

SACRA DOCTRINA



ORLANDO LUCA CARPI, *Hegel interprete di Aristotele: due metafisiche teologiche a confronto*

ALBERTO CASELLA, *Iconoclastia in Occidente nel IX secolo: il caso estremo di Claudio di Torino, vescovo stauroclasta*

SIMONE DUCHI, *Voi chi dite che io sia? Parola umana e impegno teologico*

MARCO MENEGHIN, *Metafisica dell'esperienza e filosofie seconde. Dalla rigorizzazione della metafisica alle prospettive sulle filosofie seconde nell'ambito del pensiero neoclassico di Gustavo Bontadini*

MICHELE ROBERTO PARI, *La necessità del battesimo per la salvezza nel magistero della Chiesa*

ANTONINO POSTORINO, *L'angelo sterminatore. Pandemia, clausura e verità: l'affiorare del significato profondo, al di là di quello superficiale fuorviante, di questa figura biblica*

BENOÎT-MARIE SIMON, *Le scelte che dividono i tomisti*

ANDREA ZAULI, *La figura di Socrate e l'exemplum Socratis negli Acta Phileae: espressione di χρῆσις?*

1

2021

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 66°

2021/01

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2021 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 66° 2021/01

ORLANDO LUCA CARPI, *Hegel interprete di Aristotele: due metafisiche teologiche a confronto*

ALBERTO CASELLA, *Iconoclastia in Occidente nel IX secolo: il caso estremo di Claudio di Torino, vescovo stauroclasta*

SIMONE DUCHI, *Voi chi dite che io sia? Parola umana e impegno teologico*

MARCO MENEGHIN, *Metafisica dell'esperienza e filosofie seconde. Dalla rigorizzazione della metafisica alle prospettive sulle filosofie seconde nell'ambito del pensiero neoclassico di Gustavo Bontadini*

MICHELE ROBERTO PARI, *La necessità del battesimo per la salvezza nel magistero della Chiesa*

ANTONINO POSTORINO, *L'angelo sterminatore. Pandemia, chiusura e verità: l'affiorare del significato profondo, al di là di quello superficiale fuorviante, di questa figura biblica*

BENOÎT-MARIE SIMON, *Le scelte che dividono i tomisti*

ANDREA ZAULI, *La figura di Socrate e l'exemplum Socratis negli Acta Phileae: espressione di χρῆσις?*

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.

Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2021

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2021, sconto 70%	€ 5.572,00	€ 1.671,00

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

ORLANDO LUCA CARPI

**HEGEL INTERPRETE DI ARISTOTELE: DUE METAFISICHE TEOLOGICHE
A CONFRONTO**

	11
1. INTRODUZIONE	12
2. METAFISICA	18
3. FILOSOFIA DELLA NATURA	24
4. FILOSOFIA DELLO SPIRITO	29
4.1. <i>Psicologia</i>	29
4.2. <i>Filosofia della pratica: etica e politica</i>	35
5. LOGICA	40
6. CONCLUSIONI	44

ALBERTO CASELLA

ICONOCLASTIA IN OCCIDENTE NEL IX SECOLO:

IL CASO ESTREMO DI CLAUDIO DI TORINO, VESCOVO STAUROCLASTA	53
1. UN EPISCOPATO ICONOCLASTA	54
2. IL PROBLEMA DELLE IMMAGINI DELLA CROCE AL TEMPO DI CLAUDIO	60
2.1. <i>Trinità e umanità di Cristo in area mozarabica</i>	60
2.2. <i>Il culto delle immagini in ambito arabo orientale: Teodoro Abū Qurrah</i>	62
2.3. <i>La croce nelle Chiese greca e armena al tempo di Claudio</i>	65
2.4. <i>I Libri Carolini: la croce in Occidente</i>	67
3. STAUROCLASTIA: LA POSIZIONE DI CLAUDIO	69
4. LA CRITICA DI GIONA E DUNGAL ALLA STAUROCLASTIA DI CLAUDIO	75

5. L'ESEGESI DI CLAUDIO DI GAL 6,14	80
5.1. <i>Passi staurologici</i>	80
5.2. <i>Esegesi claudiana di Gal 6,14</i>	82
5.3. <i>Prospettiva stauroiatrica di Gal 6,14: l'esegesi di Origene, Crisostomo, Girolamo e Ambrosiaster</i>	84
6. LA CROCE NEL PENSIERO DI VENANZIO FORTUNATO	87
7. UNA BREVE CONCLUSIONE	91
EDIZIONI DEI TESTI PATRISTICI	94
SIMONE DUCHI	
VOI CHI DITE CHE IO SIA? PAROLA UMANA E IMPEGNO TEOLOGICO	96
UN ORDINE DI COMPETENZE	97
1. FAR PENSARE. L'IMPOSSIBILE POSSIBILITÀ	99
1.1. <i>Ex affectu eius: la grazia di una parola da Dio</i>	103
2. <i>CONTRA FACTUM (FIDEI) NON VALET ARGUMENTUM (RATIONIS)</i>	108
3. LA LOGICA VINCENTE SUL PARADOSSO: FAR UDIRE I SORDI, FAR PARLARE I MUTI	113
3.1. <i>Dal sensus divinitatis alla sensazione di Dio</i>	116
3.2. <i>Philosophia Christi</i> : dirsi Dio è dire l'uomo, dirsi uomo è dire Dio	119
4. RI-DIRE DIO PER DIRSI UOMINI	121
MARCO MENEGHIN	
METAFISICA DELL'ESPERIENZA E FILOSOFIE SECONDE.	
DALLA RIGORIZZAZIONE DELLA METAFISICA ALLE PROSPETTIVE SULLE FILOSOFIE SECONDE NELL'AMBITO DEL PENSIERO NEOCLASSICO	
DI GUSTAVO BONTADINI	129
INTRODUZIONE	130
I. METAFISICA DELL'ESPERIENZA E TEOREMA DI CREAZIONE	132

1. <i>L'aspetto metodologico</i>	132
2. <i>Essere e divenire</i>	140
3. <i>Il Teorema di creazione</i>	143
II. PROSPETTIVE SULLE FILOSOFIE SECONDE	159
1. <i>Un quadro generale</i>	159
2. <i>Discipline e filosofie seconde</i>	165
CONCLUSIONE	193
BIBLIOGRAFIA	194
 MICHELE ROBERTO PARI	
LA NECESSITÀ DEL BATTESIMO PER LA SALVEZZA NEL MAGISTERO DELLA CHIESA	197
INTRODUZIONE	198
1. I DOCUMENTI DEI PAPI	198
1.1. <i>La lettera Directa ad decessorem di papa Siricio</i>	199
1.2. <i>La lettera Inter ceteras Ecclesiae Romanae di papa Innocenzo I</i>	200
1.3. <i>La costituzione Nuper ad Nos di papa Benedetto XIV</i>	201
2. LE DICHIARAZIONI DEI CONCILI	202
2.1. <i>Il Concilio di Cartagine del 418</i>	203
2.2. <i>Il Concilio di Firenze</i>	205
2.3. <i>Il Concilio di Trento</i>	206
2.4. <i>Il Concilio Vaticano II</i>	213
3. LE AFFERMAZIONI DEL SANT'UFFIZIO-CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE	215
3.1. <i>Il decreto Lamentabili</i>	215
3.2. <i>L'Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem</i>	216
3.3. <i>L'istruzione Pastoralis actio</i>	219

4. L'INSEGNAMENTO DEI CATECHISMI	221
4.1. <i>Il Catechismo Tridentino</i>	221
4.2. <i>Il Catechismo Maggiore di san Pio X</i>	223
4.3. <i>Il Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	224
CONCLUSIONE	227

ANTONINO POSTORINO

L'ANGELO STERMINATORE. PANDEMIA, CLAUSURA E VERITÀ: L'AFFIORARE DEL SIGNIFICATO PROFONDO, AL DI LÀ DI QUELLO SUPERFICIALE FUORVIANTE, DI QUESTA FIGURA BIBLICA	229
I. ORIGINARIA NECESSITÀ DELLA FIGURA RIVELATA DELL'ANGELO	230
II. TRATTI SCRITTURISTICI E DOGMATICI DELLA NATURA ANGELICA	254
III. VERSO UN SIGNIFICATO PERTINENTE PER IL CONCETTO DELL'«ANGELO STERMINATORE»	272
IV. TRATTI EMERGENTI SUL SENSO DELLA «COSA»	279
V. L'ORDINE DELLA «COSA» COME VERITÀ DELL'ESSERE AUTORIFLESSA IN UN SAPERE INCONTROVERTIBILE	287
VI. L'OPERARE DELL'ANGELO STERMINATORE, TRA NASCENTE VISIBILITÀ E INVISIBILE VIRTUALITÀ: I SETTE PILASTRI INCRINATI	305
VII. IL LUOGO SANTO ETERNAMENTE SALVO DALLO STERMINIO: MUTUA INABITAZIONE E INDULGENZA PLENARIA	324

BENOÎT-MARIE SIMON

LE SCELTE CHE DIVIDONO I TOMISTI	327
PRIMA DIVISIONE	328
SECONDA DIVISIONE	337
TERZA DIVISIONE	348

ANDREA ZAULI

LA FIGURA DI SOCRATE E L'*EXEMPLUM SOCRATIS*

NEGLI *ACTA PHILEAE*: ESPRESSIONE DI ΧΡΗΣΙΣ?

354

1. ΚΡΙΣΙΣ Ε ΧΡΗΣΙΣ

355

2. L'*EXEMPLUM SOCRATIS* E LE FONTI MARTIRIALI

359

3. GLI *ACTA PHILEAE*

371

4. PREMESSA

378

5. ANALISI DEI RIFERIMENTI SOCRATICI NEGLI *ACTA PHILEAE*

381

6. CONCLUSIONI

431

BIBLIOGRAFIA

446

HEGEL INTERPRETE DI ARISTOTELE: DUE METAFISICHE TEOLOGICHE A CONFRONTO

ORLANDO LUCA CARPI

Editor's note: *If we mean by "metaphysics" the study of what is after or behind "physics," that is to say, the study of "being" in its most extended meaning; and, if we mean by "theology" the attempt to know God inasmuch as He is accessible to the human mind, metaphysics and theology appear to be inextricably connected to each other. As a matter of fact, metaphysics cannot but lead to theology: the study of being-as-such leads to the knowledge of the first principles of being itself, and consequently to the knowledge of the Supreme Being. For its part, theology, in order to think of God in reasonable terms, conceives Him as the Supreme Being, therefore needing the help of the conceptual tools developed by metaphysics.*

Among the many metaphysical systems that have appeared in the history of Western philosophy, however, not all are equally suited to provide such tools. Aristotle's metaphysics, as it was radically rethought by St Thomas Aquinas, is certainly the most expedient to outline a conceptual framework for Catholic thought: its "realistic" conception effortlessly leads to the theistic vision of a God transcendent with respect to the world. On the contrary, despite its openly theological ambitions and the fascination that it exercises on German-style theologians, Hegel's metaphysics, founded on a Gnostic-idealistic conception, is essentially a sort of pantheism-panentheism: and therefore it is one of the least adequate to express, without distorting and betraying them, the contents of Christian revelation.

Hegel, who deeply admired the Stagirite's power of thought, seemed unaware of the radical incompatibility between Aristotle's vision and his own, and devoted considerable space, within his Lectures on the history of philosophy, to the exposition of Aristotelian philosophy. The present article, commenting on this reading, helps to clear up the misunderstandings that still exist about the possibility of considering Hegel a "Christian" author.

1. INTRODUZIONE

All'interno della filosofia moderna Georg Wilhelm Friedrich Hegel ha avuto l'indubbio merito di rivalutare il pensiero di Aristotele che nei secoli precedenti (XVII-XVIII) era caduto nel dimenticatoio. Ciò si era verificato soprattutto a causa del superamento della fisica aristotelica da parte di Galileo Galilei, che aveva rivelato l'insufficienza della teoria astronomica e cosmologica tolemaica alla luce della rivoluzione di Copernico.

Nel campo strettamente filosofico Cartesio aveva, da una parte, rigettato tutta la metafisica classica aristotelico-scolastica ed aveva iniziato un movimento di pensiero, il razionalismo, che pensava di poter condurre sulla via sicura della scienza la metafisica, prendendo come esempio e come modello il metodo della matematica¹, di cui lo stesso Cartesio era un importante esponente. All'interno di questa corrente di pensiero continuarono su questa strada Malebranche, che cercò di far coesistere il razionalismo con la sua visione religiosa, e soprattutto Spinoza, che estese anche all'etica il metodo matematico: l'*Ethica* di Spinoza è sottotitolata, infatti, *modo geometrico demonstrata*. D'altro lato, l'empirismo britannico, che aveva le sue radici lontane nel nominalismo di Guglielmo di Occam, rigettando la teoria dell'astrazione credeva di avere veramente reso la filosofia una scienza, sul modello delle scienze sperimentali, in particolar modo della fisica: vanno inter-

¹ «La prima era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi essere tale con evidenza... La seconda era di dividere ogni problema preso a studiare in tante parti minori, quanto fosse possibile e necessario per meglio risolverlo. La terza, di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscere, per salire poco a poco, come per gradi, sino alla conoscenza dei più complessi; e supponendo un ordine anche tra quelli di cui gli uni non precedono naturalmente gli altri. Infine di fare dovunque enumerazioni così complete e revisioni così generali da essere sicuro di non avere ommesso nulla» (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. Bari, Piccola Biblioteca Filosofica Laterza, 1990, pp. 61-63).

pretati in questo senso i sistemi filosofici di Bacone, di Locke e di Hume. Bacone² fu indubbiamente importante per avere trasformato l'induzione, cioè il procedimento che dal particolare giunge all'universale, attraverso le note *tabulae*. Nonostante ciò, non era pervenuto a quel metodo sperimentale proprio di Galilei, in quanto non aveva compreso appieno la funzione della matematica come strumento d'indagine, che costituisce la chiave di volta del passaggio dalla fisica qualitativa alla fisica classica di stampo quantitativo; per dirla con Galilei, «il libro della natura è scritto in caratteri matematici».

Questo disinteresse nei confronti di Aristotele fu pertanto duraturo nella storia del pensiero moderno, con la sola eccezione parziale di Leibniz. Egli conosceva piuttosto bene la filosofia aristotelica e la apprezzava proprio per la visione finalistica del reale; concetti come quello di *entelechia* e di *sinolo* confluirono nella filosofia leibniziana, che tentava di mediare queste importanti istanze aristoteliche³ con altre

² «Occorre che, per una scala vera e attraverso gradini continui e non interrotti o guasti, si salga dai fatti particolari ai principi minori, e poi a quelli medi, gli uni più elevati degli altri, ed infine a quelli generalissimi. Poiché gli assiomi inferiori non differiscono molto dalla pura esperienza. Invece quelli che sono ritenuti i principi supremi e generalissimi sono concettuali e astratti e non hanno nulla di concreto. Quelli medi (le leggi delle singole scienze) invece sono assiomi veri e solidi e vivi, e su di essi si fondano le cose e le fortune umane; e su di essi si appoggiano anche i principi generalissimi, tali invero che non siano astratti, ma limitati nella loro astrattezza dai principi medi» (R. BACON, *Nuovo Organo*, trad. it. Bari, Laterza, 1925, I, p. 104).

³ «A tutte le sostanze semplici o monadi create, si potrebbe dare il nome di entelechie, perché hanno in sé una perfezione (*èkousi tò entelès*), ed una certa capacità di bastare a se stesse (*autarkèia*), che le rende fonti delle loro azioni interne e per così dire, automi corporei» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, trad. it. Firenze, Nuova Italia, 1992, p. 143); e più avanti, sulla causalità, Leibniz insiste sul fatto che le cause efficienti dipendono dalle cause finali, affermando in proposito: «C'è un'infinità di figure e di movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente del mio scrivere in questo momento, e c'è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni, presenti e passate dell'anima mia che entrano nella causa finale» (*ibidem*, pp. 153-154).

istanze, altrettanto importanti, platoniche⁴ e razionalistiche, nel tentativo di superare la concezione meccanicistica cartesiana e spinoziana.

Anche lo stesso Kant, fondatore della filosofia classica tedesca (la filosofia accademica, che attraverso Fichte e Schelling termina con Hegel e i suoi epigoni), pur conoscendo Aristotele, di cui riprese la terminologia (per trasformarla radicalmente), non apprezzava sufficientemente il suo pensiero. Ciò era dovuto al fatto che Kant vedeva in Aristotele il fondatore dell'empirismo⁵, ma riteneva tuttavia che in questo egli si fosse dimostrato molto incoerente. Kant aveva bene in mente le critiche rivolte alla metafisica precedente da Locke e da Hume, che secondo il pensatore di Königsberg avevano una volta per tutte dimostrato l'impossibilità di una metafisica che traesse i propri principi dall'esperienza, condotta cioè secondo principi empirici.

⁴ «La questione dell'origine delle nostre idee e delle nostre massime non è preliminare in filosofia, e occorre aver fatto grandi progressi per risolverla bene. Credo tuttavia di poter dire che le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, provengono dal nostro proprio fondo, della qual cosa meglio si potrà giudicare attraverso ciò che ho pubblicato circa la natura e la comunicazione delle sostanze, e ciò che si chiama l'unione dell'anima con il corpo. Poiché ho trovato che queste cose non erano state ben interpretate. Io non sono affatto per la tabula rasa di Aristotele; e vi è qualcosa di solido in ciò che Platone chiamava la reminiscenza. Vi è persino qualcosa di più, giacché noi non abbiamo soltanto una reminiscenza di tutti i nostri pensieri passati, ma ancora un presentimento di tutti i nostri pensieri futuri. Vero è che ciò avviene confusamente e senza distinguerli, all'incirca come quando, ascoltando il rumore del mare, ascolto quello di tutte le onde in particolare che compongono il fragore totale, pur senza discernere un'onda dall'altra. Così è vero in un certo senso quel che ho spiegato, che cioè non soltanto le nostre idee, ma anche i nostri sentimenti nascono dal nostro stesso fondo, e che l'anima è più indipendente di quanto non si pensi» (G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in ID., *Scritti filosofici*, trad. it. Torino, Utet, 1979, tomo II, p. 157).

⁵ «Rispetto alla origine delle conoscenze pure della ragione, se esse derivino dalla esperienza, o se indipendentemente da lei abbiano la loro sorgente nella ragione, Aristotele può essere considerato come il capo degli empiristi, Platone invece dei noologisti» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. Bari, Laterza, 1981, p. 643).

Giudizi negativi di Kant nei riguardi di Aristotele si ritrovano anche riguardo all'etica⁶ nella *Metafisica dei Costumi* (1797).

L'apprezzamento del filosofo tedesco si riduce alla logica generale che, come disciplina filosofica, fu fondata dallo Stagirita, e che Kant ritiene ormai completa e determinata⁷. Sempre all'interno della logica, un altro merito di Aristotele è, secondo Kant, l'idea di una tavola delle categorie⁸, cioè di quei concetti primi da cui derivano tutti gli altri, che stanno alla base della conoscenza umana; nonostante ciò, anche qui Aristotele ha proceduto in maniera rapsodica⁹ ed ha fatto impropria-

⁶ «Non si deve mai cercare la differenza tra le virtù e il vizio nel grado secondo il quale si praticano certe massime, ma unicamente nelle qualità specifiche di esse (nel loro rapporto con la legge); in altre parole il tanto lodato principio di Aristotele, che la virtù si trova nel giusto mezzo fra due vizi opposti, è falso. Si ammette per esempio una saggia economia domestica come il giusto mezzo tra due vizi, la prodigalità e l'avarizia: se la si considera come una virtù, non la si può assegnare come origine né una diminuzione successiva del primo dei due vizi citati (sino ad arrivare al risparmio), né l'aumento delle spese troppo ristrette proprie al secondo vizio; e neppure si possono considerare questi vizi come se, partendo da direzioni opposte essi finissero con l'incontrarsi in una saggia economia. Ognuno di essi al contrario ha la sua propria massima che necessariamente è in contraddizione con quella dell'altro» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, trad. it. Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1983, pp. 256-257; cfr. anche *ibidem*, pp. 256-257).

⁷ «Che la logica abbia seguito questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi, si rileva dal fatto che, a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro, se non si vogliono considerare come correzione l'abbandono di qualche superflua sottigliezza o la più chiara determinazione della sua esposizione: ciò che appartiene più all'eleganza, che alla sicurezza di una scienza. Notevole è ancora il fatto che sino ad oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa» (KANT, *Critica della ragion pura*, pp. 15-16).

⁸ «Ricericare questi concetti fondamentali era un'impresa degna di quella mente acuta di Aristotele» (KANT, *Critica della ragion pura*, p. 115).

⁹ «Ma non avendo nessun principio, Aristotele li raccolse affrettatamente come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci, che chiamò categorie (predicamenti). Dopo credette averne trovate altre cinque, che aggiunse alle precedenti, col nome di post-predicamenti. Ma la sua tavola rimase sempre difettosa» (KANT, *Critica della ragion pura*, p. 115).

mente delle categorie le proprietà delle cose in se stesse. Tracce di una lettura metafisica di Aristotele in Kant esistono, come si diceva, solo per la terminologia: materia e forma, con diverso significato, compaiono continuamente nelle opere kantiane: la prima designa l'elemento empirico a posteriori (molteplice puro e molteplice empirico) da unificare; la seconda – la forma a priori – è ciò attraverso cui il molteplice è intuito e unificato: spazio, tempo e categorie. Nessun accenno, invece, ai contenuti della metafisica di Aristotele, che rientra così nella critica che Kant rivolge a tutta la metafisica a lui precedente.

Aristotele venne quasi del tutto ignorato anche da Fichte e da Schelling, perché la sua filosofia veniva accomunata o al realismo (che per costoro era dogmatismo) o all'empirismo.

Come si diceva in apertura, si deve unicamente a Hegel una rinnovata attenzione nei confronti di Aristotele. Ad onor del vero, Hegel nutriva una grandissima stima per tutta la filosofia greca, ed in particolar modo per Platone e per Aristotele. Di questa tratta soprattutto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, pubblicate postume, in cui la parte maggiore, all'interno della filosofia classica, è dedicata alla trattazione di Platone e di Aristotele. Per comprendere poi appieno l'interpretazione hegeliana dello Stagirita, dovremo rifarci, oltre che alle già citate *Lezioni sulla storia della filosofia*, anche alle opere maggiori di Hegel, come la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), *La scienza della logica* (1812-1816), l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (nelle tre edizioni del 1817, 1827 e 1830) e i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821).

Prendiamo in considerazione l'esposizione che Hegel fa della filosofia aristotelica all'interno delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Questa trattazione comprende, dopo una breve introduzione alla vita e alle opere di Aristotele, i seguenti paragrafi: 1. la metafisica; 2. la filosofia della natura; 3. la filosofia dello spirito, divisa a sua volta in: a) psicologia, b) filosofia pratica; 4. logica.

Dopo aver terminato l'esposizione del pensiero platonico, Hegel esordisce nell'introdurre la filosofia di Aristotele con queste parole: «Dobbiamo ormai lasciare Platone dal quale ci si stacca malvolentieri. Passando al suo discepolo Aristotele proviamo ancora maggiormente la preoccupazione di dovere dare alla nostra trattazione eccessiva ampiezza. Infatti egli è uno dei più ricchi e profondi genî scientifici

che siano mai esistiti, un uomo a cui nessuna età può porre a fianco l'uguale»¹⁰.

Dopo aver ammesso che, essendo le opere aristoteliche pervenute in numero considerevole, non è possibile trattare il suo pensiero con l'ampiezza che meriterebbe e che quindi ci si deve limitare a esporre soltanto per linee generali la sua filosofia, Hegel mette in rilievo soprattutto la forza speculativa dello Stagirita, che supera quella di ogni suo predecessore, compreso il suo grande maestro Platone, anche se talora non procede in maniera sistematica. L'asistematicità infatti, come vedremo, è il difetto principale della filosofia aristotelica, che peraltro possiede una altissima veduta speculativa. Hegel, inoltre, vuole trattare estesamente la filosofia di Aristotele proprio perché nei tempi moderni, a differenza di Platone, è stato relegato in una posizione di secondo piano, pesando su di lui i più infondati pregiudizi: i più rilevanti tra questi sono le etichette di realismo e di empirismo nel senso più volgare. A questo riguardo Hegel afferma: «Mentre Platone è molto letto, i tesori aristotelici per secoli fino all'età moderna sono rimasti pressoché sconosciuti, e intorno a lui prevalgono i più infondati pregiudizi. Quasi nessuno conosce le sue opere speculative, logiche; a quelle circa la storia naturale si è resa modernamente una certa giustizia, non così alle sue vedute filosofiche. Per esempio, è opinione quasi universale che la filosofia aristotelica e la platonica siano diametralmente opposte come realismo a idealismo: e l'aristotelica sarebbe realismo nella forma più triviale. Platone avrebbe posto come principio l'ideale, così che l'interna idea attingerebbe da se stessa nella sua creazione; secondo Aristotele, invece, l'anima sarebbe una tabula rasa,

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. Firenze, Nuova Italia, 1992, tomo II, p. 275 (cfr. ID., *Aristotele*, a cura di Vincenzo Cicero, trad. it., Milano, Rusconi, 1999, p. 25). Vincenzo Cicero afferma l'antioriorità dell'influsso di Platone, rispetto a quello di Aristotele, sulla filosofia hegeliana, ma anche che «la "preferenza" di Hegel è andata orientandosi sempre più su Aristotele, come testimoniano le stesse *Vorlesungen*» e come viene ribadito dal filosofo tedesco in una lettera a August Tholuck del 3 luglio del 1826: «Aristotele è assai più speculativo di Platone» (*ibidem*, p. 9). Sul rapporto tra Platone e Hegel: *Il Platone di Hegel*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1998.

che riceverebbe in maniera affatto passiva tutte le sue determinazioni dall'esterno; la filosofia aristotelica sarebbe dunque empirismo, lockismo della peggior lega ecc. Vedremo quanto poco ciò risponda a verità. Di fatto Aristotele ha superato per profondità speculativa Platone, giacché conobbe la più profonda tra le speculazioni, l'idealismo, e vi si attenne, nonostante la parte amplissima concessa all'empirismo»¹¹.

Dopo avere preso in considerazione la vita di Aristotele, e dopo avere messo in rilievo in particolar modo il fatto che egli non fu designato da Platone come suo successore (fu infatti nominato Speusippo), in quanto lo Stagirita non poteva continuare la scuola platonica a causa delle molte divergenze di carattere gnoseologico ed etico-politico, Hegel si sofferma sulle sue opere, che secondo la tradizione sono divise in esoteriche (o acroamatiche) ed essoteriche: Aristotele nel Liceo avrebbe infatti tenuto le lezioni esoteriche (cioè quelle destinate ai suoi discepoli più stretti) di mattina, mentre le essoteriche, cioè le lezioni destinate al pubblico, le teneva di pomeriggio. Le prime avevano come oggetto la filosofia speculativa: fisica, metafisica e la dialettica vera e propria; le seconde, invece, consistevano in semplici esercitazioni sull'arte del discorrere e del disputare (retorica) e nella conoscenza degli affari pubblici (etica e politica).

2. METAFISICA

Hegel, tenendo conto dello schema interpretativo delineato precedentemente, prende in considerazione la metafisica aristotelica. Afferma in proposito: «L'idea speculativa di Aristotele si deve ricavare soprattutto dai libri della Metafisica e principalmente dagli ultimi capitoli del libro dodicesimo (Λ), che indagano il pensiero divino»¹². Hegel precisa anche che gli antichi non conoscevano quest'opera col nome di *Metafisica*, ma sotto quello di *Protofilosofia*, cioè la filosofia prima, «la scienza dell'essere, in quanto essere, e di ciò che gli appartiene in sé

¹¹ HEGEL, *Lezioni*, p. 275 (cf. ID., *Aristotele*, trad. it., Milano, Rusconi, 1999, p. 25).

¹² HEGEL, *Lezioni*, p. 296 (cf. ID., *Aristotele*, p. 73).

e per sé»¹³. Questa prende in considerazione la sostanza (*ousia*) e la studia scientificamente secondo i quattro principi: 1. la qualità per cui una cosa è quella che è, cioè l'essenza o la forma; 2. la materia; 3. il principio del movimento; 4. il principio del fine o del bene.

Questa scienza costituisce l'«ontologia»¹⁴, ed Hegel afferma che corrisponde a ciò che lui denomina «logica»¹⁵, come aveva già affermato anche nella *Scienza della logica* (1812-1816), in cui aveva sostenuto che le leggi del pensiero sono leggi della realtà¹⁶. Quivi cerca di ritrovare l'anticipazione di questa sua concezione nella metafisica aristotelica, che, come vedremo (ed Hegel si soffermerà in particolare su questo fatto), presenta le dieci categorie come leggi della realtà corrispondenti a quelle del pensiero¹⁷, nonostante alcuni limiti propri della logica come era intesa dal filosofo greco. Più specificamente Aristotele prende in considerazione due forme principali: la potenza (*dynamis*) e l'atto (*energheia*), caratterizzando quest'ultimo anche come entelechia (*entelecheia*) che ha in sé il fine (*to telos*) ed è la sua realizzazione. In proposito Hegel afferma: «Queste determinazioni ricorrono dappertutto in Aristotele, specialmente nel nono libro della Metafisica; e occorre conoscerle per poterlo capire. L'espressione *dynamis* significa per Aristotele la disposizione, l'in sé, l'oggettivo; poi l'astrattamente universale in generale, l'idea: la

¹³ HEGEL, *Lezioni*, p. 296 (cf. ID., *Aristotele*, p. 73).

¹⁴ HEGEL, *Lezioni*, p. 296 (cf. ID., *Aristotele*, p. 73).

¹⁵ «In questa ontologia, o, come noi la denominiamo, logica, indaga e distingue esattamente i quattro principi» (HEGEL, *Lezioni*, p. 296; cf. ID., *Aristotele*, p. 73).

¹⁶ «Perciò la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta, come di quella che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di pensieri» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1994, p. 47).

¹⁷ «Le categorie (*kategoriai*), delle quali si occupa il primo di tali scritti, sono le determinazioni universali, ciò che si predica (*kateгореitai*) dell'essere: così quelli che noi chiamiamo concetti intellettuali, come le semplici essenzialità delle cose. Questa può chiamarsi ontologia, e appartenere alla metafisica: infatti queste determinazioni ricorrono anche nella metafisica aristotelica» (HEGEL, *Lezioni*, p. 375; cf. ID., *Aristotele*, p. 269).

materia, che può assumere tutte le forme, senza essere essa medesima il principio formativo. Con una vuota astrazione, com'è la cosa in sé, Aristotele non ha però nulla a che fare»¹⁸.

Hegel sottolinea l'importanza del concetto di *sinolo* in Aristotele, per cui non c'è mai una separazione tra materia e forma, potenza e atto, come la si trovava invece in Platone e nella filosofia moderna di Kant, in cui la materia veniva dall'esterno, a posteriori, mentre l'animo [Gemuth] possedeva unicamente delle forme a priori. In proposito Hegel afferma: «Per Aristotele adunque *dynamis* non significa affatto forza (la forza è piuttosto un'imperfetta configurazione della forma), ma piuttosto potere epperò non una "possibilità" indeterminata; invece la *enèrghēia* è il puro operare da se stesso. Queste determinazioni conservarono grande importanza in tutto il medioevo. Però secondo Aristotele la sostanza essenzialmente assoluta ha potenza e atto, forma e materia, inseparate l'una dall'altra: il veramente oggettivo ha in sé anche attività, come il veramente soggettivo ha anche possibilità»¹⁹.

Secondo Hegel, pertanto, Aristotele segna un progresso nel concepire l'idea rispetto a Platone; l'idea universale è determinata in se stessa e si manifesta come attività, in quanto universale non è soltanto in sé come l'idea platonica, ma è anche per sé. Se in Platone, quindi, l'idea rimaneva astrattamente identica a se stessa, formale come affermazione, in Aristotele, invece, essa si autonegava, individuandosi nel

¹⁸ HEGEL, *Lezioni*, p. 297 (cf. ID., *Aristotele*, p. 79). Analogamente Hegel afferma nella *Scienza della logica*: «Questa inseparabilità delle due forme, nelle quali l'io si contrappone a se stesso, appartiene all'intima natura del suo concetto e del concetto stesso; essa è quello appunto che Kant vuol tener lontano per tener ferma la rappresentazione che non si distingue in se stessa epperò solo appunto la rappresentazione vuota di concetto. Ora cotesta inconcettualità si può certo contrapporre alle astratte determinazioni o categorie riflessive della metafisica precedente (perché quanto ad unilateralità si trova alla pari con loro, benché queste però contengano un pensiero più elevato); ma viceversa essa ne appare tanto più povera e vuota di fronte alle più profonde idee della filosofia antica intorno al concetto dell'anima o del pensiero, p. es. di fronte alle idee veramente speculative di Aristotele» (HEGEL, *Scienza*, p. 883).

¹⁹ HEGEL, *Lezioni*, pp. 297-298 (cf. ID., *Aristotele*, p. 79).

particolare, sussumendolo sotto l'universale. Aristotele, pertanto, concepisce l'idea come determinata in se stessa e vede come attività il rapporto con cui in essa stanno i vari momenti; egli determina espressamente come energia questa negatività, cioè questa efficacia dinamica del superare l'attività formale. Aristotele ha poi avuto, secondo Hegel, il sommo merito di superare il concetto del divenire di Eraclito, attraverso la saldezza dell'universale: «Il divenire di Eraclito è una determinazione essenziale giusta; ma al mutamento manca ancora la determinazione dell'identità con sé, della saldezza dell'universale. Il fiume è in perenne mutamento; ma è anche un perennare, e soprattutto è un'esistenza universale. Donde si scorge subito che Aristotele (*Metaph.* IV, 3-6) intende polemizzare specialmente con Eraclito e con altri, quando dice che l'essere e il non essere non sono la stessa cosa (cf. vol. I, p. 311), e su ciò fonda il celebre principio di contraddizione: un uomo non è nello stesso tempo una nave. Appare manifesto senz'altro ch'egli non intende parlare del puro essere o del puro non essere, di questa astrazione, che essenzialmente è soltanto il passaggio dall'uno all'altro: ciò, che è, è per lui essenzialmente la sostanza, l'idea, la ragione, a un tempo come fine motore. Allo stesso modo che contro il principio del mutamento puro e semplice tien fermo l'universale, d'altra parte contro i numeri dei Pitagorici e contro le idee platoniche fa valere costantemente l'attività»²⁰. Il filosofo di Stoccarda può dunque concludere che per Aristotele l'attività è anche mutamento, ma mutamento posto nell'universale e permanentemente uguale a se stesso. L'attività, pertanto, è unità della forma e della materia, cosicché nella sostanza sensibile appare l'attività che contiene in sé anche ciò che è idealmente opposto, quindi anche ciò che deve divenire.

Il punto più alto della speculazione aristotelica è in realtà il concetto di sostanza assoluta, intesa come l'in sé e per sé, il «motore immobile»: questo è il Dio di Aristotele. Pur essendo immobile, nello stesso tempo muove. La sua essenza è pura attività senza materia. Hegel afferma la profondità del concetto aristotelico di «motore immobile», ma obietta che Aristotele si sia limitato a definirlo piuttosto in senso

²⁰ HEGEL, *Lezioni*, p. 299 (cf. ID., *Aristotele*, pp. 75-77).

negativo che positivo, cioè mettendo in rilievo ciò che non è piuttosto che ciò che è²¹. In seguito questo concetto di «motore immobile» fu rielaborato dai filosofi scolastici medioevali, che lo concepirono come atto puro, Dio: «Se nell'età moderna è sembrato una novità determinare l'essenza assoluta come pura attività, ciò è avvenuto semplicemente per ignoranza del concetto aristotelico. Invece gli Scolastici videro esattamente in questo concetto la definizione di Dio ch'essi designarono appunto come *actus purus*; e non si dà idealismo più elevato di questo»²².

Hegel, poi, si sofferma su questo concetto di «atto puro» e lo esprime alla sua maniera, affermando che Dio è sostanza nel senso che Egli ha nella sua possibilità inseparabilmente anche la realtà, con quello stesso significato con cui la scolastica intendeva Dio come l'esistente per essenza. In questo concetto Hegel vede realmente in Aristotele il superamento dell'Assoluto platonico²³ e ancor più del naturalismo dei presocratici, che non riuscivano a considerare il concetto di attività senza quello del movimento; Aristotele, al contrario, è stato il primo filosofo a concepire l'attività senza movimento, proprio perché quella non si riduce al concetto del movimento stesso, che è sempre qualcosa di fisico, ma costituisce un *quid* ulteriore in senso metafisico. Il movimento infatti, come divenire, è sempre passaggio dalla potenza all'atto, ma la pura attività, il «motore immobile» («l'atto puro» degli Scolastici), non implica nessuna potenzialità, e quindi nessuna forma di divenire fisicamente e materialmente inteso. Pertanto Hegel vede in Aristotele il primato dell'atto sulla potenza secondo l'essenza, anche

²¹ «Certamente qui, come del resto anche altrove, vediamo che egli si limita a negare un predicato, senza dire quale sia la sua verità; ma la materia è precisamente nient'altro che quel momento dell'essenza immobile» (HEGEL, *Lezioni*, p. 302; cf. ID., *Aristotele*, p. 93).

²² HEGEL, *Lezioni*, pp. 302-303 (cf. ID., *Aristotele*, p. 91).

²³ «In questo punto Aristotele si differenzia da Platone, e per questo appunto polemizza contro il numero, contro l'idea, contro l'universale, che, se è determinato quiescente, non identico con l'attività, non è più movimento. Le idee e i numeri quiescenti di Platone non portano quindi nulla alla realtà; ve lo porta invece l'assoluto aristotelico, che nella sua quiete è a un tempo attività assoluta» (HEGEL, *Lezioni*, p. 303; cf. ID., *Aristotele*, p. 91).

se non cronologicamente; infatti, secondo il tempo si sperimenta prima la potenza dell'atto, al quale però essa rimane sempre legata, e pertanto l'atto è sempre primo in senso ontologico: «La pura attività, secondo Aristotele (*Metaph.* IX, 8) è prima della possibilità, non secondo il tempo, ma secondo l'essenza»²⁴. Dio, per Aristotele, è «pensiero di pensiero», e in ciò consiste la Sua attività, in quanto in Lui l'atto del pensare e l'oggettivo pensato sono la stessa identica cosa. In questo concetto Hegel coglie²⁵ il momento più alto della speculazione aristotelica e ripercorre così la trattazione di questo celebre passo della *Metafisica* dello Stagirita: «Il pensato è prodotto solo nell'attività del pensare, la quale per conseguenza è un separare da sé il pensiero. Cosicché nel pensare ciò che è mosso e ciò che muove sono il medesimo; poiché la sostanza del pensato è il pensare, il pensato stesso è la causa assoluta che immota essa medesima è identica col pensiero che da essa è mosso: la separazione e la relazione sono assolutamente uno stesso. Adunque il momento fondamentale nella filosofia aristotelica sta in questo: l'atto del pensare e l'oggettivo pensato sono lo stesso»²⁶. Hegel, inoltre, afferma che non è il pensato in quanto pensato (oggetto invece della logica generale) ciò che è più eccellente, ma l'atto stesso del pensare; infatti è la speculazione l'attività

²⁴ HEGEL, *Lezioni*, p. 304 (cf. ID., *Aristotele*, p. 95).

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it., Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1994, pp. 565-567 (chiusa da *Met.*, Λ XII, 7; cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. Milano, Rusconi, 1993, p. 565). È importante rilevare come Hegel, chiudendo l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (la sua opera più popolare e divulgata) con questo passo celeberrimo della *Metafisica* di Aristotele, mostri tutta la sua grande venerazione verso lo Stagirita.

²⁶ HEGEL, *Lezioni*, p. 308 (cf. ID., *Aristotele*, p. 107). In maniera analoga Hegel afferma ciò nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, sottolineando ancora come sia più speculativa la concezione metafisica di Aristotele rispetto a quella di Platone: «Questo contenuto assoluto che in sé è spirito concreto, è appunto ciò: avere a suo contenuto medesimo la forma, il pensiero: all'altezza della coscienza pensante di questa determinazione Aristotele, con il suo concetto dell'entelechia del pensiero, che è *noesis tes noeseos*, si è elevato, superando l'idea platonica (che è il *genere*, il *sostanziale*)» (HEGEL, *Enciclopedia*, par. 552, pp. 533-534).

più perfetta, e poiché Dio è sempre in questo stato e noi uomini invece lo siamo solo talvolta quando pensiamo, Egli solo è degno di ammirazione. Il filosofo tedesco ritiene che questo punto di vista aristotelico non sia affatto lontano dal proprio²⁷ e pertanto Aristotele viene visto come il pensatore che più di ogni altro si è elevato alla *filosofia speculativa*, termine con cui Hegel denomina la propria filosofia, in alternativa ad «idealismo», termine meno specifico.

3. FILOSOFIA DELLA NATURA

Considerando poi la filosofia della natura, prendiamo atto che Hegel intende per essa una serie di opere aristoteliche sulla fisica: la prima è la *Fisica* propriamente detta, ossia la teoria intorno ai principi della natura; la seconda è *Del cielo*; la terza è *Della generazione e della corruzione*; inoltre ne vengono esaminate genericamente altre di minore importanza. Ciò che le contraddistingue, secondo Hegel, è la visione qualitativa della fisica, come testimonia anche il suo scritto giovanile *De orbitis planetarum* (1801). Come già Schelling, anche Hegel afferma che la fisica galileiano-newtoniana è riduttiva, in quanto assume un punto di vista meramente quantitativo, di tipo matematico, nel considerare la realtà. Nel volere ripristinare una fisica speculativa di tipo qualitativo, Hegel, sulle orme di Schelling, cerca di reintrodurre il concetto di finalità, servendosi della *Critica del Giudizio* di Kant²⁸. Ma la cosa più importante che Schelling non ha sottolineato è

²⁷ «Noi diciamo oggi nel nostro linguaggio che l'assoluto, il vero, è l'unità della soggettività e della oggettività, che perciò non è né l'una né l'altra, come altresì è l'una e l'altra: or bene anche Aristotele si è travagliato in queste che anche oggi sono le forme speculative più profonde, e le ha espresse con la massima precisione. Così pure nemmeno Aristotele intende un'arida identità dell'intelletto astratto, ma pone una differenza altrettanto rigorosa e risoluta fra soggettivo ed oggettivo» (HEGEL, *Lezioni*, p. 309; cf. ID., *Aristotele*, p. 107).

²⁸ In proposito: «Nella maniera moderna di considerare la vita questo concetto è andato smarrito per due vie: o per opera di una filosofia meccanicistica, che mette a fondamento la pressione, l'urto, i rapporti chimici, le forze, sempre relazioni

il fatto che già in Aristotele, prima che in Kant, il finalismo era stato alla base della concezione fisica, e questo Hegel lo può dire grazie all'enorme «bagaglio» di conoscenze storiche di cui è in possesso. Sulla base di esse, egli può differenziare la concezione speculativa aristotelica rispetto a quella trascendentale kantiana per quanto riguarda il concetto di finalità: «Questo concetto ha bensì in Kant soltanto quella forma soggettiva, che in generale costituisce l'essenza della filosofia kantiana, quasi che la vita fosse determinata in questo dato modo soltanto mercè il nostro ragionare soggettivo; ma tuttavia esso contiene la perfetta verità, che la conformazione organica è quella che si conserva. Che i tempi più recenti siano di nuovo ricorsi, su questo punto, al razionale, è puramente una conferma della fondatezza dell'idea aristotelica»²⁹. Aristotele quindi, più di Kant, ci avrebbe offerto una concezione speculativa della fisica, che, come disciplina scientifica, non è solo una metafisica della natura corporea (come la intendeva Kant); infatti, oltre a fornirci una descrizione della natura stessa, Aristotele ci spiegava anche perché la natura³⁰ fosse fatta in una determinata maniera. Hegel, in proposito, conclude: «La fisica di Aristotele per gli odierni fisici sarebbe propriamente una metafisica della natura: infatti i nostri fisici si accontentano di dire che cosa hanno visto, quali delicati e meravigliosi strumenti hanno creato, ma non dicono di avere

esteriori in generale, che sono bensì immanenti alla natura, ma non sembrano scaturire dalla natura del corpo, sibbene sono un dato esteriore, un'appendice, come il colore in un liquido; o per opera di una fisica teologica, per la quale le cause originarie sono pensieri di una mente extramondana. Soltanto nella filosofia di Kant quel concetto, almeno per quanto concerne il mondo organico, è risorto fra noi, e quindi la vita è stata considerata scopo in sé» (HEGEL, *Lezioni*, pp. 321-322; cf. ID., *Aristotele*, p. 143).

²⁹ HEGEL, *Lezioni*, p. 322 (cf. ID., *Aristotele*, p. 135).

³⁰ «Natura significa appunto che una cosa diviene ciò che era già in lei sin dal principio: è questa interna universalità e finalità che si realizza; sicché causa ed effetto sono identici, in quanto tutti i singoli membri sono relativi all'unità del fine» (HEGEL, *Lezioni*, p. 321; cf. ID., *Aristotele*, p. 131).

pensato qualche cosa»³¹. Sostanzialmente, per il filosofo tedesco, la fisica dei moderni non è altro che un'eccezione alla visione speculativa propria di Aristotele, e in parte, con le differenze che abbiamo sottolineato, dello stesso Kant. Non solo in Grecia, infatti, ma anche nelle epoche posteriori (in particolar modo nell'età medioevale), la fisica aveva conservato la forma e la tendenza concettuale ereditata da Aristotele, ma con l'avvento della visione sperimentale, ad opera di Bacone e di Galilei, la speculazione teoretica è stata accantonata del tutto in nome dell'esperimento, e si è passati ad un concetto di esperienza riduttivo. Il problema fondamentale è che la fisica moderna non ha inteso la nozione di natura, che in Aristotele comprendeva sia il concetto di fine che quello di necessità: questi sono invece, per i moderni, in antitesi³². Hegel vede uniti in Aristotele questi due punti di vista che, per esempio nella cultura moderna, costituiscono un'antinomia, come appare anche nella *Critica del Giudizio* di Kant³³. La prima maniera di considerare la realtà, e la prevalente nei filosofi moderni, è quella secondo la necessità, cioè quando si ammette che i fenomeni della natura sono determinati da cause naturali; la seconda, invece, è la concezione teleologica, per la quale si cercano delle cause finali nella natura, che però di solito vengono o ad essere negate completamente (come nei sistemi razionalisti di Cartesio e Spinoza) o al massimo ad essere considerate dei modi attraverso i quali l'uomo deve pensare la natura *come se* possedesse uno scopo finale. Questo secon-

³¹ HEGEL, *Lezioni*, p. 315 (cf. ID., *Aristotele*, p. 119).

³² «Relativamente al concetto generale della natura deve affermarsi ch'esso è esposto da Aristotele nel modo più elevato e verace. Secondo lui, infatti (*Phys.* II, 8), nell'idea della natura hanno importanza essenzialmente due determinazioni: il concetto del fine e il concetto della necessità. Aristotele afferra subito il nocciolo del problema; che consiste nell'antica antinomia, diventata poi tradizionale, e nella diversità che corre tra il vedere le cose secondo la necessità (*causae efficientes*) e il vederle secondo la finalità (*causae finales*)» (HEGEL, *Lezioni* p. 318; cf. ID., *Aristotele*, p. 125).

³³ Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1983, pp. 256-260.

do caso è rappresentato proprio dal giudizio teleologico kantiano, come espresso nella *Critica del Giudizio*³⁴. Hegel afferma che in Aristotele sono presenti entrambe le determinazioni in accordo e in armonia tra loro³⁵, in quanto la necessità è soltanto un modo attraverso il quale la finalità si manifesta all'uomo come soggetto conoscente, che nell'indagine sulla natura deve inevitabilmente partire dagli effetti per determinare le cause, agendo in maniera atomistica, senza avere presente il tutto ma solo le parti. Dalle parti l'uomo risale al tutto, ma in questo può unicamente vedere la somma delle parti stesse in senso quantitativo, e non un tutto organico in senso qualitativo. Questo modo di procedere soggettivo è stato assolutizzato, e, da modo intellettuale di intendere la causa, è diventato l'unica accezione della causa stessa, che pertanto è solo causa efficiente. Questo è il percorso che la scienza sperimentale moderna ha compiuto da Bacone in poi attraverso Galilei e Newton, con gli esiti riduzionistici totali (meccanicismo di Cartesio, Spinoza e Hobbes) o parziali di cui si è detto in precedenza: anche il giudizio teleologico kantiano, infatti, è solo riflettente, a differenza del principio di causalità (inteso come causa efficiente) che, essendo proprio dell'intelletto puro, è determinante. Ciò, nel linguaggio kantiano, significa che senza il principio di finalità noi non possediamo una conoscenza ulteriore della realtà, ma senza il principio di

³⁴ «Il concetto dei legami e delle forme della natura secondo fini è almeno un principio di più per ricondurre a regole i suoi fenomeni, dove non bastano le leggi della causalità puramente meccanica» (KANT, *Critica del giudizio*, p. 226).

³⁵ «Queste determinazioni Aristotele le ha conosciute; ed egli istituisce un'indagine essenziale per porre in chiaro come stiano le cose in questa materia. Ma il concetto ch'egli ha della natura è superiore all'attuale; infatti per lui ciò che più importa è determinare il fine, come interiore determinazione della stessa cosa naturale. In tal guisa egli ha inteso la natura come vita, cioè come tale, che è scopo in sé e unità con sé, non trapassa in altro, ma grazie a questo principio dell'attività determina i mutamenti conformi al suo particolare contenuto, e così si conserva in essi. In questa concezione Aristotele ha qui l'occhio alla finalità interna o immanente, della quale considera il necessario come una condizione esterna» (HEGEL, *Lezioni*, pp. 318-319; cf. ID., *Aristotele*, pp. 127-131).

causalità (principio dell'intelletto puro che intende la causa come causa efficiente) noi non avremmo affatto l'esperienza. Hegel, pertanto, critica questa veduta dei moderni, per cui in ultima analisi il concetto di causa viene ristretto alla sola causa efficiente³⁶.

Ecco dunque che Hegel giunge a determinare tutte le quattro cause aristoteliche del divenire fisico con un parallelismo tale che alla causa formale corrisponde quella finale, e alla causa materiale quella efficiente, descrivendo totalmente l'ente sia dal punto di vista intrinseco sia da quello estrinseco.

Anche sullo spazio e sul tempo Aristotele ha fornito un notevole contributo che, secondo Hegel, è stato del tutto dimenticato dai fisici e dai filosofi moderni. Per quanto riguarda il concetto di spazio, il cosiddetto concetto di spazio assoluto, esso è considerato da Aristotele un'astrazione, come astrazioni sono anche la gravità pura, il peso puro, la materia pura, senza considerare il rapporto e la relazione, che per lo Stagirita sono importantissimi, come per lo stesso Hegel.

Questo stesso discorso vale anche per il tempo: secondo il cosmocentrismo aristotelico, il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi; esso non è il movimento medesimo, ma è solo in quanto il movimento ha un numero. Da ciò Hegel desume che è affine alla sua la suddetta concezione aristotelica del tempo: per chiarire, il tempo è ritenuto da Hegel, sì, forma dell'intuizione del senso interno (come lo spazio del senso esterno) soggettivamente parlando, in senso kantiano, ma nel suo elemento oggettivo *il vero tempo è continuità*: il tempo non è solo la scansione di passato, presente e futuro, ma è la loro continuità intesa come eternità. Per Hegel, l'uomo vive nell'eternità. Anche se il suo modo di rappresentarsi il tempo è fatto di prima,

³⁶ «Nella natura, ordinariamente, si pensa anzitutto alla necessità, e si considera essenzialmente come naturale ciò che non è determinato dal fine. Da molto tempo si è creduto di avere così determinata la natura filosoficamente e veracemente limitandola alla necessità. Ma alla visione della natura si toglie una macchia, se mediante la finalità essa appare elevata sopra il comune. I due momenti da noi considerati nella sostanza, cioè la forma attiva e la materia, corrispondono a queste due determinazioni» (HEGEL, *Lezioni*, p. 319; cf. ID., *Aristotele*, p. 125).

di poi e di adesso, in realtà il passato, il presente e il futuro assumono un loro essere nel partecipare dell'eternità.

Anche in Aristotele, secondo il filosofo tedesco, sarebbe stata presente questa concezione, seppure in forma più naturalistica³⁷. Sostanzialmente, Hegel afferma che l'intelletto coglie unicamente la separazione e intende il tempo come forma soggettiva attraverso la quale noi conosciamo gli oggetti, in opposizione all'eternità, che viene vista come ciò che è al di là del tempo; ma all'intelletto ripugna ciò che la ragione dialettica comprende concettualmente, cioè attraverso la «fatica del concetto»: tempo ed eternità sono strettamente legati e solo nell'eternità possiamo vivere nel tempo, essendo essa la *condicio sine qua non* del tempo stesso soggettivamente inteso come successione di passato, presente e futuro.

Dobbiamo convenire, seguendo l'interpretazione hegeliana, che, se pure per vie diverse, Aristotele ed Hegel sembrano giungere (come già per la metafisica) anche per la fisica alle medesime conclusioni: ciò sembra paradossale, dato che la storiografia filosofica insegna che la concezione dello Stagirita è realistica, mentre quella del filosofo di Stoccarda è idealistica. Vedremo che in realtà le differenze esistono ed emergeranno proprio dalla trattazione di quella che Hegel definisce *filosofia dello spirito* (cioè della psicologia, dell'etica e della politica di Aristotele), ma anche dalla trattazione della logica aristotelica.

4. FILOSOFIA DELLO SPIRITO

4.1. Psicologia

Hegel esordisce con l'affermare che la psicologia aristotelica non consiste in una metafisica dell'anima nel senso che essa sia intesa

³⁷ «Secondo Aristotele la identità dell'intelletto non è dunque principio: anzi identità e non identità sono per lui una sola e medesima cosa. Mentre l'adesso è soltanto adesso, passato e futuro differiscono da esso, ma allo stesso tempo questi si ricongiungono necessariamente nell'adesso, che non è senza un prima e un poi; dunque essi sono in uno, e l'adesso, come loro limite, è a un tempo tanto la loro unione quanto la loro separazione» (HEGEL, *Lezioni*, p. 319; cfr. ID., *Aristotele*, pp. 167-169).

come una «cosa» per cui ci si deve chiedere che cosa sia, se sia semplice, se sia indivisibile, ecc... Questa è una considerazione che appartiene, secondo il filosofo di Stoccarda, ai moderni, e in particolar modo ai filosofi cartesiani e a quelli leibniziano-wolffiani.

Entrando in merito all'opera psicologica per antonomasia, *L'anima*, Hegel tratta il rapporto tra anima e corpo in Aristotele: l'anima è la forma attiva, il corpo la materia, ma ciò che interessa è il *sinolo*, cioè il tutto composto di materia e forma. Materia e forma, come potenza e atto, per quanto riguarda il mondo fisico non esistono indipendentemente; non sono pure astrazioni perché esistono solo in rapporto l'una con l'altra nella sostanza, anche se la forma è l'atto, mentre la materia è pura potenza: «Che la forma attiva sia la vera sostanza, e la materia invece sia soltanto in potenza, è un concetto veramente speculativo»³⁸. Hegel poi, prendendo in considerazione sempre quest'opera, espone la nota tripartizione dell'anima: nutritiva o vegetativa, senziente, intellettuale. La prima è propria delle piante, la seconda riguarda gli animali, la terza l'uomo, il quale riunisce in sé tutti e tre questi elementi, ed in ciò Aristotele ha precorso anche la moderna filosofia della natura. Per quanto riguarda l'anima vegetativa, Aristotele vede che essa è in rapporto soltanto con la materia in maniera materiale, come quando noi ci nutriamo, ma non può assumere la forma delle cose sensibili. Per quanto riguarda l'anima sensitiva, lo Stagirita ritiene che essa sia possibilità (recettività) ma non passività, perché è nello stesso tempo attiva. Infine, per quanto riguarda l'anima intellettuale, Hegel qui fornisce un'interpretazione del tutto nuova e originale del noto paragone tra

³⁸ HEGEL, *Lezioni*, p. 319; p. 344 (cf. ID., *Aristotele*, p. 192). Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel elogia forse ancora maggiormente la psicologia aristotelica: «Per conseguenza, i libri di Aristotele intorno all'anima, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, sono ancora sempre l'opera migliore e, forse l'unica, di interesse speculativo intorno a tale oggetto. Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere soltanto quello di introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto; e così, anche, risvegliare l'intelligenza di quei libri aristotelici» (HEGEL, *Enciclopedia*, par. 378, p. 372; p. 347; cf. ID., *Aristotele*, pp. 197-199).

essa e la *tabula rasa*. Secondo il filosofo di Stoccarda, il fatto che l'anima umana sia come una tavoletta di cera in cui nulla è stato scritto e tutto deve essere scritto non significa, come è stato inteso dai medioevali fino agli empiristi inglesi, che non esista nulla nell'intelletto che prima non sia passato attraverso i sensi, perché in base ai principi della potenza e dell'atto (in questo caso della materia e della forma) l'anima non è passiva, ma è invece virtualmente disposta ad acquisire qualsiasi contenuto. In proposito, Hegel afferma: «Il suddetto paragone adunque non significa altro, se non che soltanto la forma perviene all'anima: non si riferisce dunque al fatto che la forma è e resta esteriore alla cera, né vuol significare che l'anima, come cera, non abbia forma in se stessa. L'anima non è affatto cera passiva, né riceve le sue determinazioni dall'esterno; Aristotele ha voluto dire piuttosto, come vedremo tra poco (p. 357), che lo spirito respinge da sé la materia e si premunisce contro di essa, entrando in relazione soltanto con la forma»³⁹.

Hegel vuole sostanzialmente affermare che l'anima, per Aristotele, trasforma la forma del corpo esterno in una sua forma propria, che è identica con la qualità astratta, per il fatto che è essa stessa forma universale. Ma vediamo ancora più da vicino questa controversa ed inusitata interpretazione hegeliana, prendendo in considerazione, in proposito, la dottrina aristotelica dell'intelletto. Due sono gli intelletti per Aristotele: possibile (in potenza) e agente (in atto); il primo è ciò che è capace di diventare ogni cosa, il secondo è capace di produrre ogni cosa come forza attiva. In proposito, Hegel spiega: «Orbene, noi abbiamo invece precedentemente determinato in generale la passività nel senso che l'intelletto è in potenza ogni pensato; ma nello stesso tempo in atto è niente, prima d'aver pensato. Cioè, il pensiero è in sé il contenuto del pensato, e nell'essere non fa che andar con se stesso; ma l'intelletto autocosciente non è soltanto in sé, ma essenzialmente per sé, perché presso di sé è tutto. Tutto questo è idealismo; e tuttavia si vuol fare di Aristotele un empirico»⁴⁰.

³⁹ HEGEL, *Lezioni*, p. 354 (cf. Id., *Aristotele*, p. 217).

⁴⁰ HEGEL, *Lezioni*, pp. 358-359 (cf. Id., *Aristotele*, p. 231).

In sostanza, Hegel obietta che la possibilità non è un puro nulla (*nihil*), ma è essere, perché rimanda all'attività: potenza e atto (materia e forma) sono concetti reciproci, e vanno intesi in senso dialettico. Pertanto aggiunge: «Qui la passività dell'intelletto significa adunque soltanto la possibilità prima dell'atto. Ecco il grande principio d'Aristotele; e a sostegno di esso egli reca alla fine del capitolo un altro esempio famoso, che è stato anche esso erroneamente interpretato. "L'intelletto è come un libro sulle cui pagine non sia scritto realmente niente"; ma questa è carta, non libro. Si dimenticano tutti i pensieri di Aristotele, e si tien conto soltanto di questi paragoni esteriori. Un libro, su cui non sia scritto niente, ognuno lo può capire. E così è diventata *terminus technicus* la famigerata *tabula rasa*, che si può ritrovare dovunque si parli di Aristotele: questi, infatti, avrebbe detto che lo spirito è un foglio vuoto, in cui soltanto gli oggetti esteriori scrivono, così che per lui il pensiero deriverebbe dall'esterno. Senonché questo è proprio il contrario di quanto dice Aristotele»⁴¹. Hegel ribadisce che questa interpretazione sbagliata è dovuta al fatto che non si è capito che per Aristotele l'intelletto non è una cosa, una *res*, e come tale non può avere la passività della lavagna, perché è anche attività, che non opera fuori di essa come nel caso della lavagna. Hegel conclude: «Il paragone quindi si limita ad affermare che l'anima ha un contenuto solo in quanto si pensa realmente. Dire che l'anima è questo libro non scritto significa dunque dire ch'essa è tutto in sé, ma non è questa totalità in se stessa: allo stesso modo un libro secondo la possibilità può contenere tutto, ma realmente nulla, prima d'essere scritto. Soltanto l'attività reale è il vero; cioè anche l'intelletto viene a sua volta pensato, al pari degli oggetti pensati»⁴².

⁴¹ HEGEL, *Lezioni*, p. 359 (cf. ID., *Aristotele*, p. 231).

⁴² HEGEL, *Lezioni*, p. 359 (cf. ID., *Aristotele*, p. 233). Cf. anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, seppure espresso forse in maniera meno chiara: «L'anima non è immateriale soltanto per sé, ma è l'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale. Essa è la sostanza, e quindi il fondamento assoluto di ogni particolarizzamento e individualizzazione dello spirito; di modo che lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione, e l'anima resta l'idealità identica e pervadente di questa. Ma in tale determinazione ancora astratta l'anima è soltanto il sonno dello spirito, il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della possibilità, è tutto» (HEGEL, *Enciclopedia*, par. 389, p. 381).

Ciò avviene ad opera dell'intelletto agente che, come si è detto, è capace di produrre tutto come forza attiva (*èxis*), come nella filosofia della natura è la luce che sola permette che i colori (che sono tali soltanto secondo la possibilità) diventino colori reali. Questo intelletto agente è in sé e per sé (*koristòs*) non mescolato a materia alcuna, ed opera l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, che a livello della sensibilità e dell'intelletto possibile sono distinti: «Quest'identità del soggettivo e dell'oggettivo, che si ha nell'intelletto attivo, mentre le cose e gli stati finiti dello spirito consistono nell'essere soggetto e oggetto l'uno fuori dell'altro, poiché quivi l'intelletto è solo in potenza, è il vertice sommo cui può giungere la speculazione; per tal via Aristotele ritorna ai suoi principi metafisici, nei quali la ragione pensante se stessa era da lui chiamata per l'appunto il pensiero assoluto, l'intelletto divino ovvero lo spirito nella sua assolutezza»⁴³.

Ecco dove giunge questa interpretazione hegeliana della psicologia e della gnoseologia aristotelica: l'intelletto attivo, cioè Dio, fonte di universalità e necessità, illumina l'intelletto possibile affinché possa conoscere attraverso la sensibilità, che indirettamente viene anche essa ad avere un riflesso di attività. Pertanto l'uomo, lo spirito finito (nel linguaggio hegeliano) può conoscere la verità, non perché le cose posseggano in sé l'universalità virtualmente (universale *in re*) come affermava la scolastica medioevale, ma perché l'intelletto possibile dello spirito finito partecipa attraverso la ragione dell'essenza di Dio, Spirito Assoluto (*nòesis noèseos*), che è l'intelletto agente.

Si può parlare pertanto, a proposito di Hegel, di un criptoaristotelismo eterodosso, molto simile alla posizione di Avicenna, che affermava l'esistenza di un unico intelletto agente, di cui partecipavano i vari intelletti possibili soggettivi. Rispetto a questa posizione, c'è però da dire che in Hegel non è presente la visione naturalistica e «cosale»; infatti il filosofo tedesco ci ha già anticipato, all'inizio della trattazione della psicologia aristotelica, che non si deve intendere l'anima (e quindi neppure l'anima intellettiva) come una cosa.

Questo è il risultato del capovolgimento, operato da Hegel, della visione cosmocentrica propria anche dell'aristotelismo arabo e giudaico.

⁴³ HEGEL, *Lezioni*, pp. 362-363 (cf. ID., *Aristotele*, pp. 249-251).

co ed è conseguente alla rivoluzione attuata nella filosofia moderna da Cartesio (con il *cogito*), per cui si assiste al passaggio graduale ad un punto di vista antropocentrico. Esporremo tutte le conseguenze di questo capovolgimento soltanto dopo avere esposto l'altra parte della filosofia dello spirito (cioè l'etica e la politica aristotelica) e la logica, ma fin da adesso Hegel pensa di potere ricondurre tutta la filosofia di Aristotele (tranne la logica) ai suoi principi metafisici, che non sarebbero, come si è visto, in contrasto con l'idealismo hegeliano. Hegel pensa infatti che questi principi siano in completo accordo con la *filosofia speculativa*, cioè con la sua filosofia; anzi, solo attraverso la rivoluzione operata con la sua «nuova scienza della logica» essi sono stati una volta per tutte giustificati (attraverso la concezione dialettica) e posti al riparo dalla critica scettica e distruttiva di Hume, ma anche dello stesso Kant. Questi filosofi, infatti, avevano limitato notevolmente (soprattutto Hume) la conoscenza, che rimaneva vincolata al mondo dell'esperienza possibile.

Ritornando alla psicologia aristotelica, Hegel può dunque controbatte, nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, alla citata e criticata teoria della *tabula rasa*, per cui *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, con l'affermazione opposta: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*⁴⁴. Come si è detto infatti, secondo Hegel, Aristotele, con la dottrina dei due intelletti, avrebbe negato che siano gli oggetti a fornirci gli elementi conoscitivi delle cose, in quanto possiedono una loro essenza ed un'esistenza indipendente, ma è l'intelletto agente che fornisce

⁴⁴ «È un antico detto, che si suole attribuire falsamente ad Aristotele, con l'intenzione che vi si trovi espresso il punto di vista della sua filosofia: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*: non vi è niente nell'intelletto che non sia stato già nel senso, nell'esperienza. Che la filosofia speculativa non voglia concedere questa proposizione, è da stimare da parte sua un semplice malinteso. Ma, per converso bisogna egualmente affermare: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, – nel significato generale che il *nous*, o, intendendolo più propriamente, lo spirito, è la causa del mondo, e in quello più ristretto (cfr. par. 2), che il sentimento giuridico, morale, religioso è un sentimento e quindi una esperienza di tal contenuto che ha la sua radice e la sua sede soltanto nel pensiero» (HEGEL, *Enciclopedia*, p. 14).

all'intelletto possibile e alla sensibilità le categorie e i principi attraverso i quali può unificare il molteplice empirico. Questo, a sua volta, non è causato da un'ipotetica cosa in sé, perché la natura (come aveva già sottolineato Schelling) non ha una sua *datità*, ma riceve valore e sostanza, come lo stesso spirito finito, dalla medesima fonte: lo Spirito Assoluto. È l'Assoluto l'unica fonte da cui scaturiscono spirito e natura, che sono visti in totale opposizione (dualismo assoluto) dal senso comune e soprattutto dall'intelletto finito; in realtà l'opposizione esiste, ma è dialettica, e può essere concepita e compresa solo dalla ragione (Vernunft), facoltà diversa e superiore all'intelletto (Verstand).

4.2. Filosofia della pratica: etica e politica

Per quanto riguarda la seconda sezione della filosofia dello spirito di Aristotele (come la definisce Hegel), essa si occupa della volontà ed è suddivisa in due parti: etica e politica. Hegel prende quindi in considerazione l'etica rifacendosi alle tre grandi opere morali di Aristotele: l'*Etica nicomachea*, la *Grande etica* e l'*Etica a Eudemo* (che, rispetto alle prime due, tratta delle virtù particolari, e non tanto dei principi universali). Hegel pensa che in Aristotele ci sia uno stretto rapporto fra intelletto e volontà, anche se quest'ultima non è del tutto subordinata a questo, come nell'intellettualismo etico di Socrate e Platone. Nell'etica Aristotele, peraltro, ha proceduto come nella fisica, cioè determinando i vari momenti della appetizione, uno di seguito all'altro, in riferimento al principio della morale che consiste nel sommo bene: la felicità (*eudaimonia*).

Aristotele, infatti, non si appaga dell'idea platonica del bene che, posto soltanto nell'universale (all'interno del mondo dell'Iperuranio), costituisce in realtà un semplice universale *ut sic*, cioè astratto e indeterminato, «in sé», secondo il linguaggio hegeliano; il problema fondamentale, per Aristotele, invece, è il modo di determinare il bene in rapporto a quello che Platone aveva definito «mondo fenomenico». Il concetto di felicità (*eudaimonia*) sintetizza in sé l'ideale e il reale, il razionale e l'empirico, costituendo lo scopo finale in sé e per sé. Ne consegue che Aristotele fa della felicità lo scopo finale assoluto in sé e per sé, dando di essa la seguente definizione, così riportata da Hegel:

«Essa è l'atto della vita, in quanto è per se stessa, secondo la virtù ch'è in sé e per sé (*zoès telèias enèrgheia kat'aretèn telèian*). Come condizione di essa egli pone ora l'accorgimento razionale, affermando che ogni agire per impulso di appetiti sensuali, o in generale per difetto di libertà, sia una mancanza di accorgimento ed un agire non razionale, vale a dire un agire non fondato sul pensiero come pensiero. Invece l'attività assolutamente razionale, egli dice, è soltanto la scienza, l'agire che si appaga in se stesso: e questa perciò è felicità divina. Nelle altre virtù invece c'è soltanto felicità umana, allo stesso modo che nel teoretico la sensazione è il finito di fronte al pensiero divino»⁴⁵.

Per quanto riguarda il concetto di virtù, Aristotele, avendo distinto nell'anima un elemento razionale e due irrazionali, può affermare che in questi ultimi due la ragione è soltanto in potenza, nel senso che le inclinazioni, le passioni e gli affetti esistono in funzione della ragione stessa. Nell'anima intellettuale, infatti, hanno sede l'intelligenza, la saggezza, la riflessività, la conoscenza, ma esse non costituiscono di per sé virtù, che si ha invece soltanto nell'unità della parte razionale con quelle irrazionali⁴⁶.

Hegel, poi, sottolinea acutamente la differenza tra la posizione aristotelica e quella socratico-platonica: Aristotele, pur riponendo la virtù nella conoscenza, non condivide tuttavia la tesi di Socrate e di Platone, che riconoscevano nella sola ragione il principio della virtù; infatti lo Stagirita afferma decisamente che la virtù consiste nell'impulso razionale al bene, e non unicamente nella ragione. In questo rifiuto dell'intellettualismo socratico-platonico si rivela la visione più euritmica dell'uomo di Aristotele, secondo il quale la virtù è la sintesi tra la ragione e le inclinazioni, dove le inclinazioni svolgono però un ruolo importante nel loro assoggettarsi all'universale, in cui predomina il razionale.

⁴⁵ HEGEL, *Lezioni*, pp. 366-367 (cf. ID., *Aristotele*, p. 251).

⁴⁶ Su questo rapporto Hegel aggiunge che «per Aristotele quindi si ha virtù quando le inclinazioni si comportano verso la ragione in modo da fare ciò che essa comanda. Se difetta o manca l'accorgimento, e tuttavia il cuore si comporta bene, può aversi bonarietà, non virtù, perché manca il fondamento, vale a dire la ragione, che alla virtù è necessaria» (HEGEL, *Lezioni*, p. 367; cf. ID., *Aristotele*, pp. 251-253).

Aristotele prende poi in esame le virtù particolari che, avendo in sé, come si è visto, un momento alogico (costituito dalle inclinazioni), sono caratterizzate dal principio della medietà: la virtù è pertanto definita come il giusto mezzo fra due vizi opposti. Hegel aggiunge, a questo riguardo, che molti filosofi hanno criticato lo Stagirita per la dottrina del giusto mezzo, ma queste critiche (tra cui la più importante sembra essere, anche se non esplicitamente citata, quella kantiana), che pongono l'accento sulla mera differenza di grado cui sarebbe ridotta la distinzione tra vizio e virtù, sono in realtà erranee: non considerano, infatti, che ciò risulta dalla natura della cosa stessa. Hegel fa vedere che in realtà Aristotele aveva sì trascurato (come gli era stato rimproverato dai moderni, e in particolar modo da Kant) che la virtù per sé consiste nel dovere, cioè nell'esser degni della felicità (come aveva affermato Kant), ma che in concreto la determinazione dei doveri particolari non gli era sfuggita; infatti, i doveri particolari nella loro conflittualità sfuggono proprio al concetto astratto del dovere, e per poterli recuperare bisogna ricorrere proprio a ciò che indica Aristotele: il giusto mezzo.

Hegel dimostra, pertanto, che la moralità astratta (il per sé, cioè la morale di tipo kantiano) ha bisogno, nella determinazione del particolare, di qualcosa di ulteriore: Aristotele, in sostanza, più che darci una visione morale, ci avrebbe fornito *in nuce* una dottrina dei doveri che anticiperebbe la nota teoria hegeliana della eticità come è presente in particolar modo nei *Lineamenti della filosofia del diritto* (1821)⁴⁷. In proposito, Hegel

⁴⁷ «L'eticità è l'idea della libertà, in quanto bene vivente, che ha nell'autocoscienza la sua consapevolezza, la sua volontà e mediante l'agire di questa, la sua realtà; così, come questo ha, nell'essere etico il suo fondamento che è in sé e per sé e il fine motore, – è il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza» (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto*, trad. it. Bari, Universale Laterza, 1978, p. 163). Proprio all'interno dei *Lineamenti della filosofia del diritto* (nella sezione sull'eticità) Hegel elogia pertanto la teoria aristotelica del «giusto mezzo» e la fa propria: «Poiché le virtù sono l'ethos, nell'applicazione all'individuale, e, da questo aspetto soggettivo, sono un che d'indeterminato, si presenta per la loro determinazione, l'elemento quantitativo del più e del meno; quindi la loro considerazione importa il difetto opposto o il vizio, come in Aristotele, il quale, secondo il suo giusto senso, determinava la virtù particolare, come termine medio fra un troppo e un troppo poco» (HEGEL, *Lineamenti*, p. 168).

afferma che la suddetta teoria aristotelica supererebbe quella conflittualità dei doveri a cui non sfugge invece la moralità intesa nel senso kantiano: ciò sarebbe la riprova che Aristotele avrebbe anticipato la soluzione hegeliana, che pone l'eticità al di sopra della moralità astratta come sintesi di essa e del diritto. A testimonianza di ciò, Hegel mostra come l'etica aristotelica conduca direttamente alla politica; infatti Aristotele ha concepito lo Stato come sostanza positiva, organizzazione necessaria e realizzazione dello spirito pratico⁴⁸. Pertanto, solo attraverso la concezione dello Stato Aristotele è giunto alla elogiata e ben nota definizione dell'uomo come «animale politico, fornito di ragione». A conferma di ciò, Hegel si sofferma sul rapporto fra individuo, famiglia e Stato, sottolineando come già il filosofo greco affermasse che lo Stato è per sua essenza superiore all'individuo e alla famiglia, in quanto ne costituisce la sostanza⁴⁹. Il filosofo tedesco riscontra come in questo caso Aristotele sia vicino alla concezione di Platone: per entrambi lo Stato, infatti, costituisce il *prius*, la cosa sostanziale e principale. Le differenze tra le due posizioni saranno indivi-

⁴⁸ Il rapporto tra etica e politica, in quanto entrambe mirano come fine al bene, è quindi strettissimo: «Quanto all'etico, Aristotele riconosce bensì che esso riguarda l'individuo, ma riconosce anche che esso non può realizzarsi compiutamente se non in seno al popolo. “Sebbene il sommo bene resti il medesimo sia per un individuo sia per un intero Stato, tuttavia sembra più grande e degno conseguirlo e conservarlo per lo Stato; certamente è già meritorio raggiungerlo per un individuo, ma più bello e più divino se lo raggiungono un popolo e interi Stati. Orbene, a questo appunto mira la scienza pratica, che appartiene quindi in certo modo alla politica”. Anzi Aristotele fa un riconoscimento così alto dello Stato, che procede perfino da esso per definire (*Polit.* I, 2) l'uomo “un animale politico, fornito di ragione”» (HEGEL, *Lezioni*, p. 370; cf. ID., *Aristotele*, p. 259).

⁴⁹ «Infatti il tutto è prima della parte. Se per esempio si sopprime l'intero uomo, non vi son più piedi né mani altro che di nome, e le mani è come se fossero di pietra; infatti una mano morta è come una mano di pietra. Se l'uomo è morto, tutte le sue parti sono bell'e finite. Infatti tutto è determinato dall'*entelechia* e dalla potenza; sicché quando non vi è più l'*entelechia*, non si può più dire che una cosa sia ancora questa: essa è tale solo di nome. Così lo Stato è l'essenza degli individui; l'individuo è nulla in sé e per sé, scisso dal tutto, come è nulla una qualsiasi parte organica d'un corpo separata dal tutto» (HEGEL, *Lezioni*, p. 371; cf. ID., *Aristotele*, pp. 259-261).

duate nella determinazione del rapporto tra l'ideale e il reale, in cui Aristotele sarà più attento alla «determinatezza» delle varie costituzioni politiche, e in ciò si rivelerà la maggior coerenza della posizione aristotelica nel rapporto fra premesse e conclusioni. Platone, infatti, delinea uno Stato ideale che costituisce il modello (archetipo) di ogni costituzione reale; in questo si distacca in parte dalla visione soggettiva e morale di Socrate e, come si è detto, stabilisce un rapporto stretto tra l'etica e la politica; tuttavia rimane in lui la tensione ideale che, da un punto di vista gno-seologico e metafisico, è rappresentata dalla teoria delle idee, a livello politico dallo iato esistente tra la costituzione ideale (la repubblica) e le varie costituzioni reali viste come degenerazioni dello Stato ideale stesso. Aristotele, a differenza di Platone, non si è addentrato nella precisa descrizione di uno Stato ideale; allo Stagirita basta che i migliori governino, indipendentemente dalla costituzione di uno Stato. È indifferente, pertanto, se lo Stato sia una monarchia, una aristocrazia o una politia⁵⁰. Hegel però, anche in questo caso, interpreta questo principio come se accadesse sempre che i migliori governino, ma ciò significa considerare la teoria politica di Aristotele alla luce della concezione hegeliana dello «Stato etico», in cui il cittadino si risolve nello Stato⁵¹.

⁵⁰ Hegel, in proposito, afferma: «Del resto Aristotele non si è addentrato nella minuta descrizione di uno Stato come Platone; anzi, per ciò che riguarda la costituzione politica, egli si limita ad affermare che i migliori debbono dominare» (HEGEL, *Lezioni*, p. 373; cf. ID., *Aristotele*, p. 265).

⁵¹ Nei *Lineamenti della filosofia del diritto* in proposito Hegel afferma: «Lo stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico in quanto volontà manifesta evidente a se stessa, sostanziale che si pensa e si conosce e compie ciò che sa e in quanto lo sa» (HEGEL, *Lineamenti*, p. 238). E poco più avanti ribadisce: «Lo Stato in quanto è la realtà della volontà sostanziale, che esso ha nell'autocoscienza particolare, elevata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé. Questa unità sostanziale è fine a se stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha il più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui dovere supremo è di essere componenti dello Stato» (*ibidem*, pp. 238-239). Questa priorità dello Stato sull'individuo, per cui egli può dirsi persona solo come cittadino, può essere così esemplificata: «Poiché lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è componente dello Stato» (*ibidem*, p. 239).

Nonostante le citate differenze tra la concezione platonica e quella aristotelica, Hegel sottolinea che per entrambi, comunque, lo Stato, essendo il *prius*, non risulta dalla somma matematica degli individui, ma costituisce qualcosa di organico, vitale, qualitativo, e non meramente quantitativo. Questa visione greca è ampiamente sottolineata da Hegel, che la vede in netto contrasto con quella dei filosofi politici moderni: in Locke, in Rousseau e nello stesso Kant, l'individuo svolge un ruolo predominante, e lo Stato risulta soltanto come una somma delle volontà particolari. Secondo Hegel, invece, i filosofi greci, in particolar modo Aristotele, possedevano una visione più organica dello Stato, in linea con la concezione politica hegeliana dello «Stato etico», cioè come punto più elevato dell'eticità.

In chiusura, Hegel mostra come il principio politico aristotelico «che i migliori debbano governare» sia in linea con gli avvenimenti del tempo: «Senza dubbio Aristotele ciò dicendo pensava al suo Alessandro, che doveva dominare come un dio, e sul quale quindi nessuno poteva esercitare dominio, neppure la legge»⁵². Anche qui Aristotele, nella sua veduta altamente speculativa, lasciava pertanto spazio all'*empiria* e al *particolare*, rappresentato ai suoi occhi dalle conquiste dell'impero macedone di Alessandro Magno.

5. LOGICA

Hegel, dopo aver trattato la filosofia dello spirito di Aristotele, conclude l'esposizione del suo pensiero con la logica. Come da tradizione, egli considera lo Stagirita padre della logica, e lo elogia: «I suoi scritti di logica, sono la fonte ed il compendio delle esposizioni logiche di tutti i tempi, che in parte sono state soltanto trattazioni di punti particolari, per cui dovevano vuotarsi di ogni contenuto, diventare insipidi, incompleti e puramente formali. Ancora molto di recente il Kant ha detto che da Euclide in poi la geometria pura e da Aristotele in poi la logica sono diventate scienze perfette, perpetuatesi sino ad

⁵² HEGEL, *Lezioni*, p. 371 (cf. ID., *Aristotele*, p. 261).

oggi senza ulteriori correzioni o mutamenti di valore scientifico. Quindi, sebbene sia questa la prima volta che facciamo menzione della logica, e sebbene in tutta la storia della filosofia che segue non possa menzionarsene alcuna altra (infatti non ce n'è stata altra, a meno che tale si voglia considerare la negazione scettica), non è qui il luogo di parlare più dappresso del suo contenuto, ma soltanto di tratteggiare i caratteri di essa. Da Aristotele derivano le forme logiche così del concetto come del giudizio e del sillogismo»⁵³. Nonostante questi elogi, la logica è la parte della filosofia aristotelica meno importante agli occhi di Hegel, ed il fatto che sia trattata per ultima è già significativo in questo senso; Hegel non nega l'importanza di questa disciplina, così come è stata delineata da Aristotele, perché essa è la *storia naturale del pensiero finito* (nel senso che rappresenta i momenti dell'intelletto finito), ma appunto per questo motivo essa è incapace di cogliere l'Infinito, cioè l'Assoluto. Per questo ulteriore compito c'è bisogno di una logica della ragione dialettica, e non del semplice intelletto astratto, e a ciò pensa di essere pervenuto egli stesso attraverso la *Scienza della logica* (1812-1816). Hegel poi passa in rassegna i cinque scritti di cui consta la logica aristotelica, raggruppati sotto la denominazione di *Organon: Le Categorie, L'Interpretazione, Gli Analitici primi e secondi, I Topici* e infine *Gli Elenchi sofistici*.

Hegel sostiene che «la logica aristotelica ha appunto il grande merito d'avere svolto molto a fondo la teoria generale dei sillogismi. Ma questi non sono affatto la forma universale della verità. Per suo conto Aristotele nei suoi scritti di metafisica, di fisica, di psicologia, ecc. non ha proceduto sillogisticamente, ma ha pensato il concetto in sé e per sé»⁵⁴. Dopo avere affermato pertanto che Aristotele nelle sue opere non ha proceduto in maniera sillogistica, ma in maniera speculativa, Hegel pensa che la logica formale aristotelica sia qualcosa che si possa separare dalla filosofia dello Stagirita, o comunque che gli appartenga fino ad un *certo punto*. Hegel ritiene infatti che la logica, come si è visto, rispecchi il pensiero dell'intelletto finito, mentre per

⁵³ HEGEL, *Lezioni*, p. 373 (cf. ID., *Aristotele*, p. 26).

⁵⁴ HEGEL, *Lezioni*, pp. 380-381 (cf. ID., *Aristotele*, p. 283).

giungere a certi contenuti (soprattutto a quelli più elevati e speculativi) Aristotele aveva avuto bisogno della ragione; quindi pensa che il filosofo greco, sebbene inconsciamente, si sia servito della ragione così come è intesa da Hegel stesso, cioè come ragione dialettica. Attraverso questa e unicamente mediante questa, vero organo della filosofia, sarebbe pervenuto a quell'alto grado di speculazione che Hegel gli riconosce.

Secondo Hegel, né la Scolastica medioevale né la Scuola di Port Royal e nemmeno Leibniz hanno operato, secondo il loro punto di vista, delle rivoluzioni all'interno di questa disciplina, i cui limiti sono dati dalla sua natura stessa, cioè di essere solamente una grammatica, una sintassi del corretto uso del pensiero. Kant faceva coesistere la sua logica trascendentale (cioè una scienza che determinava l'origine, l'estensione e la validità oggettiva delle conoscenze a priori) con la logica generale di stampo aristotelico, ma Hegel (non soddisfatto nemmeno della concezione kantiana), criticando il principio di identità e non contraddizione, aveva affermato che bisognava giungere ad un superamento reale di questa logica dell'indifferenza, che per sua natura non può influire sui contenuti empirici; pensava, pertanto, di esservi riuscito attraverso la sua logica, basata sulla ragione dialettica, presente soprattutto nella *Scienza della logica*⁵⁵. In proposito, ribadisce che essa rimane quasi un corpo estraneo al senso generale della sua filosofia. Hegel aggiunge che spesso Aristotele ha considerato il rapporto tra la parte e il tutto in questo senso qualitativo, per cui il tutto è visto in maniera viva

⁵⁵ In proposito: «La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito» (HEGEL, *Enciclopedia*, par. 81, p. 97). E più avanti aggiunge: «La determinazione della finità è stata delucidata e chiarita a lungo al suo posto nella Logica; la quale inoltre per le forme di pensiero più determinate, ma sempre ancora semplici della finità, – come la restante filosofia per le forme più concrete –, non consiste in altro che in andar mostrando che il finito non è: ciò non è il vero, ma è semplicemente e soltanto un trapassare e un andar oltre se stesso. Questo finito delle sfere sin qui considerate è la dialettica, che fa che una cosa abbia la sua morte mediante un'altra e in un'altra...» (*ibidem*, p. 377).

ed organica, ma per far ciò sistematicamente c'era bisogno che la logica diventasse scienza della ragione. Questa non è semplice logica dell'intelletto astratto, ma è *filosofia speculativa* dell'idea pura dell'assoluta essenza, che non si limita (rimanendone poi quasi imprigionata) all'opposizione tra soggetto e oggetto, ma si eleva nell'unità sintetica come superamento di entrambi. Pretendere questo da Aristotele era eccessivo, ed Hegel lo riconosce: «La deficienza della filosofia aristotelica consisteva nel fatto che, con l'elevare al concetto la pluralità dei fenomeni, frazionando però poi il concetto stesso in una serie di concetti determinati, non aveva fatto valere l'unità del concetto assolutamente unificato di essi. Questa non è però la logica del pensiero speculativo, cioè della razionalità in quanto differente dall'intellettualità; infatti essa si fonda sull'identità dell'intelletto, secondo cui niente deve essere in contraddizione con sé. Ma per quanto questa logica del finito secondo la sua natura non sia speculativa, tuttavia bisogna acquistarne conoscenza, perché la si ritrova dappertutto nei rapporti finiti. Ci sono molte scienze, cognizioni, ecc., che non conoscono né adoperano se non queste forme del pensiero finite, le quali difatti costituiscono il metodo generale delle scienze finite. Per esempio la matematica non è che un continuo dedurre; la giurisprudenza è la sussunzione del particolare nel generale, il concludere assieme questi due lati»⁵⁶. Pertanto Hegel ribadisce la mera analiticità dell'intelletto (*Verstand*) di fronte alla sinteticità della ragione dialettica (*Vernunft*), vero organo della filosofia: solo quest'ultima possiede un reale potere sintetico; tutte le altre scienze, compresa la matematica (che per Kant invece constava, a sua volta, di giudizi sintetici a priori), non lo posseggono. Queste scienze possono cogliere unicamente i rapporti reciproci all'interno del finito, e non la verità, cioè l'Assoluto. Hegel, riaffermando che la logica rimane quasi un corpo estraneo al senso generale della filosofia aristotelica⁵⁷, sostiene ancora una volta

⁵⁶ HEGEL, *Lezioni*, pp. 386-387 (cf. ID., *Aristotele*, p. 297).

⁵⁷ In proposito: «Tuttavia va osservato, che la filosofia d'Aristotele non si fonda minimamente su questo rapporto intellettuale; non si deve dunque credere che queste siano le forme di sillogismo mediante le quali egli ha pensato. Se egli le avesse seguite, non sarebbe stato quel filosofo speculativo, che in lui abbiamo riconosciuto; non avrebbe potuto formulare nessuna delle sue dottrine, né fare alcun progresso,

che l'averne inteso l'Assoluto come «pensiero di pensiero», è il frutto più alto della filosofia di Aristotele e costituisce ai suoi occhi un immenso passo in avanti rispetto a quella di Platone, che, pur pervenendo all'idea, l'aveva però concepita in maniera più astratta, in sé, cioè come universale *ut sic*: idea immobile, statica e monolitica nel senso parmenideo.

6. CONCLUSIONI

In conclusione, si può affermare che l'interpretazione hegeliana della filosofia di Aristotele, pur essendo in alcuni punti molto personale (come ad esempio il nuovo senso attribuito alla teoria aristotelica della mente come *tabula rasa*), ha avuto l'indubbio merito di far riemergere il pensiero del filosofo greco, che era caduto, come si è detto in apertura, nel dimenticatoio per circa due secoli. Inoltre, essa ci offre uno spunto a mio parere notevole: Hegel «si specchia»⁵⁸ nella filosofia

se si fosse attenuto alle forme di questa logica consuetudinaria. Come tutta la filosofia di Aristotele, così anche la sua logica ha bisogno essenzialmente di essere rifiuta, per modo che la serie delle sue determinazioni vengano recate in un necessario complesso sistematico, non già un complesso sistematico che si limiti a ripartire ordinatamente, non dimentichi alcuna parte, ed esponga ogni parte nel suo ordine esatto; ma un sistema che ne faccia un tutto vivo ed organico, in cui ogni parte valga come parte, e soltanto il tutto come tutto abbia verità». (HEGEL, *Lezioni*, pp.366-367 Cf. ID Aristotele, p. 257).

⁵⁸ Hegel dice nella introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Per intendere che cosa sia lo svolgimento occorre distinguere, per così dire, due stati: l'uno che si designa come attitudine, facoltà, l'essere in sé (come lo chiamo io), *potentia, dunamis*; l'altro, l'essere per sé, l'attualità o effettualità (*actus, energheia*)» (HEGEL, *Lezioni*, op. cit., vol. I, pp. 30-31). Questo riferimento ai principi della «potenza» e dell'«atto» di Aristotele ha spinto Vincenzo Cicero addirittura a sostenere che Hegel abbia maturato «la concezione dell'Unitrinità divina a partire dalla distinzione aristotelica tra potenza e atto, riuscendo a pensare Dio come l'identità assoluta del Padre (in sé) e del Figlio (per sé) come lo Spirito Assoluto (in sé e per sé)» (V. CICERO, *Hegel: Aristotele*, Milano, Rusconi, 1999, introduzione, p. 9). Cicero, peraltro, mette in risalto anche l'importanza della dottrina dell'analogia di

di Aristotele ritenendola la più vicina alla propria, anche se condotta asistematicamente e talvolta inficiata dall'empirismo.

Hegel credeva di rappresentare l'*Aristotele dei tempi moderni*⁵⁹, e, anche se abbiamo sottolineato, nella nostra esposizione ermeneutica, i vari punti di diversità fra i due autori, alla fine dobbiamo trarre questa conclusione: Aristotele e Hegel sono due filosofi che raggiungono, anche se in maniera diversa, con la loro speculazione, lo stesso scopo: la conoscenza di Dio, motore immobile e *nòesis noèseos*, per Aristotele; Spirito Assoluto e unità del soggettivo e dell'oggettivo, per Hegel. L'istanza metafisica è infatti ciò che li accomuna maggiormente, al di là della concezione qualitativa della fisica e della psicologia e della visione organica ed olistica dello Stato. Ciò che li differenzia, come si diceva, è il modo attraverso il quale i due filosofi giungono a questi oggetti; non a caso, in questo studio non sono ancora comparse citazioni dalla prima grande opera hegeliana: la *Fenomenologia dello spirito* (1807). In primo luogo c'è da rilevare che in questa opera, che costituisce una «sorta di *Divina Commedia*» dello Hegel, le scarse citazioni esplicite⁶⁰

Platone in Hegel (*ibidem*). Secondo il mio modo di vedere, invece, Hegel non ha ricavato da questi due principi la dialettica dell'in sé-per sé che ha maturato invece dalla teologia luterana (in particolare secondo il taglio ermeneutico di Schleiermacher), dopo avere già «costruito» il proprio sistema, voleva ambire, riferendosi direttamente allo Stagirita, a diventare l'«Aristotele della modernità».

⁵⁹ Hegel ambiva a diventare «l'Aristotele dei tempi moderni», ma per Ludwig Feuerbach è stato soltanto il Proclo tedesco: «Hegel non è affatto l'Aristotele tedesco o l'Aristotele cristiano, ma è il Proclo tedesco. La filosofia assoluta è la resurrezione della filosofia alessandrina» (L. FEUERBACH, «Critica della filosofia hegeliana», in ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p.114).

⁶⁰ La prima, che è anche la più importante, afferma contenuti che il filosofo tedesco spiegherà assai meglio nelle opere successive (soprattutto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830, che può definirsi, a mio parere, l'opera più «aristotelica» di Hegel) e, in particolar modo, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, che abbiamo già preso in considerazione: «L'innalzamento di una presunta natura sopra il pensiero misconosciuto e, anzitutto, il bando dato alla finalità esteriore han gettato il discredito sulla forma dello scopo. Ma a qual modo che anche Aristotele determina natura come un operare secondo a un fine, essendo questo

su Aristotele aggiungono poco o nulla⁶¹: la *Weltanschauung*, che sta alla base di questa «scienza dell'esperienza della coscienza», che è la fenomenologia, è la stessa concezione gnoseologica che ritroviamo nella filosofia moderna di Cartesio e, in parte⁶², in quella di Kant: non si inizia più dalla considerazione dell'oggetto (cioè la realtà, l'essere), ma da come il soggetto conosce l'oggetto, dal «suo» modo di conoscerlo. L'unico punto di contatto con questa concezione, espressa pienamente nella *Fenomenologia dello spirito*, è, all'interno della trattazione hegeliana della filosofia aristotelica, proprio la già citata interpretazione della

l'immediato, il quieto, l'immoto che è esso stesso motore; così tale immoto è Soggetto; la sua forza a muovere, presa in astratto, è esser per-sé o la pura negatività» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. Firenze, Nuova Italia, 1973, p. 17). La seconda costituisce più un elogio di Platone (e dei Neoplatonici, come si desume) che di Aristotele: «Intanto io penso che se, per es., il miglior succo della filosofia di Platone si fece consistere talora in quei suoi miti che scientificamente sono privi di valore, vi sono poi stati anche dei tempi, detti perfino tempi della fantasticheria, nei quali la filosofia aristotelica fu altamente apprezzata in virtù della sua profondità speculativa: il Parmenide di Platone, senza dubbio la più grande opera d'arte della dialettica antica, fu tenuto per una vera rivelazione e per una positiva espressione della vita divina; tempi nei quali nonostante la torbida oscurità di tutto ciò che l'estasi produceva, malintesa estasi non doveva essere – in effetti – altro che il puro concetto» (*ibidem*, p. 59).

⁶¹ La fenomenologia hegeliana come «scienza dell'esperienza della coscienza», considerando inizialmente la coscienza nell'opposizione tra soggetto ed oggetto, parte dalla certezza sensibile e, passando attraverso la percezione, l'intelletto, l'autocoscienza, la ragione, lo spirito (ragione che sa se stessa) e la religione, giunge al sapere assoluto.

⁶² Il *noumeno* (la cosa in sé) e il *fenomeno* (oggetto di esperienza) non sono, secondo Kant, due oggetti diversi, ma costituiscono soltanto due diversi modi di considerare lo stesso oggetto: uno (il *noumeno*) indipendentemente dal modo di conoscere del soggetto, l'altro (il *fenomeno*) in rapporto con il soggetto stesso. Pertanto, la cosa in sé costituisce, in ultima analisi, la datità e la sussistenza stessa del fenomeno. Così inteso, potrebbe identificarsi con l'essere della tradizione occidentale; in particolar modo, secondo il mio parere, presenta diverse analogie con l'*actus essendi* di Tommaso D'Aquino, anche se, rispetto a questo, non ha una sua precisa connotazione (*noumeno* in senso positivo): è un «orizzonte atematico».

teoria psicologica della *tabula rasa* di Aristotele. Hegel ha cercato anche su questo punto di forgiare la filosofia aristotelica al suo modo di vedere (affermando persino che Aristotele pervenne all'idealismo), ma ciò che sostanzialmente non può essere trascurato è che per lo Stagirita la mente umana, nell'atto del conoscere (intenzionalità della coscienza), deve adeguarsi alla realtà, all'essere, e non inglobarlo nelle sue strutture conoscitive, riducendo l'essere stesso unicamente al suo concetto. Hegel non si è accorto che su questo punto esisteva uno iato incolmabile tra la sua concezione e quella aristotelica. Se infatti prendiamo in considerazione i principi teoretici hegeliani, possiamo constatare quanto l'idealismo di Hegel sia lontano dal realismo di Aristotele.

I principi teoretici hegeliani sono riconducibili di certo all'origine teologica della logica, che ne costituisce l'essenza a cui fa riferimento, inoltre, anche la relativa terminologia: la dialettica dell'in sé e per sé come trasposizione filosofica dei Misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

Questi principi ermeneutici si esplicano in tre diversi modi che esprimono la medesima concezione: tutto è in Dio, solo dal tutto possiamo risalire alle parti che costituiscono la molteplicità dell'esperienza. I principi teoretici sono:

1) Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale⁶³.

⁶³ «Nella Prefazione alla mia *Filosofia del diritto*, p. XIX, si trovano queste proposizioni: ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale. Queste semplici proposizioni sono sembrate strane a parecchi e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggono filosofia e di certo, almeno, religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale –, ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è in parte apparizione e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale – l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile che può non essere allo stesso modo che è» (HEGEL, *Enciclopedia*, pp. 9-10; cf. anche HEGEL, *Lineamenti*, prefazione, p. 16).

- 2) Il principio di contraddizione⁶⁴.
- 3) L'Assoluto è l'unica vera realtà⁶⁵

Questi principi di Hegel sono in netto contrasto con i principi della logica di Aristotele⁶⁶, in quanto lo Stagirita li ha posti alla base della sua speculazione e costituiscono il fondamento della sua filosofia e quindi anche della sua filosofia prima, cioè la metafisica. È pertanto falso ciò che dice Hegel in proposito: «Tuttavia va osservato, che la filosofia d'Aristotele non si fonda minimamente su questo rapporto intellettuale; non si deve dunque credere che queste siano le forme di sillogismo mediante le quali egli ha pensato. Se egli le avesse seguite, non sarebbe stato quel filosofo speculativo, che in lui abbiamo riconosciuto; non avrebbe potuto formulare nessuna delle sue dottrine, né fare alcun progresso, se si fosse attenuto alle forme di questa logica consuetudinaria»⁶⁷.

⁶⁴ «Qui si viene a dire che il contenuto stesso, cioè le categorie per sé, sono quelle che producono la contraddizione. Questo pensiero che la contraddizione posta dalle determinazioni intellettuali nel razionale, è essenziale e necessaria è da considerare come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia nei tempi moderni» (HEGEL, *Enciclopedia*, p. 58). Questo dice Hegel a proposito delle antinomie kantiane della *Critica della ragion pura*, aggiungendo più avanti: «Il punto principale da osservare è che non solo nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia si trova l'antinomia, ma piuttosto in tutti gli oggetti di tutti i generi, in tutte le rappresentazioni, i concetti e le idee. Sapere questo e conoscere questa proprietà degli oggetti, appartiene all'essenziale della considerazione filosofica: questa proprietà costituisce ciò che più oltre si determina come il momento dialettico della logica» (*ibidem*, p. 59). Dunque Hegel presenta la dialettica come logica della contraddizione: «La dottrina che la dialettica sia la natura stessa del pensiero, che esso come intelletto debba impigliarsi nella negazione di sé medesimo, nella contraddizione costituisce uno dei punti principali della logica» (*ibidem*, p. 18). Pertanto: «La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito» (*ibidem*, par. 81, p. 97).

⁶⁵ «Il vero è l'intero» (HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit. p. 15).

⁶⁶ I principi della logica di Aristotele sono: 1) principio di identità; 2) principio di non contraddizione; 3) principio del terzo escluso.

⁶⁷ HEGEL, *Enciclopedia*, pp. 386-387 (cf. ID., *Aristotele*, op. cit., p. 297).

Da un punto di vista metafisico, in realtà metafisico-teologico, non si tratta semplicemente di pervenire a Dio, inteso hegelianamente come Spirito assoluto, ma a Dio considerato come Persona, trascendente il mondo e l'uomo. Al contrario, la concezione di Hegel, dal punto di vista teologico, è molto vicina al panteismo⁶⁸, sebbene quello hegeliano non sia assolutamente di carattere naturalistico (in cui Dio si identifica con il mondo, la natura), ma sia un panteismo spiritualistico, in cui si tende a confondere l'uomo con Dio, cioè con l'umanità nel suo corso storico.

La concezione panteistica hegeliana forse potremmo anche definir-la propriamente «pananteista»⁶⁹, la concezione di Aristotele è invece sostanzialmente deista⁷⁰, in quanto Dio è semplicemente considerato

⁶⁸ Storicamente, gli atteggiamenti della filosofia nei confronti del problema religioso sono quattro: il panteismo, il deismo, il teismo e l'ateismo. Il più antico è quello panteistico, che concepisce la divinità come unita con la natura intesa nel senso più ampio del termine. Questa concezione è propria della filosofia greca presocratica, in particolar modo della scuola ionica. Anche nell'epoca moderna il panteismo ha trovato una sua collocazione preminente all'interno del pensiero rinascimentale e del seicento (cf. la filosofia di Giordano Bruno e di Spinoza). Panteistica sarà anche la concezione romantica della religione (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher), anche se in questo ultimo caso l'identità non è più tra Dio e l'universo inteso come natura, ma tra Dio e l'uomo, cioè l'umanità concepita come Spirito. D'altra parte, proprio questo ritorno al panteismo è dettato da una reazione violenta contro il deismo illuministico.

⁶⁹ Il panenteismo è la concezione filosofico-teologica che afferma che Dio è immanente alla natura (e all'uomo che di essa fa parte), ma che allo stesso tempo lo trascende. Si distingue dal panteismo, che sostiene che Dio coincide invece con la natura medesima (e con l'uomo che di essa fa parte).

⁷⁰ Il deismo aristotelico è in realtà un deismo *ante litteram*, perché perviene ad una concezione in cui Dio è considerato persona, ma totalmente trascendente il mondo e l'uomo. Questa concezione però prelude al teismo, che la filosofia cristiana medioevale porterà a compimento sulla base del concetto di creazione. Il deismo storico, proprio del '700, costituisce invece quasi un fenomeno a sé stante perché è proprio di un'epoca, quella illuministica, che non ha avuto un grande seguito. Si può pensare allora che sia stato un fenomeno di scarsa importanza, ma ciò sarebbe un giudizio quanto mai opinabile: proprio il deismo, infatti, ha dato luogo a quella

un Dio ordinatore, cioè causa finale, dell'universo, ma in molti aspetti anticipa il teismo⁷¹, in particolar modo il teismo proprio della scolastica medioevale di san Tommaso d'Aquino.

reazione che si è manifestata soprattutto in età romantica con il ritorno dello spinozismo e del panteismo, per culminare poi in quel complesso movimento che è stato l'idealismo. C'è poi da aggiungere che la posizione deistica potrebbe anche avere preparato la strada all'ateismo moderno e contemporaneo, in quanto l'illuminismo segna, con la sua fiducia incondizionata nella ragione, un allontanamento dalla fede e in ultima istanza da Dio. Il deismo, infatti, riconosce l'esistenza della divinità, ma questa è concepita come impersonale («das Gott», potremmo dire parafrasando Jacobi) e totalmente trascendente il mondo e l'uomo, priva com'è di qualsiasi relazione con essi; di qui il rifiuto della Provvidenza divina. Impersonalità e trascendenza assoluta – («il dio fannullone» di Laplace) – sono pertanto le caratteristiche peculiari, che differenziano la concezione deistica da quella teistica. Come si è detto, una formulazione precisa di questa posizione è presente nel pensiero illuministico francese e inglese; in Prussia, infatti, il deismo ebbe minore penetrazione nelle scuole e nelle università, anche per il ben noto rigore teologico di quel tempo. Proprio per questo motivo, secondo il mio giudizio, solo il primo Fichte (del *Saggio di una critica di ogni rivelazione* del 1792) può essere collocato all'interno di questa visione. Neanche Kant fu mai deista, ma teista morale, come egli stesso si definiva, e proprio a lui, come afferma Nicola Abbagnano, si deve la citata distinzione tra deismo e teismo, termini a quel tempo usati come sinonimi in opposizione all'ateismo, come li considerava Voltaire nel suo *Dictionnaire Philosophique*. Rappresentanti del deismo sono invece, a tutti gli effetti, gli enciclopedisti, in particolar modo Voltaire e Rousseau, gli empiristi britannici, di cui Locke fu il precursore, e i cosiddetti «moralisti» britannici del secolo XVIII (Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville, Butler...).

⁷¹ Il teismo, che, come concezione filosofico-religiosa, è stato formulato in maniera eminente dalla filosofia e dalla teologia della patristica e della scolastica, si caratterizza infatti per due aspetti fondamentali: il primo consta nel concepire Dio come persona, dotata di intelligenza e libera volontà; il secondo come trascendente il mondo e l'uomo, diverso sostanzialmente da essi non solo per grado, ma qualitativamente (contro l'emanatismo plotiniano e il monismo spinoziano). Dio è perciò in relazione con il mondo e con l'uomo senza essere parte di esso, come invece vuole il panteismo di ogni epoca. Filosofi teisti furono pertanto: sant'Agostino, sant'Anselmo, sant'Alberto Magno, san Tommaso D'Aquino e Duns Scoto.

Secondo la concezione teista dell'Aquinate, Dio è considerato Persona, dotata di ragione e volontà, ma distinto dal mondo e dall'uomo per natura (e non solo per grado): ciò si traduce in una diversa concezione del rapporto tra uomo e Dio.

Aristotele, infatti, con il suo realismo epistemologico, fondato sul concetto di intenzionalità (la coscienza come coscienza di qualcosa di diverso da sé), parte sempre dalla realtà conoscibile empiricamente: l'ente; ma, pur essendo questo conoscibile in primo luogo dai sensi (esterni ed interni), perviene alla conoscenza intellegibile, cioè metafisica dell'ente medesimo.

In ultima analisi, al Dio di Aristotele, concepito come motore immobile, ciò che manca è il non avere compreso che esiste un rapporto tra Dio, da un lato, e il mondo (e l'uomo), dall'altro. Questa mancanza propria della metafisica aristotelica, ma anche di tutta la filosofia greca fino al neoplatonismo, è il concetto di creazione: produrre qualcosa dal nulla.

È un immenso e inestimabile guadagno della cultura teologica giudaico-cristiana il concetto di creazione, che colma i difetti del deismo e fa pervenire al teismo le concezioni della patristica e soprattutto della scolastica dell'epoca medioevale.

In conclusione, Hegel non si è accorto che su questo punto la distanza tra la sua posizione idealistica e quella realistica aristotelica era incolmabile: quella armonia, quell'euritmia che infatti caratterizzavano il rapporto tra uomo e natura nella Grecia classica si erano spezzate con la Riforma luterana prima, e definitivamente frantumate, poi, con il *cogito* cartesiano e con l'avvento del razionalismo e dell'empirismo posteriori.

In proposito, è importante affermare che le note critiche rivolte alla logica aristotelica costituiscono l'esemplificazione migliore della distanza che esiste tra le due filosofie dal punto di vista gnoseologico:

Pensatori teisti si possono però trovare anche nella filosofia moderna, nonostante che le premesse e le categorie fondamentali del pensiero di molti di questi filosofi stiano alla base di una progressiva laicizzazione e secolarizzazione; tra questi si possono ricordare: Cartesio, Leibniz e Kant.

Hegel pensava di potere superare «il muro eretto» da Kant nei confronti della cosmologia razionale, della psicologia razionale e della teologia razionale attraverso una nuova logica, non più dell'intelletto astratto, come quella aristotelica e kantiana, ma della ragione dialettica, perché l'alternativa di una metafisica basata su un'intuizione intellettuale o estetica (come quella di Fichte e di Schelling) gli sembrava troppo soggettivistica.

Hegel identificò pertanto la metafisica con la logica non accorgendosi che rimaneva lontano ugualmente dal cosmocentrismo aristotelico, pur recuperandone molti contenuti, ma non il senso generale della filosofia aristotelica, che considera Dio come Motore immobile assolutamente trascendente il mondo, e l'uomo che di esso fa parte in maniera armonica.

Il panteismo-panenteismo hegeliano, quindi, non solo è lontano dal teismo della Scolastica medioevale, ma ancora di più dal deismo di Aristotele, a cui vorrebbe essere simile, se non identico.

ICONOCLASTIA IN OCCIDENTE NEL IX SECOLO: IL CASO ESTREMO DI CLAUDIO DI TORINO, VESCOVO STAUROCLASTA

ALBERTO CASELLA

Editor's note: According to the First Vatican Council, reason "is never capable of perceiving [divine] mysteries in the way it does the truths which constitute its own proper object. For, divine mysteries by their nature exceed the created intellect so much that, even when handed down by revelation and accepted by faith, they nevertheless remain covered by the veil of faith itself, and wrapped in a certain mist, as it were, as long as in this mortal life, 'we are absent from the Lord: for we walk by faith and not by sight (2Cor 5:6-7)' (DF 4)." However, "reason illustrated by faith, when it zealously, piously, and soberly seeks, attains with the help of God some understanding of the mysteries, and that a most profitable one, not only from the analogy of those things which it knows naturally, but also from the connection of the mysteries among themselves and with the last end of man (DF 4)."

The achievement of this kind of knowledge is not only possible, but necessary: we could never love and serve God if we had no acquaintance with His mysteries, and therefore with Him. Of course, this research path is difficult and full of obstacles, as is demonstrated by the history of dogma.

Particularly, to clearly define, from the conceptual and terminological point of view, the Christological dogma – which affirms both the duality of natures (divine and human) and the unity of the person (the divine Word) in Jesus Christ – seven Ecumenical Councils were needed, over the course of four centuries, and with the occurrence of two schisms. But the doctrinal errors and misunderstandings, against which the Seven Councils had strenuously fought, have never completely disappeared from the theological landscape: sometimes recurring in unexpected, and even surprising, forms. The present article exposes the case of the "staurocentric" heresy of Claudius, bishop of Turin (817-827), a variant of iconoclasm that seems amazingly estranged from the mainstream of Catholic thought.

1. UN EPISCOPATO ICONOCLASTA

Durante il regno di Ludovico il Pio, in seguito all'elezione dell'ispanico Claudio a vescovo di Torino nell'816, esplode una controversia iconoclasta che rinfocola quella suscitata dalla presentazione dei *Libri Carolini* al sinodo di Francoforte del 794¹.

Claudio è un visigoto, nativo della *Gotia*, nome con cui i Franchi designano le attuali regioni di Linguadoca, Rossiglione e Catalogna settentrionale. Thomas Noble questiona di quale delle due parti della *Gotia* sia egli nativo, ossia se della *Settimania* o della *Marca Hispanica* (ossia al di qua o al di là dei Pirenei, visti dal lato francese), strappate dai Franchi agli Omayyadi rispettivamente nel 759 e nel periodo tra il 785 e l'801². Nel secondo caso, il più probabile, sarebbe nato e cresciuto sotto la dominazione araba: ciò sembra confermato dal fatto che Claudio, in anni giovanili, è in rapporto con Felice, vescovo di Urgel in *Hispania*, la cui diocesi è conquistata dai Franchi solo nel 789.

Felice di Urgel è esponente, con il più noto Elipando di Toledo, della corrente adozionistica³. Sulla natura del rapporto fra Claudio e

¹ Cf. C.U. CORTONI, *"Habeas corpus": Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, Studia Anselmiana, Roma 2016, 49.

² T.F.X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2009, 288-289.

³ Felice di Urgel ha un atteggiamento dogmatico quantomeno fluttuante. Conquistata la sua diocesi dai Franchi nel 789, continua a predicare l'adozionismo sulla scia di Elipando di Toledo, venendo condannato dal sinodo di Ratisbona del 792. Inviato a Roma, ritratta le sue posizioni e torna a Urgel nel 793: da qui scrive lettere ai vescovi del Regno dei Franchi e allo stesso Carlo Magno, in cui riprende alcune tesi adozionistiche. Ne consegue una nuova condanna nel sinodo di Francoforte nel 794. Ritratta nuovamente, per poi riprendere le medesime posizioni in una corrispondenza con Alcuino di York tra il 796 e il 799, culminata con una pubblica disputa fra i due al concilio di Aquisgrana: Felice è condannato una terza volta. Felice ritratta ancora ed è confinato a Lione, sotto la custodia dell'arcivescovo Leidrado. Alla

Felice vi sono stati pareri discordanti. Giona d'Orléans, nel suo *De cultu imaginum*, definisce Claudio allievo di Felice⁴. Comba, all'opposto, bolla il rapporto di discepolato come «diceria dei suoi calunniatori»: nella sua biografia di Claudio, divenuta un *bestseller* in ambito valdese, l'iconoclasmo è un punto d'onore, mentre il solo sospetto di adozionismo è un fatto da negare recisamente⁵. Sergi prova che Claudio giunge a Lione intorno all'800, proprio al seguito di Felice⁶. Ester Brunet chiude la questione, dimostrando con fondatezza il rapporto di discepolato⁷. Il magistero di Felice, foriero di facili accuse da parte dei suoi avversari, non sembra, però, avere influito in modo del tutto determinante sulla posizione cristologica di Claudio che, per contro, nel suo commento ai Galati, confuta esplicitamente i principi adozionistici⁸.

morte di Felice, Agobardo trova, tra i suoi scritti della cattività lionese, diversi indizi che lo portano a dubitare della sincerità della sua ultima ritrattazione. Cf. C. CHAZELLE, *The Crucified God in the Carolingian Era: Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 53-54.

⁴ JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, ed. J.P. MIGNE, PL 106, Parisiis 1851, 307A-310D.

⁵ E. COMBA, *Claudio ossia la protesta di un vescovo*, Tipografia Claudiana, Firenze 1895, 13. Il volume è stato ristampato anastaticamente da Claudiana nel 2004, con una introduzione in cui Carlo Papini pone in forma possibilistica il rapporto maestro/discepolo fra Felice e Claudio. Cf. C. PAPINI, *Introduzione*, in E. COMBA, *Claudio di Torino*, Claudiana, Torino 2004, 8.

⁶ G. SERGI, «Claudio», in A. FRUGONI ET AL. (edd.), *Dizionario biografico degli Italiani*, 96 voll. (in continuazione), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, XXVI, 158-159.

⁷ E. BRUNET, «“Inimicus et persecutor Crucis Christi”: Claudio vescovo di Torino (780-828)», in R. PANATTONI-G. SOLLA (edd.), *Teologia politica*, 4 voll., Marietti, Genova/Milano 2004-2011, IV, 126.

⁸ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in epistolam D. Pauli ad Galatas*, ed. J.P. MIGNE, PL 104, Parisiis 1851, 880B-881A.

L'essere allievo di Felice di Urgel, a prescindere dalla questione adozionistica, inserisce Claudio nel pieno del *milieu* della chiesa mozarabica, originario di un'area geografica altrimenti periferica a questo, visti i forti legami del suo maestro con la chiesa toledana⁹. Questo è un altro tassello utile a ricostruire i complessi e dinamici rapporti intercorsi fra la chiesa mozarabica e quella carolingia: come ha dimostrato Alba Maria Orselli, le due ondate di iconoclasmo occidentale, succedutesi sotto Carlo Magno e Ludovico il Pio, vedono come protagonisti vescovi originari dell'*Hispania*¹⁰. Solo considerando la comune origine iberica dei tre principali sostenitori delle posizioni iconoclaste, Teodolfo di Orléans, Claudio di Torino e Agobardo di Lione, si può ricomprendere la genesi della loro visione teologica nell'ambito di una chiesa, quella mozarabica, segnata da controversie cristologico-trinitarie (l'inserzione del *Filioque* in funzione antiariana e l'adozionismo) e caratterizzata dall'incontro (e scontro) fra la civiltà visogotico-romana e quella araba (ed ebraica), non senza influenze bizantine¹¹. Un'analisi in senso analogo è stata condotta da Garizpanov, che conia il termine di «circolo dei meridionali» per il gruppo di laici ed ecclesiastici più vicini a Ludovico il Pio – tra i quali figurano tanto Claudio che Agobardo –, sottolineandone la forte componente visigotica¹².

Nella biografia di Claudio bisogna, tuttavia, distinguere tra il periodo precedente alla nomina episcopale e quello successivo. Prima dell'816, infatti, si dedica esclusivamente all'esegesi biblica, alla quale viene introdotto da Leidrado, arcivescovo di Lione: la sua competenza, testimoniata da una produzione vastissima, gli merita la nomina a maestro di Sacra Scrittura presso la Scuola Palatina di Aquisgrana da parte di Ludovico il Pio – di cui è già cappellano di

⁹ CORTONI, *Habeas corpus*, 49.

¹⁰ Cf. A.M. ORSELLI, «Controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente fra VIII e IX secolo», in ID. (ed.), *Tempo, città e simbolo fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1984, 84-110.

¹¹ CORTONI, *Habeas corpus*, 49.

¹² I. H. GARIZPANOV, *Symbolic Language of Authority in the Carolingian World* (c. 751-877), Brill, Leiden 2008, 297-300.

corte – nell'814¹³. La nomina, nell'816, a vescovo di Torino – diocesi di notevole importanza e collocata in un'area geografica minacciata da invasioni saracene – pone Claudio nella necessità di tralasciare quasi del tutto i suoi studi esegetici, come afferma egli stesso nel prefazio al suo commento alle lettere ai Corinzi¹⁴.

L'azione di Claudio come vescovo ne svela la posizione fortemente iconoclasta. Egli stesso, non senza un certo compiacimento, nel suo *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*, espone la propria condotta: giunto a Torino, trova nelle chiese numerose immagini, verso le quali non nasconde il proprio disprezzo¹⁵. Si vanta, quindi, di avere iniziato a distruggerle personalmente¹⁶. Claudio è scandalizzato dal culto tributato alle immagini, che egli ritiene del tutto irrazionale e frutto di superstizione. La sua azione iconoclastica non si limita alle sole immagini, ma si estende anche alle croci: sono i suoi principali avversari, Giona di Orléans e Dungal, a riportare gli incresciosi episodi¹⁷. Egli distrugge, infatti, le croci e ne

¹³ SERGI, «Claudio», 159. Per la produzione esegetica di Claudio, cf. *Repertorium fontium historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum. nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, III, Fontes C, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1970, 491; M. FERRARI, «Note su Claudio di Torino “episcopus ab ecclesia damnatus”», in *Italia medioevale e umanistica* 16(1973), 291-308.

¹⁴ CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 10, a Teodomiro abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 608, 34; CLAUDIUS TAURINENSIS, *Praefatio in commentarios suos ad Epistolas Pauli Apostoli*, ed. J.P. MIGNE, PL 104, Parisiis 1851, 838D-839C.

¹⁵ «Inveni omnes basilicas contra ordinem veritatis sordibus anathematum [et] imaginibus plenas»; CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 12, a Teodomiro abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 610, 29-30.

¹⁶ «Ego destruere solus coepi». CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, 610, 30-31.

¹⁷ «Verum etiam cruces materiales [...] a cunctis parochiae suae basilicis dicitur delevisse, evertisse et penitus abicasse»; JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 310D-311A. «Item crucem Domini dicit esse

proibisce il culto, così come interdice la venerazione delle reliquie¹⁸. Bisogna aggiungere che il furore iconoclasta di Claudio va considerato alla luce del traviamiento del culto delle immagini che sembra essere diffuso nella diocesi torinese: nelle sue omelie, infatti, si richiama più volte al suo predecessore san Massimo, la cui attività è stata anch'essa – pur in maniera più moderata – orientata verso un'analogia limitazione delle degenerazioni liturgiche e devozionali¹⁹.

I provvedimenti di Claudio dividono il clero e il popolo torinese e suscitano forte scalpore non solo in Italia, ma anche in Francia e nelle parti della Spagna più prossime all'Impero: lo ricorda egli stesso nell'*incipit* del suo *Apologeticum*²⁰. L'accusa mossagli – e dalla quale egli si sente in dovere di difendersi – è quella di avere avviato la nascita di una setta eretica: egli la giudica «falsissima»²¹. Secondo Giona di Orléans – unico a riportare la notizia –, lo stesso papa Pasquale I non risparmia rimproveri a Claudio, il che autorizza quella parte del clero che gli è ostile a sentirsi appoggiata dal pontefice²². Il sinodo di Parigi, convocato da Ludovico il Pio nel novembre dell'825, tratta della questione delle immagini, pur senza citare Claudio: appare evidente che si

abjciendam»; DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, ed. J.P. MIGNE, PL 105, Parisiis 1851, 468A. La recente edizione critica di Zanna riporta una lezione differente dello stesso passo: «Crucem Dei dicit esset abicendam»; P. ZANNA (ed.), *Dungal, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images* (Per verba: testi latini con traduzione, 17), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002, 14.

¹⁸ BRUNET, ««Inimicus et persecutor»», 127-128.

¹⁹ SERGI, «Claudio», 160.

²⁰ «Eo quod rumor abierit ex Italia de me per omnes Gallias usque ad fines Spaniae»; CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 610, 20-21.

²¹ «Quasi ego sectam quandam novam praedicaverim contra regulam fidei catholicae: quod omnino falsissimum est»; CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 610, 21-22.

²² SERGI, «Claudio», 160.

tratta di un colloquio pensato per far fronte, con solide armi apologetiche, alle tendenze iconoclaste che si manifestano in tutto l'Impero carolingio in seguito alla diffusione degli scritti del vescovo torinese²³. Il sinodo di Parigi sembra effettivamente pronunciarsi in modo implicito contro Claudio quando, dopo aver affrontato in maniera complessa la questione iconoclastica in generale, sentenza in maniera apodittica contro ogni attacco al culto della Croce.

I principali animatori della controversia con Claudio sul tema delle immagini sono, tuttavia, coloro che si rivolgono a lui direttamente: l'abate di *Psalmodium* Teodomiro (cui Claudio replica nell'autunno dell'825), il vescovo di Orléans Giona e il monaco irlandese Dungal. Un ultimo attacco, questa volta indiretto, può essere ravvisato nella *Quaestio de adoranda cruce*, scritta da Eginardo nell'830, dopo la morte di Claudio: non mi ci soffermo²⁴.

Claudio si guadagna la disapprovazione dell'imperatore Ludovico il Pio, nonché di molti dei notabili civili ed ecclesiastici dell'Impero. Dungal, maestro della Scuola Palatina di Pavia, riceve dal re d'Italia Lotario, figlio di Ludovico il Pio, l'incarico di compilare i *Responsa* alle affermazioni di Claudio intorno all'826. Giona d'Orléans, successore nell'episcopato dell'iconoclasta visigoto Teodulfo, nello stesso periodo inizia a scrivere il suo *De cultu imaginum* che interrompe però nell'827, quando apprende della morte di Claudio, ancora vescovo della sede torinese. Quest'ultimo dato rivela, peraltro, che Claudio non è mai stato deposto per eresia²⁵.

²³ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 128; CORTONI, *Habeas corpus*, 49.

²⁴ SERGI, «Claudio», 159. Cf. EGINARDO, *Quaestio de adoranda cruce*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. V, Karolini aevi III), Berolini 1899, 146-149.

²⁵ NOBLE, *Images, Iconoclasm*, 290. Giona completa la sua opera in tre libri solo nell'840, dopo averla ripresa su impulso di Carlo il Calvo, per contrastare le posizioni di alcuni discepoli di Claudio. Cf. ID., *Images, Iconoclasm*, 295.

2. IL PROBLEMA DELLE IMMAGINI DELLA CROCE AL TEMPO DI CLAUDIO

2.1. Trinità e umanità di Cristo in area mozarabica

La visione della Croce in Claudio, colta in una prospettiva più ampiamente cristologica, è legata alla questione dell'adozionismo, posizione di cui egli è accusato da Giona e Dungal. L'adozionismo nasce in Spagna, in seno alla chiesa mozarabica, come risposta ai dogmi musulmani, creando, però, nuove problematiche teologiche tanto sul piano cristologico che su quello trinitario²⁶. La soluzione proposta da Elipando e Felice, significativamente definita dai loro avversari *error hispanicus*, pur essendo pensata in forma antinestoriana, risente del pensiero di Nestorio e comporta la teorizzazione di una duplice figliolanza di Cristo: come Dio è Figlio per generazione e natura, come uomo è Figlio di Dio solo per adozione e grazia²⁷. *Adoptio* diventa così il termine per indicare l'unione ipostatica fra le

²⁶ Cf. D. URVOY, «I testi arabi di polemica confessionale in Al-Andalus», in B. SCARCIA AMORETTI (ed.), *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. III/2, *Le culture circostanti. La cultura arabo-islamica*, Salerno Editrice, Roma 2003, 434-435.

²⁷ L'accusa della chiesa carolingia a quella mozarabica è proprio quella, *sic et simpliciter*, di avere riproposto tesi nestoriane. La questione è, naturalmente, più complessa. Cf. J.C. CAVADINI, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia University Press, Philadelphia (PA) 1993, 120-126. Effettivamente Alcuino accusa esplicitamente Felice di Urgel di avere riproposto il nestorianesimo in maniera rozza e temeraria: «Igitur sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas, propter duas naturas [...] ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum»; ALCUINUS, *Contra Felicem Urgellitanum Episcopum*, ed. J.P. MIGNE, PL 101, Parisiis 1851, 136B. Harnack legge, allo stesso modo, in senso nestoriano, il fenomeno dell'adozionismo iberico, cf. A. HARNACK, *Manuale di Storia del Dogma*, 7 voll., Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio 1914, V, 361-366.

due nature²⁸. Le problematiche di tale visione sul piano intratrinitario sono evidenti. Non si può considerare la stauroclastia di Claudio a prescindere da tali posizioni: sebbene egli rifiuti formalmente l'adozionismo, ne subisce l'influenza in ordine a una sua visione di assoluta trascendenza della Trinità e non rappresentabilità della divinità. Allo stesso modo, Claudio pare risentire dell'ambiente in cui è cresciuto, ossia una chiesa chiamata a confrontarsi costantemente con le teologie islamica ed ebraica in misura molto maggiore che in ogni altra regione europea. Questa particolarità del mondo iberico, in cui non di rado giovani ebrei e cristiani frequentavano le *madrase* per apprendervi l'arabo, il Corano e la legge islamica, potrebbe spiegare ulteriormente la singolarità della sua posizione²⁹.

Nonostante questa tensione cristologica, la chiesa mozarabica, tuttavia, non giunge mai al rifiuto esplicito della Croce, per quanto non di rado mostri una certa tendenza all'aniconicità di Dio, rappresentandolo più in forma di nube e non già nella forma umana del Cristo³⁰. In tale senso si può dunque capire come l'iconografia della croce in area mozarabica sia quella del semplice legno (*crux nuda*), privo della figura del Cristo³¹. La *crux nuda*, infatti, ricorre frequentemente nel-

²⁸ CORTONI, *Habeas corpus*, 13-16; 34-36.

²⁹ Sui rapporti fra cristiani visigoti, ebrei e musulmani nella Spagna del VII-VIII secolo, cf. N. ROTH, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and conflict* (Medieval Iberian Peninsula – Texts and studies, 10), Brill, Leiden 1994; T.F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 2005².

³⁰ O.K. WERCKMESITER, «El profeta Elías en la Biblia de San Isidoro de León», in M.L. MELERO MONEO ET AL. (edd.), *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Universitat Autònoma de Barcelona – Servei de Publicacions, Bellaterra 2001, 242.

³¹ O.K. WERCKMESITER, «Art of Frontier: Mozarabic Monasticism», in J.D. DODDS-B.R. REILLY-J.W. WILLIAMS (edd.), *The Art of Medieval Spain, AD 500-1200*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1993, 138-150.

l'arte liturgica mozarabica, soprattutto nell'architettura: le stesse chiese mozarabiche presentano esclusivamente una pianta cruciforme³².

2.2. Il culto delle immagini in ambito arabo orientale: Teodoro Abū Qurrah³³

Sempre in area islamica, non iberica ma siriano-mesopotamica, nello stesso periodo in cui vive Claudio di Torino, un autore cristiano di lingua araba – intellettualmente influenzato da Giovanni Damasceno –, Teodoro Abū Qurrah, vescovo melchita di Hārran, si addentra nella controversia sulle immagini con i teologi musulmani³⁴. Il mondo in cui egli scrive è ancora fortemente influenzato, sul piano culturale, dal pensiero e dal ruolo dei cristiani di lingua araba, cui si deve la traduzione dei testi greci di filosofia e scienza³⁵. Bisogna sottolineare, infatti, come proprio la preponderanza di intellettuali appartenenti alle Chiese orientali (giacobiti, siriani e melchiti *in primis*) nelle scuole e negli altri contesti culturali di lingua araba si manterrà a Bagdād ancora sino alla metà del X secolo: solo con la tarda età abbaside essi verranno soppiantati dai musulmani³⁶. Si può comprendere, così, come la questione delle immagini possa essere stata oggetto di controversia fra la tradizionale *élite* culturale di fede cristiana e quella emergente di religione islamica, allorché nell'Islam sunni-

³² J.M. FERRER GRESCHE, *Curso de liturgia hispano-mozarabe*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1995, 19-20.

³³ Ringrazio don Davide Righi per avermi segnalato la figura di Abū Qurrah quale confronto per Claudio in ambito abbaside.

³⁴ Sulla vita di Abū Qurrah e i suoi rapporti con il Damasceno, cf. P. PIZZI, «Teodoro Abū Qurrah: la vita e le opere», in TEODORO ABŪ QURRAH, *La libertà*, ed. P. PIZZI (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 6), Silvio Zamorani, Torino 2001, 19-54.

³⁵ Cf. D. RIGHI (ed.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250 d.C.)*. Atti del 2° convegno di studi arabo-cristiani. Roma 9-10 marzo 2007 (Patrimonio Culturale Arabo-Cristiano, 11), Zamorani, Torino 2008.

³⁶ S.K. SAMIR, *Ruolo culturale dei cristiani nel mondo arabo*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 2007, 23-33.

ta si va sempre più associando la rappresentazione dell'umano a una forma di idolatria³⁷. La proibizione delle immagini umane e animali diventa, infatti, fra i Sunniti – che entrano in controversia con gli Sciiti proprio su questo punto –, una forma di prevenzione di quell'idolatria esplicitamente condannata dal Corano nelle sūre *al-Māi'da* («La Tavola Imbandita», 5:87-92) e *al-Anbiyā'* («I Profeti», 21:51-52). Il divieto dell'immagine, infatti, diviene con il tempo oggetto di diversi *hadith*, presenti in particolare nella collezione di Al-Bukhārī, il *Ṣaḥīḥ*, portato a termine nell'846³⁸.

Abū Qurrah dedica alla difesa del culto delle immagini un trattato, il *Maymar fī ikrām al-ayqūnāt* (Trattato sulla venerazione delle icone), databile a un periodo antecedente all'inizio della seconda fase dell'iconoclastia nell'Impero Bizantino (815)³⁹. Si può agilmente osservare, quindi, la contemporaneità con Claudio non solo in senso biografico, ma anche quella degli scritti e delle controversie. È singolare constatare, poi, come vi sia, fra la Siria abbaside di Teodoro Abū Qurrah e la Spagna omayyade di Claudio di Torino, una certa comunanza di influenze nel dibattito teologico: la questione delle immagini, in entrambe le aree geografiche, è interessata non solo dall'apporto del pensiero islamico, ma anche da quello ebraico⁴⁰. Va però aggiunto che in ambito

³⁷ Sulla complessa questione delle immagini nel mondo islamico, cf. T. ALLEN, «Aniconism and Figural Representation in Islamic Art», in T. ALLEN, *Five Essays on Islamic Art*, Solipsist Press, Sebastopol (CA) 1988, 17-37; S. NAEF, *Y-a-t-il une «question de l'image» en Islam?*, Téraèdre, Paris 2015².

³⁸ Cf. B. FARÈS, «Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: la querelle des images en Islam», in *Mélanges Louis Massignon*, 3 voll., Institut Français de Damas, Damas 1956-1957, II, 77-109; R. PARET, «Das islamische Bilderverbot und die Schia», in E. GRÄF (ed.), *Festschrift Werner Caskel*, Brill, Leiden 1968, 224-232.

³⁹ P. PIZZI, «La crisi iconoclasta», in TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, ed. P. PIZZI (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 1), Jaca Book, Milano 1995, 32.

⁴⁰ Cf. PIZZI, «L'Ebraismo e le rappresentazioni figurative», in TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 37-42.

siriaco, specialmente nella chiesa melchita, per vicinanza geografica e culturale, sono molto più forti che area ispanica l'influsso e la ridondanza del dibattito sulle icone che si tiene in ambito bizantino.

L'apologia delle icone di Abū Qurrah sembra essere costantemente orientata verso quelli che sono i presupposti dell'aniconismo non solo in ambito bizantino, ma anche islamico ed ebraico. Non a caso la sua opera è pensata come una serie di risposte alle obiezioni avanzate da chi sostiene il rifiuto delle immagini, appellandosi ad argomenti sia filosofici che teologico-scritturalistici: è significativo, in questo senso, che, citando Atanasio, egli faccia riferimento a tutte quelle raffigurazioni non considerate idolatriche nel mondo ebraico (il bastone di Giuseppe, le tavole della Legge e i cherubini d'oro)⁴¹. I punti fermi della riflessione di Abū Qurrah sono il fatto che la venerazione è dovuta solo a motivo del volto di cui sono immagine e, accanto a ciò, la funzione di memoria svolta dalle icone (superiori in questo ai nomi, per più diretta e ampia intellegibilità): ne consegue la valorizzazione della materia in virtù della rappresentazione di cui essa è mezzo, per cui ogni offesa e disprezzo alle immagini reca tristezza al prototipo⁴². Si può intuire, quindi, come la Croce, per Abū Qurrah, rientri pienamente in questa logica: essa, «opera di falegnami», è venerata solo a motivo del prototipo originale della quale è immagine e per amore verso Cristo⁴³. Se da un lato, poi, nella parte centrale del suo trattato, sembrerebbe inserire la Passione e la Croce all'interno dei «diversi momenti del [suo] disegno di salvezza», dall'altro, nel finale, sottolinea il loro ruolo preminente in ordine a questo, conferendo al crocifisso il ruolo di maggior gloria per i cristiani⁴⁴. Abū Qurrah, infatti, afferma:

Lo stesso si può dire di noi cristiani che abbiamo raffigurato nelle nostre chiese Cristo vergognosamente crocifisso. Se qualcun altro lo vedesse e ci dicesse: «O sciagurati, non vi vergognate che sia

⁴¹ TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 8,11.

⁴² TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 7,3-4; 12,17-30; 22,1-12.

⁴³ TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 8,4-5.

⁴⁴ TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 12,3-4; 24,4-16.

questo il vostro Dio?», noi diremmo a gran voce: «Sì! Questo è il nostro Salvatore, la nostra speranza e ne siamo contenti»⁴⁵.

Questa obiezione, che compendia le invettive islamiche ed ebraiche rivolte ai cristiani a proposito della Passione e della Croce, sembra sintetizzare proprio gli stessi motivi del disagio che Claudio, cristiano cresciuto in ambiente arabo, mostra verso di esse, allorché ne critica fortemente l'esaltazione sul piano teologico e l'adorazione su quello liturgico.

2.3. La croce nelle Chiese greca e armena al tempo di Claudio

Al di là di tutta la complessa questione dell'iconoclastia orientale, sulla quale non mi soffermo, mi sembra interessante sottolineare, ai fini della comprensione della singolarità di posizione di Claudio, come, né in ambito bizantino, né in quello armeno, si arrivi mai a posizioni stauroclastiche. Nella chiesa greca, una posizione decisamente iconoclasta come quella del conciliabolo di Hieria (754) non condanna la nuda croce in quanto tale, ma, anzi, la indica come unica immagine ammissibile di Cristo al di fuori delle specie eucaristiche⁴⁶. Viene così ripresa la posizione teologica di Costantino V il Copronimo, che nelle sue opere confuta le posizioni nestoriane e monofisite, non senza cadere – egli stesso – in un certo monofisismo⁴⁷. Alla nuda croce viene riconosciuto un profilo diverso proprio in virtù della sua «non pretesa» di somiglianza con il prototipo: essa rispetta, agli occhi degli iconoclasti, i canoni della invisibilità divina proprio perché la sua astrazione la preserva da ogni rischio di culto idolatrico⁴⁸. Appare significativo, peraltro, che nel secondo periodo iconoclasta, aperto dall'editto di Leone V l'Armeno (814) e dal sinodo tenuto in Santa Sofia nella Pasqua dell'815 – con i quali si ripropone l'*oros* di Hieria –, uno

⁴⁵ TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 24,20-22.

⁴⁶ CORTONI, *Habeas corpus*, 37.

⁴⁷ G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Einaudi, Torino 1968, 157.

⁴⁸ BRUNET, «*Inimicus et persecutor* », 132.

dei più strenui difensori dell'iconodulia, Teodoro Studita, dedichi all'adorazione della croce uno dei suoi più celebri discorsi, ritenendo che proprio essa giustifichi e fondi, invece, la venerazione delle immagini:

Queste parole potrebbero sembrare andare al di fuori dell'argomento, tuttavia sono utili a confutare e smontare l'eresia degli iconoclasti che ribalta l'economia della salvezza di Cristo. Chi infatti sceglie l'immagine, con essa sceglie naturalmente anche il prototipo (Ὁ γὰρ ἀναιρῶν τὴν εἰκόνα, συναναιρεῖ δηλαδὴ καὶ τὸ πρωτότυπον)⁴⁹.

Lo sviluppo del pensiero armeno sulle immagini, nel medesimo periodo, si orienta a livello teologico in un'ottica staurocentrica, e nella liturgia e nell'arte in una pratica quasi del tutto aniconica, eccezion fatta proprio per l'immagine della Croce⁵⁰. Nell'ambito di una tolleranza del culto delle immagini, accompagnata, in funzione antipaoliciana, dalla venerazione degli oggetti sacri in forza della loro unzione crismale, gli armeni avviano una riflessione liturgica e teologica che sfocia in un (molto moderato) ricorso alle immagini in senso didattico od esornativo, riservando invece alla Croce un diverso profilo⁵¹. Il trattato *Contro i*

⁴⁹ Cf. THEODORUS STUDITA, *Oratio II. In adorationem sanctae crucis*, ed. J. GRETSER, in ID., *Opera Omnia*, ED. J.P. MIGNE, PG 99, Parisiis 1860, 697C.

⁵⁰ Cf. H. ACHKARIAN, *Manuale di iconografia armena*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 33-49; A. MANOUKIAN, «I *khatchkar*, le croci di pietra armene. Morfologia, struttura e significato architettonico», in L. VACCARO-B.L. ZEKIYAN (edd.), *Storia religiosa dell'Armenia* (Europa ricerche, 15), Centro Ambrosiano, Milano 2010, 371-390.

⁵¹ CORTONI, *Habeas corpus*, 36n-37n; C. GUGEROTTI, «Ciclo della vita e dimensione sacramentale», in VACCARO-ZEKIYAN (edd.), *Storia religiosa dell'Armenia*, 313-330. Anche Gregorio di Narek, all'inizio dell'XI secolo, scrive due celebri panegirici sulla Croce, la *Storia della Santa Croce di Aparank'* e l'*Encomio della Santa Croce*, cf. A. TERIAN, *The Festal Works of St. Gregory of Narek. Annotated Translation of the Odes, Litanies and Encomia*, Liturgical Press, Collegeville

Pauliciani di Yovhannēs Ōjnek'i (718-729) inaugura una spiritualità della Croce che caratterizza sempre più la chiesa armena, tanto da diventarne identificativa. A partire dall'VIII secolo il cristiano armeno, infatti, si definisce sempre più spesso come *xač'apašt* (adoratore della croce), e la croce nuda e fiorita diviene il *surb nšan* (santo segno) per eccellenza⁵². Il processo di transizione verso la rappresentabilità della sola Croce trova nel IX secolo un convinto teorizzatore nel monaco Sahak che, scrivendo al vescovo di Sivas, gli raccomanda:

Non venerare le icone dei Greci [...] perché noi adoriamo solo Dio e l'immagine di Dio a noi data è la Croce, che [sola] si può soltanto adorare, come ci hanno insegnato i Padri della Chiesa⁵³.

2.4. I Libri Carolini: la croce in Occidente

A prescindere dai paralleli orientali, utili a sottolineare la specificità della posizione di Claudio, il punto di partenza più immediato per

(MN) 2016, 367-370. Il rito di consacrazione di una croce è uno dei più complessi e ricchi della liturgia armena, cf. F.C. CONYBEARE (ed.), *Rituale Armenorum*, Clarendon Press, Oxford 1905, 39-50. La Croce viene celebrata con cinque feste nel calendario liturgico armeno, il che diviene, a partire dal XIII secolo, oggetto di aspre critiche da parte dei Latini, che di esse riconoscono solo quella dell'Esaltazione, cf. A. KHAZINEDJAN, *L'église arménienne dans l'œcuménisme. Des suites du Concile de Chalcédoine*, L'Harmattan, Parigi 2002, 128-135; ID., *La pratique religieuse dans l'église arménienne apostolique*, L'Harmattan, Parigi 2003, 118-119.

⁵² R. PANE, *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*, ESD, Bologna 2011, 56-59.

⁵³ La lettera è conservata nel *Girk' T'ght'ots'* (Libro delle Lettere), raccolta di scritti e documenti ufficiali in materia teologica risalenti al periodo tra V e XIII secolo, pubblicata in edizione critica a Tbilisi nel 1901. La versione italiana della lettera è riportata in ACHKARIAN, *Manuale di iconografia armena*, 49.

analizzare l'originalità della sua stauroclastia non possono che essere i *Libri Carolini*, composti in massima parte dal suo conterraneo Teodolfo di Orléans. Proprio il diverso atteggiamento mostrato da costoro nei confronti della croce e delle altre immagini aiuta a comprendere la portata degli atti e degli scritti claudiani. Similmente a quanto affermato dallo ὁγος di Hieria, i *Carolini* istituiscono una diametrica opposizione fra il *mysterium crucis* e le altre immagini che i greci «temerariamente osano» equipararvi⁵⁴. Tralasciando la definizione della Croce come *sacramentum* e l'interscambiabilità di termini fra questa e l'eucarestia predicate dai *Libri Carolini*, questione di capitale interesse, è bene ritenere, ai fini dell'analisi della posizione claudiana, il loro pensiero staurologico⁵⁵. Risulta importante, quindi, sottolineare un duplice aspetto: da un lato, i *Carolini* condannano tanto la venerazione che la distruzione delle immagini (non legittimando dunque la prassi di Claudio), dall'altro affermano a chiare lettere, invece, la possibilità di venerare la Croce, definita *vexillum* della vittoria sul diavolo, proprio in virtù della radicale differenza che passa tra questa e le immagini⁵⁶.

Va sottolineato che, parlando di *vexillum*, i *Libri Carolini*, però, istituiscono una gradualità – non scevra da una certa indeterminatezza – fra l'oggetto storico, la sua immagine astratta e le sue riproduzioni: la confusione nasce dalla non chiara distinzione formale fra croce materiale e simbolo. Effettivamente la Croce, conviene rilevarlo, costituisce un problema spinoso in Occidente e, forse, i *Carolini* non vi si addentrano più di tanto per cautela. Le croci materiali in area occidentale – come mostra Marie France Auzépy – hanno, infatti, il medesimo ruolo che, nella pratica liturgica e nella devozione popolare, hanno in

⁵⁴ D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995, 108; M.F. AUZÉPY, «Controverbia delle immagini e produzione di testi», in G. CAVALLI (ed.), *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. III/1, *Le culture circostanti. La bizantina*, Salerno Editrice, Roma 2004, 157.

⁵⁵ Sulla questione della significazione del mistero della redenzione nella Croce e nell'Eucarestia, cf. CORTONI, *Habeas corpus*, 53.

⁵⁶ MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 106-108.

Oriente le icone⁵⁷. Volendo in qualche modo riassumere l'ambiguità della posizione dei *Carolini* a proposito della Croce, si potrebbe affermare che essi non parlano esplicitamente di *veneratio* (nel senso di adorazione, come corrispettivo della προσκύνησις bizantina), ma neppure negano la possibilità di un suo culto, ritenuto anzi opportuno⁵⁸. Rimane singolare, tuttavia, la scelta lessicale, nella quale prevalgono espressioni che sembrano indirizzare più verso l'emblema in sé (*vexillum*) e il mistero economico (*mysterium*) di redenzione significati nella croce materiale, la quale finisce, in quanto oggetto «concreto e palpabile», per essere superata e ridotta al mero ruolo di mezzo per giungere alla «Croce ideale e simbolica»⁵⁹.

3. STAUROCLASTIA: LA POSIZIONE DI CLAUDIO

Il lato più originale dell'iconoclastia di Claudio è, dunque, l'impianto fortemente stauroclastico: è questo aspetto che rivela in maniera più evidente alcune problematiche della sua concezione cristologico-trinitaria. La sua stauroclastia costituisce un apice del tutto particolare. I *Libri Carolini*, suo precedente più immediato, come si è visto, condannano come insensato il culto delle immagini, senza decretarne la distruzione, e si confessano devoti alla Croce⁶⁰. Claudio, invece, si spinge ben oltre, giungendo a una concezione del tutto originale. Trovo davvero opportuna la lettura data da Boulhol al pensiero di Claudio: in

⁵⁷ Cf. M.F. AUZÉPY, «L'iconodulia: difesa dell'immagine o della sua devozione?», in R. PANATTONI-G. SOLLA (edd.), *Teologia politica*, 4 voll., Marietti, Genova/Milano 2004-2011, IV, 101-109.

⁵⁸ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 131.

⁵⁹ P. BOULHOL, *Claude de Turin: un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien: étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué* (Collections des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 38), Institut d'études augustiniennes, Paris 2002, 136.

⁶⁰ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 129-131; D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 108.

una sua completa e documentata monografia l'autore francese prova a porre in una tabella – schematica ma tutt'altro che semplicistica – le posizioni iconologiche in Oriente e Occidente espresse dai contemporanei del vescovo torinese. Claudio è collocato, proprio in virtù della sua assoluta visione aniconica e del rifiuto del culto della Croce, come punta estrema del versante dell'iconoclasmo, superando in tale senso anche i teologi iconoclasti orientali⁶¹.

Per meglio comprendere la visione stauroclastica di Claudio, è bene distinguere fra quanto afferma egli stesso in risposta a Teodomiro da un lato e le accuse di blasfermo disprezzo della Croce rivoltegli successivamente da Giona e Dungal dall'altro. La riflessione sulla Croce nello scritto claudiano, effettivamente, non assume i livelli di ostilità che, invece, gli vengono attribuiti dai suoi avversari. Le uniche riflessioni claudiane sulle immagini rimangono gli *excerpta* del più ampio *Apologeticum*, scritto in risposta alle accuse rivoltegli dall'amico Teodomiro, abate di *Psalmodium* (Psalmody, presso Nîmes)⁶². Teodomiro, per il quale io ipotizzo un'origine ispano-visigotica, già allievo di Claudio e destinatario di alcune sue opere esegetiche, scrive al vescovo di Torino scandalizzato per la sua attività iconoclasta, di cui gli è giunta fama⁶³. Claudio si sente chiamato a rispondere pun-

⁶¹ BOULHOL, *Claude de Turin*, 78.

⁶² Pubblicato da Migne in PL 105, 459-464 e da Demmler in MGH Epist. IV, Karolini aevi II, 610-613. Io utilizzo quest'ultimo testo. Sulla genesi dello scritto claudiano e sulla sua influenza sull'opera *De picturis et imaginibus* di Agobardo di Lione, cf. P. CARUSO, *La trattatistica di Agobardo di Lione in difesa dell'ortodossia contro le superstizioni: traduzione e commento*, Dottorato di Ricerca in Filologia Classica, Cristiana e Medioevale-Umanistica, Greca e Latina afferente alla Scuola di Dottorato in Scienze dell'Antichità e Filologico-Letterarie, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II, anno 2012-2013, 195-208.

⁶³ SERGI, «Claudio», 159; BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 127. Teodomiro è un nome goto: è la variante specifica visigotica del germanico Dietmar, e con quel nome si conoscono vari personaggi storici dell'*Hispania* visigotica, tra cui un martire di Córdoba, morto un trentennio dopo che Teodomiro di *Psalmodium* scrive a Claudio.

tualmente alle accuse rivoltegli: al di là della questione più generale del valore delle immagini e del senso di un culto loro tributato, quella che qui interessa è la riflessione che egli riserva alla Croce.

Il punto di partenza della riflessione di Claudio è un'affermazione di Teodomiro: «Noi a causa del ricordo del nostro salvatore onoriamo, veneriamo e adoriamo una croce dipinta e immaginata in suo onore»⁶⁴. Claudio bolla ogni forma di venerazione di immagini, compresa quella della *crux nuda*, come superstizione: in questo, appunto, si distanzia da tutte le altre posizioni iconoclaste del suo tempo. La sua riflessione sulla liceità della Croce in quanto simbolo, a livello esplicito, si limita alla sua raffigurazione. Le sue considerazioni, però, sembrano andare al di là della mera rappresentazione, per sottendere una diversa teologia del *mysterium* che nella *crux picta* viene significato⁶⁵. Traspare, infatti, dalle parole di Claudio, una certa insofferenza al valore attribuito alla Croce: secondo lui, la sua adorazione equivale a compiacersi di ciò di cui si diletтарono gli empi crocifissori, ossia «l'obbrobrio della passione e l'irrisione della morte»⁶⁶. Adorare la Croce significa, dunque, sottoporre Cristo a una interminabile passione, pensarlo «torturato e morto», limitandosi a una sola conoscenza del Salvatore dal punto di vista umano, ossia permanendo nell'incapacità di cogliere il significato che egli attribuisce a quanto Paolo scrive nella Seconda Lettera ai Corinzi (2 Cor 5,16-17). Claudio legge questa affermazione paolina in chiave cristologica, distinguendo fra una conoscenza di Cristo secondo la carne e una secondo la Resurrezione, rivelando, così, di subire l'influenza di tesi adozionistiche⁶⁷.

⁶⁴ «Sed dicunt isti falsae religionis atque superstitionis cultores: "Nos ob recordationem salvatoris nostri crucem pictam atque in eius honore imaginatam colimus, veneramus atque adoramus"»; CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 27-29.

⁶⁵ BRUNET, «"Inimicus et persecutor"», 133; NOBLE, *Images, Iconoclasm*, 293-294; CHAZELLE, *The Crucified God*, 121-122.

⁶⁶ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 30.

⁶⁷ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 32-35.

È questa, dunque, la prima obiezione che Claudio rivolge all'adorazione della Croce: in ciò, in correlazione a quanto scritto prima a proposito dell'arte mozarabica e con quanto riportato da Teodoro Abū Qurrah, egli pare segnato da quel sentimento di disagio nei confronti della Passione che sembra colpisca tanto gli ispanici che parte dei cristiani orientali, influenzati dalle posizioni di accusa islamiche ed ebraiche verso la rappresentazione di Dio nella forma del Cristo crocifisso⁶⁸.

In secondo luogo, la Croce, una volta astratta dalla complessità del mistero cristologico, ossia di tutte le cose che Cristo *egit per carnem*, si riduce a un frammento disarticolato privo di ogni senso⁶⁹. È una pretesa pericolosa, secondo Claudio, ridurre il tutto a un «legno fatto a forma di croce»⁷⁰. La Croce altro non è che un passaggio verso la Resurrezione e, una volta che essa è rappresentata materialmente e sottoposta ad adorazione, causa lo smarrimento della globalità del messaggio evangelico⁷¹. Proprio qui si inserisce questa seconda argomentazione di Claudio, esposta con il ricorso alla dimostrazione *per absurdum*, attraverso l'elencazione di altri oggetti che dovrebbero essere adorati allo stesso modo in cui si adora la Croce una volta raffigurata. Se viene adorata una croce che rappresenta quella alla quale Cristo è stato appeso sei ore, si dovrebbero allora adorare anche le vergini, dal momento che nel ventre di una vergine egli è stato duecentosettantasei giorni⁷². E, così di seguito, elenca una serie di oggetti ai quali Cristo è stato legato *per carnem*: mangiatoie, «vecchi panni trasformati in fasce», barche, asini, corone di spine, lance, canne⁷³. Claudio aggiunge che, allora, bisognerebbe estendere in modo analogo la venerazione al referente concreto e reale di tutti quei simboli che nei Vangeli sono figuratamente attribuiti a Cristo per indicare specifici

⁶⁸ Cf. TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, 24,20-22; WERCKMESITER, «Art of Frontier: Mozarabic Monasticism», 145-146.

⁶⁹ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 134.

⁷⁰ CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, 611, 36.

⁷¹ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 134; NOBLE, *Images, Iconoclasm*, 293.

⁷² CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, 611, 38-41.

⁷³ CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, 611, 41-42; 612, 1-5 e 11-14.

aspetti del mistero cristologico⁷⁴. Egli cita, a tale proposito, la pietra, l'agnello e il leone⁷⁵. Si comprende come Claudio associ, su questo piano, due serie di oggetti: le cose con cui è venuto a contatto *per carnem* e quelle che sono predicate di Cristo, secondo una sua espressione, *tropyce non proprie*, ossia in maniera simbolica e non sostanziale⁷⁶. La conclusione è questa: dal momento che nessuno di questi oggetti o animali partecipa della divinità di Cristo, nessuno di essi può essere oggetto di adorazione⁷⁷.

La critica di Claudio alla Croce, quindi, si pone su un duplice livello. Da un lato, l'oggetto storico, la Croce, rappresentando solamente lo strumento del supplizio, relega il mistero cristologico alla ristrettezza di senso di Passione e Morte, astraendolo dall'Evento pasquale: non nega un certo suo culto «spirituale», ma senza eccessi, pena la frammentazione soteriologica. Dall'altro, il simbolo cristologico, una volta dipinto, precipita di livello di significato alla sola immagine rappresentata: la raffigurazione, secondo Claudio, non ha alcun valore tipologico, in quanto è una mera immagine, completamente ininfluyente per qualsiasi discorso di ordine cristiano, quando non dannosa, perché anticamera dell'idolatria.

Ester Brunet, molto opportunamente, segnala come, in maniera sorprendente, nel terzo discorso della *Difesa delle immagini*, Giovanni Damasceno citi molti degli oggetti considerati ridicoli da Claudio e ne legittimi, invece, la venerazione⁷⁸. Ella sottolinea, però, come, nei fatti, a livello filosofico le posizioni dei due non siano così lontane: Claudio non sembra voler negare recisamente valore a quegli oggetti storici –

⁷⁴ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 135.

⁷⁵ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 612, 5-9.

⁷⁶ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 135; cf. CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 612, 10-11.

⁷⁷ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 135; NOBLE, *Images, Iconoclasm*, 293; CHAZELLE, *The Crucified God*, 120-121.

⁷⁸ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, ed. V. FAZZO, Città Nuova, Roma 1982, 139-140.

singoli e determinati – attraverso cui Cristo ha operato per la salvezza, quanto più criticare l'estensione del culto a tutti gli enti che appartengono alla loro medesima categoria. Il Damasceno elenca le reliquie e non le categorie, ossia quei determinati oggetti che sono venuti realmente a contatto con Cristo, senza volere affatto predicare la venerabilità di qualsiasi oggetto appartenente alle predette categorie: in poche parole, per esempio, non sostiene la liceità del culto di qualsiasi mantello, ma solo di quello che fu davvero posto sulle spalle di Cristo durante la Passione⁷⁹.

La difficoltà di Claudio risiede, allora, nel rilevare quel particolare legame di significato che si instaura tra rappresentazione e modello, quello che nel Niceno II è definito «secondo il nome e non secondo l'essenza»⁸⁰. In questo, Claudio non sembra teorizzare compiutamente il concetto di segno: gli si può obiettare, con le parole di Crispino Valenziano, riportate da Ester Brunet, che, «se Cristo è detto pietra, leone, agnello, non per la sostanza, ma per la significanza, appunto per ciò valuteremo il segno che è adeguato per quel significato»⁸¹. Claudio, invece, predica il rigido rifiuto di ogni immagine materiale, come scrive all'inizio del suo *Apologeticum*: «E così bisogna capire che non solo chi rende culto a rappresentazioni visibili e immagini, ma anche chi rende culto a qualsiasi creatura, celeste o terrena, spirituale o corporea, invece che al Nome di Dio, e spera la salvezza della propria anima – che si ha solo da Dio – da loro, appartiene a quelli di cui l'Apostolo dice: “Hanno adorato e servito la creatura più che il Creatore”»⁸². Le parole energiche di Claudio asso-

⁷⁹ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 136-137.

⁸⁰ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 137; cf. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 102.

⁸¹ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 138.

⁸² «Et ideo sciendum est summopere, quia non solum qui visibilia figmenta atque imagines colit, sed etiam quamlibet sive caelestem sive terrenam, sive spiritalem sive corpoream creaturam vice nominis Dei colit et salutem animae suae quae a solo Deo est, ab illis sperat, de illis est, de quibus dicit apostolus: “Et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori”»; CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 14-18.

ciano, così, ogni forma di iconodulia al paganesimo, qualificandola a livello morale come peccato idolatrico: l'insistenza sull'onore da tributarsi al Nome di Dio gli guadagna in seguito, da parte di Dungal, accuse di sostanziale contaminazione con l'Islam e l'Ebraismo. Per quanto rivolta in senso offensivo (Dungal definisce i musulmani «Saraceni parenti suoi»), questa ultima osservazione circa il culto del Nome di Dio apre a una riflessione che meriterebbe di essere approfondita⁸³.

Appare opportuno, infine, accennare alla cristologia che traspare dalle affermazioni di Claudio: come rilevato da Celia Chazelle, le espressioni da lui utilizzate a proposito della carne e del corpo dopo la Passione avrebbero echi adozionistici, quando non arianeggianti⁸⁴. Sull'arianesimo, ritengo improprio il collegamento, per quanto proprio Giona d'Orléans sostenga che Claudio sia un cripto-ariano: come riportato da Sergi, tale accusa fu dimostrata, già dall'oratoriano secentesco Richard Simon, del tutto gratuita e motivata dallo scopo di intaccare la memoria del vescovo torinese presso i posteri⁸⁵. Sull'adozionismo, ci sarebbe da analizzare in maniera puntuale quanto egli, invece, faccia sue a livello quasi inconscio proprio quelle posizioni adozionistiche del suo maestro Felice di Urgel, dalle quali formalmente si distacca, ma che mostra di avere assimilato nella propria interpretazione di 2 Cor 5,16-17.

4. LA CRITICA DI GIONA E DUNGAL ALLA STAUROCLASTIA DI CLAUDIO

I due principali oppositori di Claudio, Giona e Dungal, non mancano di fare riferimento alla posizione del loro avversario a proposito della Croce. Se negli scritti di entrambi Claudio appare come l'idolo polemico per esporre una più ampia trattazione sulle immagini, nondi-

⁸³ «Et maxime affines suos Saracenos»; DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa*, PL 105, 528A.

⁸⁴ CHAZELLE, *The Crucified God*, 127. Sul valore e la portata a livello cristologico dell'*egit per carnem*, cf. anche CORTONI, *Habeas corpus*, 49-50.

⁸⁵ SERGI, «Claudio», 160.

meno si diffondono sulle espressioni staurologiche contenute nell'*Apologeticum*.

Tanto Giona d'Orléans nel suo *De cultum imaginum* che Dungal nei suoi *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, rispondendo puntualmente alle affermazioni dell'*Apologeticum*, non mancano di mostrare tutto il loro sdegno per quanto Claudio asserisce a proposito della Croce, riservandogli espressioni non di rado caustiche. Giona coglie il destro per una ponderosa esposizione sulla Croce, basandosi tanto su passi biblici, quanto su testi liturgici e su sentenze dei Padri (in particolare Gregorio Magno); lo stesso porta a effetto l'irlandese Dungal, facendo uso delle stesse fonti e con un ricorso ancora maggiore a fonti liturgiche e innologiche⁸⁶.

Lungi dal voler analizzare tutto l'apparato apologetico dei due autori, è, invece, utile sottolineare che, al pari di quelle di Claudio, le loro argomentazioni risentono di una certa debolezza, tanto che i loro scritti appaiono delle apologie della Croce in sé, piuttosto che della sua rappresentabilità. Ambedue, infatti, intendono sottolineare il valore simbolico unico e incommensurabile della Croce, fondando su questa valenza la possibilità del culto da tributare alla sua raffigurazione. Né l'uno né l'altro, tuttavia, hanno quella profondità di ragionamento che si ritrova nei testi della polemica iconoclastica d'Oriente⁸⁷.

I due polemisti, nella loro accusa, collocano nella stessa categoria tutti i simboli cristologici, ovvero sia le cose che, per riprendere la terminologia claudiana, Cristo *egit per carnem* che quelle di cui *dictus est tropyce*, preoccupandosi, in funzione apologetica, di instaurare una gerarchia fra di essi. Non sembrano dunque leggere approfonditamente l'*Apologeticum*, quando accusano il suo autore di aver posto tutti i simboli sullo stesso piano in merito al loro valore, quando, invece,

⁸⁶ Su Dungal, cf. C. LEONARDI, «Gli irlandesi in Italia. Dungal e la controversia iconoclasta», in H. LÖWE (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 voll, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, II, 746-757.

⁸⁷ Per la riflessione di Dungal sul valore teologico, catechetico e spirituale della Croce, cf. F. PAPARELLA, *Imago e verbum. Filosofia dell'immagine nell'alto Medioevo*, Mimesis, Milano-Udine 2011, 178-180.

sono proprio Giona e Dungal a collocarli in un'unica categoria, senza rilevare la distinzione operata da Claudio. La loro risposta, dunque, è quella di esaltare il valore della Croce e della Passione⁸⁸. Si comprende, allora, come Giona, riprendendo due degli oggetti citati da Claudio nella dimostrazione *per absurdum* dell'*Apologeticum*, affermi, nel prefazio del suo secondo libro, che il suo scopo è quello di dimostrare come «un asino non è da uguagliare alla croce portatrice di salvezza in quanto a venerazione e adorazione»⁸⁹. Per fare ciò, si lancia in una serie di citazioni scritturistiche (quasi tutte paoline) a mostrare come, in ordine alla salvezza, si parli espressamente di Croce, e non di asino: il ricorso all'autorità della Scrittura rivela, a mio parere, una certa debolezza di fondo, basandosi non tanto su un discorso teologico, quanto su uno *per litteras*⁹⁰.

Anche Dungal insiste sulla supposta equiparazione fra asino e Croce: «considerare questo cotanto segno, e assimilarlo a un vile asino e a un qualsivoglia legno»⁹¹. Come rilevato da Ester Brunet, l'uso degli aggettivi dimostrativi è rivelatore della tesi di fondo dell'irlandese:

⁸⁸ CHAZELLE, *The Crucified God*, 121-122.

⁸⁹ «Nam et quod asinus salutiferae crucis venerationi et adorationi non sit coequandus, evidenti rationi breviter probatum et adhuc prolixius probandum est»; JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 341B.

⁹⁰ JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 341B-342C. Allo stesso modo, per ridicolizzare ulteriormente Claudio, lo associa a coloro che scandalizzano i piccoli della pagina di Mt 18,6, i quali è meglio siano gettati negli abissi dopo aver legato loro al collo una *mola asinaria*, una macina girata da un asino, evocando ancora una volta l'animale cui il vescovo torinese finisce per essere associato. È la conclusione, a effetto, del prefazio al secondo libro che riprende, con fini diversi, lo stesso passo biblico che Claudio utilizza per confutare il valore dei pellegrinaggi penitenziali a Roma. Cf. JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 344A; CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, 612, 36-40.

⁹¹ «Hoc tale signum despicere, et asino vilique cuilibet assimilare ligno»; DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa*, PL 105, 491D. Traduzione letterale mia, per mantenere il valore degli aggettivi dimostrativi.

la croce è «questo cotanto segno, *hoc tale signum*», tutto il resto è una qualsivoglia cosa, *qualibet res*⁹². Dungal giustifica, così, il culto dovuto a qualsiasi rappresentazione della Croce in virtù dell'eccellenza del prototipo: come ha colto Dulhol, non solo per il monaco irlandese è necessario venerare l'oggetto unico e storico (presente nelle reliquie della Vera Croce), ma anche qualsiasi sua rappresentazione, che non è, dunque, «una qualsivoglia croce», ma «riproduzione» – a questo punto, oserei aggiungere io, «ripresentazione» – «della Croce»⁹³. Si giustifica così la staurologia di Dungal che, forte delle affermazioni di Agostino, nella *Responsa* definisce la Croce *signum Christi* per eccellenza⁹⁴. La Croce assume, così, per Dungal, il ruolo di condensato simbolico di tutta la fede cristiana: quello che per Claudio è solo un frammento dell'economia, per l'irlandese ne è invece il compendio. Su questo ruolo di compendio e non frammento, capace, dunque, di rinviare a tutti gli aspetti del mistero cristologico, insiste anche Giona, laddove afferma che la visione della Croce non porta i fedeli, dotti o semplici che siano, solamente a meditare sulla Passione, ma anche sulla vittoria sulla morte nel mistero pasquale⁹⁵.

Desidero rimarcare, in ultimo, un aspetto a mio giudizio peculiare in ciascun controversista. Dungal, inoltre, attribuisce a Claudio pratiche di dissacrazione della Croce: oltre ad averle abbattute, le avrebbe anche calpestate, secondo un *topos* tipico delle accuse agli iconoclasti⁹⁶. Se la

⁹² BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 139.

⁹³ BOULHOL, *Claude de Turin*, 142-143. Traduzione mia.

⁹⁴ DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa*, PL 105, 528C.

⁹⁵ «Neque enim nostro tempore usus irrepsit figuram crucis in basilicis sanctorum statui, sed mos antiquae observationis legitimus id instituit, ut cunctis, sapientibus et rusticis, non solum memoria spiritalem reformat quamdam imagine crucis figuram, sed etiam corporalis ipsius intuitus crebram menti praefigat Dominicae passionis victoriam»; JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 342C.

⁹⁶ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 128n. «Item crucem Domini dicit esse abjiciendam et conculcandam»; DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa*, PL 105, 468A. Cf. P. ZANNA (ed.), *Dungal, Responsa*, 14: «Crucem Dei dicit esset abicendam et conculcandam».

prima accusa risulta credibile alla luce di quanto scritto dallo stesso Claudio, la seconda lo è meno, visto anche il nullo valore attribuito da costui alle croci materiali. Dungal, poi, nel finale dei *Responsa*, non sembra comprendere il senso della preoccupazione di Claudio circa il rischio di rinchiudere il mistero cristologico nella mera contemplazione della Passione, a scapito dell'evento pasquale. Associa, così, Claudio agli spregiatori della Passione, figurandosi il vescovo, definito «incarnationis et passionis [...] derisor et contemptor», in maniera grottesca: «Ovunque infatti veda una sacra effigie del Crocifisso, stringendo i suoi occhi, contorcendo le labbra e gonfiando le gote, sbeffeggiando e sghignazzando, schiamazza e urla: “Ecco Cristo morto e tormentato”»⁹⁷. Dungal, come ho già scritto, associa Claudio a ebrei e musulmani nella categoria degli spregiatori di Cristo, riprendendo una espressione dell'*Apologeticum* a proposito della Passione (*tortum et mortuum*)⁹⁸. Mettere in secondo piano la Passione o non coglierne la centralità equivale, per Dungal, all'essere nemici di Cristo. Trovo interessante come, da un lato, Claudio trovi insano indugiare sugli effetti apportati a livello fisico dalla Passione, mentre, dall'altro, Dungal lo consideri una meditazione di capitale importanza: si scontrano qui due posizioni che nella storia della teologia spirituale avranno occasione di ripresentarsi⁹⁹.

⁹⁷ «Ubiqumque enim Crucifixi sacram intuetur effigiem, suo sringens oculos asque buccis contorquens tumentibus subsannando et cachinnando prestrepit atque calamitat: Ecce Christus mortuus, et tortus»; DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa*, PL 105, 528A.

⁹⁸ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 32.

⁹⁹ Mi riferisco all'insistenza della Chiesa post-tridentina sui dolori della Passione e sul corpo sfigurato di Cristo. Cito, per esempio, un'opera destinata alla predicazione al popolo, il catechismo pubblicato nel 1564 dal domenicano Bartolomeo dei Martiri, arcivescovo di Braga: «Considera, attentamente e devotamente, come prima quel Corpo si trovava tutto sfigurato, pallido e annerito nella sepoltura; pieno di lividi e contusioni; le ossa disarticolate; gli occhi pesti e, infine, un tristissimo aspetto di morte»; BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES, *Catecismo ou Doctrina Cristã e práticas espirituais*, Verdade e Vita, Fátima 1962¹⁵, 36. Traduzione mia.

Giona, invece, sembra andare oltre Dungal quando cerca di abbozzare una teologia dell'immagine, laddove cerca di specificare come il simbolo della Croce abbia una valenza incomparabile non solo a livello teologico, ma anche semantico. L'identificazione fra Cristo e la Croce è, per Giona, di adesione perfetta, senza alcuna possibilità di equivoco, mentre l'accostare il Salvatore alle altre figure che sono a lui attribuite nella Sacra Scrittura avviene in maniera imperfetta, ossia *per similitudinem*¹⁰⁰. Giona prende l'esempio del leone e sottolinea come questa figura abbia nella scrittura un valore biunivoco, portato a identificarvi qualità opposte: non a caso, ricorda come nella Prima Lettera di Pietro il diavolo sia definito *tamquam leo rugiens*¹⁰¹. Cristo è, quindi, associato al leone non per tutte le sue qualità, ma solo per alcune, quali la potenza e la maestosità, ma non certo per la proverbiale ferocia¹⁰². Ne consegue dunque, per Giona, la necessità di interpretare e contestualizzare ogni simbolo, laddove, invece, la Croce trascende ogni forma di ermeneutica, essendo «un segno assoluto e perennemente decifrabile»¹⁰³.

5. L'ESEGESI DI CLAUDIO DI GAL 6,14

5.1. Passi staurologici

La riflessione sulla Croce di Giona d'Orléans spinge a riconsiderare le posizioni di Claudio alla luce della Sacra Scrittura: è abbastanza evidente come il primo, predicando l'unicità della Croce rispetto ad altri eventi salvifici, sembri cogliere più acutamente la questione sote-

¹⁰⁰ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 139.

¹⁰¹ JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 358B.

¹⁰² «Omnis qui aliqui rei aliquid conferre nititur, vel ex toto, vel ex aliqua parte, ejus similitudinem habere cui eam comparat necesse est ut ostendat. Quod egit, qui Domino leonem consimilavit. Attendit namque in eo imperiosam bestiarum potestatem, non autem truculentam vacuumque misericordia saevitiam»; JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, PL 106, 358C.

¹⁰³ BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 140.

riologica, laddove il secondo, invece, allo scopo di sottolineare la preminenza della Pasqua, cerchi di porre al livello di qualsiasi altro momento della vita di Cristo la Passione e la Croce, considerati semplici eventi di passaggio.

Claudio, pur essendo un fine commentatore della Sacra Scrittura, nella sua trattazione sulla Croce non sembra farvi riferimenti precisi. Cito alcuni passi fondamentali, alla luce dei quali si coglie la debolezza del pensiero staurologico di Claudio: Gv 12,32-33; 1 Cor 1,18-24; Gal 6,14; 1 Pt 1,18-20; Ap 5,12; Ap 13,8. Dai primi tre (Gv 12,32-33; 1 Cor 1,18-24 e Gal 6,14) si desume chiaramente una immagine gloriosa della Croce, capace di attirare a sé, e che diviene, quale immagine del sacrificio di Cristo, motivo di gloria, e non di vergogna. Gli ultimi tre passi (1 Pt 1,18-20; Ap 5,12 e Ap 13,8) mettono in luce come la crocifissione trascenda il semplice evento storico, collocandolo, invece, in una prospettiva soteriologica molto più profonda.

I passi sono decisamente noti e, al di là della questione interpretativa di alcuni, mettono in luce la problematicità della posizione di Claudio nei confronti della Croce¹⁰⁴. Claudio, certo, non esclude la Croce dall'opera redentiva, relegando quest'ultima alla sola Pasqua: si conserva in lui, infatti, la coscienza dell'unità soteriologica nella vita del Cristo¹⁰⁵. Nondimeno, indica nella Passione un mero evento storico di passaggio, peraltro doloroso, verso la Pasqua, e del quale non è bene fare adorazione¹⁰⁶. Il problema, nelle intenzioni di Claudio, come ho scritto, si porrebbe, più che a livello concettuale, solo sul piano dell'immagine: le espressioni da lui usate, tuttavia, sollevano qualche sospetto sulla piena comprensione del ruolo della Croce in ordine alla soteriologia. Non sembrerebbe, infatti, che la Croce assuma, nel pensiero di Claudio, il ruolo di evento rivelativo dell'amore di Dio, nonché di donazione sacrificale, mentre si adombra, piuttosto, la sola fun-

¹⁰⁴ Sulla questione della *immolatio ab aeterno* e sui problemi interpretativi di Ap 13,8, cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012, 219-225.

¹⁰⁵ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 34.

¹⁰⁶ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 30.

zione di assunzione del peccato del mondo¹⁰⁷. Claudio sottolinea come la Passione e Morte porterebbero a conoscere più l'Uomo che il Dio¹⁰⁸. I passi biblici citati sottolineano, invece, con efficacia come la Croce assuma un ruolo fondamentale nell'opera redentiva operata da Cristo. Su di essi verrà sviluppata, nei secoli successivi all'età carolingia, un'ampia riflessione, soprattutto a partire dalla soteriologia di Anselmo: sarebbe, tuttavia, improprio metterla a confronto con il pensiero di Claudio. Non volendo, tuttavia, andare al di là di quelli che paiono essere stati gli orizzonti teologici di Claudio, è meglio soffermarsi su quei testi che esaltano la Croce (Gv 12,32-33; 1 Cor 1,18-24 e Gal 6,14).

5.2. Egesi claudiana di Gal 6,14

Bisogna quindi cercare, nella sua produzione esegetica, dati per comprendere come egli si ponga di fronte a Gv 12,32-33; 1 Cor 1,18-24 e Gal 6,14. Claudio, infatti, più che come teologo, come si è visto, si distingue in vita come esegeta¹⁰⁹. A mio giudizio, il fatto che Claudio commenti il *corpus* paolino ma non quello giovanneo, in cui la questione staurologica si presenta quantomai fondamentale, apre una questione affascinante, fermo restando che non sembra fare nemmeno suoi i fondamenti della soteriologia di Paolo. Egli è forse consapevole delle aporie fra la sua posizione e la visione della Croce in Giovanni? Poiché Claudio non commenta il Vangelo di Giovanni, è necessario, quindi, limitarsi alle sue opere di esgesi del *corpus* paolino: se però, da un lato,

¹⁰⁷ Non si può certo pretendere che Claudio anticipi la riflessione soteriologica medievale che trova la sua più completa sintesi nella *quaestio* 48 della *Tertia Pars* della *Summa*, nondimeno appare, proprio dalle obiezioni di Giona d'Orléans, come per lui la Croce sembri avere solo un ruolo strumentale e occasionale nell'efficacia del piano redentivo. Cf. *STh* III, q. 48, aa. 1-4.

¹⁰⁸ Cf. CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 611, 32-35.

¹⁰⁹ Claudio commenta le Lettere di Paolo, il Vangelo di Matteo, il Pentateuco e svariati libri storici dell'Antico Testamento. Cf. SERGI, «Claudio», 160-161.

il Commento alle due Lettere ai Corinzi è perduto (se ne conserva il solo prefazio), dall'altro quello ai Galati è recensito da Migne¹¹⁰. L'attenzione, dunque, si deve necessariamente circoscrivere a Gal 6,14.

Il commento di Claudio al passo «Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini Nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo», tuttavia, sfugge completamente alla questione¹¹¹. Non sembra pronunciarsi, infatti, su una esaltazione della Croce quale fonte di gloria, quanto, invece, su questa come discriminazione di fede per accettare le seduzioni del mondo e le persecuzioni e resistervi. Questo conferma la dimensione «spirituale» e moderata del culto che Claudio sembra volere riservare alla Croce storica¹¹². Ritengo che intenda proprio questo laddove afferma: «Qui autem in cruce Christi gloriatur, non vult placere in carne, quia persecutiones carnalium non timet, quas prior, ut crucifigeretur, ille sustinuit, ut vestigia sua sectantibus praeberet exemplum»¹¹³. In Claudio, dunque, la Croce non assume altro ruolo se non quello di *exemplum* storico con cui Cristo rafforza la proposta di rinuncia alla gloria terrena, fugando il timore delle persecuzioni da parte di coloro che vivono secondo lo spirito del mondo¹¹⁴. Peraltro Claudio qui cita letteralmente e, a mio giudizio, con ben altro spirito, il commento ai Galati di Agostino, senza peraltro nominarlo¹¹⁵.

La lettura «ridotta» del ruolo della Croce nell'esegesi claudiana di Gal 6,14 è confermata dal commento a un altro passo della Lettera ai

¹¹⁰ SERGI, «Claudio», 161.

¹¹¹ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, ed. J.P. MIGNE, PL 104, Parisiis 1851, 909D-910A.

¹¹² BRUNET, «“Inimicus et persecutor”», 140.

¹¹³ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 909D.

¹¹⁴ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 910A.

¹¹⁵ Non riporto la citazione, in quanto è letterale. Cf. AGOSTINO, *Esposizione alla Lettera ai Galati*, 62, ed. M. MENDOZA, in ID., *Opere Esecutive II*, edd. S. CARUANA - B. FENATI - M. MENDOZA, Città Nuova, Roma 1997.

Galati, ossia Gal 3,1. Per Claudio, la Croce si mostra ancora solo come uno dei momenti attraverso cui l'umanità ha potuto constatare l'Incarnazione:

Nobis enim recte proscriptus est Christus de cuius patibulo et passione, alapis et flagellis omnis prophetarum predicti chorus, ut cruce ipsius non de Evangelio tantum, in quo crucifixo refertur, sed multo antequam descendere dignaretur ad terras, et hominem, qui est crucifixus, assumeret, noverimus¹¹⁶.

Aggiungo, in ultimo, che Claudio non tratta il tema della Croce nel commento a Gal 3,13, senza quindi cadere in toni derisivi, a conferma del rispetto che non nega all'oggetto storico in sé¹¹⁷.

Il commentario a Galati è scritto negli anni tra l'811 e l'815: si desume la datazione dalla dedica all'amico Dructeramno, indicato già come abate di *Calmeliacum* (Saint-Chaffre de Puy), e dal fatto che, a differenza che in altre opere esegetiche, Claudio non vi si qualifica ancora come vescovo¹¹⁸. Si può quindi constatare, dai passi citati, come Claudio, nel suo commento a Galati, anticipi già le posizioni staurologiche che mostra durante l'episcopato.

5.3. Prospettiva staurolatrica di Gal 6,14: l'esegesi di Origene, Crisostomo, Girolamo e Ambrosiaster

Abissale appare la distanza con l'esegesi che svolgono sullo stesso passo gli autori di altri quattro commentari di Galati, tutti vissuti prima di Claudio. Mi riferisco a Origene, Giovanni Crisostomo, Girolamo e all'Ambrosiaster. La mia non vuole essere una analisi esaustiva

¹¹⁶ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 866B.

¹¹⁷ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 870D-871D.

¹¹⁸ SERGI, «Claudio», 159.

del pensiero patristico su Gal 6,14: ho, semplicemente, l'intento di mettere in luce come, anche nella sua analisi esegetica sul passo paolino, Claudio si distacchi nettamente dal pensiero teologico precedente, del quale i quattro autori citati non sono che un esempio.

Origene, in un frammento conservatosi della sua esegesi alla Prima Lettera ai Corinzi, fa un accenno a Gal 6,14. Nei frammenti esegetici a Galati, tratti, alcuni, dal suo *Commento a Galati* (trascritti nell'*Apologia* di Panfilo) e altri dal decimo libro degli *Stromati* (citati da Girolamo nel suo *Commento a Galati*), non vi è, invece, riferimento a quel passo¹¹⁹. Origene, commentando 1 Cor 1,18, si sofferma sulla Croce che definisce come «τρόπαιον κατὰ τοῦ Σατανᾶ», il che viene dimostrato, per lui, dall'affermazione sul vanto di Gal 6,14¹²⁰. Riprendendo il tema della Croce come «trofeo», Origene non fa altro che inserirsi in una linea già presente in Giustino, Ippolito e Tertulliano, solo per citare alcuni¹²¹. A lui si deve, tuttavia, il collegamento di Gal 6,14 al concetto di trofeo. Origene ricorda, infatti, come attraverso la morte di croce il trofeo della vittoria è stato innalzato contro il diavolo, allo stesso modo

¹¹⁹ Cf. ORIGENE, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, ed. F. PIERI (Opere di Origene XIV/4), Città Nuova, Roma 2009, 219-227.

¹²⁰ ORIGENE, *Sulla prima lettera ai Corinzi*, 6, in ID., *Esegesi paolina. I testi frammentari*, ed. F. PIERI (Opere di Origene XIV/4), Città Nuova, Roma 2009.

¹²¹ Giustino paragona dapprima la forma della croce all'albero maestro di una nave con la sua antenna trasversale, utilizzando a tale proposito il lemma τρόπαιον, e successivamente ricorda che i trofei militari pagani sono inconsapevolmente cruciformi. Cf. GIUSTINO, *Prima Apologia*, 55,3.6, in *Gli Apologeti Greci*, ed. C. BURINI (Collana di Testi Patristici, 59), Città Nuova, Roma 1986. Ippolito, nell'*Anticristo*, paragonando la chiesa a una nave, assimila la croce al *tropaeum* che combatte la morte. Cf. IPPOLITO, *L'Anticristo*, 59,1, ed. E. NORELLI (Biblioteca Patristica, 10), Nardini, Firenze 1987. Tertulliano paragona la Croce nel suo aspetto alla parte lignea del trofeo militare: il *trophaeum crucis* è segno e strumento di vittoria sulla morte. Cf. TERTULLIANO, *Contro Marcione*, 4,20,5, in ID., *Opere Dottrinali*/2, ed. C. MORESCHINI (Scrittori dell'Africa Cristiana, 3/1b), Città Nuova, Roma 2016.

in cui coloro che vincono battaglie pongono i trofei dei nemici su un trofeo in forma di croce. Si spiega dunque come per Origene la croce di Cristo possa essere chiamata «trofeo contro Satana»¹²².

Giovanni Crisostomo, a proposito di Gal 6,14, afferma che per il mondo e gli increduli la realtà della Croce sembra essere vergognosa, mentre nei cieli e per i credenti costituisce «una gloria e una gloria grandissima». Il Crisostomo sottolinea come, con l'aiuto di Dio, si possa mutare in oggetto di vanto qualcosa che sembrerebbe altrimenti assurdo esaltare, e rimarca come la gloria della Croce consista nel fatto che Cristo ha assunto la natura di servo e ha patito per l'uomo che era «servo, nemico, ingrato»¹²³. Ne consegue che ciò che è oggetto di gloria non può che essere tenuto in somma venerazione.

Girolamo evidenzia come ogni glorificazione correlata alla crocifissione sia essa stessa gloria della Croce e che ciò che è degno in virtù si deve ai meriti della Passione. Non solo: per Girolamo, si può gloriare della Croce solo chi la prende e segue il Salvatore. È evidente, dunque, come per il dalmata la Croce non possa essere affatto motivo di vergogna, ma anzi ritiene che il senso di Gal 6,14 risieda nella sua valenza gloriosa¹²⁴.

L'Ambrosiaster, per ultimo, sottolinea un duplice aspetto della Croce: da un lato, è il motivo di vanto per coloro le cui speranze sono unicamente poste in Cristo, dall'altro è la realtà dell'amore di Dio che genera vita¹²⁵. Non vi si trovano i toni trionfali degli autori precedenti, ma neppure si riscontra l'assenza della riflessione sul tema della gloria che è propria di Claudio.

¹²² ORIGENE, *Sulla prima lettera ai Corinzi*, 6.

¹²³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla Lettera ai Galati*, VI, 14, ed. S. ZINCONI (Collana di Testi Patristici, 35), Città Nuova, Roma 1982.

¹²⁴ GIROLAMO DI STRIDONE, *Commento alla Epistola ai Galati*, 3, 48-49, ed. G. RASPANTI (Corpus Christianorum in Translation, I – Corpus Christianorum, Serie Latina, 77A), Brepols, Turnhout 2016.

¹²⁵ AMBROSIASTER, *Commento alla Lettera ai Galati*, 6,14, ed. L. FATICA (Collana di Testi Patristici, 61), Città Nuova, Roma 1986.

6. LA CROCE NEL PENSIERO DI VENANZIO FORTUNATO

La Croce, in ambito patristico, trova un secondo filone espressivo interessante per approfondire il retroterra in cui interviene la riflessione di Claudio. Si tratta di quello – già intravisto nell'esegesi di Gal 6,14 di Origene – in cui, ricorrendo non di rado a immagini tratte dal mondo militare, la Croce diventa motivo di gloria, in forza della vittoria operata da Cristo nella battaglia contro le forze del male, culminata con la distruzione della tirannia del peccato, della morte e del demonio¹²⁶. Il tema della battaglia e della vittoria sul male da parte della Croce è presente nel sentire di più autori: al di là di quelli citati in precedenza, si possono aggiungere alcune considerazioni di Ireneo di Lione e Leone Magno. Per Ireneo, per esempio, la Croce «consuma tutti gli elementi illici come il fuoco consuma la paglia, ma [che] purifica i salvati come il ventilabro purifica il frumento». A supporto di questa sua affermazione, Ireneo cita proprio i due già citati passi paolini sulla gloria della Croce, 1 Cor 1,18 e Gal 6,14¹²⁷. Per Leone Magno, la vittoria riportata da Cristo sulla morte è un vero e proprio trionfo che Egli consegue in virtù della sua umanità¹²⁸. Ciò comporta, per Leone Magno, che non sono degni di Cristo coloro che si vergognano della Sua carne e che mostrano di non aver avuto alcuna virtù dal *signum Crucis*, poiché non si gloriano di confessare quello stesso segno che hanno ricevuto sulla fronte. Sono parole che Leone rivolge nel giugno del 453 ai monaci della Palestina, colpiti da furore iconoclasta all'indomani del Concilio di Calcedonia¹²⁹.

¹²⁶ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 90), Queriniana, Brescia 1997, 197.

¹²⁷ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, I,3,5, ed. A. COSENTINO, 2 voll. (Collana di Testi Patristici 207-208), Città Nuova, Roma 2009.

¹²⁸ LEONE MAGNO, *Lettera 31 all'Imperatrice Pulcheria*, 2, in ID., *Lettere Dogmatiche*, ed. G. TRETTEL (Collana di Testi Patristici, 109), Città Nuova, Roma 1993.

¹²⁹ LEONE MAGNO, *Lettera 124 ai monaci palestinesi*, 8, in ID., *Lettere Dogmatiche*, ed. G. TRETTEL (Collana di Testi Patristici, 109), Città Nuova, Roma 1993.

Si potrebbe obiettare che Claudio possa non aver conosciuto questi testi: in effetti egli sembra citare spesso (e quasi solo) Agostino e Girolamo¹³⁰. È pure vero, però, che non ricorre a Leone Magno, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia, autori che difficilmente possono essere stati assenti nella sua formazione. Effettivamente egli sembra subire maggiormente l'influenza di autori a lui più vicini nel tempo e nello spazio, quali Elipando di Toledo e Felice di Urgel, dai quali pure si distacca formalmente¹³¹.

In Occidente, tuttavia, vi è un autore nel quale il filone del tema della vittoria di Cristo sul male assume un tono profondamente staurocentrico: si tratta di Venanzio Fortunato, vescovo di Poitiers, scrittore col quale Claudio di Torino non può non essersi misurato. Gli scritti di Venanzio Fortunato, italico – veneto – per nascita ma franco d'adozione, segnano profondamente la liturgia in epoca merovingia, lasciando una eredità che perdurerà nei secoli¹³². Con lui la staurolatria si consolida nella liturgia: ed è con questa produzione poetica che due secoli dopo, in età carolingia, Claudio di Torino si è certamente misurato.

¹³⁰ Cf. CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 3, a Dructeramno abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 596, 26.

¹³¹ SERGI, «Claudio», 158.

¹³² Gli inni staurologici (*Crux benedicta*, *Pange lingua*, *Vexilla regis prodeunt*) e il *carmen* paquale *Salve festa dies* vengono in seguito musicati ed entrano nella liturgia monastica. Cf. VENANZIO FORTUNATO, *Opere/I*, ed. S. DI BRAZZANO (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), Città Nuova, Roma 2001, 673-674. La critica è propensa ad attribuire a Venanzio anche un altro inno inserito nella liturgia romana, il *Quem terra, pontus, aethera*. Cf. G. GHARIB ET AL. (edd.), *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Città Nuova, Roma 1988-1991, III, 606-615. Migne, riportando l'edizione del gesuita Christoph Brower del 1603, inserisce come opera di Venanzio Fortunato anche i celebri *O gloriosa Domina* e *Ave maris stella*, presenti anch'essi nel *corpus* liturgico romano. Cf. VENANTIUS FORTUNATUS, *Miscellanea*, ed. J.P. MIGNE, PL 88, Parisiis 1850, 265A-266B. Il celestino Benoît Gonon, nondimeno, già nel 1637 avanza riserve sulla paternità dell'*Ave maris stella*. Cf. B. GONON, *Chronicon SS. Deiparae Virginis Mariae*, Caffin & Plaiguard, Lugduni 1637, 92.

Venanzio Fortunato celebra con sei *carmina* l'arrivo – nel 569 – di una reliquia della Croce di Cristo al monastero di Poitiers, inviata in dono dall'Imperatore di Bisanzio, Giustino II, su richiesta della fondatrice, Radegonda, vedova del re dei Franchi Clotario I¹³³. Questi inni sono indice dell'eccezionale culto alla Croce che si sviluppa in area franca, paragonabile, come scritto in precedenza, a quello delle icone nel mondo bizantino¹³⁴. Proprio in questo *humus* liturgico sembra svilupparsi l'avversione alla staurolatria da parte di Claudio, proveniente da un'area geografica, quella iberica, nella quale questa pratica risulta, invece, problematica per il confronto con il mondo islamico ed ebraico.

Lungi dal voler esporre qui il pensiero staurologico di Venanzio Fortunato, cito alcune sue espressioni capaci di dare la misura dello sviluppo del culto della Croce in età merovingia. Dei *carmina* sulla Croce, quattro sono poetici e due *figurati*, cruciformi. I più celebri divengono, poi, il *De cruce Domini* (o *Crux benedicta*, dai versi iniziali), il *In honore sanctae crucis* (o *Pange lingua*) e l'*Hymnus in onore sanctae crucis* (o *Vexilla regis prodeunt*)¹³⁵. La croce, per Venanzio Fortunato, «risplende [...] benedetta» e «rifugge» quale «dolce e nobile legno»¹³⁶. La battaglia portata avanti dalla Croce è una «lotta gloriosa» e termina con un «augusto trionfo vittorioso»: il legno è designato dal Padre quale riparatore dei danni del legno, dal che consegue che la «Croce fedele», fra tutti gli alberi, è l'unico «nobile», l'unico degno di portare su di sé il «riscatto del mondo»¹³⁷. La «sublime potenza» della

¹³³ S. DI BRAZZANO, *Introduzione generale*, in VENANZIO FORTUNATO, *Opere/1*, ed. S. DI BRAZZANO (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), Città Nuova, Roma 2001, 30-31.

¹³⁴ AUZÉPY, «L'iconodulia», 106-107.

¹³⁵ Gli ultimi due passano nella liturgia romana, dove si sono conservati. Cf. *Antiphonale Romanum. Tomus alter: Liber hymnarius* Abbaye Saint-Pierre, Solesmes 1983, 58-65.

¹³⁶ VENANZIO FORTUNATO, *Carmina*, II,1, in VENANZIO FORTUNATO, *Opere/1*, ed. S. DI BRAZZANO (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), Città Nuova, Roma 2001.

¹³⁷ VENANZIO FORTUNATO, *Carmina*, II,2.

Croce riempie «a buon diritto» tutto l'universo: bene agisce il vescovo Gregorio di Tours, che dedica alla Santa Croce l'oratorio del suo palazzo episcopale ponendovi varie immagini di croci ricamate e un drappo di seta purpurea recatogli in dono dall'Oriente quale reliquia (sarebbe stato avvolto intorno alla Vera Croce), poiché la stessa Croce «prepara doni per chi a lei si sottomette»¹³⁸. La Croce è lo «stendardo splendente del grande Re, baluardo e difesa per gli uomini; forza, luce e altare per la preghiera», «superiore per aspetto, divina per nascita, feconda per il frutto», deliziosa per il nutrimento offerto e soave nell'ombra per i suoi frutti: così scrive Venanzio Fortunato in uno dei *carmina figurata*¹³⁹. Nell'*Hymnus in onore sanctae crucis*, la Croce è preceduta dai vessilli regali: il suo mistero rifulge, in quanto è stata scelta, per la «bellezza» del suo tronco, a toccare le membra sante di Cristo, a essere «bilancia» alla quale è appeso il suo corpo, sottraendo così «al Tartaro la sua preda»: questo «albero decoroso e splendente» diviene così beato, tanto che sprigiona dalla sua corteccia un aroma di santità e vince in sapore il nettare¹⁴⁰.

L'opera di Venanzio Fortunato, secondo la felice definizione di Gerald O'Collins, segna un passo importante nell'immaginario occidentale della Croce. Proprio attraverso i suoi *carmina*, si consolida, anche a livello liturgico, la visione della redenzione come battaglia vittoriosa contro le forze del male in cui la Croce appare come un trofeo eretto sul luogo del trionfo¹⁴¹. L'immagine viene ripresa nella liturgia successiva, e non dissimile dalle espressioni di Venanzio Fortunato deve essere il tono staurolatrico che Claudio trova tra i Franchi. La produzione poetica dell'autore veneto non può essere ignota a Claudio

¹³⁸ Il carme *Item versus in honore sanctae crucis vel oratorii domus ecclesiae apud Toronos* è scritto da Venanzio Fortunato in occasione della dedizione alla Croce dell'oratorio del palazzo episcopale di Tours da parte del vescovo Gregorio, celebre cronista e agiografo. Cf. VENANZIO FORTUNATO, *Carmina*, II,3.

¹³⁹ VENANZIO FORTUNATO, *Carmina*, II,4.

¹⁴⁰ VENANZIO FORTUNATO, *Carmina*, II,6.

¹⁴¹ O'COLLINS, *Cristologia*, 197.

e, certamente, la sua celebrazione della Croce deve essere apparsa, agli occhi del visigoto cresciuto sotto gli Omayyadi, eccessiva, quando non scandalosa.

7. UNA BREVE CONCLUSIONE

Il dibattito staurologico sorto intorno a Claudio dispiega l'orizzonte a molte possibili piste di ricerca, dalla teologia dell'immagine alla cristologia e alla teologia trinitaria. Volendo compendiare in una sola frase la visione iconologica di Claudio, si può affermare che egli sostenga la totale estraneità fra il visibile materiale e il sacro invisibile, data la non partecipazione del primo al secondo, con la conseguenza, per il simbolo materiale, di non poter dire alcunché di Dio. Claudio non nega il messaggio insito nella Croce, ma ritiene che la sua adorazione impedirebbe la comunicazione della totalità dell'economia salvifica, non essendo essa capace di andare oltre l'evento puntuale della morte di Cristo¹⁴².

La croce finisce per essere, nel pensiero di Claudio, ciò che le icone dei santi sono nelle obiezioni degli iconoclasti orientali. Predica un certo culto della Croce a livello spirituale, attraverso la liturgia, nei giorni stabiliti dell'anno, e non quella che egli ritiene una idolatria smodata e disgiunta da qualsiasi contesto ecclesiale e riferimento temporale. Egli crede fermamente che l'unico luogo di venerazione della Croce sia lo spirito e che l'unico impegno per il cristiano in relazione a questa sia quello di portarla su di sé, corporalmente e spiritualmente¹⁴³.

Si comprende come le argomentazioni di Claudio da una parte e quelle di Giona dall'altra siano divenute formidabili armi in mano al dibattito fra le posizioni riformate e cattoliche in età moderna. Da un lato, Claudio diventa un precedente «regionale» di importante riferimento per il Valdismo, che non manca di vedere in lui un capostipite

¹⁴² BRUNET, «*Inimicus et persecutor*», 140.

¹⁴³ CLAUDIO DI TORINO, *Epist.* 12, 612, 22-24; CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 910A.

di anonimi gruppi di riformatori da cui sarebbero poi discesi i Poveri di Lione, all'interno di una artefatta genealogia con cui risalire agli Apostoli: così scrivono Jean Léger nella sua *Histoire générale des églises evangeliques des Vallées de Piémont* (Leida, 1669) e Giacomo Brezzi nella *Histoire des Vaudois* di (Losanna, 1794). L'immagine di Claudio come riformatore e «protestante» è sostenuta da Emilio Comba e altri nel corso del XIX secolo: si abbandona, però, l'idea che egli sia un «avo» del movimento valdese e lo si vede solo come un precursore¹⁴⁴. La visione valdese di Claudio di Torino come loro antesignano è confermata dal fatto che gli viene intitolata nel 1858 la tipografia di Torino (Claudiana) che stampa per conto della *Société des Traités religieux pour l'Italie*: in seguito il nome passa a denominare la casa editrice stessa¹⁴⁵. Claudio, così, attraverso il pensiero valdese, entra a far parte di una ideale “galleria” di padri nobili della Riforma¹⁴⁶. Dal-

¹⁴⁴ William S. Gilly, con un articolo sui Valdesi, pubblicato in Inghilterra nel 1852, rende noto Claudio nel mondo protestante anglofono e Stefano Bonnet divulga la sua figura a livello popolare attraverso il settimanale *Le Témoin* nel 1886. Oltre alla già citata biografia del 1895, Comba propone l'immagine di Claudio come precursore dei Valdesi in vari articoli, nonché nella sua *Storia dei Valdesi*, pubblicata a Firenze nel 1893 e tradotta in francese e inglese. Cf. A. ARMAND HUGON-G. GONNET, *Bibliografia Valdese*, Alpina, Torre Pellice 1953, 78-81. Si deve proprio a Comba il ridimensionamento del ruolo di Claudio: nella sua storia dei Valdesi del 1893, volendo riaffermare la novità del Valdismo, infatti, “declassa” il vescovo torinese a mero anticipatore di idee; cf. E. COMBA, *Histoire des Vaudois. Nouvelle édition complète*, 2 voll., Claudiana/Fischbaker-Bridel, Firenze/Paris-Lausanne, 1898-1901, I, 77-110. In ciò è ripreso da tutti gli storici valdesi successivi; cf., a titolo di esempio, G. TOURN, *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170-2008)*, Claudiana, Torino 2008, 224.

¹⁴⁵ La scelta del nome di «Claudiana» si deve al primo direttore della *Société*, Jean-Pierre Meille. Cf. C. PAPINI-G. TOURN, *Claudiana 1855-2005. 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana*, Claudiana, Torino 2005, 25-35.

¹⁴⁶ Valdo stesso diventa un predecessore della Riforma nel sentire comune del pensiero protestante tedesco: perciò è raffigurato nel monumento a Lutero a Worms,

l'altro lato, le sentenze di Giona d'Orléans tornano utili a diversi controversisti settecenteschi, come il domenicano Gotti e il redentorista Cavalcanti, che ripropongono il suo pensiero per contrastare le posizioni di teologi riformati¹⁴⁷.

Un'analisi che sappia andare oltre al dibattito in sé e che prenda in considerazione le circostanze culturali in cui esso avviene, ossia analizzi le complesse dinamiche di relazione fra Chiesa mozarabica e Chiesa franca, tenendo conto delle specificità culturali degli autori (visigoti, franchi, italici e irlandesi), nonché dei rapporti con il mondo islamico e quello ebraico, potrebbe aiutare a comprendere ulteriormente e maggiormente la genesi delle posizioni di Claudio e quella del pensiero dei suoi avversari, evitando alcune imprecise schematizzazioni del passato. Tutto ciò potrebbe contribuire in maniera felice a un'ulteriore analisi della più ampia questione della comprensione del dogma cristologico nell'ambiente carolingio.

opera di Ernst Rietschels. Cf. R. FÉDOU, «De Valdo à Luther: les "Pauvres de Lyon" vus par un humaniste lyonnais», in M. PACAUT (ed.), *Mélanges offerts à M. le doyen André Latreille: Religion et Politique* (Collection du Centre d'Histoire du catholicisme, Université de Lyon II, 10), Audin, Lyon 1972, 417-421; C. THEISELMANN, *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856-1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, 28), Peter Lang, Frankfurt am Main 1992.

¹⁴⁷ Giona è citato ne *La Vera Chiesa di Cristo* di Vincenzo Ludovico Gotti, scritto in opposizione alle opere del calvinista grigionese Giacomo Picenino, e ne *La Sacra Liturgia della Chiesa* di Domenico Gaetano Cavalcanti. Alcune sentenze di Giona sono poi inserite nel commentario al Pontificale Romano di Giuseppe Catalani. Cf. V.L. GOTTI, *La Vera Chiesa di Cristo dimostrata da' segni, e da' dogmi*, 2 voll., per Costantino Pifarri, Bologna 1719, II, 397-398; D.G. CAVALCANTI, *La Sacra Liturgia della Chiesa*, 5 voll., presso Giuseppe Raimondi, Napoli 1763-1766, III, 338-339; G. CATALANI, *Pontificale romanum in tres partes distributum. Nunc primum Prolegomenis et Commentariis illustratum*, 3 voll., typis Antonii de Rubeis, Romae 1738-1740, II, 131 e 274.

EDIZIONI DEI TESTI PATRISTICI

- AGOSTINO, *Esposizione alla Lettera ai Galati*, ed. M. MENDOZA, in ID., *Opere Eseegetiche II*, edd. S. CARUANA - B. FENATI - M. MENDOZA (Nuova Biblioteca Agostiniana, X/2), Città Nuova, Roma 1997, 567-675.
- ALCUINUS, *Contra Felicem Urgellitanum Episcopum*, ed. J.P. MIGNE, PL 101, Parisiis 1851, 119C-230D.
- AMBROSIASTER, *Commento alla Lettera ai Galati*, ed. L. FATICA (Collana di Testi Patristici, 61), Città Nuova, Roma 1986.
- CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 3, a Dructeramno abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 596-1597.
- CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 10, a Teodomiro abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 608-609.
- CLAUDIO DI TORINO, *Epistola 12, a Teodomiro abate*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. IV, Karolini aevi II), Berolini 1895, 610-613.
- CLAUDIUS TAURINENSIS, *Praefatio in commentarios suos ad Epistolas Pauli Apostoli*, ed. J.P. MIGNE, PL 104, Parisiis 1851, 837C-840B.
- CLAUDIUS TAURINENSIS, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, ed. J. P. MIGNE, PL 104, Parisiis 1851, 841C-912A.
- DUNGALUS RECLUSUS, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, ed. J.P. MIGNE, PL 105, Parisiis 1851, 465D-530A.
- EGINARDO, *Quaestio de adoranda cruce*, ed. E. DEMMLER (MGH, Epist. V, Karolini aevi III), Berolini 1899, 146-149.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla Lettera ai Galati*, ed. S. ZINCONI (Collana di Testi Patristici, 35), Città Nuova, Roma 1982.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniavano le sante immagini*, ed. V. FAZZO (Collana di Testi Patristici, 36), Città Nuova, Roma 1982.
- GIROLAMO DI STRIDONE, *Commento alla Epistola ai Galati*, ed. G. RASPANTI (Corpus Christianorum in Translation, I – Corpus Christianorum, Serie Latina, 77A), Brepols, Turnhout 2016.
- GIUSTINO, *Prima Apologia*, in *Gli Apologeti Greci*, ed. C. BURINI (Collana di Testi Patristici, 59), Città Nuova, Roma 1986, 83-150.
- IPPOLITO, *L'Anticristo*, ed. E. NORELLI (Biblioteca Patristica, 10), Nardini, Firenze 1987.

- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, ed. A. COSENTINO, 2 voll. (Collana di Testi Patristici 207-208), Città Nuova, Roma 2009.
- JONA AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, ed. J.P. MIGNE, PL 106, Parisiis 1851, 305B-388A.
- LEONE MAGNO, *Lettera 31 all'Imperatrice Pulcheria*, in ID., *Lettere Dogmatiche*, ed. G. TRETTEL (Collana di Testi Patristici, 109), Città Nuova, Roma 1993, 100-108.
- LEONE MAGNO, *Lettera 124 ai monaci palestinesi*, in ID., *Lettere Dogmatiche*, ed. G. TRETTEL (Collana di Testi Patristici, 109), Città Nuova, Roma 1993, 123-138.
- ORIGENE, *Sulla prima lettera ai Corinzi*, in ID., *Esegesi paolina. I testi frammentari*, ed. F. PIERI (Opere di Origene, XIV/4), Città Nuova, Roma 2009, 51-217.
- Repertorium fontium historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum. nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum, III, Fontes C*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1970, 491.
- THEODORUS STUDITA, *Oratio II. In adorationem sanctae crucis*, ed. J. GRETSER, in ID., *Opera Omnia*, ed. J.P. MIGNE, PG 99, Parisiis 1860, 691C-700B.
- TEODORO ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, ed. P. PIZZI (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 1), Jaca Book, Milano 1995.
- TEODORO ABŪ QURRAH, *La libertà*, ed. P. PIZZI (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 6), Silvio Zamorani, Torino 2001.
- TERTULLIANO, *Contro Marcione*, in ID., *Opere Dottrinali/2*, ed. C. MORESCHINI (Scrittori dell'Africa Cristiana, 3/1b), Città Nuova, Roma 2016.
- VENANTIUS FORTUNATUS, *Miscellanea*, ed. J.P. MIGNE, PL 88, Parisiis 1850, 59B-362A.
- VENANZIO FORTUNATO, *Carmina Libri XI*, in ID., *Opere/I*, ed. S. DI BRAZZANO (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), Città Nuova, Roma 2001.

VOI CHI DITE CHE IO SIA? PAROLA UMANA E IMPEGNO TEOLOGICO

SIMONE DUCHI

Editor's note: *The problem of the relationship between philosophy and theology does not really exist, or is easily solved, in the case where we mean by "theology" the study of God as He can be known by man: "rational theology" (or "natural theology") does not pose a problem for philosophy, because it is "right reason" based on "implicit philosophy" (FR 4) that spontaneously raises the problem of the First Cause and the Ultimate End. Nor does this process lead to any "extrinsicism" between the natural and the supernatural: it is merely "knowledge by abstraction" that notices this gap, while "knowledge by connaturality," through the experience of the sacred, is well aware that reality is based on something which transcends it, which is etwas ganz anderes (R. Otto) with respect to the everyday life.*

The problem arises, however, when philosophy is confronted with Revelation: with God who manifests Himself to the point of becoming man, with God who speaks of Himself – and therefore legitimises the possibility that man could know Him and speak of Him.

The present article explains how scientia fidei, i.e. the revealed theology, can legitimise the philosophical theology. Indeed, only God, whose Word (Verbum, Logos) is Himself expressing Himself, is the only "theologian": the human possibility of saying God is neither censored nor overcome, but is made consistent in and by the self-affirmation of God.

The christological event reveals that, apart from the Incarnation, God is not attainable: natural theology and revealed theology, therefore, do not enter into competition, but complement each other. From the experience of Revelation comes the certainty that philosophy reflects on a reality which is always theologically, i.e., christologically, characterised. Scientia fidei, therefore, considers as positive the contribution of right reason to the search for God, in an attempt to trace the elements in which the believer can recognise the reasonableness of the articles of faith.

UN ORDINE DI COMPETENZE

Posta ad *incipit* di una sagace iniziativa accademica, *Ri-dire Dio*¹ è azione che merita di venire decifrata. Si tratta di una possibilità, un'illusione, un compito, una bestemmia, una grazia? Chi ri-dice chi? E a che titolo? Al fine di comprenderne il senso, la reiterazione stessa della parola appella la ricerca dell'origine, ossia del principio e del criterio di un discorso che si pronuncia «in seconda battuta». Logicamente, allora, la disamina della facoltà di dire Dio può far luce sull'opportunità di ri-dirlo: in quest'ottica, il presente studio vuole esplorare la pertinenza e il modo della legittimazione della teologia filosofica da parte della *scientia fidei*, di quel discorso, cioè, che si concepisce suscitato da Dio stesso.

La fede sa che la parola *de Deo* è anzitutto parola *a Deo*. Il complemento d'agente palesa il carattere genetico della nominazione in esame: Dio è il primo teologo, la cui parola (*verbum, logos*) è egli stesso nell'espressione significativa di sé. Perciò Dio solo appare competente a istruire altri interventi a riguardo, ovvero a stabilirne la *logica*, tant'è che chi se ne professa in grado lo fa a partire da lui, *analogicamente*, come suo uditore, testimone, profeta. Come può l'uomo avanzare una tale pretesa senza nominarlo invano? A chi spetta giudicare della sua veridicità?

Facendo sintesi di una vicenda antica come l'arte del pensiero², in risposta ai quesiti emersi argomento questa tesi: l'umana possibilità di

¹ Quest'itinerario di ricerca dedicato ai modelli di teologia filosofica è stato proposto dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale nell'anno accademico 2019-2020: i contributi dei relatori sono stati pubblicati sul secondo e terzo fascicolo di *Teologia* 45 (2020). Le riflessioni seguenti vi prendono spunto per sondare se e come il sapere della fede possa valutare l'indagine filosofica circa Dio, valutando al contempo se stesso quale intelligenza credente della sua rivelazione.

² Nella necessaria sintesi di tante autorevoli voci, la brevità dello scritto s'avvantaggia dello *status quaestionis* raccolto da D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008; A. BERTULETTI, «Teologia e filosofia: proposta di lettura», in *Teologia* 21 (1996) 265-275; ID., *La teologia filosofica come questione teologica*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano?*

dire Dio non viene censurata né superata, ma resa consistente proprio *dalla e nella* autoaffermazione di Dio stesso. Il radicamento cristologico della proposta istituisce la migliore smentita di un'esteriorità reciproca tra sapere della ragione e *intellectus fidei*, teologia naturale e positiva, proprio attestando il sempre più originario legame tra Dio e uomo, grazia e natura. Se Dio non ripete approssimativamente se stesso nella storia del Verbo incarnato, bensì compie mediante lui la propria definitiva affermazione³, allora Dio non ha mai voluto dire sé senza l'uomo, né dunque l'uomo senza Dio. Appunto perché la locuzione, ossia la loquacità divina, è condizione di quella umana, questa non risulta tanto accessoria, conseguente o collaterale ad essa, quanto convergente e costitutiva. L'evento cristologico rivela che a prescindere dall'uomo Dio non si identifica, e viceversa⁴: senza confusione né separazione, identico appare perciò il canone per stimare al meglio la speculazione razionale e il sapere ecclesiale. Forti di questo paradigma teandrico, diventa possibile affermare che i caratteri propri di ciascuna

Orizzonti per la teologia filosofica, Glossa, Milano 2009, 3-11; R. FISICHELLA, «Oportet philosophari in theologia. Delineazione di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofia», *Gregorianum* 76 (1995) 221-262. 503-534; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983; P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Lessius, Bruxelles 1998; H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Herder, Freiburg 1968; F. ROSSI, «Teologia filosofica e filosofia della religione», *RFNS* 80 (1988) 242-290; P. SEQUERI, *Ontologia della libertà e struttura della fede*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (ed.), *Teologia e filosofia. Modelli, figure, questioni*, Glossa, Milano 2008, 139-158; nello stesso volume C. CIANCIO, *Filosofia e teologia: dal conflitto alla convergenza*, 21-44; B. SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris 1994; G. SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo, Dio dei filosofi. Il cristico e il critico*, EDB, Bologna 2004, 34-128; S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, EUPRESS, Lugano 2004.

³ Sia permesso rinviare a S. DUCHI, «Gesù, il Cristo: idea fissa di Dio, impensato dell'uomo. Il senso del Verbo incarnato nel piano divino», *ScC* 148 (2020) 95-121.

⁴ Da un lato, l'intenzionalità della dinamica rivelativa corregge un'altrimenti statica e astratta prospettiva sostanzialistica in teologia, dall'altro evidenzia il proprio inscansabile profilo morale (pratico) contro ogni appiattimento intellettualistico.

theologia, sacra e philosophica, non entrano in competizione, avve-
randosi semmai in virtù del loro rapporto (per quanto controverso
possa talvolta figurare).

In particolare, l'assetto abbozzato invita a valorizzare il trattino posto
nel titolo del percorso seminariale: l'esercizio filosofico non consiste nel
dire Dio altrimenti da come egli s'è detto, bensì nel dire di nuovo la
nominazione di Dio, e con essa l'uomo come colui che lo ri-dice, dicen-
do sé. Più che anelare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio (quasi che
da questo traguardo del pensiero umano ne dipendesse la certezza), la
teologia così avviata deve argomentare l'esistenza dell'uomo come pos-
sibile soggetto della sua affermazione.

Tracciando un breve percorso a tal fine, le seguenti note attingono alla
migliore eredità classica (1), ne esplorano la moderna discussione (2-3)
ad opera di un teologo cattolico (Rahner) e riformato (Plantinga), per
concludere a una sintesi (4) che provi a comporre le istanze emerse.

1. FAR PENSARE. L'IMPOSSIBILE POSSIBILITÀ

L'analisi d'un problema antico trae beneficio da lezioni che resisto-
no all'usura del tempo: per antonomasia, Tommaso d'Aquino porta un
epiteto significativo, consegnando un'eredità meritevole di sempre
nuovi inventari. Secondo una distinzione classica, a giudizio del
Dottor comune la teologia *sacra* considera le «res divinae secundum
quod in seipsis subsistunt», e lo può fare siccome Dio le rivela all'uo-
mo, affinché le conosca in virtù della fede datagli. A prescindere da
questa, in forza della ragione la teologia praticata *a philosophis* tratta
delle stesse *res*, ma solo «prout sunt rerum principia»⁵. Esclu-
sivamente in tal senso può formulare delle definizioni di Dio, o meglio
rintracciare delle vie all'intuizione dell'esistenza di «quod omnes

⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Trinitate*, III, q. 5, a. 4. Nel quadro epistemico proprio,
la scienza così acquisita comporta un'antropologia (concerne infatti l'uomo e le sue
facoltà intellettive), una cosmologia (concerne il mondo come realtà donde argo-
mentare), una ontologia (concerne l'essere come tema proprio).

dicunt Deum»⁶. L'indagine filosofica s'avvia dunque quando gli uomini stanno già parlando del suo tema: è seconda rispetto all'esperienza del sacro, al vissuto religioso, alla nominazione del divino che problematizza⁷. Svolgendone la critica, sia che l'approcci *ex moto, ex causa, ex contingentia, ex gradu* o *ex fine*, l'affondo metafisico riconosce che solo Dio è Dio, principio senza principio. Tale nome (maiuscolo) viene riservato a quel soggetto la cui essenza è la propria esistenza non perché un comune concetto d'essere gli appartenga in modo singolare, quasi fosse la specie perfetta di un genere universale⁸, ma per-

⁶ La pluralità di tali piste tradisce l'eccedenza del loro termine. Cf. Id., *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, in seguito STh (fatta eccezione per locuzioni idiomatiche, tutte le traduzioni sono dell'autore). La discussione della facoltà di *dicere Deum* include quella relativa alla definizione di questi *omnes*, oltre che dei contesti dell'asserzione. È infatti per loro tramite che Dio entra nel discorso umano. Come si vedrà, gli uomini possono dire Dio solo se le nostre parole sono le sue, perché Dio può dirsi agli uomini solo se le sue parole sono le nostre.

⁷ Tanto più in sede cristiana, alla luce della vicenda di Gesù, «il n'est pas possible que se réalise, dans le discours philosophique, une affirmation de Dieu sans la soutien d'une expérience religieuse». Y. LABBÉ, *Humanisme et théologie*, Cerf, Paris 1975, 340. Una dimenticanza d'ordine storico-pratico, prima che teoretico, alla quale porre rimedio, sicché «l'entrée de Dieu dans le discours de la philosophie ne précédera plus le discours de la foi, sous la forme des *preambula fidei*». Id., *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Cerf, Paris 2003, 107. Cf. A. BERTULETTI, «Il sacro e la fede», *ScC* 123 (1995) 665-688; Id., *Dio, il mistero dell'Unico*, Queriniana, Brescia 2014, 304-313; P. SHERRY, «The Religious Roots of Natural Theology», *New Blackfriars* (1988) 301-307. In positivo, è semmai la fede a riconoscere i propri preamboli (nominabili tali appunto a partire dall'esperienza credente), non questi ad essere motivi di quella. Cf. G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, ESD, Bologna 1996, 31-33; R. MCINERNEY, *Preambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, CUA, Washington 2006.

⁸ Come viene giustamente notato, per tale motivo l'Angelico «n'inscrit pas Dieu dans le champ métaphysique d'un concept commun d'être». J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2002², 267. Costringendo il vocabolo al limite estremo della propria funzione semiotica, *Dio* sta fuori da ogni concetto (inclusi quelli di Trascendente, Altro, Infinito), al punto che neppure «essere fuori da ogni concetto» dà idea di chi egli sia.

ché quel che Dio è, è egli solo. Custodendo il concomitante apofatismo, la nota espressione *ipsum esse subsistens* significa che Dio «est suum esse»⁹: è chi vuol essere, onnipotenza, autodeterminazione incondizionata. Perciò la teologia naturale non può dire chi sia Dio in sé, ma solo rispetto alle cose, *ex effectibus eius*, rinvenendo il legame tra queste e l'Assoluto¹⁰. Secondo tale assetto, una volta dichiarati i propri confini simultaneamente al campo d'azione che le spetta, l'indagine filosofica si scopre penultima rispetto al sapere che potrebbe venire dall'iniziativa di Dio stesso, la quale non può essere né pretesa, né negata da alcuno.

Singolare nella propria realtà, Dio lo è anche nel rispettivo *conceptus*, che gli è consustanziale, unico come Dio è. Perciò egli solo può farsi conoscere, comunicando quella concezione di sé che ne è insieme il *logos* e l'*eidōs*. Per armoniche metafore, come il suo *verbum* suona inascoltabile e impronunciabile, così la sua *eidea* appare invisibile¹¹. Unicamente Dio capisce se stesso: all'infuori di sé risulta incomprendibile, e come tale viene compreso dalla speculazione umana. Con ossimoro d'ascendenza socratica, l'uomo sa di non saper articolare il concetto (*verbum mentis*) adeguato a Dio: appunto parlandone, capisce il limite del proprio dire. Di conseguenza, su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere¹², argomentando il mutismo al quale s'approda. Per complementare unità d'intenti, quest'ultimo compito colli-

⁹ Di conseguenza, in Dio non sta una natura (*substantia*) che preceda l'intelletto o la volontà. Cf. STh I, q. 2, a. 1; TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 3, a. 1.

¹⁰ Si annuncia così una tensione paradossale, dacché l'assoluto non ha legami, né l'ignoto si conosce. Sapendo come Dio abbia voluto fare del mondo stesso un segno di sé, la teologia positiva (ovvero l'*intellectus fidei*) chiama tale intenzione *gratia*, indebito e necessario motore di tutte le cose. La sua assolutezza non significa, dunque, assenza di relazione, determinandosi piuttosto come condizione della libertà di quest'ultima: dedizione dell'Indisponibile.

¹¹ Non può né deve diventare *eidolon*. Cf. STh III, q. 3, a. 8. L'intreccio tra parola e luce svela un'eco giovannea (Gv 1,1-5; 1Gv 1,1-3): il Verbo, Figlio unigenito, non solo è di Dio, ma Dio, identico a lui. Egli è in se stesso colui che dice, il detto e la dizione (*spiritus*).

¹² Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logicus philosophicus*, Einaudi, Trento 2012⁸, 109.

ma con l'ingiunzione che il testo biblico riconosce venire da Dio stesso vietandone ogni immagine, ogni vana nominazione¹³. Come non è opera delle mani dell'uomo, così Dio non lo è della mente ovvero della lingua dell'uomo: la ragione dimostra che non se ne *può* fare effigie, la fede professa che non *deve* farla, plastica o speculativa che sia. Sommando le due sentenze, ogni eventuale concetto di Dio sarebbe un idolo metafisico¹⁴.

Ora, se anche Dio dicesse Dio, l'uomo non lo potrebbe tuttavia sentire: pur ammesso che divenga possibile *substantiam Dei videri per intellectum*, ciò non accadrebbe «in aliqua specie»¹⁵, che di Dio mai si dà. Affinché possa farsi ascoltare da qualcuno che non sia egli stesso (mono-logo), Dio dovrebbe disporre quei presupposti attivando i quali la comunicazione di sé diventi dicibile non solo *all'uomo*, ma anche *dall'uomo*. Dal momento che ne risulta il destinatario, egli dovrà divenirne consapevole: non

¹³ Cf. *Es* 20, 4.7. In positivo, il medesimo divieto induce a chiarire quale evocazione di Dio non sia fallace o illusoria. Compiendo l'originario carattere dialogico che le dà voce, questa parola trova perciò nell'orazione la forma propria. Quale esperienza dello Spirito, essa è pure il luogo fontale (e pro-fetico) del discorso su Dio.

¹⁴ La dimenticanza di quest'antica consapevolezza rafforza la critica levata all'ontoteologia conseguente. Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957; Id., *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt 1970; A. BERTULETTI, «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione», *Teologia* 14 (1989) 199-216. 285-317.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Contra gentiles*, III, 51. Di seguito CG. Per infinita diversità di ordine, «quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius». Id., *De veritate*, q. 8, a. 3. L'allusa affinità della conoscenza con la visione piuttosto che con la parola è raccomandata «propter dignitatem et certitudinem huius sensus». STh I, q. 67, a. 1. Proprio perché «visio est certior auditu», il sapere della fede, che è *ex auditu*, viene superato e compiuto nella *visio Dei*. Cf. STh II-II, q. 4, a. 8. Perciò solo colui che la detiene rende credibile la fede datagli: «non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere». CG III, 49. Su questa gerarchia dei sensi grava il timbro anaffettivo dell'*analysis fidei* manualistica. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de la foi*, Nauwelaerts, Louvain 1969⁴.

avrebbe altrimenti luogo alcuna riflessione teologica nella mente umana, tra uomini, o tra loro e Dio (dia-logo). Se dunque l'uomo può davvero parlare di Dio, come il credente sostiene, è perché Dio, parlandogli di sé, intende far capace l'uomo non solo di ascolto e di comprensione, ma anche di parola¹⁶. Per classica definizione, l'intelletto umano non si limita, d'altronde, a una facoltà passivo-recettiva (*possibilis*), ma ha pure forma attivo-fattiva (*agens*). La divina volontà di dire Dio sembra allora implicare la facoltà umana di ridirlo: come la prima sarebbe velleitaria se procedesse da chiunque altro che non sia Dio, così la seconda è il fattore posto in essere dalla sua stessa efficacia. Più precisamente, la libertà di Dio, cioè egli stesso in quanto *gratia*, è origine e criterio d'ogni possibilità (*capacitas*) umana, cioè dell'uomo in quanto possibile (*capax*): dal potere come dono viene il dono di potere¹⁷. Tale è il cardine sul quale ruota il legame tanto ontologico quanto gnoseologico tra Creatore e creatura, fonte e immagine, il dispositivo che vince l'impossibilità sinora descritta senza contraddirne la ragione.

1.1. *Ex affectu eius*: la grazia di una parola da Dio

A una prima esplorazione, sembra che la volontà d'approntare la propria similitudine (sia essa una rifrazione ideale o sensibile) comporti per Dio ingenerare un'analogia segnata da un duplice paradosso.

¹⁶ Essere messo in tale condizione incarica l'uomo a parlare di quest'ascolto, oltre che di quanto ascoltato. Il discorso che ne segue non viene costretto a una posa astratta o dottrinalistica (quasi avesse per soli oggetti una disincarnata *facultas audiendi* e delle *veritates* udite), mostrando piuttosto il proprio carattere esistenziale a motivo del fatto che l'ascolto in esame coincide con la storia identificante l'uditore e il locutore, mediante la loro intenzionale relazione. In questo dramma linguistico e spirituale che connota l'*incarnatio Verbi*, non può venire trascurata la pregnanza del silenzio (non solo smarrito, ma pure di attesa, sospensione, meraviglia, estasi), del mutismo e della sordità, così come del riscatto di entrambe.

¹⁷ La potenza di Dio e il potenziamento umano si rapportano come *Lumen luminans* e *lumen luminatum*, *Verbum loquens* e *verbum locutum*. Seguitando le due metafore, come l'uomo non è principio del proprio essere, così i suoi occhi non sono fanali, né le orecchie emettono suoni.

Se egli facesse conoscere all'uomo *seipsum*, ciò non potrebbe accadere che «per ipsammet essentiam divinam», sicché questa «sit et quod videtur et quo videtur»¹⁸. In tal modo Dio rimarrebbe incomprensibile per l'infinito eccesso che ne distingue l'essere. Se però Dio optasse per uno strumento creato al fine di mediare la conoscenza di sé ovvero tradurre il proprio *verbum*, una sempre maggior dissomiglianza governerebbe la relazione tra l'originale e la sua copia¹⁹. Rovesciando un'identica difficoltà, Dio rimarrebbe allora incomprensibile per il difetto che connota ogni sua versione (*imago*) nella finitudine creaturale. In un caso come nell'altro, infatti, si fa pur sempre udire l'ineffabile e vedere l'invisibile.

Impegnata a dar ragione dell'evento che la fonda, la teologia cristiana considera entrambi i percorsi, riconoscendo nel secondo il passaggio storico al conseguimento escatologico del primo. Lo può fare perché trova le condizioni per la conoscenza umana di Dio là dove Dio in persona si annuncia all'uomo: nel Verbo incarnato, Figlio fatto uomo. Colui che può concepire Dio è solo colui che è stato concepito da Dio: poiché pronuncia il *verbum Dei*, Gesù lo deve essere; poiché porta alla *visio Dei*, ne deve disporre²⁰. Come istruisce la figura cristologica, l'orientamento dell'uomo a un tale traguardo è il risvolto, sul piano noetico, di una più radi-

¹⁸ Cioè lo si vede «illo modo quo ipse videt seipsum». CG III, 51. Anche nella scienza che compie e supera (*evacuat*) la fede, cioè la *visio Dei*, non si ha idea di Dio: dando all'uomo il proprio sapere di sé, egli stesso tiene il posto della *species*. Cf. STh I, q. 12, a. 1-5.

¹⁹ In sede sia metafisica che epistemologica e linguistica, vale il dettato del quarto Concilio lateranense: «inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». DH 806. Cf E. PRZYWARA, *Was ist Gott. Eine Summula*, Glock, Nürnberg 1953, 40-48; ID., *Analogia entis*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, 104-208.

²⁰ Di nuovo, si tratta anzitutto di un genitivo soggettivo. Quanto alla scienza teologica di Gesù, rimando a S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei. Il sapere del Figlio incarnato*, Glossa, Milano 2018. Appreziate le sue istanze fondamentali e sistematiche, il superamento dell'impianto scolastico che propongo muove dal fatto che il Cristo non appronta per gli uomini un'idea di Dio attraverso descrizioni approssimative. Come l'umana espressione dell'Inaudito non è l'informazione forzosamente lacunosa circa Dio, così la mente di Gesù non è la maschera indossata dal Verbo

cale preparazione, che l'intelligenza della fede chiama potenza obbedienziale. Con questa categoria l'Aquinate onora la logica di quanto in Gesù viene a conoscere, cioè che «da qualsiasi creatura può esser fatto quel che Dio vuole, e così c'è nella natura umana la capacità a quell'onore, d'essere assunta in unità alla persona divina»²¹. Dio, *potestas* incondizionata, fa essere l'uomo, *potentia* condizionata: l'aggettivo *oboedientialis* che qualifica quest'ultima evidenza asimmetricamente la tensione reciproca a quel legame che l'Assoluto inaugura con la contingenza umana. Dinnanzi al suo Creatore, la creatura sta come capacità incapace di se stessa, inabile abilità.

Per riuscire nel proprio intento, paradossale sì, ma non irrazionale (l'analogia ne fissa il protocollo d'intelligibilità), la divina decisione di comunicarsi è apparsa logicamente simultanea all'ideazione del suo destinatario. Ora, nel fine così impresso alla creazione²² trova fondamento il naturale *desiderium videndi Deum*. Posto infatti che «ogni cosa ha una potenza obbedienziale verso Dio», il desiderio di conoscerlo individua il nome proprio di questa potenza nell'uomo, essere libero e razionale²³. Per coe-

per decriptare nel mondo una nominazione aliena. In positivo, la critica a tale estrinsecismo tra *veritas divina* e *humana historia* matura cristologicamente il carattere costitutivo (perciò davvero rivelativo) della seconda rispetto alla prima.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *In III sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 3. «Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest». Ib., d. 2, q. 1, a. 1. Di ambedue le azioni va marcato lo spessore intenzionale: «habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae», condizione della fede come *habitus* e *virtus*. Cf. ID., *De malo*, q. 2, a. 12; STh I, q. 12, a. 1; q. 25, a. 1.

²² Identico al motivo della sua esistenza, dovuta alla stessa grazia.

²³ Cf. ID., *De potentia*, q. 1, a. 3. La *potentia* citata individua la disposizione della natura umana alla grazia: «ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate». Ib., q. 14, a. 10. In breve, è «potentia recipiendi a Deo». ID., *De veritate*, q. 29, a. 3. Cf. STh II-II, q. 6, a. 1. Per una panoramica delle schermaglie interpretative, cf. G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 177-331.

renza, la comunione con Dio cui l'uomo viene naturalmente portato è intenzionale e consapevole. Dio vuole farsi vedere e ascoltare, sicché l'uomo lo può vedere, meglio, guardare ed intendere. Nel segno della libertà, alla potenza *ex parte Dei* corrisponde un'abilitazione *ex parte hominis* in virtù della quale l'uomo si scopre (reso) capace di *ob-audire*. Con evidente parentela semantica, la *potentia oboedientiae* lo identifica originariamente disposto a sentire Dio: ri-dirlo è la possibilità aperta all'uomo che vuole corrispondere alla grazia di ascoltarlo²⁴, non come conquista del suo intelletto, ma come facoltà a questo donata.

Dando corpo a quest'intuizione, la presente indagine segue il solco di una «ontologia della *potentia oboedientialis* alla rivelazione»²⁵. Il debito del suo promotore, Karl Rahner, verso la lezione tommasiana è evidente. Sebbene non lo citi, il celebre gesuita ne ricalca infatti gli asserti quando scrive che la «assumibilità della natura umana mediante la persona del Verbo divino» non definisce una «singola facoltà accanto ad altre possibilità nell'essere umano», essendo semmai «realmente identica con la sostanza dell'uomo»²⁶. Questa potenza impoten-

²⁴ Ovvero dare alla propria responsabilità la forma della *Gehorsam*, atteggiamento di colui che è *Hörer*.

²⁵ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, SW 4, 8. D'ora in poi HW. L'edizione critica riporta il testo secondo la stesura del 1941 nelle pagine pari e la rielaborazione del 1963, curata da J.B. Metz, nelle pagine dispari.

²⁶ Cf. ID., *Zur Theologie der Menschwerdung*, SW 12, 313; ID., *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, SW 12, 343-344. Istruita dalla rivelazione, la sacra teologia «den Menschen begreift als potentia oboedientialis für die unio hypostatica». ID., *Theologie und Anthropologie*, SW 22/1a, 283. Come per il giovane Tommaso, l'impianto radica nella dottrina biblica della *imago Dei*. Cf. Gen 1, 26-27. Poiché è la stessa iniziativa di Dio a illuminare le proprie implicazioni, «das Transzendente immer eine innere Bedingung des Geschichtlichen in diesem selbst ist». K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, SW 26, 201. Lo studio prende dunque avvio «faktisch und zeitlich doch erst nach und wegen der geschichtlichen Begegnung mit Jesus als dem Christus». Ib., 196. Così è per la *potentia oboedientialis*: «die Legitimität eines solchen Begriffes läßt sich natürlich nur von der geoffenbarten Tatsache her erkennen, daß Gott selbst durch Selbstmitteilung die Vollendung der geistigen Kreatur sein kann», realizzando «diese Vollendung als ungeschuldete Gnade». ID., *Potentia*, 1238-1239.

te connota la creatura in quanto tale: il participio futuro che l'identifica appare sintesi riuscita della sua finitudine, inetta rispetto alla propria attuazione, cui è al contempo sospesa e sorpresa. L'affondo trascendentale proposto da Rahner illustra dunque l'intelligibilità della disposizione divina a procedere dall'evento che la realizza: vero uomo non nonostante, ma perché incarnazione di Dio, Gesù appare «la più alta (indebita, singolare) attuazione di questa potenza obbedienziale»²⁷. Misurandone continuità e creatività rispetto alla lezione scolastica, la sentenza promette di superare l'estrinsecismo che pensa Dio e uomo a monte del loro rapporto, in una distanza più grande di questo, la stessa che viene traslata nella diastasi tra ragione e fede all'interno della coscienza umana. Al contrario, Dio supera cristologicamente l'abisso di un'infinita alterità: l'uomo Gesù è veramente Dio non nonostante, ma appunto perché immagine sua. L'analogia cui il Verbo dà vita incarnandosi non ne implica una riduzione antropomorfica, perché Dio stesso la pone come canone principe della propria realistica identificazione, senza sottostare ad altri criteri o parametri che non sia Dio stesso a performare, rivelandosi.

Nell'attesa di vagliare la portata e le conseguenze della tesi, è frattanto assodato che l'uomo può dire (vedere) Dio solo perché Dio si è detto (fatto vedere) all'uomo, al modo in cui l'ha messo in grado di farlo. Nome specifico della creaturalità umana, la *potentia* così individuata apre lo spazio per una teologia filosofica che il sapere della fede deve riconoscere nell'autonomia propria. L'autentica (poiché autentificata) teologia che dalla fede sgorga non esclude né assorbe strumentalmente la posizione filosofica del discorso su Dio: ne apprezza l'intrinseca bontà.

²⁷ Id., *Probleme der Christologie von heute*, SW 12, 278. L'unione ipostatica è «der einmalige Höhepunkt eines Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses» in quanto «Grundwahrheit des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses». Id., *Probleme*, 270-271. Cf Id., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, SW 12, 253-258. A beneficio del seguito, tale è il quadro per comprendere la proposta delineata in Id., *Die anonymen Christen*, SW 22, 284-291; Id., *Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen*, SW 22, 326-337.

2. *CONTRA FACTUM (FIDEI) NON VALET ARGUMENTUM (RATIONIS)*

Prendendo parola in un silenzio altrimenti ineluttabile, l'iniziativa divina stabilisce il discrimine tra veracità e impertinenza della nomina di Dio: proprio mentre si pronuncia, egli fa nota all'uomo la norma *audiendi et loquendi* che ne regola l'agire. Per bilanciare l'aspetto apofatico e catafatico della relativa facoltà umana, giova cogliere un'accentuazione complementare a quella appena sondata, sì da discuterne l'eventuale composizione. A motivo del suo originale apporto alla teologia filosofica, merita in proposito attenzione un erede della tradizione riformata, Alvin Plantinga²⁸. Dinnanzi alle sfide che classicamente impregnano l'ambito in esame, egli muove da una duplice obiezione: come non spetta all'intelletto umano dimostrare l'esistenza di Dio, così la dignità intellettuale (*rational acceptability*) del sapere della fede non dipende dalle sue capacità argomentative. Non è la filosofia a dirimere se quel Dio che la fede conosce è reale, né se sia ragionevole credere. La pretesa prova non sarebbe infatti una garanzia, non potendo essere conclusiva *de jure*, giacché fondata su un'autorità umana, e come tale sospesa a più o meno argute sentenze. Nella misura in cui gli uomini discutono delle proprie idee del divino, hanno a che fare con idoli speculativi²⁹: se la loro mente non può produrre un concetto di Dio, neppure le compete discettarne i tratti. A giudizio di

²⁸ Cf. A. PLANTINGA, *Does God Have a Nature?*, Marquette, Milwaukee 1980; ID., *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, CUP, Ithaca 1990; ID., *Against Naturalism*, in A. PLANTINGA – M. TOOLEY, *Knowledge of God*, Blackwell, Malden 2008, 1-70; G.C. DI GAETANO, *Alvin Plantinga. La razionalità della credenza teistica*, Morcelliana, Brescia 2006.

²⁹ Denunciandone l'irrealtà, l'ateismo ha funzione catartica. In ragione dell'oggetto della sua pretesa, non può esistere alcuna «représentation de Dieu philosophiquement justifiée». A. GESCHÉ, «Le Dieu de la révélation et de la philosophie», *RTL* 3 (1972) 283. Semmai è la rappresentazione che Dio fa di sé ad autorizzare la fede a riconoscerlo. Anziché imporle solo una smentita, perché questa stessa non può allora mostrare l'opportunità di un discorso filosofico su Dio?

Plantinga, ciò non toglie, anzi attesta e conferma la fondatezza di un sapere, la *theologia sacra*, che trae la propria giustificazione dall'iniziativa di Dio stesso.

Egli si conosce solo mediante sé: per libera rivelazione (*sola gratia*) e quindi per la libertà che vi corrisponde (*sola fide*), sicché risulta vana ogni previa costruzione metafisica della sua realtà³⁰. Il sapere della fede non professa chi Dio è, una volta che la filosofia ha dimostrato che Dio è (e quindi, almeno in questa misura, che cosa sia). Denunciando le velleità del fondazionalismo teista, Plantinga nega il suo ruolo preambolare al sapere credente³¹ – quasi che ne motivasse la genesi o ne giustificasse l'esistenza –, senza con ciò demolire o demonizzare la *theologia philosophica*, bensì ricalibrandola³². Stante il fatto

³⁰ In quanto divina, non può essere né affermata né negata: l'affermazione *sub iudice* viene da colui che solo la può porre, sì che, una volta posta, non possa venir ritrattata da alcun altro. In negativo, nessun argomento teistico può dare certezza che Dio esista prescindendo dalla fede, cioè dall'iniziativa divina della rivelazione. In conseguenza di questo positivismo, gli asserti teologici risultano estranei alla verificabilità razionale. Cf. A. FLEW, *God & Philosophy*, Hutchinson, London 1966, 158-180; ID., *Theology and Falsification*, in J. FEINBERG (ed.), *Reason and Responsibility*, Dickenson, Belmont 1968, 48-49.

³¹ Il frangente segna l'influsso della teologia dialettica: il fallimento della codificazione umana di Dio (ovvero di una sua nominazione *a partire* dall'uomo) è concomitante all'affermazione canonica della sua identità. In Gesù crocifisso muore l'immaginario umano su Dio, risorge la sua vera icona: non è l'uomo che dice chi è Dio, bensì Dio che dice sé umanamente. Cf. K. BARTH, *Die Erkenntnis Gottes*, KD II/1, TVZ, Zürich 1986, 33-67; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1977, 307-504. Da quest'assetto teologico Plantinga conclude che l'attendibilità della fede non deve né dunque può venire dall'inquisizione della mente umana, che la giudicherebbe tale. Classicamente, «ea autem quae super humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt». STh II-II, q. 171, a. 1.

³² Accordato che la credenza in Dio non dipende dal successo di proposizioni filosofiche, l'autore tenta così di vincere la tanto nota quanto dura opposizione di K. BARTH, *Die Erkenntnis Gottes*, KD II/1. Cf. A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, in

che la verità della fede non viene assicurata dal fatto che se ne portino prove razionali, al filosofo ne resta un'apologetica negativa, volta a provare l'assenza di motivi per negare credibilità alla fede³³. Ribaltando l'accusa, è irragionevole non credere, ovvero, reciprocamente, è ragionevole credere senza prove razionali (dacché sarebbe irragionevole credere per una prova razionale). Secondo un dato che accomuna l'apologeta e il suo critico, la fede non ha garanzia esterna o previa ad essa, per il semplice fatto che la ragione non può né deve farsene garante. Come emerso, questo è solamente Dio, che in quanto tale si fa noto all'uomo, il quale ne riceve certezza credendogli.

Ora, se solo Dio può dire se stesso, solo Dio può dire qualcuno che lo ascolti. Poste le condizioni per farsi intendere dall'uomo, questi può di conseguenza conoscere la logica della sua iniziativa. L'assoluta originarietà della rivelazione (e del sapere che ne riconosce l'evidenza) autorizza così per principio il discorso filosofico, non si limita ad accusarlo di incompetenza, inadeguatezza o empietà. Qualsiasi ridimensionamento della speculazione razionale in campo teologico non può infatti smentire quel fattore che l'esperienza credente riconosce alla base della sentenza appena formulata. Plantinga nomina questo necessario corrispettivo dell'azione divina *sensus divinitatis*, innestato nell'uomo dal suo Creatore e Signore. Così Calvin definiva quella consapevolezza (*awareness*) atematica che «God has created us in such a way that we have a strong tendency or inclination towards

A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (ed.), *Faith and Rationality*, NDP, London 1983, 63-73; K. DILLER, *Theology's Epistemological Dilemma*, IVP, Chicago, 2014, 66-165. Come giustamente notato, per Plantinga «the reformed objection to natural theology is a religious objection directed not against natural theology but against only one possible application of it». N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1997, 20. Cf. J. BEVERSLUIS, «Reforming the “Reformed” Objection to Natural Theology», *Faith and Philosophy* 12 (1995) 189-206.

³³ Cf. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, OUP, Oxford 2000, 167-289; I. DALFERTH, «Teologia e filosofia: auspicabile dialogo o insanabile conflitto?», *Teologia* 21 (1996) 312-321.

belief in him»³⁴. Per palese affinità, ritengo che siffatta predisposizione converga con ciò che la teologia cattolica chiama *potentia oboedientialis* e *desiderium naturale*: in ambo i casi si tratta di un'attitudine, di un'indole naturale dell'uomo verso Dio³⁵. Come la creatura non ha scelto di esistere, così questo desiderio non è un prodotto del soggetto cui appartiene, né frutto di una sua scelta. Dotato di tale tensione innata, l'uomo neppure produce il termine di un desiderio, il cui oggetto lo previene e lo supera. Ciò nonostante, questo stesso elemento prova che l'uomo non è anzitutto estraneo o estraniato dalla possibile affermazione di Dio, ma reca in sé sia la condizione del suo ascolto, sia della risposta ad esso. Appunto perché Dio dice sé umanamente, l'uomo si trova nella facoltà di prendere parola in proposito³⁶. Le istanze dialettica e trascendentale trovano il loro punto d'equilibrio nella creaturalità, ovvero nella *Gottebenbildlichkeit* umana, originario aggancio (*Anknüpfungspunkt*) preparato dalla grazia stessa, sicché «quest'appellabilità è anche il presupposto per la sua responsabilità»³⁷.

³⁴ A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, 66. Cf. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della vita cristiana*, I, UTET, Torino 2009, 143-144. Il riformatore presenta questo *sensus* come un istinto che smaschera la malizia umana: «Consideriamo fuor di dubbio che gli uomini abbiano in sé, per naturale sentimento, una percezione della divinità. Infatti, ad evitare che qualcuno potesse prevalersi dell'ignoranza come di una scusa, Dio ha impresso in tutti una conoscenza di sé, di cui rinnova il ricordo». Perciò «siamo condannati dalla nostra stessa testimonianza se non lo onoriamo». La natura non è a tal punto corrotta dal peccato da obliare questo dato, sicché «ciascuno di noi conoscendo Dio conosce anche se stesso». *Ib.*, 137. Cf. P. HELM, «John Calvin, the *sensus divinitatis* and the Noetic Effects of Sin», *IJPhR* 43 (1998) 87-107.

³⁵ Perciò non può essere una «bloßen negativen non repugnantia». K. RAHNER, *Potentia obedientialis*, SW 17, 1239.

³⁶ Nel seguito evidenzierò che *deve* farlo: come insegna il primo Concilio vaticano, «cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus deindeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur». DH 3008.

³⁷ Cf. E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, Zwingli Verlag, Zürich 1935, 18; *Id.*, *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich 1961, 449-458.

A motivo della propria estrazione calvinista³⁸, Plantinga manca di sviluppare con lo stesso vigore questo secondo fuoco: l'uomo ha un senso (la libertà) esercitando il quale è pronto a corrispondere a Dio (grazia), qualora questo lo volesse coinvolgere. Come l'udito non produce il suono né la vista la luce, così la teologia filosofica non può dire a che cosa questo *sensus* sia potenza, ovvero può affermare quest'abilità apofaticamente, senza tematizzarne l'origine e il fine. Dal canto proprio, trovandosi già sciolta quest'*impasse*, il sapere della fede può giudicare la correttezza dell'esercizio speculativo, ovvero instradare la sua riuscita.

Come non confina Dio nell'inesistenza, così l'umana impossibilità di provarne la realtà non consegna la fede all'insensatezza: non si dà parola umana su Dio, ma quando Dio la proferisce, questa suona all'uomo tanto indeducibile quanto ragionevole. E non perché l'uomo la reputi tale, ma perché essa stessa si raccomanda così secondo la propria logica, cui il credente comprende d'appartenere. L'intelligenza di quest'ultima non termina dunque a un innatismo tendenzialmente fideistico, ma esige uno studio trascendentale che ne precisi la consistenza, teologica e filosofica.

³⁸ Come i riformati accentuano negativamente l'incapacità della potenza umana, che Dio riscatta, così positivamente i cattolici la stessa *potentia* o disposizione creaturale che per grazia diventa attuabile. Con sguardo retrospettivo al proprio lavoro, lo stesso Karl Barth riconosce che non si tratta di preferire un assetto in cui «wurde der Mensch groß gemacht auf Kosten Gottes» alla sua versione rovesciata. Cf. K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, EVZ, Zürich 1956, 5 (corsivi nel testo). In Gesù Dio stabilisce simultaneamente «das Recht Gottes gegenüber dem Menschen auf, so aber auch das Recht des Menschen vor Gott», sicché «wer und was Gott und wer und was der Mensch in Wahrheit ist, das haben wir nicht frei schweifend zu erforschen und zu konstruieren»: viene colto in Cristo, loro *Zusammensein* in quanto *Bund*. Cf *ib.*, 11. L'umanità di Dio altro non è che «Gottes Beziehung und Zuwendung zum Menschen» (*ib.*, 3): Dio è Dio affermando questo rapporto, nel quale è determinato pure l'essere dell'uomo, «mit Gott zusammen sein». Cf. *Id.*, *Das Geschöpf*, KD III/2, 161. Perciò Gesù «ist der Mensch: erstlich und eigentlich er ganz allein». *Ib.*, 49.

3. LA LOGICA VINCENTE SUL PARADOSSO: FAR UDIRE I SORDI, FAR PARLARE I MUTI

Il nome di Dio è parola impronunciabile, ma non in assoluto: non per lui, se vuole farsi noto all'uomo, attivando tutti i provvedimenti necessari. Nella misura in cui il discorso teologico vuole essere discorso umano³⁹, il discorso umano può essere discorso teologico. Quel che *solus Deus* inizia non accade *sine homine*: asimmetria e reciprocità sono protocolli simultanei dell'affermazione umana di Dio. Il fatto che Dio sia indicibile dall'uomo non implica che l'uomo sia inappellabile da Dio. Anzi, dal fatto che egli abbia deciso d'interpellarlo segue il rinvenimento di una propensione che individua l'uomo intrinsecamente disposto a quanto gli resta indisponibile. Non malgrado, ma appunto nella propria trascendenza e ineducibilità, la parola teologica, ossia il *Verbum Dei*, mostra (intenzionalmente) un rilievo antropologico.

Nell'ordine stilato, essendo parimenti necessario che sia Dio a dirsi e l'uomo a sentirlo, sì da poterne parlare, la rivelazione di Dio dovrà accadere in forma storica. Affinché risulti autentico e veridico, dire Dio comporta in primo luogo testimoniare la sua esperienza: a fondamento della fede cristiana e riprova della sua ragionevolezza, l'uomo che fa esperienza di Dio è Dio stesso che fa da uomo l'esperienza di sé. La sintesi classica declinava il principio nel trattato *de legato divino*, anticipo apologetico della cristologia dogmatica. Rispetto all'impianto di scuola, Rahner concorda sul fatto che nel Verbo incarnato si dà l'epistemologia del sapere teologico. Se ne distanzia però argomentando come la rivelazione divina non sia eco storico di una parola comunque identica a sé, sicché la sua locuzione ai destinatari suoni ripetitiva per il mittente. Davvero Dio è come parla, è così come si esprime, ma l'assioma

³⁹ Semmai le volesse formulare, «die Sätze, die uns Gott sagt, nur in Sätzen existieren können, die wir selber denken». K. RAHNER, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, SW 22 1/b, 772. Implicitamente, non si può «über Gott theologisch etwas aussagen, ohne damit auch schon über den Menschen etwas zu sagen und umgekehrt». ID., *Theologie und Anthropologie*, 283.

trinitario formulato dall'autore⁴⁰ riscrive le conseguenze finora vagliate. Per identità reciproca d'economia e immanenza, nell'evento (pure linguistico) della rivelazione Dio realizza se stesso: Gesù ne è il simbolo reale proprio in quanto *Selbstfindung* e *Selbsterfahrung Gottes*. Il Verbo incarnato è Dio nell'espressione definitiva di sé, non indicatore o segnale terreno di una realtà perfetta a prescindere⁴¹. L'umanità di Gesù è costitutiva della realtà di Dio non perché questa si esaurisca in quella (Gesù è il Verbo, non il Padre, né lo Spirito), ma perché tutta la connota (Dio è il Padre di Gesù). Incluso nell'incomprensibilità divina, il fenomeno cristologico non la toglie, ma la qualifica per attuazione vicendevole della realtà di Dio e dell'uomo. Anziché mera condizione euristica della struttura trascendentale, la storia di Gesù ne diventa la vicenda performativa. Nella vita del Verbo incarnato non solo si applica e notifica, ma si attua quell'ordinamento dell'uomo a Dio in ragione della destinazione di Dio all'uomo. Più che luogo o momento nel quale s'attesta l'identità dei soggetti coinvolti in forza della loro relazione, appunto quest'ultima si afferma determinante per entrambe. Come l'uomo viene chiamato all'essere, così alla parola, quella di Dio verso di lui e di lui verso Dio, che in Cristo trovano la loro unità: non solo il dialogo riuscito, ma l'intesa perenne.

Al fondo dell'accostamento non ossimorico di un *desiderium* naturale alla *visio Dei* sta la convergenza cristologica dei due elementi. Un tale quadro impone, a giudizio di Rahner, il superamento dell'estrinsecità tra soprannatura e natura⁴², il cui legame appare così più origina-

⁴⁰ Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, SW 22/1b, 535-549.

⁴¹ L'affermazione umana di Dio (*Menschwerdung Gottes*) è simultaneamente *Gotterwerdung Gottes* e *Menschwerdung des Menschen*. Cf. Id., *Zur Theologie des Symbols*, SW 18, 427-431; Id., *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, SW 23, 180-182.

⁴² Tradotta nella definizione di grazia come modificazione accidentale d'una previa sostanza umana e di *relatio rationis tantum* come dispositivo che preserva assolutezza e sovranità di Dio. L'occasionalità dell'elevazione soprannaturale rispetto a una creazione in *puris naturalibus* combacia col tratto avventizio della potenzialità umana afferente, si da sancire una «distinction absolue de l'ordre de la nature et de celui de la grace». R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appetit naturel et la

rio della loro distanza. Per primato dell'atto, l'ontologia della *potentia oboedientialis* ha allora senso perché l'antropologia è una cristologia incompiuta (*defizient*), e viceversa questa è la perfetta antropologia. Lo è in quanto «questa antropologia nella sua più radicale realizzazione, ossia la cristologia, è in eterno teologia, la teologia che Dio stesso ha pronunciato»⁴³. Incarnazione è inlocuzione: il *Verbum Dei* in persona si fa identico all'uomo Gesù. In termini trascendentali, come l'assumibilità umana ha il suo apriori nella incarnabilità divina, così il linguaggio umano rispetto all'effabilità di Dio⁴⁴. Volendo darvi voce, Dio è certo colui che parla, ma pure colui che ascolta la parola dell'uomo,

puissance obédientielle», *Revue thomiste* 33 (1928) 476. A riprova del suo carattere indebito, la grazia supera la potenza naturale e «les exigences de notre nature», sicché non vi si può dare alcuna «inclination naturelle innée». *Ib.* Recuperando invece l'originale rilievo teologico (creatio in Christo) dell'antropologia, Rahner mostra di rivalutare la scuola agostiniana, per la quale «la vision intuitive de Dieu est pour nous une fin naturelle quoad appetitionem et une fin surnaturelle quoad consecutionem». *Ib.* Facendo perno su una «ordination transcendente de finalité», tale filone sviluppa il fatto che l'uomo è volto «à la vision intuitive de Dieu», benché «il lui est absolument impossible d'atteindre cette fin». G. LAPORTA, «Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin», *ETL* 5 (1928) 257-258. Cf. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965.

⁴³ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 319. Di conseguenza, rivolgendosi alla propria creatura (imago), Dio non parla solo di sé all'uomo: parla all'uomo dell'uomo. Non solo lo informa a riguardo, ma lo fa tale appunto parlandogli. Reciprocamente, l'uomo non parla solo di sé a Dio: parlando a Dio, con lui dice sé.

⁴⁴ Ciascuna al proprio livello, entrambe le fattispecie palesano «la positiva attitudine di Dio a far propria l'esistenza dell'uomo». A. BERTULETTI, «Il concetto di persona e il sapere teologico», *Teologia* 20 (1995) 144. Perciò «l'antropologico appartiene all'istituzione stessa della verità teologica» (*ib.*, 118) quale «esistenza umana di Dio». P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», in *Teologia* 23 (1998) 315. Cf. M. EPIS, *Teologia e filosofia*, in ID. (ed.), *Fare teologia in Facoltà. Percorso storico e opzioni teoriche*, Glossa, Milano 2018, 338-339; A. GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis"?», *RTL* 24 (1993) 3-37; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Herder, Freiburg 1970, 243-384.

la comprende e la giudica. Tanto *in se* quanto *pro nobis*, egli è *Hörer des Wortes* proprio in quanto *Sprecher des Wortes*: in rapporto a questa parola, l'uomo se ne potrà quindi dire *Sprecher* proprio in quanto se ne scopre *Hörer*. Di conseguenza, la cristologia non è solo il vertice, ma realizza l'inveramento, perciò il canone della *theologia*, sia essa *sacra* o *philosophica*. Poiché Dio non ha voluto concepire sé altrimenti, su questa base può essere svolta la corrispondenza antropologica tra dire una parola (concepire un *verbum mentis*) e dire Dio (concepire il *Verbum Dei*). Trovato il punto che li giustifica, diventa possibile riannodare i vettori della ricerca.

3.1. Dal *sensus divinitatis* alla sensazione di Dio

Come l'uomo nasce al mondo nell'ordine della natura, così nasce alla grazia nell'ordine soprannaturale: nesciente ma in grado d'apprendere, a ciò portato per facoltà naturale (ragione che cerca la verità) e per attuazione soprannaturale di sé (fede che riceve salvezza). L'espressione di Dio non fa risuonare nel mondo il *verbum salutare* che redime l'uomo dalla sua sordità: questa parola ha anzitutto il senso di una vocazione, è la prima battuta di un dialogo da avviare con coloro che vi sono invitati. Nella prospettiva del suo compimento cristologico, il legame che Dio cerca assume la dinamica della naturale locuzione interumana: da come sente parlare, il bambino (infante) parla a propria volta. Impara il linguaggio che gli viene insegnato: facendo pratica nel suo tessuto relazionale, si misura con le regole grammaticali e sintattiche, seleziona un vocabolario, elabora uno stile, una personale abilità ermeneutica. In misura diversa soggiace e concorre alle molteplici forme di elaborazione culturale della società cui appartiene⁴⁵.

Come l'esperienza credente, così l'esperienza conoscitiva istruisce circa le proprie condizioni possibilitanti, ossia l'intelligibilità dell'es-

⁴⁵ Di questa pedagogia divina rende conto la Scrittura, attestando l'apprendimento umano e il dramma che lo accompagna. Poiché inerisce alla libertà come espressione propria dell'uomo, la *potentia oboedientialis* in esame è infatti pure *potentia dis-oboedientiae*.

sere e la capacità d'intellezione⁴⁶. La percezione di un ente termina all'afferramento concettuale (*Begriff*) e ne porta alla luce la condizione di conoscibilità (*Vorgriff*). Il suo carattere previo (*vor*) non addita un'anticipata presenza all'intelletto di quel che solo a posteriori vi giunge, bensì quello sfondo trascendentale affiorante insieme all'astrazione speculativa. Anziché un'innata prenozione⁴⁷, il *Vorgriff* è l'aconcettuale presupposto d'ogni atto di conoscenza, l'apriori che se ne palesa a fondamento proprio mentre essi avvengono⁴⁸. Da ciò non segue che la sola indagine filosofica dimostri come l'uomo potrebbe ascoltare Dio «prima che di fatto abbia udito qualcosa e così sappia che può ascoltare»⁴⁹: anticiperebbe contraddittoriamente la nominazione di un soggetto innominabile. Prima d'aver effettivamente udito qualcosa, l'uomo non si può conoscere come uditore⁵⁰. In tal senso, Dio non è il *Vorgriff* dell'essere che viene a nominarsi tramite la speculazione umana (che scadrebbe così in una fallacia ontoteologica). È semmai il credente a venir messo nella condizione di dire che l'uomo «può sentire, se Dio dice qualcosa» per il fatto stesso di essere aperto

⁴⁶ Cf. Id., *Geist in Welt*, SW 2, 165. Analogamente si dica dell'esperienza linguistica e semiotica. In ogni caso «nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu». TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 3.

⁴⁷ Tanto meno una *percezione previa*, come traduce Belardinelli curando *Uditori della parola*, Borla, Roma 2006² [Torino 1967], 90-95.

⁴⁸ Cf. HW, 92. La versione del 1963 reca quest'aggiunta esplicativa: «im Vorgriff ist der Grund seiner eigenen Möglichkeit unthematisch mitbejaht». Cf. *ib.*, 99.

⁴⁹ HW, 18. L'edizione del 1963 glossa: «und wie, von der ergangenen Offenbarung her, dieses Hörenkönnen in seinen Konstitutiven interpretiert werden muß». HW, 19.

⁵⁰ Solo per iniziativa di Dio la potenza umana è «Potenz des Aktes» e l'atto «Akt der Potenz», sicché l'un l'altro «konkret sich gegenseitig einverleiben, um selber sein und so sein zu können». Id., *Philosophie und Theologie*, 217. Questa reciprocità fatica a farsi strada in campo riformato per l'enfasi data all'unidirezionalità (*sola gratia*) dell'azione divina di creazione e redenzione: «das Wort "Gott" den Menschen auf die Situation hin anspricht, die ihn schlechterdings empfangend sein läßt, keine Neutralität duldet und Rede und Antwort von ihm erwartet für alles, was ihn angeht». G. EBELING, *Gott und Wort*, Mohr, Tübingen 1966, 61-62. Perciò «der Sinn des Wortes "Gott" wird nicht ohne das Wort Gottes geglaubt». *ib.*, 63.

all'intelligibilità dell'essere⁵¹. Secondo la metafora classica, la filosofia rileva una facoltà (potenza uditiva), ma il fatto che per essa l'uomo possa ascoltare Dio, lo rivela Dio stesso dicendosene creatore, come professa il sapere della fede. Si tratti del *desiderium videndi Deum* o del *sensus divinitatis*, l'autorialità divina dell'appetito si certifica solo nel suo termine (atto)⁵²: l'uomo non è in grado di svelare il contenuto di un anelito sì naturale, ma che concerne l'ineffabile Dio, proprio perché ha tale natura.

Aposteriorica come ogni esperienza umana, la scienza teologica, sia essa *sacra* o *philosophica*, afferisce perciò a un trascendentale, ovvero a un «esistenziale dell'uomo» che si comporta come potenza obbedienziale⁵³. Il fondamento d'intelligibilità del credere cristiano sta in questo nesso asimmetrico tra fede e sapere: potenza condizionata, come l'uomo è «condizione di possibilità per una rivelazione»⁵⁴, così la filosofia è «condizione di possibilità della teologia»⁵⁵. Da un lato l'iniziativa divina, gratuita e indebita, è indeducibile dalla potenza umana, dall'altro questa potenza attesta d'un colpo la credibilità della rivelazione e la sua universale accessibilità. Sviluppando il parallelismo iniziale, come dall'atto d'intellezione l'uomo viene a sapere della sua capacità conoscitiva e della conoscibilità dell'essere (*capax rationis*), così dall'atto di fede

⁵¹ Id., *Geist*, 300. Cf. HW, 226. Se così non fosse, la rivelazione di Dio accadendo lo violerebbe come un corpo estraneo. Cf. H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Patmos, Dusseldorf 1969; ID., «Wie wird ein Existential übernatürlich», *TThZ* 95 (1986) 115-131; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Herder, Freiburg 1982, 66-112.

⁵² «Ohne diese aktualisierende Bestimmung sinnlos wäre». K. RAHNER, *Potentia*, 1238. Solo in tal senso «omnia cognoscentia cognoscent implicitae Deum in quolibet cognito». TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 1.

⁵³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs*, 55. Le sue designazioni *ut desiderium* e *ut sensus* ne precisano il carattere intenzionale, nonché lo sviluppo drammatico nelle vicende umane.

⁵⁴ HW, 80.

⁵⁵ Id., *Philosophie und Theologie*, 216.

viene a sapere che Dio si è voluto *capax hominis*, e perciò ha voluto l'uomo *capax Dei*, malgrado ogni ostacolo, di qualsiasi ordine sia⁵⁶.

3.2. *Philosophia Christi*: dirsi Dio è dire l'uomo, dirsi uomo è dire Dio

Per il coinvolgente impegno di Dio e dell'uomo nell'intelligenza di se stessi, in Gesù sta la *ratio* e l'*ordo* della questione studiata: non è l'uomo a farsi idea di Dio, ma Dio a farsi idea dell'uomo, e la fa facendosi idea di sé. A motivo della caratura storica di quest'evento, la novità cristologica di Dio consiste precisamente nel fatto che il suo *logos/eidos* è inseparabile dalla vicenda di Gesù, dal dramma del Crocifisso Risorto. L'incarnazione di Dio costituisce il fondamento discriminante il pensiero umano di Dio, il suo possibile ascolto e ogni discorso a riguardo. Gesù è l'uomo che dice Dio in quanto sua espressione definitiva (*Zusage Gottes*): da lui solo si viene a sapere che Dio non si pensa senza l'uomo, e non pensa l'uomo senza sé. La realtà e la verità dell'uno non sta senza l'altro: l'affermazione umana di Dio (genitivo oggettivo) è consistente perché l'affermazione divina di Dio (genitivo soggettivo) è umana. Quest'unica dinamica accade nell'esperienza di colui che è il Figlio fatto uomo⁵⁷. Perciò la persona di Gesù supera qualsivoglia veto ontoteologico: mediante lui è Dio stesso che ascolta, dice e guarda sé. La concezione di Dio è fondativa per la concezione dell'uomo: egli fa sì che l'uomo lo possa concepire in ragione del fatto che Dio per primo si vuole concepire umanamente. L'analisi condotta ha così chiarito in che senso Dio è Dio diventando uomo: superando la dialettica del caso nell'ottica di un compimento

⁵⁶ Pregiudiziali metafisiche o peccato: in questo il citato affondo di Calvino coglie nel segno. L'uomo non può mai dirsi orfano di Dio: per quanto se ne allontani o addirittura lo respinga, sarà sempre sotto la sua signoria (paternità). L'uomo resta di Dio perché Dio ha voluto essere per l'uomo: a Calvino sfugge come ciò comporti che l'uomo sia sempre *capax gratiae* (ossia *salutis*) per il fatto stesso di esistere.

⁵⁷ Autore della fede, egli matura il pensiero di Dio in senso anzitutto soggettivo: la sua consapevolezza riveste massimo interesse non come caso esemplare, ma come principio e criterio di ogni *sensus Dei*, *auditus* o *visio* che sia.

identificante. Quando l'Innominabile si dà nome, l'espressione divina nel Verbo incarnato comanda d'invertire la legge della maggior dissomiglianza, e con essa il paradosso che ne deriva, in una identità più che paradossale⁵⁸. Tra Dio e uomo sta una differenza ineliminabile, ma in una identificazione sempre più grande perché Dio si afferma in identità sempre maggiore rispetto alla separazione che al contempo sancisce, affermando l'uomo. Libero da presupposti esterni al suo accadere, Dio determina sé. Invero la sua natura è la sua esistenza, e viceversa. Proprio perché incondizionato, a differenza dell'uomo Dio non obbedisce ad alcuna legge previa o esterna alla propria libertà. Egli è l'autore di ogni condizione: la realtà del simbolo cristologico sta nel fatto che eccede ogni pregiudiziale proprio mentre istituisce la concomitante *Selbstfindung* di Dio e dell'uomo.

Esattamente per questa ragione Gesù non è solo l'uomo detto da Dio⁵⁹. Egli dice sé dicendo Dio e viceversa. In termini equivalenti, la comunicazione divina *ad intra* (*ad se*) è quella *ad extra* (*ad homines*): come l'identità di Dio non è compiuta a prescindere dalla sua rivelazione, così la parola di Dio non è detta a prescindere da Cristo, ma si

⁵⁸ Il paradosso resta invece tale se deciso a partire da una logica codificata a monte della sorprendente iniziativa di Dio, cioè prescindendo dalla cristo-logica che connota l'autentica teologia. Questa non obbedisce a umane pregiudiziali che ne dettino a monte il criterio: senza scadere in una cattiva trascendenza, proprio l'incomprensibile perfezione di Dio «ne justifie pas que l'on repousse Dieu à des distances toujours plus lointaines et que pour mieux l'affirmer il faille s'ingénier à dévaloriser l'homme». Questa «perfection» è la sua «proximité». H. LAUX, *Le Dieu excentré*, Beauchesne, Paris 2001, 125. Il dio comunque *ab-solutus*, totalmente altro, si dimostra perciò essere l'ennesimo idolo. Cf. K. ALFSVAG, *What no Mind has conceived. On the Significance of Christological Apophaticism*, Peeters, Leuven 2010, 297-324; P. GAMBERINI, *L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti*, in G. MAZZILLO (a cura di), *Parlare di Dio*, San Paolo, Milano 2002, 142-151; A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, 23-117.

⁵⁹ Il Figlio incarnato che si lascia dire dal Padre mediante lo Spirito. Sia la *locutio* che il *Verbum Dei* non sono dati a prescindere dalla determinazione intenzionale di Dio e dell'uomo.

identifica in questa singolare locuzione⁶⁰. Il suo carattere storico, dinamico e performativo ne evidenzia l'irriducibilità al piano noetico (intellettualistico). Dire Dio significa dirsi Dio, e poiché Dio è quel che vuole diventare, la parola di Dio all'uomo è la parola umana di Dio, la sua sonora vicenda. Il *Wort* divino si pronuncia insieme all'umana *Antwort*: l'unico, vero teologo (colui che dice Dio) è l'uomo che ne è l'autoaffermazione. Se la potenza umana ha in Gesù l'atto, in ottica trascendentale la *Gotteserfahrung* da parte dell'uomo coincide con la *Selbsterfahrung* dell'uomo quanto a sé, confermando che l'uomo in quanto tale non è solo *Hörer*, ma *Sprecher des Wortes*. Questo è l'a-priori emergente dalla rivelazione divina dell'uomo vero, colui che dice Dio, poiché è Dio stesso nella propria espressione. A motivo di ciò, il credente è l'uomo che dice sé ri-dicendo il Dio di Gesù⁶¹: esercitare tale facoltà comporta venire messo alla prova, affrontarne la verifica, accoglierne la giustificazione. Questo ri-dire è anzitutto modello della fede e quindi della *theologia sacra*: cosa comporta ciò per la ragione e la *theologia philosophica*?

4. RI-DIRE DIO PER DIRSI UOMINI

Alla luce del percorso svolto, rispondere all'ultima domanda appianna quelle d'avvio: come è il principio del legame tra teologia e antro-

⁶⁰ Il nome di Dio è quel che egli fa mediante Gesù: come suggerisce la semantica ebraica, la sua Parola (*dabar*) è evento efficace di salvezza. Questo definitivo pronunciamento ricapitola l'intento creatore: dicendosi, Dio vuole porre chi lo ascolta. L'uomo si scopre immagine di Dio perché lo sente, diventandone conscio nell'esperienza credente della sua parola. Farsi sentire comporta per Dio mostrarsi sensibile, svelando all'uomo la sua reciproca sensibilità: il senso per tale grazia (perciò *sensus divinitatis*) è la libertà.

⁶¹ Tale è l'esperienza dei primi discepoli, che innerva la tradizione ecclesiale: il Padre suo diventa Padre nostro. Anziché «Wort für die Gottlosen» (G. EBELING, *Gott und Wort*, 91), questo vangelo è parola di chi non ha mai voluto essere *Menschlos*. Perciò, senza assorbire l'una nell'altra, trova nuovo lustro il fatto che «das Wort "Gott" bedarf des Wortes Gottes so wie das Wort Gottes des Wortes "Gott" bedarf». *Ib.*, 64.

pologia, così l'identificazione cristologica di Dio è pure il principio che vince la reciproca esteriorità di filosofia e teologia, ovvero tra teologia naturale e positiva. In negativo, come la grazia non è estrinseca all'uomo, così la fede alla ragione e viceversa⁶². In positivo, come la natura della grazia, così la filosofia è condizione della teologia: *gratia non tollit naturam, sed perficit*⁶³ perché la loro correlazione è più originaria della distinzione, che ne viene normata. La destinazione di Dio all'uomo e l'ordinamento dell'uomo a Dio⁶⁴ tolgono ogni carattere alienante o concorrenziale tra ragione e fede che la fede o la ragione possano aver codificato.

Mentre smentisce il carattere dispotico della rivelazione insieme all'irragionevolezza della fede, la forma cristologica dell'iniziativa divina appronta il criterio alla luce del quale la teologia filosofica è pertinente, e ne palesa all'uomo il fine: *intelligo ut credam*. Questa dinamica non supporta alcuna motivazione preambolare rispetto alla fede, perché sorge dal reciproco *credo ut intelligam*, confermando il ruolo secondo e penultimo della filosofia (e della teologia) rispetto alla nominazione di Dio. In virtù dell'uomo che è l'espressione definitiva di Dio, la *scientia fidei* viene a sapere l'unico e universale fondamento di quanto l'esplorazione filosofica lascia allo stato d'indistinta potenza davanti all'Innominabile. Accla-

⁶² Siccome Dio non ha detto sé senza dire l'uomo (si identifica esattamente così), non si può pensare cosa sia la fede senza pensare la ragione, e viceversa. Come insegna la storia del pensiero, perciò a ogni teologia corrisponde una filosofia: quando questa dialettica s'inceppe, nuoce ad entrambe.

⁶³ Sapientemente aggiornato in *gratia supponit culturam* da FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, EV 29, 2221. L'ultimo termine attesta l'imprescindibile forma storica dell'umano pensiero, condizione e non freno per l'intelligenza della verità.

⁶⁴ Due lati dell'unico piano storico-salvifico, che non tradisce alcuna costrizione o fatalistica meccanica: poiché è posto *ex gratia*, afferisce alla libertà dell'uomo, la stessa che Dio desta perché si decida (cioè si realizzi). In questo frangente non si tratta quindi di evidenziare la «differenza tra la condizione creaturale dell'uomo e la sua condizione di grazia». A. BERTULETTI, «Teologia e filosofia», 267. La condizione creaturale è la condizione di grazia, perché non si dà un ordine naturale che non sia soprannaturale.

rato che Dio a un tempo rivela e avvera la condizione di possibilità della nostra nominazione di lui, dire Dio presuppone la libertà, la sua e quella umana, così interpellata. Senza decidere se poter o meno ascoltare (la fondazione della sua natura spirituale gli è indisponibile), questi decide come voler ascoltare⁶⁵.

Corrispondendone l'iniziativa, l'uomo è l'essere che si capisce detto da Dio affinché potesse accogliere la sua parola⁶⁶, il che comporta sia sentirla sia dirla, a sé come ad altri. Anziché restare inerte destinatario dell'affermazione divina, l'uomo viene da questa stessa coinvolto quale suo attore: la Parola increata accade ponendo quella creata, ossia chiamando e richiamando l'uomo a decidere di sé dinnanzi a questa (in)vocazione. L'uomo fa dunque esperienza di sé come uomo quando è coinvolto nella rivelazione di Dio come Dio. Secondo il canone cristologico, come nominando l'uomo Dio dice se stesso, così l'uomo nominando Dio, affermandosi soggetto dinnanzi a lui tanto in senso passivo, quanto attivo⁶⁷. Un tale atto eccede le premesse potenze: con una sorpre-

⁶⁵ Da una parte, quindi, l'intelletto non acquista qualità credente (è così: la coscienza ha questa struttura originaria, è fatta per poter rispondere di sé a Dio). Dall'altra, appunto perciò la acquisisce determinandosi liberamente: la verità di Dio è grazia (libertà), quindi la sua evidenza non si dà che nella libertà (fede). Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2008⁴, 356-405. In quanto azione di grazia, «die Liebe zu Gott ist nicht etwas, das bloß nachträglich zu seiner Erkenntnis je nachdem sich einstellen kann oder auch nicht, sondern ist als inneres Moment der Erkenntnis ebenso sehr ihre Bedingung und ihr Grund». HW, 152. Già l'Aquinato rinviene nell'uomo una «inclinacionem naturalem, quae est appetitus naturalis vel amor». STh I, q. 80, a. 2. Secondo quanto suggerisce STh I-II, q. 25, a. 2, precisamente come «aptitudo sive proportio appetitus ad bonum», sia pur atematico e senza concetto, la conoscenza di Dio non è asettica e anaffettiva (come potrebbe darsi nel caso di una mera conclusione razionale), proprio in quanto *actus humanus*. Perciò «cognitio Dei per essentiam non competit nisi bonis». STh I, q. 12, a. 12.

⁶⁶ Affinché ne fosse capace e diventasse abile nel comprenderla: le due espressioni intendono significare la disposizione ontologica e la dinamica storica d'attuazione di questa facoltà.

⁶⁷ Non solo lo possibilità (creazione), ma lo abilità (salvezza) rendendolo partecipe di sé (santificazione). L'intero progetto storico-salvifico inerisce dunque alla

sa maggiore di ogni attesa, Dio non si limita ad adeguare il desiderio umano. L'agire del Verbo incarnato supera lo schema che inquadra Dio come risposta alla domanda dell'uomo, perché è Dio che porta l'uomo a chiedere e a rispondere: è il Creatore che lo pone come domanda (*potentia*); è il Salvatore che lo chiama a prendere posizione davanti a sé e al mondo. Dio convoca l'uomo a parlare di lui, con lui, a lui: non solo sente, ascolta e intende, ma dialoga, discute, s'affida.

Secondo il suo canone cristologico, poiché la nominazione di Dio non può accadere *etsi Verbum non daretur*, non vuole accadere *etsi homo non daretur*. Di conseguenza, esattamente l'Indicibile è, per chi parla, condizione del suo discorso: all'originarietà della fede corrisponde, non si oppone la consistenza della ragione. L'assioma vale tanto per la *theologia sacra*, ossia per la *fides quaerens intellectum*, quanto per quella *philosophica*, ossia per l'intelletto che chiede ragione di quel Dio che, da sé, sa di non conoscere. Così come è stata definita a partire dalla rivelazione di Dio (origine e principio di ogni autentica teologia), quest'ultima scienza deve dunque parlare dell'afasia umana: discutendone il mutismo ne ricerca il motivo, e lo trova nella prontezza a sciogliersi. Siccome inerisce a una potenza impotente, ha la forma di una teologia anonima⁶⁸. Mentre qualifica tale *status* a par-

«transzendente Erfahrung des Menschen von seiner Subjekthaftigkeit». K. RAHNER, *Grundkurs*, 55. Questa capacità di essere soggetto si attua nella relazione all'altro (ovvero, per originaria caratura teologica, mediante il rapporto che l'Altro inaugura). Dinnanzi alla rivelazione di Dio, l'uomo diventa uomo: «dauernde Herkunftigkeit von Gott und radikale Verschiedenheit von ihm sind in Einheit und gegenseitigem Bedingungsverhältnis grundlegende Existentialien des Menschen». *Ib.*, 119. Senza arrestarsi ad un astratto formalismo, proprio nel suo evento storico l'autocomunicazione di Dio è «ermöglichter Vollzug der Transzendentalität des Menschen selbst». *Id.*, *Theologie und Anthropologie*, 291. Cf. P. RICOEUR, «Le sujet convoqué», *RICP* 28 (1988) 83-98.

⁶⁸ Allorché la rivelazione «die Philosophie als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit sich voraussetzt und in Freiheit einsetzt», la pone «schon als unweigerlich in irgendeinem Umfang christlich aktuierte Philosophie», quale che sia la cultura, la forma di ragione o l'esperienza religiosa sottesa. Cf. K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, SW 12, 222; *Id.*, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*,

tire dal proprio atto, il sapere della fede (antropologia teologica che è cristologia, perciò teologia) incarica la teologia filosofica a interrogarsi su quest'anonimato⁶⁹ nonché a interrogare, dunque anche a questionare, le sue nominazioni (religiose o ateistiche che siano). Lo studio seguente si estende a tutto ciò che è *humanum*: in quanto teologica, siffatta filosofia è la scienza dell'uomo. Forte dell'affermazione umana di Dio, il cristiano sa che non esiste *theologia Dei* che non sia *theologia hominis*, e solo perciò diventa praticabile viceversa: tale è il protocollo che ne garantisce la sensatezza.

In risposta alla tesi di Plantinga, invero nessuna affermazione filosofica può (né deve) dare fondamento alla fede, poiché non può de-

SW 22/1a, 172-188. Ecco perché, diversamente da quanto notato da Verweyen, questo anonimato non pare affatto corrispondere a una emarginazione, bensì a un coinvolgimento universale: in chiave noetica, individua quella potenzialità umana *erga Deum*, che sempre rimane «autentico dono». Cf. H. VERWEYEN, «Teologia e filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?», *Teologia* 21 (1996) 287. Se sta un motivo per il quale «la ragione non è estranea al senso della rivelazione», questo esiste perché «c'è un'apertura strutturale della ragione alla rivelazione» (la classica *potentia oboedientialis*), sicché la filosofia «già come tale si configura in senso teologico». A. BERTULETTI, «Teologia e filosofia», 266-267. Viceversa, lo spessore filosofico della teologia non fa che rispecchiare la consistenza umana della fede. Rispetto dunque ai rilievi di E. JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus als Grundsatz natürlicher Theologie*, in ID., *Entsprechungen*, Kaiser, München 1986, 178-185, a monte e come fondamento della giustificazione, che definisce l'uomo *coram Deo*, è la sua datità creaturale cristiforme (a prescindere dalla consapevolezza che l'uomo stesso ne ha) a stabilire la condizione di possibilità di ogni sua *dispositio ad Deum*.

⁶⁹ Dinnanzi al problema teologico, l'uomo non manca di lingua, ma di parola. Quando il primo Concilio vaticano afferma che Dio può essere conosciuto mediante la ragione, niente obbliga a leggere l'asserto dogmatico (appunto) a prescindere dal più originario legame con la rivelazione del Creatore di tutte le cose, che ne appronta anzi il presupposto. La tesi che sostengo non incorre quindi nella reprimenda di *Humani generis* (DH 3890) né nella lettura che l'enciclica fa di *Dei Filius* (DH 3004) nella misura in cui non soggiace all'estraneità dei piani naturale e soprannaturale (cui nessun atto di magistero vincola). Cf. H. KÜNG, *Existiert Gott?*, Piper, München 1978, 561-574.

terminarne l'oggetto a prescindere dall'atto che è messo nella condizione di coglierne la rivelazione. Quest'ultima non necessita di una dimostrazione razionale o preambolo per dirsi credibile, poiché attesta da sé la propria credibilità senza con ciò confinare l'esercizio filosofico a una dimensione ad essa estranea. Come istruisce il suo fenomeno cristologico, l'iniziativa di Dio non nega il coinvolgimento umano, ma lo suscita quale proprio interlocutore. Dall'esperienza della rivelazione, cioè dalla fede, della quale Dio si fa garante, viene l'assicurazione che la filosofia riflette su una realtà sempre già segnata teologicamente, ossia cristologicamente. Senza relegare la pertinenza dell'apporto razionale a un ruolo negativo, la *scientia fidei* lo qualifica dunque in positivo, sicché la teologia filosofica può rintracciare quegli stessi elementi nei quali il credente riconosce la ragionevolezza delle proprie asserzioni. Dicendosi da uomo all'uomo, Dio realizza le condizioni della propria affermazione: è tanto sorprendente udire questa quanto rinvenire quelle.

Nella sua conformazione cristologica, l'evento rivelativo sottrae la fede all'irragionevolezza perché ne palesa la ragion d'essere. La distinzione tra sapere della ragione e sapere della fede è di conseguenza possibile solo a partire dalla loro unità, perché identico è il loro soggetto, l'uomo⁷⁰. Preme, a riguardo, ribadire che la famigerata «svolta antropocentrica» non smentisce affatto, ma precisa la «teocentricità di tutta la teologia»⁷¹, secondo l'istruzione del suo autore. In virtù dell'identificazione umana di Dio, la realtà di Dio e dell'uomo è l'identico oggetto della teologia e della filosofia. Certo, «diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit»⁷², ma le pratica pur sempre lo stesso soggetto. Non dall'esterno, né successivo a un'indiscussa alterità, quel legame di coappartenenza che Dio stabilisce tra sé e l'uomo

⁷⁰ Lo stesso che comprende come abbiano in comune l'origine e il fine. Per identica ragione non esiste una doppia verità. *DH* 3015-3017. La scissione (diabolica) è proprio quel che si avvicina al peccato filosofico (e al suo reciproco, il fideismo): entrambe le opzioni separano quel che Dio ha da sempre voluto unire.

⁷¹ K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, 283.

⁷² *STh* I, q. 1, a. 1.

è canone di quello fra *scientia Dei* e *scientia hominis*: in ambo i casi, il genitivo è soggettivo, quindi oggettivo. A motivo di questa determinazione, la *sacra theologia* può argomentare non solo la possibilità e la legittimità, ma la necessità della *theologia philosophica*: quale *humana scientia Dei* tutte e due attestano che ri-dire Dio è impegno dell'uomo (impegnato da Dio, che così impegna se stesso). L'una giudica se stia producendo caricature ovvero idoli del divino, l'altra controlla la robustezza speculativa della *scientia fidei*, opponendosi entrambe a ingenue nominazioni dell'Ineffabile. Confermare la pertinenza del discorso razionale su Dio implica smentire l'autoreferenzialità in cui la fede potrebbe scadere, negandolo⁷³. Il riconoscimento della consistenza propria del primo non tradisce una gentil concessione da parte del sapere credente (quasi la derivasse per differenza da sé), essendo piuttosto frutto della sua salutare autocritica.

Proprio rendendo ragione di quel che viene a conoscere per grazia, il sapere credente attesta semmai che l'esercizio filosofico gli è intrinseco come momento non tanto propedeutico o preambolare, ma possibilante⁷⁴. Nell'ottica divina, identico è il motivo che sancisce non solo la bontà, ma la doverosità della fede e, in nome suo, della teologia, *sacra et philosophica*. Dio vuole l'uomo e lo vuole intelligente, sapiente, credente: tale è l'intenzione di grazia che ne decide la crea-

⁷³ La tesi contraria sfocerebbe in un «häretischen positivistischen Fideismus». K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, 289. Esattamente muovendo dall'*analogatum princeps* (senza confusione né separazione) che è l'uomo Gesù, Logos divino, «si deve riconoscere alla filosofia una capacità a riguardo della verità stessa di Dio, non perché la filosofia può ritrascrivere sul piano della ragione la verità cristologica di Dio, ma perché l'atto libero del soggetto ha una obiettiva portata teologale e questa non gli appartiene, se non in quanto in esso è già operante la verità cristologica di Dio. Su ciò si fondano la distinzione della teologia dalla filosofia e la necessaria implicazione della filosofia nella teologia», sanando la rispettiva esteriorità ovvero la strumentalizzazione cui era tendenzialmente esposto il modello preambolare. Cf. A. BERTULETTI, *Dio*, 337.

⁷⁴ Come Dio ha disposto che fosse: il *redictus* non è un *reductus*. Anzi, è la via al *reditus* della parola proferita da Dio, che torna a lui col proprio effetto di corrispondenza.

zione e il compimento salvifico. È il bene dell'uomo corrispondere alla rivelazione di Dio, perché questo è il modo di compiere (attuare) la propria esistenza. Se Dio non si vuole pensare senza l'uomo e dunque non pensa l'uomo senza sé, l'uomo, che non può pensare Dio senza sé, neppure si deve pensare senza Dio⁷⁵: la teologia filosofica non è anonima per restarlo. Anzi, proprio ponendo la questione di Dio, pure si pone nella più precisa condizione di questionare chi sia l'uomo. Le categorie di *potentia*, *desiderium*, *sensus* riflettono in questa prospettiva l'ingiunzione originante la libertà umana (ossia l'uomo in quanto libertà), che prendendo posizione nel discorso teologico accede criticamente alla consapevolezza di sé.

⁷⁵ Nei termini di un'intuizione antica, *fecisti nos ad te*. Come lo si può dire? Perché Dio *praedicatus est nobis*. E come è stato annunciato? Va posto in evidenza: *per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui*. Cf. AGOSTINO, *Confessionum libri*, I, 1 (PL 32 661). In virtù di questa grazia, ri-dirlo misura la gratitudine della creatura verso il suo Creatore, che da sempre le parla e per sempre le darà da pensare.

**METAFISICA DELL'ESPERIENZA
E FILOSOFIE SECONDE
DALLA RIGORIZZAZIONE DELLA METAFISICA
ALLE PROSPETTIVE SULLE FILOSOFIE SECONDE
NELL'AMBITO DEL PENSIERO NEOCLASSICO
DI GUSTAVO BONTADINI**

MARCO MENEGHIN

Editor's note: *All human beings share the desire to be happy; in order to be happy, they have to know how to orient themselves in reality; and the best way to orient themselves in reality is to resort to "right reason," that is, to a way of thinking that can "successfully intuit[ed] and formulat[e] the first universal principles of being [the so called 'implicit philosophy'] and correctly dra[w] from them conclusions which are coherent both logically and ethically (FR 4)." In the use of right reason, however, there are at least two major ways: the sapiential way, based on knowledge by connaturality, and the scientific way, based on knowledge by abstraction. The latter is very congenial to the Western mentality, and through it "implicit philosophy" can be rigorised, becoming "metaphysics" in the classical sense of the word: the study of being-in-itself, which leads human intelligence to the "reasonable" knowledge of God. In the 20th century, one of the most significant thinkers who revived the conception of "classical" metaphysics was Gustavo Bontadini (1903-1990). He gave this revised discipline the attribute of "neo-classical," because he was aware of the changes in the conception of knowledge that have occurred throughout Western history: learning by experience, in the modern sense, cannot be reduced to the general principles of thought, and metaphysics can no longer aspire to the role of "subalternating science." However, even if "classical" metaphysics has lost its impact on the formation of knowledge, "neo-classical" metaphysics is able to gain a direct impact on human beings and their destiny. The present article aims to expose the principles of Bontadini's metaphysics and its relations with the "second philosophies" (logic, philosophy of nature, philosophy of science, anthropology, ethics, politics, philosophy of history, aesthetics), in the perspective of an organic and "rigorous" recovery of the ultimate foundations of human thought.*

INTRODUZIONE

Se la filosofia è scelta che ciascuno fa di sé sul piano esistenziale, sul piano della propria esistenza in rapporto alla totalità della realtà – per come egli ritiene sia –, è chiaro che la filosofia nasce dalla vita. Nasce però in quella peculiare e crepuscolare zona in cui si trova l'uomo, egli che si ritrova, per vero, «imbarcato»¹ e ha da scegliere dove dirigersi nella traversata, più specificamente cercando, se può, di affidarsi a quel che ha: sia essa una zattera o, se lo trovasse, un più sicuro e ben solido vascello². Per scegliere, dunque, deve cercare; cercare di comprendere la conformazione delle acque che solca, per evitare di fare naufragio, e, nell'evitarlo, capir come raggiungere, se può, e se c'è, il sospirato porto. Lo strumento di navigazione naturale che porta con sé, chiaramente, è la ragione, con la quale scruta questa sua esperienza per provare a trovarne capo e coda. Questa, insomma, è una ricerca che riguarda tutti, perché è su questa ricerca che, condotta per vie diverse, annunciata o resa in modo implicito od esplicito, si gioca la vita di ogni uomo. Si gioca, cioè, sull'esito di comprensione della vita e dell'esperienza, in rapporto alla generale posizione di quel modo in cui va considerata la propria situazione esistenziale. A questo proposito, il momento rigoroso della filosofia è detto metafisica, ed essa è quella scienza che si propone di giungere ad una verità assoluta ed incontrovertibile a questo riguardo; riguardo che, di certo, è limitato ad un ambito estremamente ristretto della sfaccettata realtà in cui è calato l'uomo, tanto quanto è ristretto e generalissimo l'ambito delle verità raggiungibili in questa guisa, ma, a fronte della sua eventuale riuscita, tale esito è, a suo modo, certamente decisivo. E, conseguito, non è escluso ch'esso sia capace, forse, di gettare un qualche tipo di luce anche su zone del reale e del sapere da esso un po' più remote.

¹ Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, [451], a cura di A. BAUSOLA, Bompiani, Milano 2012, pp. 249-250.

² Cfr. PLATONE, *Fedone*, [85 C - 85 E], in *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2001, p. 95.

Come deve costituirsi allora la metafisica? Quale sarà l'esito di questa ricerca? La ragione è in grado di dire qualcosa o sarà costretta ad ammettere di non poterlo fare? E se sì, che cosa? In questo lavoro ci si propone di prendere in considerazione l'ambito del pensiero neo-classico di Gustavo Bontadini³ e la sua opera di rigorizzazione della metafisica classica, per proporre, sulla linea della sua speculazione, un tratteggio essenziale degli aspetti salienti di quell'inferenza metempirica messa a punto, e portata a compimento, dal filosofo milanese. Lo svolgimento della prima parte del presente scritto si occuperà dunque di questo e, più nello specifico, si tratteranno innanzitutto gli aspetti metodologici necessari a fondare la trattazione del tema e si istituiranno i significati dei termini fondamentali, allo scopo di operare l'inferenza. Infine, a conclusione della prima parte, si condurrà suddetta inferenza metempirica, cercando di mostrarne adeguatamente i vari passaggi dimostrativi, così da giungere al guadagno del Teorema di creazione (proseguendo anche, nella fattispecie, con qualche ulteriore considerazione a riguardo e da esso derivata). La seconda parte di questo lavoro sarà invece caratterizzata da un'indagine d'incipiente prospettiva sugli spiragli aperti dai guadagni speculativi offerti dal Teorema di creazione, nell'ambito delle discipline e filosofie seconde. Nell'affrontare questo secondo tema, si proveranno a seguire le linee tracciate dallo stesso Gustavo Bontadini, seppur, per vero, in tale ulteriore ambito alquanto sparse e frammentarie. Si cercherà tuttavia di dare un quadro di massima, in modo da presentare una prospettiva sui possibili rapporti tra la metafisica e le altre discipline filosofiche⁴, anche sulla scorta dei principî speculativi guadagnati con l'inferenza di Dio Creatore, operata nella prima parte dello scritto.

³ Gustavo Bontadini (1903-1990), filosofo milanese fra i primi allievi dell'Università Cattolica, conseguì la laurea nel 1925 con una tesi sulla *Metafisica dell'Esperienza*. In ambito accademico, ebbe incarichi d'insegnamento, e fu docente presso l'Università di Urbino, la Statale di Milano, l'Università di Pavia e, dal 1951 in poi, l'Università Cattolica di Milano.

⁴ Oltre che uno scorcio sulla gravidanza degli esiti di essa a proposito della vita dell'uomo.

I. METAFISICA DELL'ESPERIENZA E TEOREMA DI CREAZIONE

1. L'aspetto metodologico

a) *L'Unità dell'Esperienza*

Per poter approdare alla fondazione di qualsiasi asserto, è necessario porre primariamente le basi *metodologiche* e delineare un – il – *punto di partenza*. Punto di partenza il quale dovrà essere, anzitutto, *legittimo*, e dal quale ci si accingerà a *muovere* nello svolgere la speculazione metafisica. Perché un punto di partenza sia legittimo, s'intende che esso debba costituirsi come immediatamente noto, ed il punto di partenza avente queste caratteristiche è l'*esperienza*⁵. Va tuttavia precisato cosa s'intenda per esperienza, dal momento che storicamente tale concetto è andato incontro a varie oscillazioni di contenuto: il significato che qui si indica è pertanto quello di esperienza come *presenza*⁶ (realtà presente) e lo si indica in quanto è l'unico a poter essere preso come punto di partenza immediatamente noto, come *immediatamente* sperimentato e costante; esperienza come «constatazione o presentazione di qualche cosa»⁷. Poiché ogni presenza particolare è constatata in un orizzonte di presenza, l'esperienza si dà come *unità*, come totalità di ciò che è presente, come *Unità dell'Esperienza* (U.d.E.). Essa è «l'unità che compete alla realtà sperimentata in quanto è sperimentata»⁸, unità in quanto, «se poni molte presenze parziali, e le poni sulla base della loro constatazione, c'è dunque – in ultima istanza – una constatazione unica, e perciò totale, di tale molteplicità»⁹.

⁵ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in ID., *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 39.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 40.

⁷ *Ibid.*

⁸ G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 123.

⁹ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 41.

La presenza è data immediatamente: che ciò che è dato immediatamente sia primo del momento metodologico è analitico¹⁰. Più estesamente, l'innegabilità di «qualcosa è presente» si mostra come segue: negare che «qualcosa sia presente» è negare la presenza *di* qualcosa (che dunque si dà, è presente, quantomeno come ciò che viene negato). Anche l'assolutezza dell'U.d.E. come primo metodologico si può mostrare per via elentica: se si considera che qualunque affermazione (come la posizione di un qualunque altro «punto di partenza») o si dà, e se si dà, è presente, e perciò presuppone la presenza (sicché non è un primo, ma prima è la presenza, la quale si dà come unità, come si è già mostrato)¹¹, o è stabilita con una illazione *oltre la presenza* (e dunque con una mediazione *di* essa, la quale è con ciò riaffermata come primo metodologico, come punto di partenza).

b) Ulteriorità e ordine teoretico

Dire che l'esperienza è presenza, constatazione *di* qualcosa, significa dire che, sempre da un punto di vista metodologico, essa è *realtà immediatamente saputa*¹²; cioè, insieme, realtà come contenuto immediatamente conosciuto¹³. È «concrezione di realtà presente e soggetto cui la realtà è presente»¹⁴. Ciò, d'altronde, era verità già ampiamente nota anche al pensiero classico, «il soggetto che conosce in atto è identico all'oggetto conosciuto in atto»¹⁵. E si vede bene come quello evidenziato – la realtà immediatamente saputa, l'U.d.E. – si costituisca come *il* punto di partenza, nell'estrema semplicità, se si vuole, di

¹⁰ Oltre ad essere fondato, appunto, sperimentalmente. Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 40.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 55; e cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 127.

¹² Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 131.

¹³ Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, cit., p. 277.

¹⁴ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 42.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commentario al «De Anima»* - II, lib. II, lect. XII, a cura di A. CAPARELLO, Edizioni Abete Roma, Roma 1975, p. 109.

quanto ciò possa significare, nella misura in cui, altrimenti, o si dovrebbe porre come primo qualche cosa di conosciuto non immediatamente (e dunque non sarebbe il primo), oppure qualche cosa in alcun modo conosciuto (un nulla di conosciuto), il che è patentemente contraddittorio¹⁶.

Parlare di presenza *di*, dunque, mostra l'*intenzionalità* del conoscere: la conoscenza è conoscenza *di* e si riferisce sempre a un contenuto conosciuto¹⁷, e in questo senso il contenuto che vi si offre originariamente – immediatamente – è quello dell'esperienza. Con ciò, l'intenzionalità mostra la peculiarità del conoscere inteso proprio sotto questo suo aspetto, ovvero quello oggettivo o intenzionale, in quanto puramente manifestativo del contenuto, dell'oggetto intenzionato¹⁸. In questo senso, il conoscere è *afisico*, è identificazione con il conosciuto, non è, né può essere, un «qualcosa» che abbia una φύσις propria, determinata, che possa essere conosciuta per sé sola, prescindendo dall'oggetto che manifesta¹⁹. E d'altronde, se l'avesse, non sarebbe più conoscere, e non sarebbe più conoscere proprio in quanto, possedendone una propria, non potrebbe manifestare la φύσις dell'oggetto

¹⁶ A margine, si deve tener presente, come è chiaro, che ciò non annulla né la realtà né il pensiero, ma la loro alterità immediata, che sarebbe *presupposta*, perché non consta: immediatamente consta la *realtà saputa*, come contenuto immediato del pensiero, come cioè, semplicemente, *termine intenzionale del pensiero*; cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 46. Inoltre è sempre necessario tener presente il valore metodologico di quanto si va dicendo: «L'esperienza non annulla in sé una eventuale distinzione del soggetto e dell'oggetto [...] presa in questo modo, l'esperienza non annulla punto, ma rispetta tutte le distinzioni del suo contenuto. Perciò quelle distinzioni saranno salve non appena sia dato di riscontrarle come distinzioni nel contenuto dell'esperienza», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 128 e cfr. *ivi*, p. 158.

¹⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Id.*, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 6.

¹⁸ Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, cit., pp. 18-20.

¹⁹ Sarebbe manifestazione... di nulla! Cioè: nulla.

intenzionato, cosa peraltro già nota alla scolastica²⁰. Esser conosciuto non significa altro se non l'«esser manifestato nella propria natura»²¹; e dunque il conoscere è il manifestare niente più e nientemeno che la natura di ciò che è conosciuto, «la natura della pianta, del minerale, e di ogni altro oggetto che accada di pensare e sia pure pensato in quelle forme e con quei suoi procedimenti che all'oggetto stesso od alla sua specie od al suo genere convengono», ma anche «la natura del manifestare»²², cioè lo stesso conoscere, proprio perché e in quanto è inteso nei termini suesposti (e dunque afisico, etc.)²³. Recupero, in fondo, di considerazioni di guadagno già classico²⁴. Ed è importante ribadire

²⁰ «Chi ha la facoltà di conoscere delle cose non deve possederne alcuna nella sua natura: poiché quella che fosse insita in lui per natura impedirebbe la conoscenza delle altre»; testo latino: «Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 75, a. 2, c., a cura dei Frati Domenicani, ESD, Bologna 2014, p. 806.

²¹ G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 18.

²² *Ivi*, p. 19.

²³ E cioè, se s'intende che abbia significato, è sufficiente perché sia conosciuto, e conosciuto come tale. Il conoscere non altera il conosciuto, proprio perché conosciuto intenzionalmente; precisazione rispetto all'idealismo, che dice il pensiero «principio inobbiectivabile», ma ciò non può essere inteso, e sarebbe assurdo, «nel senso che sia inaccessibile al conoscere, sconosciuto, misterioso», e infatti «pensato lo è di fatto; e di diritto; perché, se non lo fosse, non si costituirebbe l'autocoscienza [...]: né, contro ciò che spesso lasciano intendere gli idealisti, si deve credere che nell'essere pensato esso decada dalla sua propria essenza di trascendentale, venga alterato, in quanto precisamente venga naturalizzato», fisicizzato. È anch'esso, da questo lato, semplicemente manifesto per ciò che è (ciò è sufficiente; senza soffermarsi a lungo su questo tema, basti comunque notare che, se si afferma che esso, una volta conosciuto, risulta naturalizzato ma che, in quanto conoscere, non lo è – ergo, che è inobbiectivabile –, *si saprebbe* appunto che non è tale – ergo, lo si saprebbe, appunto, come non naturalizzato –). *Ivi*, p. 18.

²⁴ «Ora, ricapitolando quanto s'è detto sull'anima, diciamo di nuovo che l'anima è in qualche maniera tutte le cose»; ARISTOTELE, *Dell'anima*, III (Γ), 8, [431b], trad. it. R. LAURENTI, in Id., *I classici del pensiero - Aristotele. Volume primo*, Mondadori, Milano 2008, p. 507.

che nel senso suesposto ci si riferisce al conoscere nella sua identificazione con l'oggetto, nel suo aspetto oggettivo o intenzionale, d'*intentio prima*, che non va confusa con la *secunda*, con l'aspetto soggettivo della conoscenza: «Chi dice che il concetto della pianta non è la pianta, che il concetto della forza non è la forza – e quindi che neppure il concetto dell'Io è l'Io – torna a guardare all'aspetto soggettivo della conoscenza, per cui questa si costituisce in un ordine proprio (l'ordine degli universali riflessi o *intentiones secundae*), e non all'aspetto oggettivo o intenzionale [...]. In questo secondo senso il concetto della forza è bensì la forza stessa, perché si identifica, appunto intenzionalmente, con la forza stessa»²⁵.

Sulla scorta di queste considerazioni, si può giustificare ora la posizione dell'U.d.E. come punto *di partenza*, che come tale è correlativo ed avviene in quell'ambito, quell'orizzonte che è l'*ordine teoretico*²⁶. Esso è «l'ambito, entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità ed il relativo problema»²⁷, là dove «la posizione della unità della esperienza si determina in seno a tale ordine» che, «pur trascendendo formalmente (e virtualmente) l'unità dell'esperienza (la quale, in quanto è la sfera della immediatezza, è concettualmente correlativa al mediato), è tuttavia e necessariamente rivolto all'unità dell'esperienza come al suo contenuto immediato, o come alla sua immediata realizzazione»²⁸.

La posizione dell'ordine teoretico (e dunque la sua non immediata coincidenza con l'U.d.E.) si dà in quanto vi è un fattore problematizzante che la richiede, e questo è dato dall'*idea dell'Assoluto* (o della *Totalità del reale*)²⁹. Quest'ultima problematizza l'esperienza, nella misura in cui immediatamente *non consta* la coincidenza dell'Unità

²⁵ G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 19.

²⁶ Giova riportare alcuni termini sinonimi che Bontadini talvolta utilizza per indicare lo stesso ordine teoretico: intero, implesso originario, orizzonte circonfondente, struttura originaria.

²⁷ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 275.

²⁸ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., pp. 55-56.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 50.

dell'Esperienza con la Totalità del reale – e dunque l'assolutezza dell'U.d.E. –, ma la coscienza filosofica *si chiede* (ed è per ciò il non constare immediatamente, altrimenti il problema non sorgerebbe punto) se tale coincidenza infine vi sia o se, di contro, la Totalità del reale ecceda l'esperienza stessa. L'insorgere di cosiffatta *problematicità*, quale *ulteriorità*, è dato dunque, come si diceva, dalla *idea dell'Assoluto* come non riducibile all'esperienza, in quanto, se pure come idea essa chiaramente consta – cioè è presente e sotto questo rispetto appartiene giocoforza all'esperienza –, quanto alla sua intenzionalità significa *altro dall'esperienza*, poiché l'assolutezza dell'U.d.E. *non è presente*. Tale idea ha, cioè, una intenzionalità che trascende l'esperienza. Se anche, infatti, si asserisse che non è possibile significare qualche cosa oltre la presenza, si sarebbe già mostrata, *in actu exercito*, tale problematizzazione; lo si sarebbe fatto in quanto ciò presupporrebbe la significatività di “oltre la presenza” in rapporto a quella di “presenza”, ed è quanto basta per mostrarne la non immediata coincidenza, che ingenera la suddetta problematicità. Ovvero, se anche poi si riuscisse a dimostrare, poniamo, che non vi è nulla oltre la presenza (e dunque la coincidenza stretta di cui sopra), ciò sarebbe frutto di una mediazione, sempre in funzione dell'*idea di Assoluto*, perché tale coincidenza non è *immediata*³⁰. Quanto all'ordine teoretico, esso distingue perciò in sé una realtà data per la sua presenza, da una caratterizzata dall'essere inferita dalla prima³¹.

Ora che si sono chiariti i termini in questione, è possibile aprire una piccola parentesi per tematizzare, a scanso di equivoci, il rapporto tra immediatezza e mediazione. Se la realtà è risultato di un processo, l'immediatezza non è allora il frutto di una precedente mediazione? Come si può parlare di immediato? È opportuno notare come non sia escluso che la realtà attestata dall'immediato, dall'esperienza, non possa essere risultato di un processo, ma che essa è immediata in quanto affermata per la sua presenza; di contro appunto alla realtà

³⁰ «Negare che qualcosa trascende il dato è già un aver superato il semplice dato», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 183.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 144.

mediata, affermata non in virtù del constare di cui sopra, ma come si è visto. Ciò determina il rapporto strutturale che il mediato ha con il termine che – appunto – deve mediare, e che dunque sarà, in questo senso, immediato: e in questo modo non può che supporlo strutturalmente, ché altrimenti si tratterebbe di mediazione di nulla. Se anche infatti tale immediato fosse il risultato di una precedente mediazione, anche tale mediazione supporrebbe il termine di cui è mediazione, e così via, cosicché «non tutto l'immediato può essere risultato di mediazione»³²; e dunque la mediazione richiede che vi sia un immediato da mediare, il trascendere richiede un termine da trascendere, sicché tale richiesta è di necessità strutturale alla mediazione, come si rilevava. D'altronde, anche il processo, o semplicemente consta, e dunque è immediato nel senso suddetto, o è affermato come condizione o risoluzione dell'immediato in base a una mediazione; e allora si vede bene come ciò invece non consti, ma vada affermato in virtù di una *dimostrazione*, di una mediazione, che deve partire appunto da qualcosa di certo *per sé* (immediato) e non per altro³³.

c) Fondazione degli asserti e principio di non contraddizione

Chiarita la posizione dell'ordine teoretico, ed introdotta la figura dell'inferenza, restano dunque da indicare, in questo discorso metodologicamente preliminare, i criteri di fondazione degli asserti, sia d'esperienza che relativi alla sua mediazione. La giustificazione degli asserti che si riferiscono all'esperienza, in qualche modo si è già visto, ha la sua fondazione sul fatto che *simpliciter* la realtà che essi affermano *consta*, *è presente*, e proprio nella misura in cui è presente, per l'immediatezza di cui si è già ampiamente discusso. Ciò, nondimeno, consegue direttamente da quanto già mostrato rispetto all'esperienza come primo metodologico³⁴. Quanto detto circa la fondazione di tali asserti, peraltro, come si può notare, coincide con la cosiddetta *fenomenologia*, quale «conoscenza per presenza»³⁵, sicché ci si può riferire

³² G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 277.

³³ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 130 e p. 182.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 134.

³⁵ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 292.

all'U.d.E., se si vuole, anche col nome di *ordine fenomenologico*. Anche a partire da qui, è possibile far notare come «la forma generale dell'ordine teoretico è la non contraddizione»³⁶, e ciò permetterà di introdurre il criterio di fondazione degli asserti, basato, appunto, sul *principio di non contraddizione*. Già gli asserti che si fondano sull'esperienza, infatti, *escludono* il proprio contraddittorio (se *A* consta è falso asserire che quello stesso *A* non consta, sono cioè esclusi tutti gli asserti in contraddizione con l'esperienza).

Venendo dunque al *principio di non contraddizione*, esso consiste in ciò, che «non est simul affirmare et negare»³⁷, e costituisce cioè lo stesso rapporto che sussiste tra affermazione e negazione, dove affermare *A* è negare *non-A* e affermare *non-A* è negare *A* (dacché non si possono dare entrambe *simul*). Tale è la formulazione formale del principio, ma essa, poiché l'asserzione è asserzione *di* un contenuto – quando è posta, cioè, si riferisce ad un contenuto, in virtù della intenzionalità del conoscere che si è già avuto modo di ostendere –, comporta che non si *dia* un contenuto contraddittorio, cioè che *non si diano, simul, A e non-A*³⁸.

Pertanto, altro cespite di fondazione degli asserti è l'esclusione dell'asserzione contraddittoria, quando questa si riveli intrinsecamente contraddittoria, in favore dell'incontrovertibilità dell'affermazione della sua negativa. Quando cioè, con una inferenza, si deve dimostrare se si *dia A* ovvero *non-A*, se una di esse risulta contraddittoria (cioè se essa comporta contraddizione), si ha – in base a quanto mostrato circa il principio di non contraddizione – che è dimostrato che si *dia l'altra*

³⁶ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 56.

³⁷ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 6.

³⁸ Com'è noto, l'innegabilità del principio è mostrata per via elenctica da Aristotele nel libro Γ della Metafisica, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [1006 a] e ss., a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1997, pp. 145 e ss. In breve, se si nega che non si diano assieme *A* (una asserzione) e la sua negazione, poiché anche quest'ultima («è falso che non si diano assieme etc...») è una asserzione (una *A*), nel momento in cui è asserita, per quanto afferma, risulta anche negata, e dunque resta che non si danno assieme *A* e la sua negazione; per negare il principio lo si deve affermare.

(la sua negazione, la contraddittoria dell'asserzione che si contraddice). Se si mostra cioè che *A* è contraddittoria, si dà necessariamente *non-A*³⁹. In questo senso, dimostrare è ridurre al principio di non contraddizione, escludere la contraddittoria.

Che poi, anche qui lo si ribadisce a scanso di equivoci, una cosiffatta dimostrazione non abbia portata solo formale, è sempre in virtù della già citata intenzionalità, e si vede bene che, se io affermo che o la realtà sta nel modo *A* o nel modo *non-A*, e il modo *A* è necessariamente contraddittorio, allora essa *non può* che stare nel modo *non-A*⁴⁰.

2. Essere e divenire

a) La semantizzazione dei termini

Vanno ora portate delle considerazioni sull'istituzione del significato dei termini; in che modo è infatti istituito il *significato* del termine *presenza* che si è indicato e di cui si è discusso nelle sezioni precedenti? È importante notare come l'istituzione del significato del termine *presenza* si operi in relazione a quello opposto di *assenza*. Il significato di *presenza* non si potrebbe *istituire* se non in correlazione a quello di *assenza*. Cioè, l'istituzione di tale significato è possibile solo a motivo dell'esperienza del divenire, quale esperienza dell'assentarsi di un contenuto intenzionale presente; «ci sono», infatti, «le cose presenti; ma la presenza posso dirla presente solo in quanto il senso di presenza, in generale, si è costituito in rapporto alla presenza dell'assenza. Ora la presenza dell'assenza è la stessa esperienza del divenire»⁴¹.

³⁹ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 57 e cfr. ID., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 194.

⁴⁰ Se mi è annunciato un dono, posso dire, o la sua forma sarà un cerchio quadrato o sarà non un cerchio quadrato; poiché il primo caso comporta contraddizione, sarà necessariamente – realmente! – non un cerchio quadrato. L'amico nella stanza accanto o è sia seduto che in piedi, o è non sia seduto che in piedi; per le stesse ragioni, necessariamente – realmente! – le cose stanno come indicato nel secondo disgiunto.

⁴¹ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 8.

E così è possibile introdurre la semantizzazione anche del termine *essere*. Posto che «*idem est Ens ac positivum* [...]». C'è però da notare che la *nozione* stessa si istituisce nel rapporto, nel rapporto tra il positivo e il negativo»⁴². Dalla positività che si riscontra nell'esperienza, là dove i contenuti presenti sono testimoni del positivo dell'esperienza⁴³, il semantema *essere* si istituisce a sua volta nell'esperienza del divenire e dello scomparire. Il termine essere non rinvia a un qualcosa, inteso come un εἶδος che lo distingue dagli altri contenuti determinati, poiché il suo termine intenzionale, appunto, li include tutti⁴⁴ (come peraltro classicamente si indicava trattando dei trascendentali, quando si notava che l'*ens* non può essere un genere⁴⁵). La sua semantizzazione si istituisce nell'esperienza del «venir meno», «allorché constatiamo che quell'oggetto, che è stato sottoposto all'analisi, esce dallo specchio dell'esperienza, ne vien tolto. Essere e non essere esprimono allora i due momenti di quest'esperienza del togliimento o del venir meno»⁴⁶; si istituisce perciò in rapporto al negativo, al non essere dell'essere *di un certo essere*. Si capisce che questa è *condizione* per l'istituzione di tale semantema, dacché, se vi fosse solo il positivo (senza quell'intervento del negativo nel modo anzidetto), non vi sarebbe modo non solo di istituire il semantema stesso, ma non si porrebbe punto nemmeno il problema di una sua eventuale istituzione. «È, cioè, la presenza del negativo la condizione perché ci si formi il concetto

⁴² G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, in ID., *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 211. Per il riferimento a Leibniz: «Positivum idem est quod Ens», G.W. LEIBNIZ, *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*, in ID., *Opusculi et fragmenta inédita*, a cura di L. COUTURAT, Félix Alcan Éditeur, Parigi 1903, p. 356.

⁴³ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 126.

⁴⁴ Proprio come positivo, ogni «qualche cosa» in generale. Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., pp. 22-23 (nota 2). Il conoscere, il pensiero, è perciò, per la sua intenzionalità, manifestazione del positivo, dell'essere.

⁴⁵ Per esempio, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La verità*, q. 1, a. 1, resp., vol. 1, trad. it. R. COGGI, ESD, Bologna 1992, pp. 74-75.

⁴⁶ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 10. Si vede come queste considerazioni sulla semantizzazione valgano anche per il conoscere, di cui appunto si era già mostrata la afisicità (là dove si era trattato dell'intenzionalità).

del positivo. Dove tutto fosse positivo, non ci sarebbe luogo alla astrazione della stessa positività, in quanto questa non è una nota a sé, che si distingua da altro. (Ma dove tutto fosse positivo, non ci sarebbe neppure bisogno di filosofare). Perciò, nel caso dell'essere, che, com'è noto, è un concetto logicamente aberrante, o anomalo, un caso a sé, l'astrazione *per modum simplicitatis* suppone una astrazione *per modum negationis*»⁴⁷.

b) *Alcune note su essere e presenza*

Ciò detto, ci si vuole ora soffermare in particolare, con alcune considerazioni, su un punto, che comunque sarà più compiutamente sviluppato poi, come si vedrà. Si è infatti parlato di *presenza*, e di *essere* come positivo, della loro semantizzazione. Ora, se il positivo è il positivo dell'esperienza, che ragione c'è di distinguere presenza ed essere? Giustamente, infatti, «se [...] questa correlazione fosse solo del positivo e del negativo, la ragion di conoscere non si distinguerebbe dalla ragion d'essere»⁴⁸. Si osserva allora che questa coincidenza non è però necessaria; ricordando quanto detto circa l'*ordine teoretico*, si era messo in luce come U.d.E. e Totalità del reale non constino immediatamente come coincidenti (e che lo siano o meno, è ciò che si avrà a dimostrare), e spetterà ad un'inferenza stabilire se vi è o meno *altro dall'esperienza*. Il che significa stabilire se *vi* è una realtà conosciuta non «per presenza» (fenomenologicamente), ma con una inferenza, col che si stabilirebbe esservi un positivo metempirico. Nel qual caso, di diritto l'assenza si distingue dal non essere, la presenza dall'essere. Se ciò che *scompare* non per questo ha cessato di essere, «lo scomparire si distingue dal non essere; e, correlativamente, la ragion di conoscere dalla ragion d'essere. Possiamo infatti fondatamente parlare, con ciò, di una realtà che è – continua ad essere – e non appare (nell'esperienza; non si fa presente in carne ed ossa)»⁴⁹. E con ciò si ha anche,

⁴⁷ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, in Id., *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, cit., pp. 97-98.

⁴⁸ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 292.

⁴⁹ *Ibid.*

com'è evidente, la conseguente disgiunzione del *divenire* e dello *scompare*. Quel che si deve mostrare è dunque questa eventuale *permanenza dell'essere*⁵⁰, in guisa che si mostrerà, sicché saranno più chiari anche i rapporti citati e il modo in cui si dovrà intendere tale permanenza.

3. Il Teorema di creazione

a) Contraddittorietà del divenire e inferenza metempirica

Poste le basi e chiarita la natura della problematicità che si ritrova nell'ordine teoretico, sono stati delineati i termini in cui è possibile operare una inferenza per stabilire se la Totalità del reale coincida con l'U.d.E. ovvero se l'ecceda, ossia, le basi per uscire da tale situazione di pura problematicità. A dire il vero, come si è visto, l'inferenza potrebbe essere a questo punto effettuata in tre sensi (mutuamente esclusivi): o si dimostra la pura problematicità come irresolubile (naturalmente, irresolubile rispetto alla determinazione inferenziale della Totalità del reale, ma non rispetto alla determinazione del sussistere di tale impossibilità a determinarla), oppure si dimostra che essa è solubile. In quest'ultimo caso, direttamente inferendo la soluzione, e cioè nel senso o di una coincidenza o di una eccedenza rispetto alla Totalità del reale, come predetto.

Riprendendo le considerazioni metodologiche esposte in precedenza – i ferri del mestiere! – e le semantizzazioni del caso, si rileverà come si siano già poste le basi per operare l'inferenza⁵¹. E cioè nella misura in cui si rinvenga una contraddizione, tale da permettere di sfruttare il principio di non contraddizione, in guisa già mostrata (ove si è trattato della fondazione degli asserti), per fondare la contraddittoria dell'asserto che comportasse, appunto, detta contraddizione. Ché se la Totalità del reale può essere determinata o nel modo *A* o nel modo *non-A*, *A* è fondato se *non-A* viene mostrato essere contraddittorio.

⁵⁰ E con tale permanenza si avrebbe peraltro, in generale, anche la fondazione del realismo naturalistico (questa volta non presupposta e assestata rispetto all'esperienza).

⁵¹ E sarà nel segno del terzo senso illustrato sopra.

A questo proposito, e qui sta il punto cardine dell'inferenza, si rileva come *il divenire non può essere originario*⁵², giacché «“l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere” (“è contraddittorio che l'essere sia originariamente limitato dal non essere”)»⁵³.

L'esperienza è caratterizzata dal divenire, come si è visto, sicché l'U.d.E. presa come Assoluto comporterebbe detta contraddizione in quanto, così presa, risulterebbe *originariamente* caratterizzata dal divenire – dall'esperienza del *negativo* come limitante il *positivo* –, sarebbe cioè, da ultimo, il negativo *in quanto negativo* a limitare il positivo⁵⁴. Il divenire si ha infatti, come si è mostrato, quale esperienza del «venir meno» di un qualcosa presente, di un certo essere: se l'U.d.E. esaurisse la Totalità del reale, si avrebbe dunque una variazione del positivo dell'esperienza, il quale positivo sarebbe determinato, «modellato», *plasticamente*, dal negativo, dal negativo come tale (daccché non vi sarebbe null'altro oltre al positivo dell'esperienza)⁵⁵. Più chiaramente, si può mostrar così: il «decremento» del positivo nell'esperienza (dal venir meno d'un qualcosa esperito) si dà appunto allorché c'è (si rileva, consta, appunto) una differenza (data da siffatto venir meno) rispetto al positivo «non decrementato»⁵⁶; quindi si deve dare una ragione (plastica, un *minimo formale* della differenza, come ciò che giustifichi quel differire, la differenza solo come tale) effettiva di tale differenza, che non vi fosse nella prima situazione. Ciò non può fare capo al positivo presente (dell'esperienza), ché vi è in entrambe le

⁵² G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 20.

⁵³ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 291.

⁵⁴ Cfr. G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, cit., p. 212.

⁵⁵ Cfr. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, in Id., *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., p. 212 (in particolare, nota 1).

⁵⁶ Rileviamo la differenza, ché intendiamo la distinzione: distinguiamo la situazione decrementata da quella non decrementata. Se qualcuno mi dicesse che A «manca», e io rispondessi che, invece, no, «A non manca», saprei che vuol dire che A (quello stesso A) «manca», avrei cioè contezza del mancare, saprei il non essere dell'essere – questo diffalco – e lo saprei in quanto li distinguo. Se, in generale, non si desse luogo ad alcun venir meno, una contezza simile non si darebbe proprio.

«situazioni», e dunque dovrà fare capo al negativo (al non essere del qualcosa venuto meno). A questo punto, si vede subito come il negativo per sé non possa esercitare alcuna plasticità, alcuna limitazione, per definizione, si vede come, cioè, ciò sarebbe contraddittorio, poiché vi sarebbe un nulla che è, un negativo positivo.

Se, pertanto, che *originariamente* «l'essere sia limitato dal non essere, dal negativo» comporta contraddizione, la Totalità del reale non potrà stare in quei termini. E si avrà con ciò che essa non potrà che stare secondo la contraddittoria di tale asserzione, sicché tale limitazione dovrà fare capo a un positivo. *Un positivo metempirico*. Con ciò si è inferita l'eccedenza della Totalità del reale sull'U.d.E.

b) Assestamento dell'inferenza

Si vede bene ora come, per non dare ulteriormente luogo ad una funzione limitante del negativo come tale, sia anche necessario che *tutto* il positivo che risulta quantomeno assente dall'U.d.E. permanga metempiricamente, che cioè il detto differire di cui sopra non si dia rispetto alla Totalità del reale, che vi sia cioè la *permanenza di tutto l'essere*, di tutto il positivo, affinché non si ripresenti la contraddizione.

Non è però sufficiente risolvere questa permanenza in una giustapposizione o affiancamento, all'U.d.E. oltre l'U.d.E., del positivo o dei singoli enti che cessano di presentarsi nell'esperienza, cioè in una sua/loro semplice «sopravvivenza» metempirica. Anche nell'ammissione che questa loro modesta «salvazione» potesse avvenire, non sarebbe però eliminata l'ombra lunga del non essere dell'essere, dacché vi sarebbe comunque un *minimo* di variazione, di discrepanza, a testimonianza del negativo, nella misura in cui perlomeno, necessariamente, *quella* presenza di *quegli* enti nell'U.d.E. cessa e non può certo continuare (per definizione!) a sopravvivere metempiricamente (sarebbe equivalente a dire che *A* è presente a me anche se non è presente a me)⁵⁷.

⁵⁷ Se anche il presentarsi a me di *A* si conservasse, esso non cesserebbe mai di presentarsi a me. «Di conseguenza, se entro il processo di apparire-scompare alla coscienza, la scomparsa, ad esempio, di Tizio dietro la porta, non manifesta l'annullamento di Tizio, senza dubbio, attesta *almeno* l'annullarsi, il *venir meno della*

Questo consente di mostrare più chiaramente l'aspetto di contraddizione presentato dal divenire, in quanto esso comporta il non essere dell'essere⁵⁸: nel venir meno di un qualsiasi ente dallo specchio dell'esperienza si ha una cessazione del suo presentarsi che *non può* come tale, per le ragioni anzidette, permanere fuori dall'orbita dell'esperienza, caratterizzandola con il predetto «decremento». Si ripresenta così quel non essere che limita l'essere, quel negativo positivo o non essere che è⁵⁹, in tutta la sua contraddittorietà. Si è mostrato, dunque, come più specificamente «la contraddizione del divenire non consiste nel fatto che l'essenza -a- esista e non esista, abbia e non abbia l'esistenza (giacché essa l'ha nella prima battuta e non l'ha nella seconda), ma nel fatto che l'esistenza si identifica con la non esistenza. [...] Si scorge, allora, che il positivo che si identifica col negativo, il positivo di cui si predica il negativo, è, propriamente, l'*esistenza*, l'*actus essendi*. L'esistenza non esiste: questo lo scandalo del divenire»⁶⁰.

Ciò detto, per spianare definitivamente la strada all'evidenza del darsi di tale contraddizione, resta da escludere – ribadire l'esclusione, a dire il vero – della possibilità della radicale posizione secondo cui non si dovesse ammettere nemmeno l'assentarsi dall'U.d.E. del positivo empirico, nel considerarla insomma a modo di eterno affisamento

presenza di Tizio alla mia coscienza; se l'essere della presenza di Tizio non cessasse, dovrei continuare a vedere Tizio, non potendo egli, nell'unità della mia coscienza, essere insieme presente-assente», A. GNEMMI, La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini, Pubblicazioni di verifiche 1, Trento 1976, p. 54.

⁵⁸ «Non essere dell'essere (di un certo essere): l'identità dei contraddittori», G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 9.

⁵⁹ Di qui il radicarsi dell'effato parmenideo – secondo cui l'essere è e non può non essere – nel principio di non contraddizione, a far scattare l'esclusione di tale contraddizione e il guadagno della vera soluzione speculativa incontraddittoria. Circa il principio parmenideo, cfr. PARMENIDE, *Sulla natura*, [Fr. 6], a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2001, p. 49.

⁶⁰ G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID., *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., p. 190. In una formula ancora più succinta: «l'esperienza presenta la non esistenza dell'esistenza, inclusa nella non esistenza dell'esistente», *ibid.*

d'un positivo empirico scevro da qualsiasi negativo o assentarsi (cioè nell'affermare che non vi sia né divenire né scomparire, secondo la terminologia già usata); in modo più piano: intendendo passato – e futuro – come positivi che nell'U.d.E. si distinguono, in quanto, e solo in quanto, positivi, dal presente (ciò che è detto *passato*, ovvero un certo contenuto d'esperienza *B*, diverso da ciò che è detto *presente*, ovvero un certo contenuto d'esperienza *A*). Il che equivale ad una riduzione del divenire da molteplice dinamico a molteplice statico, immobile. A ciò si era per vero già risposto con le considerazioni portate circa la semantizzazione dei termini presenza-assenza, essere-non essere, notando come, dove tutto fosse positivo, nemmeno si darebbe un problema del negativo da risolvere in un senso o nell'altro⁶¹. Si può riconoscere comunque che, inoltre, anche il processo è contenuto d'esperienza, e lo è in tanto in quanto è processo (cioè inteso intenzionalmente come processo, come dinamico di contro a statico). E ci sarebbe infatti da chiedersi donde sorgerebbe la distinzione che operiamo tra molteplice statico e dinamico, e relativo problema (stesso discorso della questione sulla semantizzazione di cui sopra), se non vi fosse che il primo. Ma in modo più decisivo, anche di qui non è cacciato lo spettro del non essere dell'essere, e se è vero che l'*A ricordato*, come ricordo, è un positivo⁶², è vero che, se lo riconosco come tale, è perché so la differenza, so *A come ricordato e non come attuale*, come *A non attuale*⁶³, volto del non essere dell'essere. «Indubbiamente il divenire

⁶¹ «L'essere è e il non essere non è, e il non essere – così prosegue [Parmenide] – non è pensabile né dicibile. Eppure, lo si nomina! Se si afferma che il non essere non è dicibile né pensabile, o lo si dice senza pensarlo (cioè a vanvera) o lo si dice pensandolo, allora lo si pensa; quindi perché si afferma la sua impensabilità? Ebbene, per parlare dell'essere è necessario metterlo in relazione, minimo semantica, col non essere! Per dire che l'essere è e non può non essere, c'è bisogno del non essere», G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura. Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, in *Divus Thomas*, Anno 117° (maggio/agosto 2014), pp. 35-54, p. 47.

⁶² Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 150-151.

⁶³ So che *ricordo* il nonno vivo, e dunque che il ricordo del nonno vivo non è il nonno attualmente vivo.

costituisce un molteplice, ma c'è – o ci può essere – un molteplice immobile – cioè non soggetto al non essere – e un molteplice mobile. Non si tratta, perciò, di definire il divenire in un modo piuttosto che in un altro [...], ma semplicemente di riconoscere il fatto del venire meno – o dell'insorgere – di una qualche realtà. [...] Il passato e il futuro sono, certo, degli esseri [...] ma, appunto, degli *esseri che non sono*. Cioè: il riconoscerli come esseri – e non come dei meri nulla – è essenziale al riconoscimento del loro volto contraddittorio! (La precisazione che del passato e del futuro – i quali rientrano certamente nella *totalità* dell'esperienza [...] – si può dire che *non sono* solo se si intende che *non sono in atto*, non fa che restringere all'*attualità* la condizione di “essere che non è”)⁶⁴.

c) *Retto intendimento del positivo metempirico e Teorema di creazione*

Tale realtà metempirica, dunque, come si diceva, dovrà avere in sé quantomeno tutto il positivo venuto meno dalla realtà empirica, tutta la perfezione del negativo che affligge l'esperienza. Tuttavia, tale realtà non potrà essere una «copia» della realtà empirica⁶⁵. Innanzitutto, non dovrà, come l'altra, essere caratterizzata dalla corruttibilità, *non dovrà essere soggetta al divenire*, nel qual caso ripresenterebbe a sua volta la contraddizione. Ma non potrà nemmeno consistere in una copia immobile della realtà empirica⁶⁶. Sicuramente poiché vi si troverebbero contemporaneamente tutte quelle determinazioni opposte che, nell'esperienza, gli enti possono assumere incontraddittoriamente solo in successione, cioè non *sub eodem tempore* (per esempio Socrate in piedi e Socrate seduto), ma in particolare perché, punto cruciale, in tal modo il *presentarsi* di quel positivo nell'esperienza non potrebbe per definizione permanere metempiricamente, come già si è mostrato.

⁶⁴ G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in Id., *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., p. 298 (nota 20).

⁶⁵ Cfr. A. GNEMMI, *La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cit., pp. 62-64.

⁶⁶ Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 191-192.

Perciò tale positivo metempirico deve contenere, almeno, *tutta la perfezione* degli enti corruttibili che si danno nell'esperienza, ma in modo semplice, non come molteplicità⁶⁷. Inoltre, *a fortiori*, ma è una considerazione affine alla precedente, tale positivo non può essere introdotto accanto al mondo dell'esperienza al modo di ente a ente, come enti mondani a ente/i ultramondano/i, cioè detto positivo non può essere *finito* ovvero risultare limitato, determinato plasticamente da altro. Questo perché potrebbe essere limitato in tal modo solamente: o dal *puro negativo*, ipotesi che si esclude da sé in quanto evidentemente contraddittoria, o dal *positivo empirico*. Ma, in quest'ultimo caso, accadrebbe che al variare del limitante (realtà empirica) il non essere verrebbe inoculato in tale limitazione stessa (con la solita funzione plastica); cioè se *M* (positivo metempirico) è limitato da *E* (positivo empirico), al variare del secondo, per esempio per un decremento, si avrebbe *M* limitato da $E - x$, dove quell'*x* sarebbe allora negativo (in quanto mancante) con funzione limitante (poiché *M* era limitato anche dal positivo di *x*). Pertanto il positivo metempirico non può essere limitato da alcunché e in alcun modo⁶⁸, risultando *infinito* e *perfetto*, «*Essere totale*, che concentra in sé tutta la perfezione estensiva ed intensiva dell'essere ossia che esiste e permane come l'*omnitudo realitatis*, o come l'*Ipsum Esse per se subsistens*, fuori del quale, “vero mare di realtà”, non c'è nulla»⁶⁹. Da ciò segue immediatamente che è *unico*: se vi fossero *due* realtà infinite e perfette, esse, essendo perfet-

⁶⁷ «Enti che considerati in se stessi sono diversi e opposti, preesistono in Dio come una cosa sola, senza menomare la semplicità divina», testo latino: «[...] quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 4, a. 3, ad 1, cit., p. 66.

⁶⁸ «Dio non esiste in un certo qual grado, ma in maniera semplice e senza limiti, possedendo in se stesso interamente e in anticipo tutto l'Essere in se stesso», DIONIGI AEROPAGITA, *Nomi Divini*, cap. V, par. 4, [817 D], a cura di P. SCAZZOSO ed E. BELLINI, in ID., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, p. 459.

⁶⁹ A. GNEMMI, *La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cit., p. 63. «Dove non ci sono limiti, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita», G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, cap. VII, a cura di G. PRETI, SE, Milano 2007, p. 24.

tamente identiche sotto *ogni* aspetto, non potrebbero che essere la stessa unica realtà (dacché potrebbero distinguersi fra loro solo per una differenza, ossia per una perfezione che ha l'una, ma non l'altra).

Ora, per rimuovere definitivamente la contraddizione (s'intende, l'*aspetto* di contraddizione, ovvero la contraddizione che si dà considerando l'U.d.E. isolatamente, o, che è lo stesso, come Assoluto, ché, come si è visto, «il reale è – e non può non essere – incontraddittorio»⁷⁰), si deve affermare la *Creazione* della realtà empirica mobile da parte dell'*Ipsum Esse per se subsistens*, da parte dell'Immobile. Questo, in base a quanto si è già mostrato, per due motivi: *primo*, perché se la realtà diveniente fosse solo affiancata all'*Ipsum Esse*, essa permanerebbe nella contraddizione del negativo – generando le ulteriori contraddizioni tra mobile e Immobile che si sono ostese sopra –; *secondo*, perché, essendo l'Immobile *infinito* – ed esaurendo cioè, in sé, in modo semplice, la totalità dell'essere –, una realtà mobile *finita* non avrebbe luogo a sussistere se non per *Creazione*, cioè per la libera decisione dell'Immobile di porla (e mantenerla) come tale (altrimenti non vi sarebbe che l'Immobile, dacché l'infinito, esaurendo il reale di per sé, non ammette opposizione). Il divenire perciò, il quale si è mostrato non poter essere originario, sarà dunque, come si è appena mostrato, *originato*, ossia posto dall'atto creativo dell'Immobile⁷¹.

⁷⁰ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 11. Al negozio, indicando una pila d'indumenti lontani nella penombra, mi si dice che quei maglioni da poco arrivati sono gialli e non gialli: presa assolutamente, questa affermazione è contraddittoria, ma tutti la intendiamo incontraddittoriamente, perché la integriamo speculativamente rimuovendo la contraddizione (p. es. intendendo che saranno a righe, a pois, etc.: parte gialli e parte non gialli). La realtà diveniente, intesa speculativamente come creata, è incontraddittoria, come si vedrà (e se l'esempio sopra rimuove una contraddizione circa l'essenza, la *Creazione* è rimozione della contraddizione circa l'esistenza, cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 190).

⁷¹ «La tesi è, integralmente, che l'Immobile crea il mobile, ovvero che il mobile è reso intelligibile, cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile. Ciò che ci resta da considerare è, ora, questo supremo teorema», G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 13.

d) Il rapporto tra mobile e Immobile

Come si vede, si ha così anche l'introduzione razionale del principio di causa in senso ontologico, dacché dire che il mobile è creato, è posto, dall'Immobile, equivale a dire che il mobile *viene da* l'Immobile, è *per* la potenza dell'Immobile (*per aliud*)⁷².

A questo punto, resta da inquadrare, da vedere più approfonditamente come si debba intendere il rapporto tra mobile ed Immobile e in che modo la creazione rimuova la contraddizione. Già dato per assunto, da quanto si è visto fin qui, che l'Immobile esaurisca in sé tutta la perfezione dell'essere, si avrà che il mobile non potrà darsi come altro dall'Immobile, nel senso che *si aggiunga* ad esso: ogni perfezione è già infatti ricompresa come tale in quella dell'Immobile. In tutta la realtà, considerata secondo la visione integrale così inferita (cioè non limitatamente alla sola esperienza), non si dà punto «incremento» o «decremento» di essere, poiché tutto l'essere del venir meno empirico è già permanentemente conservato nel positivo dell'Immobile, per cui la funzione limitante che sembra svolta dal negativo nell'esperienza, non essere che è, considerata integralmente fa capo ad un positivo (l'*Ipsum Esse*), essere che è⁷³. Cioè a dire – rapportando all'essere, *mutatis mutandis*, ciò che avviene quantitativamente relativamente alla somma algebrica –, se io ho la somma di una serie di numeri, p. es. $+5+7+4=+16$, se il $+7$ viene meno, la somma diventa $+5+4=+9$; ho cioè al togliimento del 7 un decremento di un valore di $+7$ come mancante al totale della somma; tale è la situazione del divenire senza l'introduzione dell'Immobile, al venir meno di un positivo vi è un decremento che palesa la contraddittoria limitazione del negativo sul

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 17 e 19.

⁷³ «A parte dalla creazione il divenire – il divenire originario – dà luogo ad un *incremento* dell'essere (e/o a un decremento). In questo incremento (o decremento) consiste la stessa contraddittorietà del divenire. [...] Visto, invece, come creato il divenire non dà luogo ad alcun *incremento* [...] perché il diveniente non aggiunge nulla all'Immobile», *ivi*, p. 15.

positivo; se però vi è nella serie numerica anche un valore di $+\infty$ ⁷⁴, la situazione cambia, infatti avrei $+\infty+5+7+4=+\infty$, e, togliendo il 7, $+\infty+5+4=+\infty$; e tale, appunto, è la situazione che contempla l'introduzione dell'Immobile ($+\infty$), per cui, all'aggiunta o rimozione di un qualche positivo, non si ha incremento o decremento alcuno (là dove il $+\infty$ "algebrico" contiene tutta la perfezione numerico-quantitativa, l'Infinito *Ipsum Esse* tutta quella del positivo integralmente considerato).

In ciò è mostrato quello che è il rapporto di creazione, per cui si vede, dacché non può aggiungervi nulla, come la realtà creata sia insidente nell'Immobile, ovvero come essa «viene speculativamente concepita tutta insidente nell'atto creativo. In tale atto il divenire ritrova la sua equazione razionale. Infatti quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento»⁷⁵. Atto intemporale che d'altronde è identico all'Immobile stesso, proprio per la predetta immobilità, perfezione e semplicità, in quanto cioè, rispetto ad esso, non può darsi un *novum*. «Il divenire e l'incremento sono inclusi in Dio, senza però che Dio sia fatto divenire o incrementare. Vi sono inclusi come *posti*, e posti con atto intemporale, immoltiplicabile (l'atto intemporale che pone l'ordine della temporalità): perciò il divenire e l'incremento non affettano Dio. D'altra parte, l'incremento-decremento, che è l'equivalente del divenire e della sua assurdità, non sussiste assolutamente, perché non sussiste nei confronti di quell'Assoluto, fuori del

⁷⁴ Prescindendo qui circa eventuali questioni interne all'algebra circa la possibilità dell'utilizzo dell'infinito *simpliciter* come termine di una addizione, piuttosto che non p. es. come mero valore di tendenza nel calcolo infinitesimale o altro, in ogni caso è sufficiente ai fini dell'esempio.

⁷⁵ G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 192. Considerando l'equazione sotto l'aspetto di tale atto intemporale (il quale è comunque identico all'Immobile) nella sua sola proporzione ad un singolo ente «a», volendo si può anche considerare l'integrazione del solo negativo di «a» da parte dell'atto stesso (equilibrio razionale dell'ente empirico) o la permanenza di tutto il *positivo* di «a» nella positività di tale atto (radice ontologica dell'ente empirico), come in G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 16.

quale non c'è nulla»⁷⁶. In questo senso, perciò, la realtà, considerata integralmente, risulta immobile, in quanto cioè essa è, beninteso, immobile rispetto all'incremento-decremento (non vi è, cioè, in essa alcun incremento-decremento del positivo). Con ciò si vede bene *e* come non sia soppressa la realtà empirica del divenire, *e* come la contraddizione non si dia: nella misura in cui la realtà integralmente considerata non presenta *il puro negativo* in funzione limitante, ma *il positivo* dell'atto creatore, dell'Immobile⁷⁷. In questo senso l'Immobile non pone l'assurdo, in quanto Egli pone, infatti, il mondo come ricompreso nella realtà integrale che non ammette né incremento-decremento né negativo (dacché tale limitazione è opera *di un positivo*), in modo tale che esso, mondo, si *presenta* come assurdo *se* ci si limita a considerare la realtà solo come *esaurientesi all'esperienza* (e dunque come non creata, come limitata dal negativo).

Secondo quanto detto: Dio è, esaurisce, tutta la realtà, tutto il positivo, nella misura in cui niente gli si aggiunge, ma, in quanto è Creatore, il mondo si distingue da Lui realmente in tanto in quanto è *creato* (la posizione di una creatura non è un *più*, che si aggiunga a Dio, essa è distinta ipostaticamente da Dio in quanto, appunto, *posta*⁷⁸, e il suo togliimento empirico non è, integralmente considerato, togliimento alcuno, dacché quel positivo è già tutto nell'atto creatore⁷⁹). Il mondo è, poi, *liberamente* posto, posto con un atto libero, sia per i motivi già addotti in precedenza, sia poiché in caso contrario, qualora necessitato a creare, Dio sarebbe condizionato, limitato dal mondo.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Il prestigiatore non è sospeso nel vuoto, ma cammina su una lastra di vetro. Saputa la realtà dell'esperienza come creata, il negativo depone la sua contraddittorietà e si svela come positivo metempirico e integrale.

⁷⁸ «Occorre intendere l'atto creatore *ex parte Dei*: siccome la creatura è posta, è diversa da colui che la pone, dato che si risolve tutta e totalmente nell'esser posta, non aggiunge assolutamente nulla a colui che la pone. Siccome è *posta*, è diversa da Dio (Dio non è posto), ma non aggiunge nulla a Dio», G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in S. PINNA e D. RISERBATO (a cura di), *Fenomeno & fondamento ricerca dell'assoluto. Studi in onore di Antonio Margariti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 282. E cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 19.

⁷⁹ Si ricordi l'esempio numerico $+7+5+\infty=+7+5-7+\infty=+5+\infty=+\infty$.

Il mondo si costituirebbe come una integrazione a Dio⁸⁰ e Dio sarebbe l'Assoluto solo assieme al mondo, sicché l'Assoluto non sarebbe più l'*Ipsum Esse*, ma l'*Ipsum Esse* più il mondo (con tutte le contraddizioni già viste)⁸¹. E dunque, in breve, «Dio, creando il mondo – la realtà mutevole di cui abbiamo esperienza – non crea già l'assurdo – quell'assurdo che s'è avvertito nella rappresentazione del divenire –, in quanto l'assurdo stesso è tolto nel momento in cui il divenire è visto insidare nell'atto creatore, il quale è insuccessivo. La vera realtà (l'*ὄντως ὄν*) è questo atto: ciò che nel divenire si presenta come il non essere dell'essere è, nell'integrale, l'atto annullatore (identico insuccessivamente all'atto ponente), il quale è un puro positivo»⁸². E Dio è la vera, l'unica realtà, nel senso già addotto per cui «Dio + mondo = Dio; falso che Dio + mondo sia maggiore di Dio»⁸³.

⁸⁰ «Deve essere *causa immutabile e libera*. Causa immutabile, in quanto la produzione del mondo non può alterare [...] la perfezione totale, che si concentra nell'Essere Creatore: l'Immobile, l'Immutabile, restando tale, produce il mobile. Causa libera, ancora a tutela dell'immutabilità [...]; se, infatti, la creazione fosse *necessaria a Dio*, Dio sarebbe Dio *solo* con il mondo (o senza mondo non sarebbe Dio), e pertanto diverrebbe, finendo travolto dal negativo e dall'assurdo», A. GNEMMI, *La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cit., p. 64.

⁸¹ Come perciò inevitabilmente accade nell'emanazionismo neoplatonico: «Ora, è bensì vero che l'Uno pone (emana) il mondo con un atto unico, insuccessivo: ma in quanto questa emanazione gli è *necessaria*, il mondo emanato viene a costituire una integrazione, cioè una ulteriore attuazione [...] dell'Uno, contravvenendo alla costui assolutezza. Il vero assoluto viene ad essere con ciò non più il puro Uno, ma l'Uno insieme col mondo. [...] Sembra qui, in altri termini, che il vero motore immobile venga, di nuovo, ad essere lo stesso divenire – l'emanazione stessa – che dall'Uno educa il molteplice», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 56.

⁸² G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 193.

⁸³ *Ivi*, p. 194. Se si torna con la mente all'esempio numerico, esso ne è l'equivalente: se x è il mondo o una qualsiasi realtà creata (un qualsiasi numero finito o somma di numeri finiti), si ha che $x + \infty = +\infty$. Ciò non accade, p. es., nel caso emanazionistico (di cui alla nota poco sopra), dove si avrebbe che *Assoluto* = *Dio* + *mondo*, con *Assoluto* $\neq$ *Dio* (cioè *Dio* + *mondo* $\neq$ *Dio*).

A fronte delle suddette considerazioni, si vede come la Creazione si ponga come l'unica opzione non contraddittoria rispetto alle possibili alternative, rispetto cioè ai *panteismi* (*statico* o *dinamico*) o al *dualismo* greco, nei quali risulta ineliminabile (e di fatto ineliminata) la contraddizione del negativo. Dove nei primi si nega o *il divenire*, come darsi del non essere dell'essere nell'esperienza (e si è visto e argomentato nei primi paragrafi come esso si presenti invece come dato d'esperienza innegabile), o *l'immutabilità dell'essere*, affermando un Assoluto diveniente e con ciò ammettendo la funzione limitante del negativo come originaria (cioè la contraddizione)⁸⁴. Nel *dualismo*, invece, il mondo è affiancato a Dio come un diverso, come altro, e cioè come «aggiunto a» e limitante Dio, sicché non solo esso mondo rimarrebbe nella contraddizione, ma lo stesso Immutabile sarebbe compromesso dal divenire di quello, in quanto dalla variazione del primo seguirebbe, per la variazione di rapporto, una funzione limitante del negativo (come, anche qui, si è già mostrato precedentemente)⁸⁵.

e) Creazione, analogia, conoscenza di Dio

In questo modo, nell'approfondimento di tale nozione di Creazione⁸⁶, posto che, come si è detto, l'atto creatore è atto immobile che pone il mobile, tolto il mutamento (che non ha luogo né dalla parte di Dio, poiché l'atto è immobile, né dalla parte della creatura, poiché se con la

⁸⁴ «La ragione per cui il panteismo è speculativamente inaccettabile è, appunto, che esso è costretto a collocare il negativo (quel negativo che appartiene al divenire) nello stesso assoluto, in quanto questo ingloba il divenire. Donde lo sforzo dei panteisti, in generale, di concepire il divenire come mera apparenza [...]. Ma una volta constatata la realtà del divenire – e il carattere gnoseologico del ricorso all'apparenza – lo sforzo si rivela inane. Ed inane sarà anche, ed ancor di più, la proposta di un panteismo di tipo *dinamico* (un assoluto processuale o evolutivo), che significa il diniego integrale opposto alla richiesta del logo», G. BONTADINI, *Per una teologia del fondamento*, cit., pp. 14-15.

⁸⁵ Su questo sono molto chiare le considerazioni di Gnemmi, cfr. A. GNEMMI, *La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cit., p. 67.

⁸⁶ In questo, cfr. G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, cit., pp. 279-282.

Creazione è posta *tutta* la creatura, non c'è nulla, da parte di quella, che muti: è posto infatti tutto ciò che essa è), tolto il mutamento, si diceva, resta dunque solo il porre (l'esser posta della creatura). Essa creatura è, perciò, tale solo come posta (se si toglie l'esser posta, è nulla). La Creazione consiste in questa «relazione di dipendenza tutta e totale del mondo da Dio»⁸⁷. Il mondo non aggiunge nulla a Dio e si risolve tutto e totalmente nel suo esser posto: è data dunque la nozione di *partecipazione*⁸⁸. Con ciò, si danno anche il principio di *causa* (come si è visto) e l'*analogia entis*: il mondo è posto e non aggiunge nulla a Dio, partecipa cioè dell'essere, trovandosi pertanto in un rapporto analogico (di identità-distinzione) tale per cui Dio come *Ipsum Esse* ne risulta causa esemplare⁸⁹. Ossia, un rapporto di «realizzazione similitudinaria»⁹⁰ della essenza divina: più estesamente, questo vale per ogni singola creatura, sicché in ciò, nondimeno, si fonda anche la distinzione fra le creature stesse secondo i diversi gradi di perfezione (tali per cui se ne dà, appunto, la distinzione, ma anche la comparazione e comparabilità reciproca)⁹¹.

⁸⁷ *Ivi*, 280. «Se la creatura dipende tutta e totalmente da Dio, la creatura, senza questa dipendenza, è nulla. *Senza la relazione di dipendenza la creatura è nulla*. Allora la creatura si risolve tutta e totalmente nella relazione di dipendenza. È una *relazione fondativa*», *ivi*, p. 281.

⁸⁸ «Tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro essere, ma partecipano l'essere. È quindi necessario che tutte le cose che si diversificano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate dall'unico primo ente, il quale perfettissimamente è», testo latino: «[...] omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 44, a. 1, c., cit., p. 516. «Il corrottile è partecipato», G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 193.

⁸⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 44, a. 3, c., cit., p. 520.

⁹⁰ G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, cit., p. 283.

⁹¹ «L'assolutezza dell'esemplare divino è la stessa essenza divina conosciuta da Dio come imitabile e partecipabile. [...] Dio, conoscendo sé stesso, conosce tutte le

A questo proposito, infine, è opportuno portare anche qualche considerazione circa la conoscenza che si ha di Dio. La predetta intenzionalità del conoscere, infatti, non può che comportare un intendimento di Dio secondo identità intenzionale (un intendimento dell'Assoluto, in quanto appunto si intende Dio, lo si pensa, quando si afferma il mondo come creato da Dio; v'è l'*intentio* ad Esso)⁹². Dacché s'intende l'infinito, si dà perciò una certa infinità conoscitiva del pensiero (di una infinità negativa, pura apertura intenzionale del conoscere). Il che *non* significa di certo né *onniscientismo*, né che l'uomo conosca Dio come Dio si conosce, cioè lo comprenda, ne conosca l'essenza, ma che l'apprende solo indeterminatamente: altro infatti è intendere, pensare un contenuto, e questo è l'aspetto della pura identificazione intenzionale, sicché, difatti, si può intendere qualcosa anche come ignoto⁹³, e sotto questo rispetto si dà l'infinità, altro invece è comprenderlo, esaurirne la determinatezza⁹⁴, e sotto questo rispetto si dà la finitezza

possibili realizzazioni similitudinarie della propria essenza, cioè tutte le essenze create e creabili. L'universo creato si risolve nell'*exemplar* dell'essenza divina creatrice, perché in essa ha il suo carattere d'ordine e di partecipazione, ed in questo carattere d'ordine può esprimersi nella nostra intelligenza secondo i parametri intelligibili dell'analogia», *ivi*, pp. 284-285.

⁹² «Giacché, appunto pensandosi come creato da Dio, l'uomo pensa Dio, epperò si identifica intenzionalmente con Dio, si fa Dio (come conoscere)», G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 21.

⁹³ «Il supporre che ci sia dell'ignoto, è già un pensare questo ignoto, appunto pensando come ignoto», *ivi*, p. 12.

⁹⁴ D'altronde, anche san Tommaso osservava come altro è prendere la definizione nominale, altro la definizione reale, così come altro è riferirsi all'*an sit* e altro al *quid sit*. «Per provare infatti che una cosa esiste è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardante l'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. [...] nel dimostrare quindi l'esistenza di Dio mediante gli effetti possiamo prendere per termine medio ciò che significa il nome Dio», testo latino: «Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. [...] unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 2, a. 2, ad 3, cit., p. 45.

del pensiero umano⁹⁵. Perciò la conoscenza teologica è conoscenza imperfetta sia sotto gli aspetti del *contenuto*, «tutto il contenuto, il mare di realtà che è in Dio, che è Dio, ci sfugge», che del modo *oggettivo*, conoscenza per «mera analogicità, teologia negativa ed impropria»⁹⁶. Sicché tale conoscenza di Dio si configura come negativa e resta meramente analogica, con il modo di riferirvisi tipico della *via eminentiae*. «Beninteso che questa conoscenza che l'uomo ha di Dio, non è la stessa che Dio ha di se medesimo [...]: beninteso che tale differenza è così grande, che non solo si deve dire che alla conoscenza teologica dell'uomo sfugge la concreta ricchezza dell'essere divino, ch'essa apprende solo indeterminatamente, ma anche che il modo di questa conoscenza – già indeterminata – è tale per cui essa si deve chiamare meramente *analogica*, – *per speculum et in aenigmate* – in confronto di quella per cui si conoscono gli oggetti *per speciem propriam*. Conoscenza negativa, che ci dice più ciò che Dio non è, che ciò che egli è. Conoscendo Dio dal mondo (dall'esperienza), argomentandoLo cioè come *causa* o *principio*, Lo conosciamo anzitutto sotto questo rapporto di causa e principio, eppur subito siamo costretti – per la stessa logica che ci ha portati ad ammetterne l'esistenza – a negare che ciò sia in Lui rapporto: iniziando così quella dialettica teologica, per cui di Dio si deve

⁹⁵ Come chiunque facilmente ammetterà del resto, dacché consta la finitezza dell'uomo e della sua comprensione della realtà. Questa in generale, del pensiero preso o come *fatto* o come *valore*, peraltro, era già acquisizione classica, nella misura in cui essa affermava che si desse, non *onniscienza*, ma *scienza dell'essere* e *scienza dell'assoluto*, cioè una certa conoscenza di essi, e tale posizione classica è ciò che nella metafisica dell'esperienza (che è recupero della metafisica classica) è parimenti affermato, cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., pp. 27-28. «[...] la metafisica classica [...] come scienza dell'essere e come scienza dell'assoluto [...]». Non, dunque, come *onniscienza*. Onde appare che una *trascendenza relativa* dell'essere al conoscere umano, anche quando questo è considerato nella sua oggettività, resta sempre, in quanto al conoscere umano sfugge l'infinita determinatezza del reale: ma trascendenza che è interna a quella più generale immanenza, che si costituisce con questo semplice pensare l'infinita determinatezza del reale», *ibid.* (nota 3).

⁹⁶ *Ivi*, p. 22.

bensi parlare, ma subito si devono rimuovere dal discorso tutti i significati che i termini tengono dalla loro origine sperimentale. Talmente che, pur convenendo che in Dio c'è tutta la perfezione espressa dai termini stessi, e che si ritrova nell'esperienza; tuttavia, essendovi tale perfezione *eminente*, e sfuggendoci sempre tale *eminenza*, si deve tornare a concludere che di ciò che è *proprio* di Dio abbiamo, nell'ordine naturale, una conoscenza che, se non è assolutamente nulla, è però nulla più che una *incoazione* di conoscenza. In questo senso tra l'autocoscienza divina e la teologia (naturale) umana c'è una differenza infinita (tutta quella differenza che, in questo genere che è il "conoscere Dio", può esserci senza che il termine inferiore venga espulso dal genere, o, più precisamente, senza che l'*analogato* inferiore esca dai limiti dell'analogia)»⁹⁷.

II. PROSPETTIVE SULLE FILOSOFIE SECONDE

1. Un quadro generale

Operata l'inferenza metempirica con la posizione dell'Immobile e la considerazione del suo rapporto, generale, con il finito e diveniente – conclusosi, cioè, l'aspetto inferenziale centrale della metafisica come «*puri intellectus* o *via inventionis*»⁹⁸ –, è anche possibile chiedersi che cosa ulteriormente comporti l'individuazione della struttura della Totalità del reale in questo senso. Cosa comporti, cioè, l'inferenza di Dio come Creatore del mondo diveniente, sia nel senso di ulteriori corollari derivanti da tale determinazione, sia circa il suo rapporto con i restanti ambiti dell'esistenza e del sapere umano. E perciò, se e come la disciplina metafisica possa dare luogo ad ulteriori sintesi speculative nel suo incontro con tali ambiti, come «*via iudicii* o [...] *metafisica composta* (teoria dell'anima, del mondo, ecc.)»⁹⁹.

⁹⁷ *Ivi*, p. 21.

⁹⁸ G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, in *Id.*, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 114.

⁹⁹ *Ibid.*

Preliminarmente, si può infatti notare come la determinazione (o non determinazione) della Totalità del reale o Assoluto in un senso o in un altro (il sapere che la realtà, complessivamente, sta in un modo o in un altro, o il non saperlo o non poterlo sapere) ha certamente il suo corrispettivo portato su quello che è l'agire dell'uomo, nella misura in cui ha delle conseguenze circa il giudizio e complessivo orientamento che egli tiene sul piano esistenziale. Se si può considerare la filosofia come la scelta che l'uomo fa di sé sul piano dell'ordine teoretico, o, meglio, «lo scegliersi dell'uomo di fronte all'essere, per una sua iniziativa nel campo dell'essere»¹⁰⁰, si può rilevare anche come, in realtà, ciò addirittura sembra valere non solo rispetto al «comportamento dell'uomo di fronte all'essere»¹⁰¹, ma anche rispetto allo «stesso rilevamento obiettivo, come si dice, della struttura dell'essere, o per lo meno della *situazione esistenziale*, ossia di quel reale in cui l'uomo si muove e con cui deve fare i conti. Se, dato quel concetto di filosofia, è del tutto naturale che vi siano tante filosofie quanti uomini (o, almeno, quanti tipi d'uomini), è invece sconcertante che la divergenza si insinuï nel momento propriamente *teoretico* della filosofia, quello che corrisponde al semplice rendersi conto di quello stato delle cose, della situazione esistenziale, di cui poi ciascuno formulerà, a modo suo, il programma di "trasformazione". È qui richiamata in gioco la distinzione tra filosofia e metafisica»¹⁰². L'uomo, cioè, giacché vive, è chiamato certamente a scegliere come comportarsi di fronte alla realtà, come muoversi – poiché in essa inevitabilmente si muove –, ma, per fare ciò, cioè per muoversi in una certa direzione (comportandosi cioè in un certo modo piuttosto che in un altro), deve avere innanzitutto rilevato quale sia questa stessa realtà in cui si muove (equivalentemente, la propria situazione esistenziale), e dunque in che direzione gli sia più opportuno portarsi (se mi ritrovo imbarcato su un veliero, rispetto a come mi comporterò, altro è se so che sul pianeta vi è solo mare, altro se so che vi sono isole su cui approdare, ma deserte, altro ancora

¹⁰⁰ G. BONTADINI, *Ideale razionale ed ereticalità umana*, in Id., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 101.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 102.

¹⁰² *Ibid.*

se so che vi sono terre civilizzate e, più, con una mappa che me le indica, altro, infine, se non so proprio nulla). Ora, la metafisica, scienza dell'essere, come momento propriamente teoretico della filosofia, è, precipuamente, quella disciplina che si propone di mostrare in modo rigoroso tale rilevamento obiettivo della struttura dell'essere – della realtà – e dunque della conseguente situazione esistenziale. Come già si accennava: in linea di principio, a seconda della riuscita o meno, e poi dell'esito, di siffatta inferenza metafisica, ci si potrebbe trovare di fronte a diversi scenari. Ovverosia, ci si potrebbe ritrovare o in una situazione di puro problematicismo, in cui una soluzione a tale problema di determinazione della Totalità del reale non si dà (in cui, cioè, non si dà, o non si è ancora data, una metafisica, se non quella, minima, del riconoscimento di tale situazione), e in tal caso non vi sarà nemmeno, punto, una “bussola”, ma l'uomo si troverà a scegliere non solo il proprio comportamento, ma anche, di diritto, a *scegliere* in qualche modo (per fattori, cioè, in definitiva non propriamente teoretici) *anche* quella che ritiene essere detta struttura o situazione (e se non in *actu signato*, formulandola in modo esplicito, sicuramente almeno in *actu exercito*, giacché, se si comporta in un certo modo, è perché ha, almeno implicitamente, scelto di ritenere che la realtà stia in *quel* certo modo, a motivo e in relazione al quale agisce)¹⁰³. Oppure ci si potrebbe ritrovare in una situazione non-problematicistica, dacché «in altri termini si può immaginare una gerarchia di situazioni *non-problematicistiche*: 1) *Essere* Dio; 2) *Fruire* Dio (visione beatifica...); 3) *Sapere* Dio»¹⁰⁴: la quale prima situazione riguarda Dio stesso¹⁰⁵, la seconda

¹⁰³ Se, per tornare all'esempio del veliero, quell'uomo non cerca terre emerse, è perché evidentemente ritiene non ve ne siano; e ciò vale per tutte le possibili situazioni consimili.

¹⁰⁴ G. BONTADINI, *Oltre il problematicismo?*, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 99.

¹⁰⁵ Vi può essere chi ritenga, non teoreticamente, di poter “divinizzare” (se così si può dire) l'uomo, p. es. trasformando il mondo con la tecnica o altro, con l'«assolutizzarsi in una musica» e ancora, ma tale possibilità di togliere il differenziale tra l'io e Dio costituisce un assurdo (l'assurdo!) metafisico; l'assurdo, cioè, che in tal modo il finito possa coincidere con l'infinito annullando la differenza che li caratterizza, cfr. *ivi*, p. 100.

l'esperienza diretta che una creatura fa di Dio (che, almeno per ora, qui, non consta, quantomeno come visione), «la terza è la situazione non-problematicistica dell'uomo viatore, l'unica che, come puri uomini, possiamo analizzare nel suo contenuto. Sapere Dio è uguale ad avere una metafisica; cioè aver percorso una *via inventionis*, che ti apre poi una *via iudicii* (ti fornisce la categoria del *giudizio*)»¹⁰⁶. In quest'ultimo caso si avrà una tale «bussola», la quale punterà in una o in un'altra direzione a seconda della caratterizzazione di questo «sapere Dio» (come si è visto: panteismo statico o dinamico, dualismo greco, Creazione...). E dunque tale «sapere Dio» fornirà, a seconda della sua determinazione, suddetta categoria del giudizio in accordo con essa.

Ma, come ormai chiaro, si è inferito questo «sapere Dio», e lo si è inferito con il *Teorema di creazione*, per il quale Dio Creatore pone il mondo diveniente, con tutte le considerazioni già addotte. Con la realtà stante in questo modo, si dovrà perciò considerare come, alla luce di questa conclusione metafisica, si possano rischiarare gli altri ambiti, esistenziali e culturali, dell'umano, secondo che si è mostrato, e cioè relativamente alle conseguenze dell'essere in possesso di una certa concezione del reale piuttosto che di un'altra. Dunque «la protologia si incontra con certe entità (come l'anima) e con certe zone della cultura dando luogo a delle sintesi speculative. Si tratta delle *filosofie seconde* [...], che riguardano le varie discipline ed i vari valori (le «filosofie del genitivo»: filosofia di...)»¹⁰⁷. Vero è che nel corso della storia e del loro progredire, molte di tali varie discipline si sono progressivamente svincolate dalla tutela o dal più stretto condizionamento della metafisica, oltre che, in un certo senso, della filosofia in generale, ed hanno guadagnato una loro conveniente autonomia¹⁰⁸. La riarti-

¹⁰⁶ *Ibid.* Cfr. anche G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, in ID., *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, cit., p. 235.

¹⁰⁷ G. BONTADINI, *Dispense per il corso di Istituzioni di filosofia*, a cura del Servizio Librario Opera Universitaria - Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1977-1978, p. 10.

¹⁰⁸ «Prima la matematica, seguita dalla scienza della natura, ultime le scienze dell'uomo (psicologia, sociologia, storiografia, antropologia culturale...). Questo sganciamento, che è insieme, dalla filosofia e dalla metafisica, deve essere accolto favorevolmente dal metafisico, sia dal punto di vista metodologico che da quello sistematico», *ibid.*

colazione, dunque, di esse, dovrà tenere conto di questi aspetti, stando in ciò la più significativa differenza rispetto a quanto accadeva nella filosofia classica, in vista di una loro “ricategorizzazione” alla luce della determinazione obiettiva della struttura dell’essere, della realtà integrale, quale è quella fornita dalla metafisica dell’esperienza. A questo proposito, la filosofia neoclassica non presenta una metafisica dalle pretese deduttivistiche o strettamente sistematiche¹⁰⁹, con ingerenza nei vari ambiti del sapere, ma, più adeguatamente, «l’ideale di una sintesi, storicamente progressiva, tra l’elemento metafisico, come tale soprastorico, e il molteplice culturale»¹¹⁰. Da questo lato, la metafisica rispetta gli ambiti di competenza dei singoli saperi e delle singole scienze, al pari della realtà e ricchezza dell’esperienza quale essa è, secondo che «la metafisica è, bensì, mediazione dell’esperienza: ma tale mediazione, mentre stabilisce la trascendenza della realtà originaria nei confronti dell’esperienza, rispetta poi la effettiva realtà di questa, accogliendola per quello che è. E come accoglie e rispetta l’esperienza, così accoglie e rispetta ogni integrazione di essa che l’indagine scientifica vi apporta. In altri termini, tutto il restante sapere è lasciato alla sua competente libertà. La metafisica ha rinunciato all’onere di scienza subalternante. [...] L’indeducibilità dell’esperienza e della scienza dalla metafisica dell’essere costituisce essa stessa una caratteristica della posizione metafisica dell’uomo e deve essere come tale tematizzata. Ne risulta che, se la metafisica perde la sua incidenza nei confronti del sapere, guadagna in incidenza nei confronti diretti dell’uomo e del suo destino. Questa mutazione o almeno precisazione di rapporti costituisce, direi, la più chiara differenza tra la filosofia

¹⁰⁹ «Una delle accuse capitali che si fanno oggi alla mia amata, è di coartare, paralizzare, fissare il sapere in un *sistema* di determinazioni o di categorie; di essere, insomma, antistorica e antidialettica, pretendendo alla definitività sistematica. Ora, che la metafisica, lei, sia ferma, immutabile di diritto, soprastorica e sopradialettica (ancorché sia sortita da un processo storico-dialettico) questo lo sostengo [...]; ma che la metafisica partecipi poi la sua immutabilità al restante sapere, attraverso i tentacoli del “sistema”, questo no», G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, cit., p. 139.

¹¹⁰ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 294.

neoclassica e la filosofia classica, prese in blocco»¹¹¹. E tuttavia, dal lato opposto, tale scienza, la metafisica, non esaurisce il suo compito solamente con il porre la differenza tra la realtà originaria e l'esperienza: il principio di permanenza dell'essere e il Teorema di creazione possono avere risvolti fecondi anche oltre quest'ambito e trovare applicazioni, oltre che sintetiche circa le singole scienze, anche a livello generalmente fondativo: «Il principio parmenideo è a fondamento pure delle convinzioni umane dell'esistenza del mondo, e della molteplicità dei soggetti. Due convinzioni, come si conviene, che non hanno carattere empirico e che neppure rispondono a conclusioni della scienza, ma stanno piuttosto a fondamento delle scienze naturali, l'una, e delle scienze morali, l'altra. [...] Senza il principio della permanenza non si può dare a tali convinzioni alcun fondamento razionale. Anche qui, però, la funzione fondante non trapassa in funzione deduttiva: anche qui i concreti lineamenti del mondo naturale o sociale vanno tratti, per quanto la investigazione umana può, dalla esperienza e dalla sua elaborazione scientifica»¹¹².

Si può pensare, pertanto, di tracciare una breve prospettiva circa queste altre parti della filosofia o scienze, alla luce dei principî e dello sguardo offerti dalle acquisizioni di questa scienza, secondo quanto si è detto. Tema che verrà trattato, qui, necessariamente di scorcio e a livello incipiente, prestando attenzione a fare riferimento anche a quanto adombrato in proposito dallo stesso Gustavo Bontadini (seppur, sul tema in questione, in modo perlopiù obliquo e frammentario),

¹¹¹ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., pp. 101-102.

¹¹² *Ibid.* Ciò in effetti richiama da vicino quella che è la concezione "architettonica", più che non subalternante, della metafisica, ovvero di subordinazione indiretta: «La subordinazione indiretta (*per accidens*) [...] si ha quando la realtà subordinata è veramente autonoma e suprema nel proprio ambito, così da non dipendere come tale dalla subordinante. [...] Una scienza è [...] subordinata indirettamente quando, possedendo in sé i propri principi e il proprio autonomo metodo, desume tuttavia dalla scienza superiore la difesa dei propri principi contro chi li negasse e, nel contempo, la direzione e la supervisione», G. BARZAGHI, *Metafisica della cultura cristiana*, ESD, Bologna 1996, p. 53 (nota 150).

e, anche a questo riguardo, non esaustivamente, ma per quel che si ritiene utile a tracciare un quadro di partenza, o di minimo ragguaglio, di massima.

2. Discipline e filosofie seconde

a) *Logica, filosofia della natura*

Prima di addentrarsi nelle varie questioni riguardanti il tema in oggetto, è anche qui opportuno premettere alcune considerazioni di carattere generalmente preliminare. Si è visto come la realtà diveniente, dunque le singole determinazioni che in essa constano, siano create da Dio, e come queste ultime si diversifichino a seconda del loro rapporto analogico con l'essenza divina, la quale ne è causa esemplare, oltre che conseguentemente fra loro secondo un certo rapporto di somiglianza-differenza. Ciò, che ne è l'esplicazione ontologica, risulta oltremodo chiaro nell'esperienza, ove si possono distinguere e riconoscere enti differenti. Il fatto, come avviene, di riconoscere tali distinzioni (e unità) di vario ordine e grado – le quali appunto si riscontrano e hanno tale giustificazione ontologica – necessita perciò di una ragione, una ragione, si dice, tale per cui esse si diano in tal modo, poiché altrimenti non sarebbe esperibile distinzione alcuna. E perciò, a questo scopo, a) preso un ente, si possono distinguere in esso diverse “note”, b) esse risultano compendiate in una unità (motivo per cui sono intese come “note”), sicché quell'ente si distingue dagli altri. Sfruttando un esempio, si potrà dunque dire in generale che «quanto all'*essenza* potremmo forse metterla in salvo, dicendo che essa può prendersi come il compendio di tutte le note, [...] elencate a proposito del tavolino. Il tavolino si distingue dagli altri oggetti, e se ne distingue in quanto ha quelle caratteristiche che chiameremo, appunto, la sua *essenza*. E sotto questo riguardo potremmo proseguire, rilevando che tra le note caratteristiche del nostro tavolino ci sono quelle che lo distinguono in quanto tavolino (e cioè da tutti gli oggetti che non sono tavolini), e quelle che lo distinguono anche dagli altri tavolini: un'essenza generica o specifica (a seconda che “tavolino” si riguardi come genere avente sotto di sé più specie, o come specie avente sopra di sé un genere

più ampio) ed una individuale»¹¹³. Si sono allora poste le basi, qui e in precedenza, anche per fare qualche considerazione circa il problema degli universali. Innanzitutto, richiamando quanto si è già detto circa l'intenzionalità del conoscere, a seconda di come la si prenda, se ne può notare quella già citata duplicità di aspetti secondo cui mentre il pensiero, secondo l'aspetto oggettivo, intenzionale, si trova in identità con un certo contenuto d'esperienza, secondo quello soggettivo o riflesso, d'*intentio secunda*, si trova invece nel campo dell'universalità. Non considerando l'aspetto direttamente intenzionale, ma riflettendo su di esso, il concetto si rivela nella sua universalità già – constatazione semplice, ma più che sufficiente – nei termini seguenti: nella misura in cui si nota come esso possa riferirsi a più cose¹¹⁴. E che ciò comporti di già l'affermazione dell'universale è piuttosto chiaro, soprattutto se si considera la cosa nel suo cimento con quelle posizioni e dottrine che, un cosiffatto universale, lo negano. Infatti, «di fronte a queste dottrine che negano la realtà dell'universale bisogna [...] anzitutto richiamare che [...] il nome non può essere simbolo o segno di una classe di individui – che non siano stati già empiricamente contati (queste otto cose, queste dodici), ma che possono variare indefinitamente di numero – se non in quanto con esso si indichi una *caratteristica reale* di tali individui. Ora questa *caratteristica pensata* è il *concetto*. Ed è qui notevole come in questo modo il trapasso nel concettualismo è avvenuto solo in quanto sia già trapasso nel realismo aristotelico: giacché quel concetto è pensato come realizzato in una pluralità di individui. [...] il concetto o idea come rappresentazione universale non esiste nella mente, *per se stesso*, quiescente [...]: la sua universalità *si rivela* solo nella effettiva predicazione *de pluribus* che si effettui nel giudicare»¹¹⁵. Tant'è che, pure, elenticamente, se si volesse affermare che «sono reali solo gli individui», si finirebbe, nel

¹¹³ G. BONTADINI, *Intorno al concetto di essere. III*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., p. 26.

¹¹⁴ «Riflettendo sull'idea se ne scorge il carattere di universalità: universale riflesso, cioè idea considerata non nella sua attuale intenzionalità, ma nel suo uso potenziale», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 172.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 174.

farlo (se si ritiene che quanto si dice abbia senso), per utilizzare dei concetti oggettivamente universali come quelli della realtà e dell'individualità, dacché quella è la loro portata d'utilizzo nella proposizione in oggetto¹¹⁶.

Come si è già avuto modo di dire, poi, con il Teorema di creazione si ha anche, in generale, la fondata introduzione del principio di causa in senso ontologico; e dunque, sulla base del principio di permanenza dell'essere, oltre che, appunto, dell'avvenuto riscatto del principio *ex nihilo nihil*, si può osservare dove poggia l'introduzione del concetto di forza o causa a livello locale, nell'ordine della causalità mondana (della quale, solamente su base empirica, non si rinverrebbe ragione alcuna). Detta introduzione, infatti, non è empirica ma razionale, «la causa, in senso ontologico, che è poi il senso razionale [...] è quell'ente in cui si pensa contenuta, nelle guise che caso per caso si riterranno pertinenti, tutta la perfezione dell'effetto, e che così è pensato nell'intento di ovviare all'assurdo dell'“incremento” (e del “decremento”)»¹¹⁷. Perciò si vede come l'ordine dinamico della causalità mondana, studiato dalla scienza della dinamica, sia a sua volta fondato sulla necessità di ovviare localmente all'assurdo dell'incremento/decremento¹¹⁸.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 175.

¹¹⁷ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 17.

¹¹⁸ E tuttavia, se ci si limitasse a tale introduzione, non si riuscirebbe però ad ovviare integralmente al problema dell'incremento/decremento del positivo, ché «nella causalità fisica [...] la causa è pensata come contenente tutta la perfezione dell'effetto, ma non contiene l'essere della perfezione nell'effetto, che è cosa diversa dall'essere nella causa», *ibid.* L'eliminazione di questo incremento/decremento equivale, come ben si vede, all'eliminazione della contraddizione del divenire di cui si è già ampiamente trattato, ed essa si ha di necessità con l'introduzione dell'Immobile e della Creazione: «La causa fisica passa dal non produrre al produrre l'effetto (e per questo deve essere essa stessa concepita come causata), mentre tale passaggio non si verifica nella causa creatrice. La quale pertanto non è da concepirsi come il *primo anello* della catena causale, ma come la causa integrale di tutto l'ordine della causalità mondana. Qui è il senso più preciso, sul piano speculativo, della “degnità”: *motus fundatur in immobili*», *ivi*, p. 18. Si scorge agevolmente come quanto detto corrisponda alla rigorizzazione della classica via

Tornando pertanto all'esempio del tavolino e delle note, si può allora procedere un po' innanzi considerando anche come vi siano delle note del tavolino che nella loro particolarità possono variare (per cui, se per esempio il tavolino sarà sempre fatto in modo tale da avere, poniamo, una colorazione, questa poi, nella sua particolarità, potrà essere, magari, blu nel caso specifico, e poi potrà variare, rossa, etc.), e a tal proposito, come già detto, si può osservare come queste determinazioni non se ne stiano separate, ma siano determinazioni *del* tavolino (accidentali, difatti si può dire che «il tavolino è blu» senza contraddizione, ma non che «il tavolino è armadio»). Con ciò si può richiamare come il fondamento ontologico di queste considerazioni e distinzioni stia sempre in quel rapporto analogico la cui ragione si è guadagnata con la considerazione della relazione di Creazione, sicché si possono dare – senza colpo ferire e come piuttosto pianamente mostrato – siffatti vari gradi di differenziazione interni all'essere, o, meglio, si può riesumere l'antico e più esatto effato secondo cui «l'essere si dice in molti modi»¹¹⁹.

In conclusione, si torna alla considerazione dell'ordine dinamico di cui si stava trattando poc'anzi e si osserva anche come, a fronte di quel che si diceva in precedenza e al recuperato *ex nihilo nihil*, se prossimamente o localmente, in detto ordine dinamico, la contraddizione si toglie considerando che la perfezione della determinazione che sopraggiunge, dell'effetto, era contenuta nella causa, tale perfezione non può però risolversi *tutta* in tale causa mobile, perché l'essere della perfezione nell'effetto è cosa diversa dall'essere nella causa (senza contare che altrimenti si finirebbe anche per rifondere i contrari

ex parte motus (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3, c., cit., p. 46), ove con il riscatto speculativo dell'*ex nihilo nihil*, per esclusione di contraddizione e secondo quanto mostrato quando si è trattato del Teorema di creazione, si ha anche la conseguente riduzione in primo principio dell'*omne quod movetur, ab alio movetur*, che era il passaggio richiesto per pervenire a suddetta rigorizzazione.

¹¹⁹ Cfr. Aristotele, p. es. nel libro E della *Metafisica*. Nella traduzione adottata: «L'essere, inteso in generale, ha molteplici significati», ARISTOTELE, *Metafisica*, [1026 a], cit., p. 273.

nella causa¹²⁰). Se perciò non può rifondersi *tutto* l'essere dell'effetto nella causa, rispetto ad essa si deve porre necessariamente un *distinto*, come *ciò che accoglie i contrari successivamente* (in altri termini, la sostanza¹²¹).

Poste queste considerazioni, se ne possono abbozzare di ulteriori. Il Teorema di creazione, lo si era già notato, porta con sé, in generale, il riscatto del piano naturalistico. Si sono visti la disgiunzione del divenire e dello scomparire, nonché il principio di permanenza dell'essere e l'*ex nihilo nihil*, e si è visto, inoltre, come le creature siano poste dal Creatore. Si è parlato anche della causalità mondana. Ora, ci si può chiedere se e in che casi il singolo ente che non appare più possa o meno permanere metempiricamente (p. es., se il libro che metto nel cassetto sia ancora anche se non appare, ché, in effetti, quando riapro il cassetto, ritrovo il libro). Tenendo l'esempio del libro, a riguardo si potrebbe osservare come, posto che si dia una causa per cui venga meno la sua presenza empirica (lo metto nel cassetto), per i principî e guadagni di cui sopra (e dunque, in definitiva, sempre per evitare la contraddizione dell'incremento/decremento), o si dà una causa per cui vien meno in qualche modo, oltre alla sua presenza, anche il libro, oppure il libro permane oltre l'esperienza. Questa causa può essere o una causa seconda (ordine della causalità mondana), che causi la distruzione del libro (p. es. distrutto da un topolino), o la Causa Prima (l'annichilimento del libro da parte del Creatore¹²², che ne sottragga la partecipazione dell'essere, la quale partecipazione dipende dalla Sua libera volontà). Quest'ultima, d'altronde, come pura possibilità, è

¹²⁰ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 94.

¹²¹ Circa la sostanza, sembra sufficiente limitarsi a quanto qui detto; altre considerazioni interessanti a riguardo, tuttavia (in particolare circa la sua definizione esatta, che qui non si è citata direttamente, ma che è facile vedere come realizzata in quanto già si è detto, di *id cujus essentiae competit esse non in alio*), si possono trovare p. es. in G. BONTADINI, *Osservazione sulla critica empiristica del concetto di sostanza*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 30, no. 4, (luglio 1938), pp. 353-356.

¹²² Che a parlar propriamente sarebbe indiretto o *per accidens*, nella misura in cui consisterebbe nella sottrazione, sospensione, d'un influsso o azione.

ammessa per forza di cose anche nella classica impostazione scolastica¹²³, e ciò, del resto, come si vedeva trattando della Creazione, è proprio della creatura e del fatto che essa è contingente. Con il principio di permanenza dell'essere e l'*ex nihilo nihil* si richiederebbe, perciò, una ragion sufficiente, secondo quanto sopraesposto, affinché si dia, oltre al venir meno della sua presenza empirica, anche il venir meno dell'ente stesso oltre il suo apparire; sicché, in linea di massima, a meno che non si voglia demandare il tutto ad un intervento diretto del Creatore (e qui si potranno fare tutte le considerazioni del caso), essa consisterà nell'azione di una causa seconda. Queste ultime considerazioni, qui indicate in modo incipiente, vengono portate come tratteggio di un'inferenza della permanenza del mondo della natura (dei singoli enti) oltre l'U.d.E. alla luce dei principî guadagnati – riscattati! – in sede di metafisica *puri intellectus*¹²⁴. Si potrà poi procedere con ulteriori considerazioni più approfondite, per esempio nell'osservare che, al venir meno/variare di certe note, quell'ente cui esse ineriscono resta tale – il tavolo resta il tavolo anche se cambia colore –, mentre in certi altri casi esso viene distrutto, si corrompe (o viceversa nei casi in cui si genera un altro ente etc.) – il tavolo viene bruciato – (tali «mutazioni sostanziali», p. es., si potrebbero considerare sotto l'aspetto dell'erompere di una unità in una molteplicità, o, viceversa, del passare da una molteplicità ad un'unità, e poi procedere con ulteriori considerazioni a riguardo). Così come si potrà poi procedere con osservazioni ancora più specifiche, o con un adeguato recupero di esse dal bagaglio della tradizione filosofica, per esempio circa i criteri di sostanzialità, la considerazione dei diversi tipi di cause, o altro, con il controllo dei principî guadagnati di cui sopra.

¹²³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 104, a. 3, cit., pp. 1137-1138. E a riguardo si potranno poi fare, similmente, tutte le considerazioni del caso.

¹²⁴ Alcune considerazioni a riguardo – d'ispirazione, in parte, a quest'abbozzo d'inferenza, esempio del libro compreso – anche in L. GRION, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 364-365.

Quel che si è qui notato, come si vede, sta a fondamento generale (e si articola, nel suo prosieguo, ad esso) del campo della *filosofia della natura*, o della *cosmologia*, come scienza del mondo sensibile o scienza dell'ente fisico e dinamico, e ciò si vede nella misura in cui sono stati considerati il fondamento dell'esistenza oltre l'esperienza del mondo della natura, la sostanza (prima e seconda), l'ordine della causalità mondana. Non che poi da ciò si possano dedurre le proprietà dei singoli enti fisici (nessuna pretesa deduttiva!), ma di certo, ad un generalissimo livello fondativo, la considerazione della scoperta di alcune proprietà e regolarità di essi, operata dalle scienze particolari, suppone quantomeno una certa essenzialità di rapporti che, per avere significato, deve implicitamente dipendere dalla natura o essenza dei termini in relazione.

Passando ad altro tema, ma alla luce, tanto più, di quanto detto sopra e di quanto si diceva circa l'intenzionalità e la conoscenza in rapporto agli aspetti di finitezza-infinità del pensiero, si potrà poi procedere a recuperare la definizione classica di verità come *adaequatio*¹²⁵ (*intellectus et rei*) e a considerare la natura dell'errore, evidentemente extrateoretica¹²⁶. E, su questa stregua, passare a considerare anche la questione dei trascendentali classici (*passiones entis*)¹²⁷. È possibile poi (fatta già, peraltro, anche quella manciata di considerazioni di cui sopra circa sostanza, accidente, universale, essenza, genere, specie) riprendere la *logica* nella sua costituzione classica¹²⁸, magari in rapporto a considera-

¹²⁵ «La verità del pensiero si misura dalla sua adeguazione alla realtà, non già perché si istituisca – presumendo di collocarci *al di sopra* del pensiero e della realtà – un confronto tra i due, ma perché già il pensiero è per se stesso in atto tale confronto», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 206.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 201-202.

¹²⁷ Si vede qui, p. es., far capolino il trascendentale *verum*.

¹²⁸ Anche come dialettica, retorica, poetica. Un quadro lo si ha, p. es., in G. BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1994, pp. 19 e ss. Si può qui brevemente notare, circa la poetica, come il fondamento ontologico dell'analogia che si è rinvenuto in sede speculativa con la considerazione della Creazione, mostri come la stessa metafora non sia perciò solo estrinseca, ma abbia la capacità di esprimere i legami più profondi e nascosti fra le cose: tanto più che in essa l'estensione dell'analogia è massima.

Essa consiste, già si diceva, nell'appurare attraverso esperienze particolari una certa relazione tra due termini, tale che questa sussista in virtù della natura dei termini stessi¹³³. Dire che la natura dei termini è il fondamento dell'induzione mostra chiaramente come la si intenda sotto l'aspetto *ontologico*, cioè a dire: le connessioni delle cose (dunque le leggi) dipendono dalla natura delle cose medesime; non però, naturalmente, anche dal punto di vista *gnoseologico*, ché altrimenti, se la natura di esse fosse conosciuta, non si darebbe affatto induzione (come processo di dimostrazione e scoperta), ma la diretta conoscenza di essa, natura, porterebbe altrettanto direttamente con sé la conoscenza delle relative connessioni e leggi, con trapasso immediato nella conoscenza deduttiva¹³⁴. L'induzione, perciò, è fondata solo se si suppone che i rapporti tra le cose siano a loro volta fondati sulla loro natura, non sulla semplice constatazione di concomitanze¹³⁵; dai termini così scoperti la scienza potrà poi procedere in modo deduttivo,

¹³³ «Nella natura noi incontriamo delle determinazioni universali – che si assumono e praticamente si possono assumere come tali – per esempio lo spazio e il tempo e, in un altro ordine, la coscienza, che è condizione della natura come fenomeno o come oggetto. Accanto a queste, delle determinazioni che, rispetto alle precedenti, sono particolari (per esempio, nella natura, che è tutta *spaziata*, si trovano diverse forme di energia, oppure diverse sostanze fisiche, ecc., ossia diverse classi di cose o fenomeni). La scienza induttiva mira a stabilire le relazioni tra queste determinazioni universali e particolari, e nello stabilirle *suppone* logicamente – e, crediamo, ben lecitamente – che esse dipendano dalla *natura* o *essenza* – o come altrimenti si voglia dire – dei termini in relazione; giacché il dire che l'*acqua* – cioè una determinata natura – bolle a cento gradi, mentre un'altra sostanza, ossia un'altra determinata natura, bolle ad altro grado, non può avere in sé nessun significato se non in quanto ciò si faccia dipendere dalla diversa natura di esse sostanze», G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 188.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 189.

¹³⁵ «Giacché essa avrebbe certezza solo se si suppone che i rapporti tra le cose sono fondati sulla loro natura (diversamente il semplice fatto o esperienza che le cose si presentano in un certo rapporto, anche ripetutamente, non legittima alcuna asserzione di necessità, e quindi, come caso in sott'ordine, neppure una sicura previsione per il futuro)», *ibid.*

sicché alla fine il suo atto logico costitutivo sarà in realtà quello sintetico¹³⁶. In questo tipo di inferenza – che, si ricorda, è lo stabilire una implicazione logica tra due termini –, ovvero quella tipicamente propria delle leggi scientifiche (costitutivamente diversa da quella metempirica, come si vede), il pensiero coglie la necessità/essenzialità del rapporto tra due termini dati nell'esperienza: «[...] le leggi scientifiche stabilite per induzione (e quindi senza prova alcuna della necessità, ma con semplice supposizione di essa) rientrano tutte [...] [in questa] maniera: giacché dall'aver constatato, e controllato secondo i diversi canoni del metodo empirico, la concomitanza (successiva o simultanea) dei due termini, si conclude – per una energia logica di cui lo scienziato non sta a rendersi conto – alla legge. In seguito poi si potrà, in base alla legge, inferire qualcosa indipendentemente dall'esperienza (esempio tipico la scoperta di Nettuno fatta dal Le Verrier in base alla legge di gravitazione); ma appunto perché si tratta di una legge o rapporto che fu tratta da un'esperienza nella quale entrambi i termini, che poi vennero connessi in generale, erano dati, l'oggetto di quella inferenza deve essere esso stesso (formalmente) l'oggetto di un'esperienza possibile, ossia sperimentabile come erano sperimentabili i due termini sui quali si formulò la legge, e connesso in un mondo o cosmo oggetto di possibile esperienza con quel termine al quale, in base alla legge, viene connesso»¹³⁷. Si vede allora come le considerazioni portate nella sezione precedente, unitamente a

¹³⁶ «Dunque, né deduzione né induzione, ma sintesi è l'atto logico fondamentale costitutivo della scienza – in quanto questa voglia comunque superare la semplice esperienza o constatazione», *ivi*, p. 191. E infatti, a questo proposito, la premessa maggiore del tipico sillogismo sulla mortalità di Socrate, secondo la quale «tutti gli uomini sono mortali», non è stabilita per enumerazione, ma per l'implicazione essenziale di *mortale* in *uomo*. «In seguito all'aver stabilito tale implicazione essenziale, il fatto che da essa, come universale, si deducano più *casi* particolari, è affatto secondario; e corrisponde ad un modo alquanto artificioso ed estrinseco di vedere le cose. Giacché *logicamente* non è punto necessario che io prima stabilisca che “tutti gli uomini sono mortali” per poi cavarne la mortalità di Socrate; ma la implicazione della mortalità nella umanità io posso coglierla immediatamente nella umanità osservata in Socrate», *ibid.*

¹³⁷ *Ivi*, p. 192.

questi aspetti generali sull'induzione, la deduzione e la sintesi, stiano a fondamento, e siano con ciò supposte, dalle scienze empiriche¹³⁸, le

¹³⁸ Si potranno poi fare considerazioni di altro tipo, magari, sulla matematica e geometria; per esempio nel chiedersi, ammesso il risultare della conoscenza dalla esperienza integrata dalla ragione, come vi sia un contributo sintetico in quest'ambito, per esempio in quello geometrico: «Se il contributo della ragione fosse la mera tautologia, noi non faremmo un solo passo al di là del dato empirico. Se, al contrario, il contributo della ragione è sintetico, allora si scorge che, quando l'esperienza decreta la corrispondenza al reale di uno dei termini della sintesi (di un certo assioma o plesso di assiomi geometrici), il sapere può *estendersi*, può oltrepassare la stessa esperienza in quanto tale (cioè come mera *osservazione*), affermando la realtà dell'altro termine (un *teorema*); e ciò in forza della "ragione" (in quanto la sintesi sia operata dalla ragione)», G. BONTADINI, *Variazioni del laicismo contemporaneo*, in Id., *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., p. 256. Così come in generale, invece, si può pensare di considerare e approfondire anche il portato che può scaturire dalla distinzione e reciproco rapporto tra leggi e teorie scientifiche (come sistemi di ipotesi), cfr. E. AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Pioltello (MI) 2018, p. 686. «Si potrebbe anche dire che le leggi hanno un carattere 'fattuale' (descrivono, per così dire, "fatti generali della natura"), mentre ipotesi e teorie hanno un carattere 'concettuale' e 'congetturale' (a stretto rigore si dovrebbe dire che le ipotesi hanno un carattere 'fattuale-congetturale', cioè sono 'intuizioni' ragionevoli circa stati empirici delle cose)», *ivi*, p. 549. Interessante anche poi l'approfondire l'affermazione secondo la quale la scienza empirica si basa, più che su termini, relativamente al suo campo, *osservativi* e *teorici*, su termini *operazionali* e *teorici*, cfr. E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989, p. 107. Basti pensare che essa si costituisce, metodologicamente, sulla base dell'*esperimento* scientifico, il quale, richiedendo l'intervento dell'uomo, si caratterizza in effetti con ciò come trascendimento della pura teoreticità, cfr. G. BONTADINI, *Esperienza e metafisica*, in Id., *Dal problematismo alla metafisica*, cit., p. 150. Sicché, come conseguenza, è d'interesse osservare anche come essa, in quanto intesa come sapere, si costituisca come neutrale (ideologicamente, eticamente e così via), in quanto intesa come attività, insieme di azioni che la precedono o costituiscono come attività professionale o condotte nella pratica sperimentale, è parte dell'agire umano e come tale oggetto di valutazione morale, cfr. E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989, pp. 265-266.

quali si occupano poi autonomamente del loro particolare oggetto proprio¹³⁹.

In conclusione, si può istruttivamente riprendere quest'ultima asserzione circa l'oggetto proprio. Un portato del fatto che nel reale si diano vari gradi considerativi (il cui fondamento ontologico è guadagnato, come già si è detto, nel rapporto di realizzazione similitudinaria istituito in sede di Creazione) consiste inoltre nel poter rilevare come vi siano *oggetti* propri di tali varie scienze – le quali studiano dunque la realtà relativamente ad un certo punto di vista – e come in base ad essi queste si distinguano fra loro. Se, *in generale*, suddette scienze considerano quale loro ambito d'indagine la realtà mondana nell'orizzonte dell'esperienza¹⁴⁰, *in particolare*, esse la studiano sotto il punto di vista (l'oggetto proprio) del proprio ambito specifico, quell'ambito che questa o quest'altra singola scienza si propone di indagare¹⁴¹. Ciò,

¹³⁹ Molto chiaramente: «Sotto questa prospettiva, la metafisica appare come lo spiegamento delle condizioni generali per l'*intelligibilità* del reale e, in questo senso, è inevitabile. [...] In questo senso è impossibile non avere un'implicita (e spesso inconscia) metafisica, articolata su più livelli. La scienza non fa eccezione a questo, in quanto essa non può esistere senza l'utilizzo di determinati criteri di intelligibilità che vengono prima del suo lavoro specifico», E. AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, cit., p. 687. Tuttavia «le teorie “dipendono” da questi criteri più generali di intelligibilità, ma non sono “dedotte” da essi», *ivi*, p. 690. «Al fine di evitare malintesi, [...] non stiamo sostenendo che l'elaborazione o lo *studio* della metafisica sia un prerequisito necessario per fare scienza. Noi affermiamo semplicemente che non è possibile *fare* scienza senza *avere e usare* un qualche tipo di sfondo metafisico, ma non pretendiamo che sia impossibile fare scienza senza esplicitamente e consapevolmente *conoscere* la metafisica. La situazione è simile a quella di una persona che parla la sua lingua materna: può parlare correttamente e fluentemente, pur senza essere conscia delle regole grammaticali di tale lingua (così come del suo dizionario completo)», *ivi*, pp. 692-693.

¹⁴⁰ Cfr. E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit., p. 156.

¹⁴¹ «È proprio il riconoscimento esplicito che ogni scienza opera un “ritaglio” della realtà. Questo ritaglio consiste nel privilegiarne e indagarne certi aspetti trascurandone altri. Dicendo questo è già chiaro che ne esistono molti altri, forse infiniti altri, che non vengono presi in esame in una certa scienza (ad esempio, la biologia non prende in esame gli aspetti economici, la fisica non prende in esame gli aspetti psicologici del reale, e così via)», *ivi*, p. 236.

chiaramente, non comporta che essa allora non produca asserzioni vere circa gli enti e i rapporti che studia, ma che queste lo siano, com'è naturale, relativamente ai suoi oggetti e al suo ambito di indagine, agli aspetti che essa indaga, e, rispetto ad essi, al margine di precisione che li caratterizza¹⁴². Queste ultime considerazioni forniscono uno spunto per notare come si possa estendere quanto detto anche alle diverse discipline al di fuori dell'ambito delle scienze empiriche¹⁴³, cioè considerarne la differenziazione in base ai relativi oggetti propri

¹⁴² «Gli *oggetti* scientifici sono ritagliati nel reale mediante strumenti concettuali e operativi che sono sempre caratterizzati da un loro specifico margine di precisione. Quella che possiamo raggiungere a loro riguardo non è pertanto una “verità approssimativa” ma una verità piena *relativamente* al grado di precisione che caratterizza quel tipo di oggettivazione», *ivi*, p. 203. In questo senso si può riprendere e applicare adeguatamente la definizione di verità come *adaequatio* declinandola in quest'ambito, cfr. *ibid.* e cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 54. A riguardo può essere valevole anche considerare, p. es., quali siano effettivamente i termini intenzionali di alcune delle figure teoretiche utilizzate dalla scienza, per osservare quali abbiano correlativo sperimentale, o, eventualmente, addirittura trascendente, o quali esauriscano la loro entità nel proprio mero essere funzionale, per esempio, in particolar modo, relativamente ad alcune figure della matematica, cfr. *ivi*, p. 53.

¹⁴³ «Se guardo un quadro da una certa distanza, ne colgo l'assieme: se mi avvicino un po' di più, ne colgo meglio certi dettagli, ma perdo di vista l'assieme; se poi mi porto con l'occhio a pochi centimetri di distanza, vedo solo dei grumi di colore giustapposti. Dirò che in tal modo ho continuamente migliorato il “grado di approssimazione” della mia conoscenza? Neppur per sogno: se la mia *intenzione* era quella di apprezzare il quadro nella sua bellezza, il “punto di vista” più adeguato per soddisfare tale esigenza non era certo l'ultimo adottato. Tuttavia, se mi interessa piuttosto studiare la tecnica pittorica usata dall'autore, è probabile che proprio quest'ultimo sia il punto di vista più conveniente. Lo stesso quadro (la stessa “cosa”) viene ritagliato secondo punti di vista diversi, cioè diviene “oggetto” di analisi conoscitive diverse nei vari casi e non si può affermare che l'uno rappresenti una migliore approssimazione rispetto all'altro», E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit., p. 204.

d'indagine o aspetti considerativi¹⁴⁴. Ciò, come si vede, equivale al recupero del classico criterio di differenziazione delle scienze, secondo cui «la diversità di principi o di punti di vista causa la diversità delle scienze»¹⁴⁵, sicché, secondo quanto mostrato, pare confacente pensare che tale recupero possa avvenire riprendendo anche quella considerazione delle distinzioni basata sulla differenziazione degli oggetti formali *quod* e *quo*¹⁴⁶.

c) *Antropologia, etica, politica*

Dal punto di vista *antropologico* (antropologia che s'intende qui filosofica, non culturale, sociale, etc., i cui rapporti andranno trattati come rapporti di filosofia della scienza in rispetto a queste scienze specifiche, e relativamente al loro oggetto proprio, senza escludere che poi, nel particolare, se ne potranno indagare relazioni e mutui contributi vicendevoli), il discorso può essere impostato sotto differenti aspetti, come si è visto *en passant* mentre si trattava dell'intenzionalità. Si può cioè considerare la questione, per quanto possibile, sotto l'aspetto psicologico (anche qui, psicologia razionale, per la psicologia sperimentale etc. vale lo stesso discorso fatto per l'antropologia) e soggettivo, nonché nella considerazione dell'io come ente¹⁴⁷ (e sostanza), o sotto l'aspetto oggettivo o di pura intenzionalità. Caso, quest'ultimo, nel quale potrà essere utile rifarsi sia ad una fenomenologia della coscienza¹⁴⁸, sia ad una fenomenolo-

¹⁴⁴ Cfr. G. BARZAGHI, *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza*, ESD, Bologna 2019, pp. 213-214.

¹⁴⁵ Testo latino: «diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 1, a. 1, ad 2, cit., p. 27.

¹⁴⁶ Oggetto formale *quod* e *quo*, rispettivamente: dalla parte dell'oggetto conosciuto, la formalità dell'oggetto come cosa, cui termina l'atto conoscitivo scientifico, e dalla parte del soggetto conoscente, la formalità dell'oggetto in quanto oggetto, cioè in quanto conoscibile; un quadro in G. BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, cit., pp. 70-71.

¹⁴⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 217.

¹⁴⁸ Come già si richiama trattando della logica, cfr. *ivi*, pp. 147 e ss. Fenomenologia che, rispetto all'esperienza, considera la *forma* del constare.

gia del contenuto dell'esperienza in generale¹⁴⁹. Qui non si entrerà nel dettaglio a riguardo¹⁵⁰, ma si tratteranno alcuni spunti d'interesse utili all'impostazione generale del problema nei suoi aspetti principali.

Per cominciare, si può osservare che, dacché il contenuto intenzionale è presente *a* qualcuno¹⁵¹, la *persona* è appunto il soggetto del conoscere, o meglio «l'individualità che ha in sé l'universalità [...], il soggetto personale (intelligente e volente)»¹⁵². A questo proposito si può notare come, appunto, vi siano due attività intenzionali, il conoscere e il volere. Volere che si distingue, come intenzione, dalla prima, in quanto fa riferimento all'inattuale, alla realizzazione di qualcosa che non è attuale in quanto deve essere attuato, differenza, questa, che si coglie per ispezione diretta¹⁵³. Ora, la libertà non pare avere bisogno

¹⁴⁹ Che Bontadini chiama fenomenologia della potenza, cfr. *ivi*, cit., pp. 211 e ss. e che, rispetto all'esperienza, considera il *contenuto* di tale constare, s'intende, non nelle sue particolari determinazioni, ma nella sua struttura generale.

¹⁵⁰ Esposizioni e ragguagli (oltre che riflessioni) più estesi intorno al tema in questione si possono trovare compendiatamente p. es. in P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli 2016, pp. 221 e ss. e cfr. L. GRION, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Roma 2012, pp. 179-195.

¹⁵¹ Naturalmente, in virtù dell'intenzionalità, il *di* per cui si dice che la conoscenza è conoscenza *di*, come di fatto si è visto, vale sia dal lato in cui lo si considera come genitivo oggettivo *sia* da quello in cui lo si considera come soggettivo. Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 215.

¹⁵² *Ivi*, p. 218. «La Persona, individuo portatore dell'universale; l'universale: la ragione, il logos, il discorso, la comunicazione», G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, cit., pp. 131-132.

¹⁵³ «Intenzionalità. È un concetto, codesto, che non può esser guadagnato altrimenti che con un'attenta riflessione; più che altro, come si è accennato, rimuovendo dei preconcetti. *Intendere*, come *tendere a*. Sono attività intenzionali il conoscere ed il volere: la differenza tra le due intenzioni non può esser colta che per ispezione diretta, ispezione (altra volta si diceva introspezione) che ognuno deve fare per proprio conto; ed è una differenza, la cui meditazione mette in risalto la proprietà dei due termini che differiscono. Si vuole, ad esempio, andare sulla luna (altra volta questa si sarebbe chiamata una *velleità*, oggi non più): *si intende*, con ciò,

di dimostrazione in quanto, da un lato, è un dato che la persona elegga le proprie azioni di fronte alla realtà, dall'altro, tale libertà di elezione (libero arbitrio) è un portato diretto dell'autocoscienza¹⁵⁴, «conoscenza di sé conoscente e determinante il proprio atto a norma della conoscenza»¹⁵⁵. La questione capitale, semmai, è come si configura tale libertà, sicché essa può essere «negata», aldilà della sua semplice affermazione per come si presenta nell'esperienza, da una metafisica tale per cui essa riceva diversa determinazione¹⁵⁶.

Tuttavia, si può procedere a fare un'altra considerazione circa la determinazione della libertà, nella misura in cui la si veda in connessione con l'aspetto *morale*, e per la precisione in rapporto alla fondazione o diversa determinazione di quest'ultima a seconda della concezione metafisica posseduta. Nel caso in cui non si dia un Assoluto come contrapposto all'ordine finito (e non come unità dei finiti, o come esaurienti nell'esperienza in varie guise, o, equivalentemente, come problematicità risolta in modo meramente esistenziale nel mede-

alla realizzazione di qualcosa, uno *status*, che non c'è, – non è attuale – appunto perché deve essere attuato. Questo riferimento all'inattuale, all'attuando, avviene dentro ad una comprensione di dati di fatto (il dato della luna, della sua distanza dalla terra, dei mezzi che sono a disposizione, ecc.). Questa comprensione è il conoscere. Si dice che anch'esso è *intenzionale*, ma, come risulta chiaro, di differente intenzionalità», G. BONTADINI, *Il valore del primo principio*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., p. 81. Qui, come si vede, c'è spazio perché faccia capolino anche il trascendentale *bonum*.

¹⁵⁴ Cfr. G. BARZAGHI, *L'intero antropologico. Con Gentile oltre Gentile verso una rifondazione metafisica dell'antropologia tomista ovvero le virtualità tomistiche del discorso filosofico sull'autocoscienza e la corporeità umana*, in *Divus Thomas*, Anno 110° (gennaio/aprile 2007), pp. 29-48, pp. 34-38. A questo proposito, si può agevolmente pensare di recuperare anche gli altri classici argomenti volti a dimostrare l'incorporeità ed incorruttibilità dell'anima: oltre al tradizionale argomento relativo all'autocoscienza ed autoriflessione, p. es., anche quello relativo alla conoscenza degli universali.

¹⁵⁵ G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 226.

¹⁵⁶ P. es. nel materialismo, o nel panteismo, etc., cfr. *ivi*, p. 227. Anche qui, la questione dovrebbe essere ulteriormente vagliata e approfondita.

simo senso), inevitabilmente la morale si configura come *posizione*¹⁵⁷, progettazione, del valore da parte dell'uomo stesso: è cioè l'uomo ad inventare il suo fine¹⁵⁸; è chiaro che, in questo modo, non si dà un criterio obiettivo del bene e del male che non si risolva tutto nella *scelta*¹⁵⁹, scelta che l'uomo, di volta in volta, individualmente fa. A motivo del Teorema di creazione, invece, è noto come l'Immobile, l'*Ipsum Esse*, si dia, e, con ciò, si ha che, in quanto pienezza dell'essere, Esso si dà come Valore in atto e come fine ultimo: in questo caso è allora il valore ad esser posto di fronte all'attenzione e alla responsabilità dell'uomo, la cui scelta consisterà nel tendervi/attenervisi o meno¹⁶⁰. Posto Dio, il fine ultimo dell'uomo – il suo perfezionamento, ciò a cui deve tendere – non potrà che consistere di diritto in Dio stesso (e in ciò che è ad Egli ordinato). È chiaro infatti che, se Egli è perfezione assoluta, tutto il «dover essere» dell'uomo, come ente perfetibile, e la sua perfezione stessa, sono già contenuti, come peraltro pienamente realizzati, in Dio. Vale a dire, a loro volta, nella pienezza dell'idea che Dio ha inteso (e dunque intende) come realizzazione di quell'ente in sede di Creazione¹⁶¹. Sicché segue direttamente dalla Creazione che «la fi-

¹⁵⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Libertà e valore*, in ID., *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., p. 58.

¹⁵⁸ Cfr. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 103.

¹⁵⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Motivi di una filosofia neoclassica*, in ID., *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, cit., p. 332.

¹⁶⁰ Si vede come questo equivale, chiaramente, ad un recupero della posizione classica. «Se si dimostra l'esistenza di Dio – nel che consiste appunto tutta la metafisica –, il rapporto libertà-valore viene dimensionato nei termini tomistici o tradizionali», G. BONTADINI, *Libertà e valore*, cit., p. 61.

¹⁶¹ «Dio crea consapevolmente e liberamente: Egli crea un ente in funzione di un'idea in Lui, dell'idea di una determinazione a Lui presente, che Egli fa essere fuori di sé. La creatura è un'imitazione di una determinazione in Dio [...]. Laddove la creatura è un ente diveniente [...], la realizzazione della determinazione per cui essa è stata creata si compirà progressivamente; durante il processo, tale determinazione sarà presente, sì, nell'ente diveniente e progrediente, ma non in atto, sibbene come idea da attuare; idea, si intende, che è calata nell'ente da Dio stesso, come la natura ideale di tale ente, che deve diventare attuale. Ecco il *fine*: la *natura*

nalità di ogni divenire non può fermarsi – di necessità fisica, così come di necessità morale – che nell'essere immobile. Qui si deve aggiungere che codesta posizione del fine di diritto non si traduce soltanto in una specificazione etica, ma equivale all'istituzione stessa dell'ordine della eticità o del dover essere»¹⁶². Ciò fa subentrare fondatamente la figura della *norma* e del *dover essere*, del *dovere* o *obbligazione morale*. E si noti a riguardo che, primo, in questa guisa non si dà eteronomia della morale, come denunciava Kant, poiché egli l'intendeva nell'ambito della impostazione dualistica della sua filosofia, nella misura in cui poneva l'Assoluto ontologico nella *mera* trascendenza¹⁶³, mentre si è visto come Esso, innanzitutto, sia sì trascendente nei confronti dell'esperienza, ma in modo da esserne anche presente per immensità, nonché, in rapporto a questo tema, come Egli sia immanente alla ragione in quanto intenzionalmente presente al conoscere (chiaramente, nelle modalità che si sono ostese dove si è trattato di ciò)¹⁶⁴; oltretutto, nella misura in cui la stessa affermazione di Dio è atto supremo della ragione, resta anche qui che la fondazione dell'etica si dia sulla base della ragione stessa, non però in senso formalistico, ma per la detta presa sull'Assoluto¹⁶⁵. Secondo, è risolta l'aporia del *dover essere*, la quale, peraltro, poteva esser risolta solo in sede di metafisica classica, dacché, altrimenti, come notava Hume, se *simpliciter* vi fosse il *dover essere*, esso dovrebbe sormontare l'essere, e si avrebbe un terzo tra l'essere e il nulla (siffatto sormontante *dover essere*), cosa patentemente assurda. In sede di metafisica classica invece, come si diceva, essa aporia è risolta «mediante la distinzione ontologica del finito e dell'infinito: il dover essere si qualifica, allora, co-

di un ente diveniente, da attuare in un processo, presente inizialmente in modo ideale. Anche l'uomo è un ente diveniente: anche l'uomo avrà da attuare la sua natura, l'idea che ha presieduto alla sua creazione, il suo *fine*, in un processo», A. BAUSOLA, *Filosofia morale. Lineamenti*, Celuc, Milano 1974, pp. 112-113.

¹⁶² G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 103.

¹⁶³ Cfr. G. BONTADINI, *Libertà e valore*, cit., p. 59.

¹⁶⁴ Cfr. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 104.

¹⁶⁵ Cfr. G. BONTADINI, *Motivi di una filosofia neoclassica*, cit., p. 332.

me il rapporto finalistico del finito all'infinito, e tutto il suo contenuto obbiettivo deve considerarsi già realizzato nell'assoluto. Il significato della vita umana deve ripiegare, volente o nolente, entro questo limite, se non vogliamo metterci al bando della ragione. Ma il significato stesso emerge con lineamenti ben precisi, quando si porti la meditazione sul fatto che la stessa separazione del finito umano dal divino caratterizza quella *libertà*, secondo la quale deve operarsi la riconversione della creatura al Creatore. Il significato dell'esistenza umana, cioè, quale si determina in funzione della metafisica, sta, in generale, nella possibilità del separato, come tale»¹⁶⁶.

Si può notare allora come, a seconda dei due casi, sarebbe il significato stesso del concetto di libertà a cambiare, dacché essa «si configura, da una parte, come potere di riconoscimento (e misconoscimento) del Valore – e della *norma* obbiettiva che ne consegue – e, dall'altra, come potere di *posizione* – di progettazione – dello stesso valore. Libertà di fronte al Valore e libertà come istituzione del valore»¹⁶⁷, ove la metafisica classica inverte proprio, come si è visto, il primo di essi e squalifica il secondo. Ciò non toglie che l'etica così fondata non comporti una mera deduzione di fini particolari da cristallizzare e incasellare in ordinamenti già belli che costituiti, ma, al contrario, anch'essa, nel suo rapporto con la metafisica, come si è visto in generale, si può costituire secondo una adeguata autonomia¹⁶⁸. Sicché l'uomo è chia-

¹⁶⁶ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 104.

¹⁶⁷ G. BONTADINI, *Libertà e valore*, cit., p. 59.

¹⁶⁸ «Ma qui importa di considerare, da un lato, che l'etica metafisicamente fondata – fondata cioè sulla “direttissima ontologica”, che punta sul divino tagliando fuori tutta la “serie delle cause” e tutta la sfera del “concreto” – proprio per questa sua radicazione non ha nulla a che vedere con ogni etica dei fini particolari, con ogni etica naturalistica o sociologica, che pretenda di codificare in assoluto certe “esigenze”, di far *rispettare* certi ordinamenti più o meno costituiti. La formula rosminiana “rispetta l'essere nel suo ordine” va intesa soltanto, perché sia assolutamente valida, come rispetto del Divino; giacché quanto all'ordine del mondo, l'uomo è, in sede etica, chiamato piuttosto a mutarlo – cioè a perfezionarlo secondo l'esigenza di quella “ragione” che Dio gli ha dato – che non a conservarlo. È chiaro che il senso e la finalità della vita umana cambiano radicalmente a seconda

mato non solo a riconoscere quell'ordine che vige nell'ambito delle cause seconde (e dei relativi fini intermedi) – oltre all'ordinamento di queste, in generale, all'Assoluto, è chiaro –, ma, anche, a mutarlo – a perfezionarlo, a condurlo a perfezione – secondo ragione, ovvero a conseguire la sempre più adeguata realizzazione di tale *dover essere* in quella realtà continuamente mutevole che è il divenire¹⁶⁹.

Prima di procedere a trattare, accennatamente, anche dei rapporti tra *persona* e *società*, oltre che dello *Stato*, è opportuno considerare brevemente anche il problema della molteplicità dei soggetti (l'affermazione della realtà spirituale, della *inseità*, degli altri uomini), questione capitale sia per l'etica quanto ad una sua adeguata determinazione, ma propriamente fondativa circa il darsi della *società*, se questo termine vuole avere un senso (oltre alla questione della costituzione del *diritto*, come azione con cui la società si riferisce all'individuo in quanto persona), e che oltrepassa la mera constatazione fenomenologica¹⁷⁰. A questo proposito, in generale si può dire che, innanzitutto, tale

che si ammetta o non si ammetta l'attualità di Dio», G. BONTADINI, *Motivi di una filosofia neoclassica*, cit., p. 332. Questo sembra valere anche per tutti gli altri valori, la cui relazione con la metafisica «sarà di massima *sciolttezza*», *ibid.* Ma questa questione merita più approfondite considerazioni.

¹⁶⁹ E in questo senso pare pienamente equivalente alla classica concezione della *legge naturale* – che si può dunque pensare di recuperare adeguatamente – come «qualcosa che promana dalla ragione», testo latino: «aliquid per rationem constitutum»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 1, c., cit., p. 914. Legge come «[...] regola o misura dell'agire, in quanto da essa uno viene spinto all'azione o ne viene allontanato [...] la misura degli atti umani è la ragione, che ne è il primo principio [...]: infatti è proprio della ragione ordinare al fine, che [...] è il primo principio in campo operativo», testo latino: «[...] lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur [...]. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum [...], rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis»; *ivi*, q. 90, a. 1, c., p. 882. Anche in questo caso la cosa andrà ben vagliata, e saranno d'uopo ulteriori considerazioni e/o più precisi assestamenti.

¹⁷⁰ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 222-223.

attribuzione dell'esser persone, come me, agli altri uomini avviene quantomeno per analogia con la mia personalità; questa però non è ancora, a stretto rigore, una inferenza (se mai se ne possa dare una di questo tipo)¹⁷¹. In questa sede, si possono tuttavia avanzare alcune considerazioni in merito, da cui poi si potrà provare a trarre qualche conclusione e, a partire da essa, uno schema di possibile inferenza (che eventualmente, se non evidentemente, andrà a sua volta vagliato e, se possibile, dettagliato e perfezionato). Si può perciò partire notando come il rinserimento all'interno dell'U.d.E., cioè la sua elevazione a rango di Assoluto, comporti necessariamente un'affermazione di solipsismo (eventualmente *sui generis* quanto si vuole, ma sempre tale), nella misura in cui lo si intenda, come è, quale impossibilità di un *in sé* degli altri «soggetti» empirici (che infatti non risultano, quanto all'immediato *constare*, come centri d'esperienza, ma si esauriscono nella loro relazione al soggetto che lo è)¹⁷², dacché non si dà nell'U.d.E. alcuna continuità, ovvero sostanzialità, del loro essere. E dunque, o si ammette (o, tanto meglio, si dimostra) il trascendimento dell'U.d.E., o si prende necessariamente, assieme con l'immanentismo assoluto, anche siffatto conseguente solipsismo¹⁷³. Allora, a fronte di

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² «L'immanenza ha un senso, definito e caratteristico in quanto, come già avvertimmo, sia la proclamazione dell'assolutezza dell'unità dell'esperienza [...]. Ora l'unità dell'esperienza, nella sua attualità e concretezza, in altre parole questo mondo che c'è, che è indubitabile, l'oggetto immediato d'esperienza, come è fatto? Non c'è che da guardarci: è fatto dell'*io*, colla minuscola, e poi, tra l'altro, di quei *soggetti*, che come sopra dicevamo, *dovrebbero essere* come l'*io mio*, ma intanto non presentano nell'esperienza quella vita interna che è invece, nell'*io mio*, la cosa più immediata di tutte – se sia lecito stabilire una graduatoria di immediatezza. Il fatto di questa mancanza si può esprimere con le parole: *io non conosco direttamente la vita interna degli altri*», G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in *Id.*, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 94-95.

¹⁷³ «Affermare quindi l'assolutezza teologica dell'Unità dell'Esperienza, affermare che oltre questa Unità non vi è nulla, vale essere nel solipsismo: non perché si sia fatto dell'*io* l'assoluto, ma nel senso preciso che, essendo l'Assoluto l'Unità

ciò, si può notare come, conseguita con successo l'inferenza metempirica con il Teorema di creazione, tale necessità è infranta e la molteplicità dei soggetti, con conseguente uscita dal solipsismo, acquista buon diritto di cittadinanza. Se poi, oltre a suddetto trascendimento, ed oltre all'inferenza di un altro Soggetto – Soggetto Assoluto: Dio –, si considera, come s'è visto, la permanenza del mondo – nonché quanto detto circa causalità mondana e sostanza –, si riscatta quantomeno la sostanzialità e continuità di tali altri soggetti; sicché, se «questo solipsismo è all'inizio del concepimento filosofico, non essendo che una formulazione della stessa unità dell'esperienza», e «per superarlo si dovrebbe dimostrare che esiste qualcos'altro al di là dell'esperienza *mia*, sia poi questo qualcos'altro un mondo o più mondi affatto eterogenei oppure l'esistenza in sé delle cose dell'esperienza»¹⁷⁴, allora, sotto questo rispetto, la palma in questione è conquistata (perlomeno al modo che si è mostrato).

Si può quindi finalmente, considerato tutto ciò, passare alla questione relativa al darsi, in termini generali, della società. Questa volta, messe in cascina le precedenti acquisizioni, si possono con più pacifica semplicità seguire, abbastanza pianamente, alcune delle considerazioni che Bontadini stesso fa a riguardo¹⁷⁵.

Se la persona è sostanza e la società relazione, immediatamente si ha il primato della persona. Tuttavia, fuori dai relativi, la relazione non si dà (non è qualcosa che sussista senza i relativi, né fuori di essi, ché fuori

dell'Esperienza, in questa non sono reale, come persona, che io: perché lo fossero anche gli altri occorrerebbe che fosse compresa nell'Unità dell'Esperienza quella loro vita interna, quella continuità (sostanzialità!) del loro essere, senza cui la personalità resta inintelligibile. Non essendo tale vita data nell'Unità dell'Esperienza, segue che o si deve trascender questa per mantenere quella, o altrimenti, se si tiene la tesi immanentistica, accettare il detto solipsismo», *ibid.*

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 97. Si potrebbe eventualmente pensare di considerare meglio la cosa anche, p. es., sotto il punto di vista dell'istituirsi della comunicazione e del suo fondamento, nel qual caso si avrebbe il costituirsi, allora, e del "prossimo" e della società nella comunicazione stessa, cfr. G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, cit., p. 131.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 131-135.

di essi è nulla). La *società*, perciò, altro non è se non *gli individui in relazione*; ha perciò poco senso, in quest'ottica, pensare ad una possibile opposizione della società ai singoli, ché si incorrerebbe in suddetta mala ipostatizzazione della relazione (della società stessa). «La Società è la Relazione tra Persone. [...] è l'individuo comunicante»¹⁷⁶, e perciò essa è la perfezione, possibile, dell'individuo (l'individuo perfezionato o perfezionabile), nonché soprattutto, e proprio per questo, l'unità degli individui. Per cui, più che primato, si vede come vi sia parità o circolarità fra persona e società. «La Società ha per fine la Persona [...], vale quanto a dire che la Persona ha per fine la Società, cioè la Persona stessa [...] nel suo perfezionamento. [...] Il *bonum* della Persona è il *bonum* della società, ossia di tutte le persone, ossia della Persona in quanto tale»¹⁷⁷. Ne consegue che, speculativamente, non vi può essere antinomia tra persona e società, né ha senso pensare di *tutelare* la prima dalla seconda o altri propositi consimili, dacché la seconda, lungi dal negare la prima, non può esserne che l'inveramento¹⁷⁸. La società terrena è caratterizzata tuttavia anche dall'esistenza del conflitto (che non è mai della per-

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 131-132. Potrebbe essere interessante riflettere sull'osservazione (fatta nello stesso luogo) secondo cui la persona sarebbe tale solo nella società e, fuori da essa società, fuori dalla comunicazione (per riprendere quanto richiamato anche in una nota precedente), sarebbe dato solo l'individuo, cioè senza la società l'uomo non *arriverebbe* all'uso di ragione (la cosa è presa, qui, come assioma). Persona ragionevole per natura, ma anche sociale e politica per natura.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Qui è interessante notare come, rispetto all'uomo viatore, al di fuori di una certa realtà trascendente la persona invece sporgerebbe sulla società. «Illuminante il paradigma del Corpo Mistico, addotto da P. Bozzetti. Lì, secondo il relatore, la Persona passa senza residui nella Società; lì, ma soltanto lì, P. Bozzetti accetta la parità e la circolarità. Per coloro che preferirebbero lasciare da parte il soprannaturale, potremmo, in luogo del Corpo Mistico, addurre come paradigma il *Regno dei fini* di Kant, o il suo diretto predecessore storico, la *Città di Dio* di Leibniz», *ibid.* Non si ha peraltro da considerare la società secondo una visione meramente empirizzante, ché «è facile osservare che anche nell'Oltretomba la Persona sarà in Società; è in Società terrena, quando percorre la sua vita terrena, sarà in Società oltretterrena nella vita eterna!», *ivi*, p. 133.

sona contro la società, ma di certe persone contro certe altre persone), sicché si può rilevare che anche la guerra è relazione, ma relazione negativa: a questo proposito, si può intendere lo Stato come «la Società in cui la relazione è positiva (in cui il fondamento è l'*amore*). Se ci sono Stati, c'è l'amore, una certa quantità di amore (comunque esso sia insorto [...]). Dire poi che c'è l'amore, non significa che sia scomparso l'odio (una certa quantità)»¹⁷⁹. A seguito di ciò, si vede come, allora, lo Stato sarebbe – sia! – di diritto e per essenza, unico, sicché il darsi, qui, di molteplici stati è da considerarsi alla stregua d'un'irruzione dell'irrazionale (una frattura a quell'amore che ne è fondamento, frattura fondata sul negativo). Perciò, «di fronte alla imperfezione della Società – cioè al *fatto* che lo Stato, società perfetta!, è imperfetto –, imperfezione che suppone quella delle persone singole, e vi si radica; non c'è da tirare indietro la persona, e metterla sotto la campana di vetro dei suoi “diritti naturali” (che essendo quelli di *tutte le persone* son poi gli stessi della Società), ma c'è anzi da *socializzarla* sempre più»¹⁸⁰. Anche qui tuttavia, com'era prevedibile, aldilà della considerazione della ragione quale forma della persona e come facoltà dell'universale e dell'essere – considerazione che ha permesso quantomeno l'eliminazione di suddetta antinomia tra persona e società e relativi sviluppi sopra riportati –, si è visto come in definitiva, in generale, non si dà certo una «conseguenzialità stretta» con la metafisica¹⁸¹.

Come ultima questione rilevante sul tema, comunque, è interessante spendere solamente due parole d'accento sulla questione dell'*eticità*

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 134. Analoghe considerazioni sullo Stato e altri sviluppi anche in G. BONTADINI, *In margine al concetto di Stato*, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, cit., pp. 219-224.

¹⁸⁰ G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, cit., p. 134. E, peraltro, tali considerazioni valgono anche per le questioni relative alla *tecnica*: «Che la tecnica – la macchina, l'economia associata, pianificata – sia un pericolo per la Persona, è quella che oserei dire la “grande fesseria” dei nostri tempi. [...] Soltanto, la tecnica esige un nuovo tipo di *educazione*; che è appunto più esaltatamente sociale», *ibid.*

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 136.

dello Stato. Ché se l'etica, come si è visto, esiste quale etica del dovere solamente in relazione al Creatore (o, quantomeno, ad un Assoluto contrapposto all'ordine finito), mentre, nel caso d'una negazione di questo, trapassa in etica del volere o della scelta (della invenzione del valore), «lo Stato è appunto l'organo della *scelta* più generale»¹⁸². A questo scopo, guadagnata l'inferenza metempirica suddetta con il Teorema di creazione, può essere interessante considerare, semplicemente in generale, non solamente le conseguenze di quello nel suo rapporto con l'etica, ma anche, a cascata, il modo d'integrarsi di questa nella politica (con tutta la matassa di questioni che ciò può comportare)¹⁸³.

d) *Filosofia della storia, estetica*

Il Teorema di creazione, poi, in particolare, ha delle conseguenze anche circa la concezione della *storia*, nella misura in cui, com'è facile immaginare, il divenire acquista nuova luce se visto nell'ottica del suo rapporto con l'Immobile. Se la storia per gli antichi assumeva una concezione circolare (l'eterno ritorno) data dall'esigenza metafisica di eliminare (di fatto, ridurre al minimo) l'incremento dell'essere (l'irrazionale, la contraddizione del divenire) del mondo sensibile, mondo affiancato, e perciò solo parzialmente salvato, da quello intelligibile ed immobile, per i moderni assume invece quella dell'incremento, della variazione emergente quale realizzazione del reale nell'originarietà del divenire – della quale non si dà un *da*, creazione senza creatore (in definitiva, l'ammissione dell'assurdo metafisico dell'incremento/decremento)¹⁸⁴. Con la concezione creazionistica, invece, lo stesso divenire è tutelato, e lo stesso incremento (la possibilità del progresso, dello sviluppo) è razionalizzato. Il divenire è mantenuto nel suo ordine, e così il relativo incremento, ma esso è sottratto alla contraddizione. Sicché in tal modo «la metafisica, integrata dal teorema della creazione, porta ad intendere la storia in modo diverso dagli antichi, e in

¹⁸² G. BONTADINI, *In margine al concetto di Stato*, cit., p. 222.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 223-224.

¹⁸⁴ Cfr. G. BONTADINI, *Metafisica e rivoluzione*, in *Id.*, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pp. 37-38.

modo consono ai moderni. La divina immobilità è molto più *partecipata* (*desiderata, amata*, e, se si vuole, *imitata*) dal rapido, intenso, impegnato progresso, che non dalla conservazione delle forme, che pure, originariamente, portavano un marchio sacrale. L'*epistrofè* del creato si realizza come movimento ascensionale, e non come ripetizione mimetica. L'immobilità della creatura – l'inerzia, la mera conservazione – è lungi dall'immobilità divina – ha significato metafisico affatto diverso, quasi opposto –, mentre alla perfezione del Creatore il creato tanto più si avvicina, e comunque ne partecipa, quanto più realizza la celerità dello sviluppo, la crescita storica»¹⁸⁵. Verrebbe da dire, in realtà, che pare siano invece conservate, e conciliate, e l'una e l'altra delle predette concezioni della storia, quella antica assieme alla moderna, solo che si guardi la storia da un lato piuttosto che da un altro, dato che, stante da un versante l'incremento, la crescita storica – dalla parte cioè della creatura (e in questo consiste il perfezionamento, il raggiungimento del suo fine) –, dall'altro, invece, appunto di *epistrofè* si tratta (di ritorno al Principio, secondo un moto, perciò, che non può essere che circolare: ritorno al Creatore), sicché la realtà verso cui si tratta di andare/tornare è quella realtà già pienamente realizzata nel Creatore (e risultano conciliate così, parimenti, e le necessità di conservazione, e quelle del progresso¹⁸⁶). Di sicuro, tuttavia, questa «visione metafisica del progresso, quella è che toglie a questa figura – il progresso – il marchio dell'assurdo (l'emergere dell'essere dal non essere, l'incremento dell'essere)»¹⁸⁷.

Il tema, risollevato, dell'incremento dà infine l'occasione di trattare anche dell'*estetica*. In essa si può veder bene quanto si diceva, cioè come la metafisica non sembri aver presa sistematica; e non la sembri avere, in particolare, in questa disciplina in cui il discorso rimane aperto, ancor più che rispetto ad altre, anche quanto al fondamento

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Anche qui, positivismo integrale. E anzi, si direbbe che vi siano casi in cui si possa progredire solo conservando, o, viceversa, conservare solo progredendo (non *de eodem*, s'intende), per cui si dà parimenti anche una valorizzazione di questa certa circolarità.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 39.

(sebbene nel modo che ora si mostrerà). Per tal motivo, anche qui si può seguire piuttosto linearmente quanto del tema osserva Bontadini.

L'aspetto cruciale della questione, in nuce, è che la realtà estetica è rilevata in sede fenomenologica, ed è perciò inagevole pensare che, stante ciò, la metafisica possa dedurre delle determinazioni intrinseche che si aggiungano a quanto fenomenologicamente scoperto; se ne ammetterebbe perciò una valorizzazione solo in una unità di visione del reale, che appartenga però al singolo (un raccordo che passa dall'umano, dalla persona)¹⁸⁸. L'ordine fenomenologico, infatti, e dunque la realtà che l'estetica indaga, non è conchiuso, ma cresce e si sviluppa, sicché l'estetica sarebbe "discorso inesauribile" non solamente da un punto di vista materiale, com'è chiaro, ma anche formale (essa rinnova la sua stessa condizione essenziale in rapporto a tale crescere)¹⁸⁹. Quindi un *sistema* – anche semplicemente fenomenologico, come istituzione di rapporti d'ordine, poniamo, solo nell'U.d.E., se non pure giocoforza rispetto all'ordine teoretico – si ritroverebbe ad esser scompaginato dal continuo accrescersi e comparire di nuovi elementi¹⁹⁰. La questione

¹⁸⁸ «Non si scorge come la metafisica dell'essere possa fare calare sulla realtà estetica, come per una cascata di deduzioni logiche, qualche determinazione intrinseca, che si aggiunga a quelle fenomenologicamente scoperte: pur restando pacifica la possibilità – che appartiene in larga misura al singolo ed alla sua scelta – di valorizzare esistenzialmente l'arte, di conferirle cioè una funzione umana che si armonizzi con gli altri valori nella unità della visione del reale e dell'umano superamento del livello naturale», G. BONTADINI, *Motivi di una filosofia neoclassica*, cit., p. 333.

¹⁸⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani (Gallarate 1946-1951)*, cit., p. 139.

¹⁹⁰ «Se anche si vuole rimescolare il mazzo di carte, si deve però sapere che il numero delle carte è determinato, che non se ne possono sottrarre od aggiungere, altrimenti il gioco non ha corso. Senonché questa del *sistema* non è anch'essa, appunto, che una esigenza metodica, poiché l'ordine fenomenologico o l'unità dell'esperienza non è concluso o concludibile, ma cresce da tutte le parti, si aggiungono nuove carte nel mazzo, la realtà bara al gioco del sistema. [...] Può la metafisica, così sganciata e contrapposta al sapere mondano, riflettere la sua luce su questo sapere, in guisa da condizionarlo intrinsecamente? Questo è il problema [...]. Direi che il suggerimento della cultura moderna è verso un raccordo tra il metafisico e il mondano che passi attraverso l'uomo», *ivi*, pp. 144-145.

circa la difficoltà, peraltro, di trovare anche un fondamento dell'estetica, si declina poi non tanto quanto all'aspetto ontologico, come si vede, ma quanto a quello gnoseologico (nella misura in cui essa è una conoscenza). Dal lato ontologico, è chiaro infatti come i fondamenti siano, naturalmente, da ultimo, quello divino, e, prossimamente, le nature o essenze¹⁹¹. E difatti la questione non si pone dal punto di vista dell'oggetto, ché, «se nel reale tutto “si tiene”, e se, in particolare, tutto viene da Dio, è chiaro che tra l'essere e il bello c'è rapporto, legame (sia o no il bello da ascrivere tra i trascendentali)»¹⁹², ma bensì dal punto di vista umano, nella misura in cui l'uomo fruisce, può fruire, dell'aspetto estetico senza che necessariamente di questo si veda la correlazione con il divino (perlomeno non determinatamente)¹⁹³.

¹⁹¹ E in tal senso «[...] l'arte diviene ad un tempo la nipote di Dio e una aspirazione al divino; ma si tratta di un semplice, inevitabile raccordo, che suppone l'arte, non la fonda (gnoseologicamente, secondo la *ratio quia*). In tal senso, anche la matematica parla di Dio [...]], *ivi*, p. 142.

¹⁹² *Ivi*, p. 145 (nota 10).

¹⁹³ «Ma qui si ha riguardo al *modus cognoscendi* umano; e la *variabilità indipendente* in parola è appunto caratteristica dell'uomo, definisce la sua struttura e la sua situazione: questo non vedere la *discendenza* da Dio, ma solo saperla indeterminatamente; questa possibilità di fruire della presenza mondana, senza che essa si inoltri nella presenza assoluta», *ibid.* (si nota, tuttavia, che una strada da considerare per prospettare una possibile uscita da questa sorta d'*impasse* sul tema – del suddetto fondamento gnoseologico dell'estetica – potrebbe proprio essere quella adombrata in precedenza a proposito della poetica e della valorizzazione della metafora). Infine, come nota a margine e a conclusione, si nota come sia interessante anche quella considerazione che vede l'*arte* come, da un lato, presenza pura, richiamo all'immediatezza, eppure, dall'altro, presenza costruita: immediata in quanto presenza, non immediata in quanto costruzione; via d'abbrivio all'approfondimento del rapporto tra immediatezza e mediazione (cui già s'era accennato in sede metodologica) nel mostrare quella circumsessione di esigenza e sapere (e con essa d'idealismo ed esistenzialismo) che ne fuga la contrapposizione, cfr. G. BONTADINI, *Esperienza e metafisica*, cit., p. 151.

CONCLUSIONE

In sede di conclusione, si possono riepilogare in modo conciso i nodi di questo breve lavoro, evidenziandone i principali punti di snodo. Seguendo la speculazione bontadiniana, si sono messi in luce innanzitutto gli aspetti più propriamente metodologici, essenziali alla costituzione di qualsivoglia discorso rigoroso. Momento centrale di tale prmissima apertura del discorso speculativo è stata la posizione dell'esperienza come *constatazione, presentazione di qualche cosa*, rilevabile unitariamente in quella figura che è l'Unità dell'Esperienza, quale orizzonte di constatazione totale: *realtà immediatamente saputa*. Il prosieguo è consistito poi nella rilevazione di un fattore problematizzante l'esperienza, l'*idea dell'Assoluto*, della figura dell'ordine teoretico quale *ambito d'indagine intorno alla Totalità del reale*, nonché di quei criteri necessari alla fondazione degli asserti; criteri in definitiva basati sulla corrispondenza con quella che è l'esperienza stessa, e sull'utilizzo, sintetico, del principio di non contraddizione nella peculiare funzione di esclusione del contraddittorio. Si è poi proceduto all'istituzione del significato dei termini e, in particolare, alla semantizzazione del termine *essere*. Infine, si è condotta e progressivamente assestata, secondo i suddetti criteri metodologici, l'inferenza metempirica, fino a giungere alla delineazione completa di quello che è il Teorema di creazione. Inferito l'*Ipsum Esse, Immobile e Creatore* (in quanto se ne sono considerati i rapporti con il mobile), si è concluso presentando alcuni approfondimenti e conseguenze della nozione di Creazione, utili al fine di articolare la seconda parte del presente lavoro. Nella seconda parte si sono indagati, sulla linea delle tracce lasciate a riguardo da Bontadini stesso, i rapporti tra i guadagni di essa metafisica e gli ambiti delle filosofie seconde. Oltre ad un quadro generale a riguardo, le chiavi di volta per procedere ad illustrare tali rapporti si sono ritrovate nei suddetti corollari al Teorema di creazione – o risultati assieme ad esso guadagnati –, tra cui il riscatto dei principi di permanenza dell'essere e di causa (in senso ontologico), nonché, conseguentemente, del principio *ex nihilo nihil*; oltre, chiaramente, alla considerazione dell'idea di *partecipazione*, delle creature come create (*poste*) dal Creatore e del loro consistere in una realizzazione

similitudinaria della Sua essenza (causa esemplare)¹⁹⁴; si sono potute così proporre, in linea perlopiù generale e di prospettiva, precisandone la portata, delle sintesi speculative o degli schemi di esse. Si è tentato perciò di offrire degli scorci, ancorché di massima, sugli ambiti di logica, filosofia della natura, filosofia della scienza¹⁹⁵, antropologia, etica, politica, filosofia della storia, estetica.

In prospettiva, l'auspicio è quello di far sì che si possa pensare di riprendere adeguatamente l'articolazione, come e ove possibile, dell'ambito delle discipline e delle filosofie seconde, nonché dell'ambito della cultura, alla metafisica dell'esperienza, in conformità dunque ai guadagni della metafisica così rigorizzata (e/o recuperare quanto noto alla feconda tradizione filosofica classica e moderna, valutandone di volta in volta i ricchi apporti alla luce dell'aderenza metodologica a quei principî ora anche speculativamente riscattati). Idea, questa, già auspicata più volte da Bontadini stesso; naturalmente, aldilà della circoscritta traccia che si è cercato di proporre, il più generale proposito è quello di far sì, aldilà di essa ed oltre essa, che questa possa magari essere di spunto per favorire integrazioni, correzioni, rivisitazioni in favore di una adeguata articolazione delle filosofie seconde alla metafisica dell'esperienza, oltre che dei cogenti rinforzi speculativi ove emergeranno come necessari, al fine di sfruttarne, per quanto possibile, tutta la ricchezza, tanto nell'ambito teoretico quanto in quello esistenziale.

BIBLIOGRAFIA

E. AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Pioltello (MI) 2018.

¹⁹⁴ Espansione del tema, questa, non rinvenibile interamente in Bontadini, ma particolarmente tematizzata da Giuseppe Barzaghi O.P.

¹⁹⁵ In questo caso, essendo anche qui le riflessioni di Bontadini piuttosto circoscritte, ciò è avvenuto sfruttando anche i numerosi ed adeguati spunti sul tema offerti dal pensiero e dagli scritti, a riguardo, di Evandro Agazzi, il quale si è occupato estesamente di questa disciplina, nondimeno avendo anche ben note le questioni più propriamente metafisiche di cui si è discusso.

- E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989.
- ARISTOTELE, *Dell'anima*, trad. it. R. LAURENTI, in ID., *I classici del pensiero - Aristotele. Volume primo*, Mondadori, Milano 2008.
- , *Metafisica*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1997.
- G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in S. PINNA e D. RISERBATO (a cura di), *Fenomeno & fondamento ricerca dell'assoluto. Studi in onore di Antonio Margaritti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- , *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1994.
- , *L'intero antropologico. Con Gentile oltre Gentile verso una rifondazione metafisica dell'antropologia tomista ovvero le virtualità tomistiche del discorso filosofico sull'autocoscienza e la corporeità umana*, in *Divus Thomas*, Anno 110° (gennaio/aprile 2007), pp. 29-48.
- , *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza*, ESD, Bologna 2019.
- , *Metafisica della cultura cristiana*, ESD, Bologna 1996.
- , *Teoresi e struttura. Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, in *Divus Thomas*, Anno 117° (maggio/agosto 2014), pp. 35-54.
- A. BAUSOLA, *Filosofia morale. Lineamenti*, Celuc, Milano 1974.
- G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- , *Conversazioni di metafisica. Volume primo*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- , *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- , *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- , *Dispense per il corso di Istituzioni di filosofia*, a cura del Servizio Librario Opera Universitaria - Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1977-1978.
- , *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- , *Osservazione sulla critica empiristica del concetto di sostanza*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 30, no. 4, (luglio 1938), pp. 353-356.
- , *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- , *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- DIONIGI AEROPAGITA, *Nomi Divini*, a cura di P. SCAZZOSO ed E. BELLINI, in ID., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009.
- A. GNEMMI, *La Protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Pubblicazioni di verifiche 1, Trento 1976.
- L. GRION, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Roma 2012.
- , *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

- G.W. LEIBNIZ, *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*, in ID., *Opusculs et fragments inédits*, a cura di L. COUTURAT, Félix Alcan Éditeur, Parigi 1903.
- , *Monadologia*, a cura di G. PRETI, SE, Milano 2007.
- P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli 2016.
- PARMENIDE, *Sulla natura*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2001.
- B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA, Bompiani, Milano 2012.
- PLATONE, *Fedone*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2001.
- TOMMASO D'AQUINO, *Commentario al "De Anima" - II*, a cura di A. CAPARELLO, Edizioni Abete Roma, Roma 1975.
- , *Le questioni disputate. La verità*, vol. 1, a cura di R. COGGI, ESD, Bologna 1992.
- , *La Somma Teologica, I*, a cura dei Frati Domenicani, ESD, Bologna 2014.

LA NECESSITÀ DEL BATTESIMO PER LA SALVEZZA NEL MAGISTERO DELLA CHIESA

MICHELE ROBERTO PARI

Editor's note: *In considering the goodness of God, the risk of understanding it "on a human scale," that is to say, of projecting onto God our conception of goodness, is always very high. Hence, the scandal of evil: "If [...] God existed, there would be no evil discoverable; but there is evil in the world. Therefore God does not exist (I, 2, 3 obj. 1)." St Augustine's reply to this objection, later taken up by St Thomas Aquinas, is unexceptionable: "'Since God is the highest good, He would not allow any evil to exist in His works, unless His omnipotence and goodness were such as to bring good even out of evil.' This is part of the infinite goodness of God, that He should allow evil to exist, and out of it produce good (I, 2, 3 ad 1)."*

Nonetheless, although the solution to the problem of evil is very smart from the intellectual point of view, it remains difficult to apply it to those situations in which evil appears evident in its injustice. For instance, how is it possible that a child, who is in no position to sin, but who cannot be baptized and cannot even implicitly desire Baptism, is not destined for salvation? Anyone who has attended the funeral of a child knows that the participants are generally united by the certainty of having one more angel in heaven... However, the emotional-sentimental approach to theology is one of the most misleading, and should be carefully avoided. For the disciples of Jesus Christ, only the teaching of the Church, to which the Lord promised the assistance of the Holy Spirit, is a guarantee of truth.

In this article, the author refers to the magisterium of the Church in dealing with the difficult question of the salvation of infants who die without having received the sacrament of Baptism: which has always been considered the ordinary way to salvation, even if there are strong grounds for hope that God will save infants when we have not been able to baptise them into the faith and life of the Church.

INTRODUZIONE

La necessità del battesimo per la salvezza, e come necessità di mezzo, non solo di precetto¹, è insegnata costantemente nel magistero della Chiesa, sia nei documenti dei papi, sia nelle dichiarazioni dei concili, sia in affermazioni del Sant'Uffizio-Congregazione per la dottrina della fede, sia nei diversi catechismi che l'autorità ecclesiastica ha nei secoli pubblicato. Talvolta tale necessità è solamente dichiarata, senza fornire particolari ragioni per motivarla; altre volte, invece, essa è giustificata in rapporto alla necessità per l'uomo peccatore della purificazione dal peccato e della santificazione per l'accesso al Regno dei Cieli.

Questo insegnamento è sempre basato – più o meno esplicitamente – sulle affermazioni della Sacra Scrittura e sulla dottrina dei Padri della Chiesa ed è espresso con parole chiaramente vincolanti per la fede dei credenti, anzi talora è espressamente affermato che esso fa parte del deposito della fede della Chiesa.

Analizziamo dunque da vicino questi documenti, che, in quanto pronunciamenti del magistero della Chiesa, costituiscono, ciascuno nel modo e con il peso loro propri, un punto di riferimento fondamentale e imprescindibile per la riflessione teologica sull'argomento in questione.

1. I DOCUMENTI DEI PAPI

I documenti pontifici in cui si insegna la necessità del battesimo per la salvezza sono sostanzialmente tre: la lettera *Directa ad decessorem* di

¹ La necessità di mezzo è la necessità di una realtà in sé stessa indispensabile per raggiungere un determinato fine; quella realtà è quindi un mezzo assolutamente necessario per raggiungere quel fine, e senza di essa il fine non viene raggiunto. La necessità di precetto è la necessità di una realtà che serve a raggiungere un determinato fine soltanto a motivo di un comando che viene positivamente posto e che mette in relazione obbligata quella realtà e il fine corrispondente; quella realtà non è quindi un mezzo assolutamente necessario per raggiungere quel fine (infatti l'ignoranza o un grave incomodo scusano dal precetto positivo).

papa Siricio, la lettera *Inter ceteras Ecclesiae Romanae* di papa Innocenzo I e la costituzione *Nuper ad Nos* di papa Benedetto XIV.

1.1. La lettera *Directa ad decessorem* di papa Siricio

La lettera *Directa ad decessorem*, del 10 febbraio 385, fu inviata da papa Siricio al vescovo di Tarragona Imerio per risolvere varie questioni teologiche e disciplinari. In essa, al cap. 2, § 3, il papa afferma:

Vogliamo che ai fanciulli, che conforme all'età non possono ancora parlare o a coloro, ai quali in qualsiasi emergenza sarà necessaria l'acqua del sacro battesimo, si venga in soccorso con tutta prontezza, affinché non si volga a danno delle nostre anime, se, avendo negato a coloro che lo desiderano la fonte della vita, avvenga che nel trapasso da questo secolo qualcuno perda sia il regno dei cieli che la vita. Inoltre chiunque incorresse nel rischio di un naufragio, nell'incursione di nemici, nell'incertezza di un assedio o in una qualsiasi malattia corporale senza speranza, e chiedesse di sovvenirlo con l'unico aiuto della fede, nello stesso momento in cui lo richiede, consegua il premio della rigenerazione richiesta. [...] tutti i sacerdoti che non vogliono essere divelti dalla solida pietra apostolica, sulla quale Cristo costruì la chiesa universale, osservino questa regola².

² «Infantibus qui necdum loqui poterunt per aetatem vel his, quibus in qualibet necessitate opus fuerit sacri unda baptismatis, omni volumus celeritate succurri, ne ad nostrarum perniciem tendat animarum, si negato desiderantibus fonte salutari exiens unusquisque de saeculo et regnum perdat et vitam. Quicumque etiam discrimen naufragii, hostilitatis incursum, obsidionis ambiguum vel cuiuslibet corporalis aegritudinis desperationem inciderint, et sibi unico credulitatis auxilio poposcerint subveniri, eodem quo poscunt momento temporis expetitae regenerationis praemia consequantur. [...] Praefatam regulam omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam, soliditate divelli»: SIRICIO, *Directa ad decessorem*, 2, 3, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, a cura di P. HÜNERMANN [d'ora in poi *Denz*], EDB, Bologna 2012, 184.

Nella prima parte del paragrafo si mostra tutta la sollecitudine del papa perché sia impartito il battesimo ai bambini e a coloro che, trovandosi in pericolo, devono ancora essere battezzati. Essa è giustificata con l'affermazione che chi muore senza questo sacramento, definito «la fonte della vita»³, resta privo del Regno dei Cieli. Il battesimo, quindi, è un mezzo necessario per ottenere la salvezza e l'accesso al Regno di Dio.

Nella seconda parte del paragrafo, poi, si prende in considerazione il caso di coloro che, trovandosi in situazioni di difficoltà e di rischio della vita, chiedono di essere battezzati: costoro, secondo l'affermazione di papa Siricio, ottengono nel momento stesso della loro richiesta gli effetti salvifici del battesimo. Come si vede, si trova qui espressa quella dottrina, poi ulteriormente sviluppata, del battesimo di desiderio: il battesimo è così necessario che anche con il semplice desiderio di esso si ottengono gli effetti salvifici del sacramento⁴.

Nella conclusione di questo paragrafo, infine, si dichiara che l'attenersi alla regola e alla dottrina esposte è necessario per restare uniti a Pietro e alla Chiesa di Cristo: esse, quindi, non sono semplici opinioni, ma verità che devono essere tenute per restare nella comunione di fede e di prassi della Chiesa.

1.2. La lettera *Inter ceteras Ecclesiae Romanae* di papa Innocenzo I

La lettera *Inter ceteras Ecclesiae Romanae*, del 27 gennaio 417, fu indirizzata da papa Innocenzo I a Silvano e agli altri padri del sinodo di Milevi, riunitisi per la condanna del pelagianesimo, eresia che, tra l'altro, negava la necessità del battesimo per la salvezza. Ecco le parole del papa:

³ «Fonte salutare»: SIRICIO, *Directa ad decessorem*, 2, 3, in Denz 184.

⁴ Questo chiaramente non significa che chi ha goduto degli effetti salvifici del battesimo per il desiderio di esso non debba poi riceverlo sacramentalmente quando ne abbia la possibilità, anche perché il battesimo di desiderio, non essendo sacramentale, sebbene giustificchi, tuttavia non incorpora alla Chiesa, non imprime il carattere e non dona la grazia sacramentale.

Che agli infanti possa essere donato anche senza la grazia del battesimo il premio della vita eterna, è una grande stoltezza. [...] Chi [...] sostiene che l'abbiano senza la rigenerazione, a me sembra che voglia annullare lo stesso battesimo, sostenendo che gli infanti abbiano ciò che secondo la fede non è conferito loro se non attraverso il battesimo. Se, dunque, secondo loro, non nuoce non rinascere, è necessario che dicano apertamente che non giovano i sacri flutti della rigenerazione. Ma affinché l'iniquo insegnamento di persone che asseriscono cose superflue, possa essere smontato con veloce esposizione della verità, ecco il Signore dichiarare proprio ciò nel Vangelo⁵, dicendo: «Lasciate i fanciulli e non impedito loro di venire a me: di tali infatti è il regno dei cieli»⁶.

In questo passaggio papa Innocenzo I afferma – con particolare riferimento ai bambini – che il battesimo è necessario per ottenere la salvezza: esso è un mezzo indispensabile per avere accesso alla vita eterna.

Si noti che il papa pone la necessità del battesimo per la salvezza tra le verità che sono patrimonio della fede; quindi già dall'inizio del V secolo il magistero aveva ben chiara la consapevolezza che questa dottrina era un dogma di fede.

1.3. La costituzione *Nuper ad Nos* di papa Benedetto XIV

La costituzione di papa Benedetto XIV *Nuper ad Nos*, del 16 marzo 1743, contiene una professione di fede richiesta all'arcivescovo

⁵ Mt 19,14; cf. Mc 10,14; Lc 18,16.

⁶ «Parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfactum est. [...] Qui [...] hanc [vitam aeternam] eis sine regeneratione defendunt, viderunt mihi ipsum baptismum velle cassare, cum praedicant hos habere, quod in eos creditur non nisi baptismo conferendum. Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est nec regenerationis sacra fluentia prodesset. Verum, ut superfluum hominum prava doctrina celeri veritatis possit ratione discingi, proclamat hoc Dominus in Evangelio dicens: Sinite infantes et nolite eos prohibere venire ad me: talium est enim regnum caelorum»: INNOCENZO I, *Inter ceteras Ecclesiae Romanae*, 5, in *Denz* 219.

di Damasco Simone Evodius, elevato alla sede patriarcale di Antiochia. Tra le varie verità di fede da professare, c'è anche questa: «che il battesimo è necessario alla salvezza, e che, di conseguenza, se c'è un imminente pericolo di morte, deve essere subito amministrato ed è valido da chiunque e in qualsiasi momento amministrato con la dovuta materia, forma e intenzione»⁷.

Come si vede, si dichiara esplicitamente che il battesimo è necessario per la salvezza, e questo insegnamento è posto tra le verità di fede che il cattolico deve professare.

Tale verità è rafforzata dalle affermazioni successive sull'amministrazione di questo sacramento: poiché esso è tanto necessario, in caso di pericolo di morte deve essere impartito subito e le condizioni di validità per la sua amministrazione sono le più larghe possibili (chiunque e in qualsiasi momento può amministrarlo validamente, chiaramente con la debita materia, forma e intenzione).

2. LE DICHIARAZIONI DEI CONCILI

La necessità del battesimo per la salvezza è insegnata nei documenti di tre importanti concili ecumenici: il Concilio di Firenze, il Concilio di Trento e il Concilio Vaticano II. Accanto a questi, c'è anche l'autorevole concilio particolare di Cartagine del 418, i cui canoni furono poi in parte approvati da papa Zosimo. È stato soprattutto il Concilio di Trento a trattare diffusamente l'argomento, giungendo alle definizioni dogmatiche più precise e chiare, ma anche gli altri tre concili fanno delle affermazioni importanti e autorevoli al riguardo.

Anche in questi testi, come negli altri documenti del magistero in proposito, la dottrina in questione è esplicitamente fondata sulle affermazioni della Sacra Scrittura e della Sacra Tradizione, cioè sulla Divina Rivelazione.

⁷ «Baptismus esse necessarium ad salutem, ac proinde, si mortis periculum imminet, mox sine ulla dilatione conferendum esse, et a quocumque et quodcumque sub debita materia et forma et intentione collatum esse validum»: BENEDETTO XIV, *Nuper ad Nos*, 5, in *Denz* 2536.

2.1. Il Concilio di Cartagine del 418

Il Concilio di Cartagine (maggio 418), un sinodo locale dei vescovi del nord Africa riunitosi a Cartagine per la condanna delle tesi pelagiane contro la necessità della grazia, ha dedicato, oltre ad alcuni canoni sulla grazia, anche due canoni alla dottrina relativa al peccato originale e alla necessità del battesimo, soprattutto per i bambini.

Ecco come si esprime il sinodo nel canone 2:

È stato deciso, che chiunque nega che si debbano battezzare i bambini in tempo attiguo al parto, o dice che essi vengono sì battezzati per la remissione dei peccati, ma non si traggono affatto dietro da Adamo il peccato originale che viene espiato dal lavacro della rigenerazione, da cui segue che nel loro caso la forma del battesimo «in remissione dei peccati» viene compresa non come vera, ma come falsa, sia anatema. Infatti non si può comprendere diversamente quanto dice l'apostolo Paolo: «Per un solo uomo è entrato il peccato nel mondo (e attraverso il peccato la morte), e si estese a tutti gli uomini; in lui tutti hanno peccato»⁸, se non nel senso in cui la chiesa cattolica dovunque diffusa, sempre lo ha inteso. A motivo di questa regola della fede anche i bambini, che non abbiano potuto ancora commettere peccato alcuno in se stessi, tuttavia vengono veracemente battezzati per la remissione dei peccati, acciocché mediante la rigenerazione venga in essi purificato quanto essi attraverso la generazione hanno contratto⁹.

⁸ Rm 5,12.

⁹ «Placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expiatur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis “in remissionem peccatorum” non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus: “Per unum hominem peccatum intravit in mundum (et per peccatum mors), et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt”, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt»: CONCILIO DI CARTAGINE, *Canones*, 2, in *Denz* 223.

Nel canone successivo il pensiero è ulteriormente chiarito:

È stato deciso che se qualcuno afferma che il Signore ha detto: «Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore»¹⁰, per il motivo che si intenda che nel regno dei cieli ci sarà un qualche luogo posto nel mezzo o un altro luogo altrove, dove vivono come beati gli infanti che trapassarono da questa vita senza il battesimo, senza del quale non possono entrare nel regno dei cieli, che è la vita eterna, sia anatema. Infatti, giacché il Signore dice: «Chi non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non entrerà nel regno dei cieli»¹¹, quale cattolico può dubitare che sarà associato al diavolo chi non ha meritato di essere coerede di Cristo? Chi infatti manca dalla parte destra, senza dubbio finirà in quella sinistra¹².

Qui i padri conciliari insegnano la necessità del battesimo in rapporto alla necessità di essere liberati dal peccato originale: tutti gli uomini, anche i bambini, nascono nel peccato e da esso devono essere liberati mediante il battesimo. Il battesimo è dunque il mezzo necessario per la remissione dei peccati, in vista della quale viene conferito, ossia per quella rinascita senza la quale, secondo le parole di Gesù a Nicodemo, non è possibile entrare nel Regno dei Cieli, cioè ottenere la salvezza.

Il concilio, quindi, insegna con forza la necessità del battesimo, sia affermando che senza di esso non c'è accesso alla vita eterna ma solo condanna, sia anche mostrando la sua sollecitudine affinché il battesimo dei bambini non venga ritardato.

¹⁰ Gv 14,2.

¹¹ Gv 3,5.

¹² «Placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: "In domo Patris mei mansiones multae sunt", ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum caelorum", quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum, qui coheres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret»: CONCILIO DI CARTAGINE, *Canones*, 3, in *Denz* 224.

2.2. Il Concilio di Firenze

Il Concilio di Firenze ha trattato, tra le altre verità di fede, anche la dottrina relativa al sacramento del battesimo. Riguardo alla sua necessità, esso così si esprime nella bolla di unione con gli Armeni *Exsultate Deo* (22 novembre 1439):

Primo di tutti i sacramenti è il battesimo, porta d'ingresso alla vita spirituale; per mezzo di esso diventiamo membra del Cristo e del corpo della chiesa. E, come a causa del primo uomo la morte è entrata nel mondo¹³, se noi non rinasciamo da acqua e da Spirito, non possiamo, come dice la Verità¹⁴, entrare nel regno di Dio¹⁵.

Si afferma qui che il battesimo è il primo dei sacramenti, che fa entrare nella vita spirituale e che, mediante esso, gli uomini vengono incorporati a Cristo e alla Chiesa. Segue immediatamente l'affermazione della necessità del battesimo per la salvezza: a causa della disobbedienza di Adamo, il capostipite dell'umanità, il peccato e la morte hanno fatto il loro ingresso nel mondo degli uomini, e quindi, per entrare nel Regno dei Cieli e avere la vita, è necessario nascere mediante l'acqua e lo Spirito Santo, cioè mediante il battesimo. Il documento, come si vede, fonda la necessità del battesimo sulla necessità per l'uomo di essere liberato dal peccato e dalla morte contratti da Adamo.

Si noti che il battesimo è qui presentato come il mezzo necessario per ottenere questa rinascita che consente l'accesso al Regno di Dio: esso è quindi necessario di necessità di mezzo¹⁶.

¹³ Cf. Rm 5,12.

¹⁴ Cf. Gv 3,5.

¹⁵ «Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptismum, quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et, cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascamur, non possumus ut inquit Veritas, in regnum caelorum intrare»: CONCILIO DI FIRENZE, *Exsultate Deo*, 5, in *Denz* 1314.

¹⁶ Cf. anche l'insegnamento di questo Concilio sulla necessità del battesimo – ma riferita ai soli bambini – nel *Decretum pro Iacobitis*, 21: «Quanto ai bambini, dato

Va anche evidenziato come queste affermazioni siano tutte fondate sulla Sacra Scrittura: su Rm 5,12 l'affermazione della diffusione universale del peccato e della morte; su Gv 3,5 l'insegnamento sulla necessità della rinascita dall'alto mediante l'acqua e lo Spirito, cioè mediante il battesimo.

2.3. Il Concilio di Trento

Il Concilio di Trento ha trattato diffusamente del battesimo, sia in sé stesso che in rapporto al peccato originale e alla giustificazione¹⁷. Le affermazioni del Concilio in proposito – come anche nel caso delle altre dottrine formulate – da un lato tengono presenti in modo particolare gli errori dei riformati, a cui intendono opporsi, dall'altro vogliono proporre ai fedeli la vera fede, sulla base della Divina Rivelazione, di cui la Chiesa è custode. È importante tenere presente tutto questo per una piena comprensione dei testi conciliari.

Per quanto riguarda l'insegnamento sulla necessità del battesimo, esso è presente in tre documenti del Concilio: nel *Decretum de peccato originali* (Sessione V, 17 giugno 1546), nel *Decretum de iustificatione* (Sessione VI, 13 gennaio 1547) e nel *Decretum de sacramentis; canones de sacramento baptismi* (Sessione VII, 3 marzo 1547). Le affermazioni

il pericolo di morte spesso incombente, poiché non possono essere aiutati se non col sacramento del battesimo, che li libera dal dominio del demonio e li rende figli adottivi di Dio, la chiesa ammonisce che il battesimo non sia differito per quaranta o ottanta giorni, secondo certe usanze, ma sia amministrato il più presto possibile, avendo cura che, in imminente pericolo di morte, siano battezzati subito senza alcun ritardo, anche da un laico o da una donna, in mancanza del sacerdote, nella forma prevista dalla chiesa» (*Denz* 1349). Si noti come il battesimo sia indicato quale unico mezzo che può aiutare i bambini e come si insista sulla sua importanza e urgenza (tutti segnali che ne indicano la stretta necessità).

¹⁷ In generale, sulle affermazioni del Concilio di Trento riguardo al battesimo, cf. J. BELLAMY – ET AL., «Baptême», in A. VACANT – ET AL. (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Paris 1909-1950, II, 296-328 (le affermazioni del Concilio sulla necessità del battesimo sono presentate e commentate, direttamente o indirettamente, lungo le colonne indicate).

del Concilio di Trento in proposito sono le più chiare e organiche; esse, comunque, esprimono una verità che da sempre era creduta e confessata nella Chiesa.

Innanzitutto l'argomento in questione è trattato nel *Decretum de peccato originali*¹⁸. Ecco le parole del documento:

Se qualcuno afferma che questo peccato di Adamo, che è uno solo per la sua origine e, trasmesso mediante la generazione, e non per imitazione, a tutti, inerisce a ciascuno come proprio, può essere tolto con le forze della natura umana, o con un altro rimedio, al di fuori dei meriti dell'unico mediatore, il Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha riconciliati con Dio nel suo sangue¹⁹, «diventato per noi giustizia, santificazione e redenzione»²⁰; o nega che lo stesso merito di Gesù Cristo sia applicato tanto agli adulti quanto ai bambini mediante il sacramento del battesimo amministrato secondo la forma e l'uso della Chiesa: sia anatema. Perché «non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati»²¹. Da qui deriva l'espressione: «Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo»²² e l'altra: «Tutti voi che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo»²³.

¹⁸ Sul decreto tridentino relativo al peccato originale, cf. B. SESBOUÉ – ET AL., *Storia dei dogmi*, voll. 4, Piemme, Casale Monferrato 1996-1998, II, 205-216, in particolare, riguardo al battesimo in questo decreto, le pp. 210-214; P. PALAZZINI, «Trento, concilio ecumenico di», in P. PALAZZINI – ET AL. (a cura di), *Dizionario dei concili*, V, 383-403, alla p. 389; H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, voll. 5, Morcelliana, Brescia 1949-1981, II, 155-190.

¹⁹ Cf. Rm 5,9-10.

²⁰ 1 Cor 1,30.

²¹ At 4,12.

²² Gv 1,29.

²³ Gal 3,27. «Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, “factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio”; aut negat, ipsum Christi Iesu meritum per

In questo testo la necessità del battesimo è insegnata in relazione alla necessità per l'uomo, discendente di Adamo, di essere liberato dal peccato che da lui ha contratto e nel quale viene concepito, e questo mediante la partecipazione ai meriti di Cristo. Ecco il discorso svolto dal documento: Adamo, progenitore del genere umano, con la sua colpa ha perso la grazia ed è divenuto nemico di Dio. Questo suo peccato (peccato originale originante) è stato poi trasmesso, per generazione e non per imitazione²⁴, a tutti gli esseri umani²⁵, e quindi esso si trova negli uomini, discendenti di Adamo, come un peccato loro proprio (peccato originale originato). L'uomo può essere liberato dal peccato originale non dalle sue forze naturali né con un altro mezzo che mediante i meriti di Gesù Cristo: è infatti Lui l'unico salvatore degli uomini, che li ha riconciliati con Dio con la sua passione e morte. Ma i meriti di Gesù Cristo vengono applicati agli uomini – siano essi adulti o bambini – con il sacramento del battesimo²⁶. Da qui la necessità del battesimo per la salvezza, necessità di mezzo (e non solo di precetto),

baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit. Quia “non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri”. Unde illa vox: “Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi”. Et illa: “Quicumque baptizati estis, Christum induistis”»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de peccato originali*, 3, in *Denz* 1513.

²⁴ Come invece avevano affermato i pelagiani.

²⁵ Il Concilio stesso, al n. 6 di questo decreto, precisa che in questo documento sul peccato originale non intende includere la Vergine Maria. Quindi, pur facendo qui riferimento a tutti gli esseri umani, non intende però annoverare tra costoro che nascono nel peccato Maria Vergine. Anche nel suo caso, però, la salvezza venne per lei dai meriti della passione-morte di Cristo, che le furono applicati in modo antecedente.

²⁶ I riformati negavano che nel battesimo l'uomo partecipasse intrinsecamente dei meriti di Gesù Cristo: per loro esso aveva valore salvifico solamente in quanto accendeva la fede in Cristo, non in quanto donava all'uomo una reale partecipazione ai suoi meriti salutari, che restano sempre una realtà estrinseca all'uomo. Per questo, tra l'altro, rifiutavano il battesimo dei bambini, in quanto lo ritenevano inutile; il Concilio, invece, dichiara espressamente che il battesimo è necessario anche per i bambini (proprio in questo decreto, al n. 4).

in quanto esso è presentato come uno strumento indispensabile per partecipare ai meriti di Cristo ed essere così purificati dal peccato, che esclude dal Regno dei Cieli.

Questa dottrina è fondata su precise affermazioni scritturistiche: At 4,12 e Gv 1,29 mostrano che Gesù Cristo è l'unico salvatore degli uomini, Colui che li libera dal peccato; Gal 3,27 afferma che chi è stato battezzato in Cristo si è unito a Cristo. Essa, inoltre, è presentata in termini chiari e in modo definitivo mediante la consueta forma dell'anatema per chi rifiutasse di professarla.

Queste affermazioni risultano più chiare se accompagnate da quanto il documento dice poco dopo:

In quelli [...] che sono rinati [mediante il battesimo] Dio non trova nulla da odiare, perché «non vi è nessuna condanna»²⁷ per coloro che «mediante il battesimo sono stati veramente sepolti con Cristo nella morte»²⁸, i quali [...] spogliandosi dell'uomo vecchio e rivestendosi del nuovo, creato secondo Dio²⁹, sono diventati innocenti, immacolati, puri, senza macchia, figli diletto di Dio, «eredi di Dio e coeredi di Cristo»³⁰; di modo che assolutamente nulla li trattiene dall'entrare in cielo³¹.

Seguendo l'insegnamento di san Paolo (nella Lettera ai Romani), il documento qui afferma espressamente che, mediante il battesimo, l'uomo muore, è sepolto e risorge con Cristo: così è eliminato l'uomo vecchio, segnato dal peccato, nemico di Dio e destinato alla condanna,

²⁷ Rm 8,1.

²⁸ Rm 6,4.

²⁹ Cf. Ef 4,22-24; Col 3,9-10.

³⁰ Rm 8,17.

³¹ «In renatis [per baptismum] nihil odit Deus, quia “nihil est damnationis iis”, qui vere “consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem”, qui [...] veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, “heredes quidem Dei, coheredes autem Christi”, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de peccato originali*, 5 in Denz 1515.

e rinasce l'uomo nuovo, puro e santo, erede del Regno di Dio. Ecco quindi che il battesimo è lo strumento necessario all'uomo per la salvezza. Poi la necessità del battesimo è affermata nel *Decretum de iustificatione*, che fu elaborato come risposta alle dottrine elaborate dai riformati su questo tema³².

Innanzitutto si presentano la situazione dell'uomo peccatore e le condizioni per la sua salvezza:

Benché egli [Cristo] «sia morto per tutti»³³, tuttavia non tutti ricevono il beneficio della sua morte, ma solo quelli cui viene comunicato il merito della sua passione. Come infatti gli uomini, in realtà, se non nascessero dalla discendenza del seme di Adamo, non nascerebbero ingiusti, proprio perché a causa di questa discendenza, al momento di essere concepiti, contraggono da lui la propria ingiustizia: così se essi non rinascessero nel Cristo, non potrebbero mai essere giustificati, proprio perché con quella rinascita viene accordata loro, per il merito della sua passione, la grazia che li rende giusti³⁴.

Immediatamente dopo, si definisce la giustificazione, a partire dalle parole della Lettera ai Colossesi: «[Il Padre] ci ha messi in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce. È lui infatti che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati»³⁵.

³² Su questo decreto conciliare, cf. SESBOÜÉ – ET AL., *Storia dei dogmi*, II, 291-315, in particolare, riguardo al ruolo del battesimo, le pp. 298-299, PALAZZINI, «Trento, concilio ecumenico di», 389-390, e JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, II, 193-226.327-358.

³³ 2 Cor 5,15.

³⁴ «Etsi ille [Christus] “pro omnibus mortuus est”, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur. Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant: ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, 3, in *Denz* 1523.

³⁵ Col 1,12-14.

Queste parole spiegano che la giustificazione del peccatore è il passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e «adozione dei figli di Dio»³⁶, per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo, nostro Salvatore; questo passaggio, dopo l'annuncio del Vangelo, non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò, come sta scritto: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio»³⁷.

Qui la necessità del battesimo è insegnata in collegamento con la necessità della giustificazione. Il documento afferma infatti che l'uomo nasce peccatore e ingiusto, a motivo della discendenza da Adamo, dal quale, quando viene concepito, egli contrae il proprio peccato e la propria ingiustizia. La giustificazione è il passaggio dell'uomo dallo stato di ingiustizia, che gli deriva da Adamo, allo stato di giustizia, che gli deriva da Gesù Cristo, nuovo Adamo. Questo passaggio è possibile solo mediante la rinascita dell'uomo operata nel sacramento del battesimo: solo mediante questo sacramento, infatti, è donata all'uomo, a motivo dei meriti della passione di Cristo, a cui esso unisce, la grazia che lo rinnova e lo rende giusto.

Vediamo nel dettaglio gli importanti insegnamenti contenuti in questo testo conciliare, alla luce delle citazioni bibliche che esso contiene (tutto il discorso è infatti fondato sulle affermazioni della Sacra Scrittura). Si inizia con un paragone tratto dalla Lettera ai Romani (Rm 5,12-6,7) tra la nascita in Adamo e quella in Cristo: nascendo da Adamo, l'uomo nasce ingiusto, empio; per essere giustificato, egli deve rinascere in Cristo, perché solo mediante tale rinascita egli parte-

³⁶ Rm 8,15.

³⁷ Gv 3,5. ««[Pater] dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum, transtulitque in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum». Quibus verbis iustificationis impii descriptio insinuat, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et “adoptionis filiorum” Dei, per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum; quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest, sicut scriptum est: “Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei”»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, 3-4, in *Denz* 1523-1524.

cipa dei meriti della sua passione e morte e così riceve la grazia che lo giustifica. Poi si definisce la giustificazione in sé stessa, sulla base della Lettera ai Colossesi (Col 1,12-14): essa è il passaggio dalle tenebre del peccato, in cui l'uomo nasce per la discendenza da Adamo, alla luce del regno del Figlio di Dio, cioè allo stato di giustizia, mediante la remissione dei peccati in Cristo Gesù. Infine, citando le parole di Gesù a Nicodemo riportate nel Vangelo di Giovanni (Gv 3,5), si sottolinea che questo passaggio, che è appunto la giustificazione, dopo la promulgazione del Vangelo non può avvenire senza il sacramento del battesimo o senza, almeno, il desiderio di esso. È infatti nel battesimo che, mediante il dono della grazia, l'uomo rinasce giusto.

Come si vede, il documento insegna, sulla base delle Sacre Scritture, la necessità del battesimo per la giustificazione – e quindi per la salvezza –, e con parole esplicite. Il senso delle parole è così forte e generale che la necessità che qui viene affermata non è una semplice necessità di precetto, ma una vera e propria necessità di mezzo: il battesimo è un mezzo indispensabile per ottenere la giustificazione³⁸.

In questo testo, però, ci sono anche due importanti precisazioni. La prima è che il battesimo ha iniziato ad essere necessario dal momento in cui è stato promulgato il Vangelo, ossia dal momento in cui è entrata in vigore la nuova economia della salvezza instaurata in Cristo. Prima di allora, il sacramento del battesimo non esisteva e quindi non poteva certamente essere necessario³⁹. La seconda precisazione riguarda il cosiddetto «battesimo di desiderio»: il documento afferma, infatti, che la giustificazione non si può ottenere senza il battesimo o senza il desiderio di esso. Quindi, per ottenere gli effetti di salvezza del battesimo, è sufficiente il desiderio del battesimo. Il testo non si sofferma a distinguere tra desiderio esplicito ed implicito, ma proprio l'uso gene-

³⁸ Cf. quanto lo stesso decreto aggiunge poco dopo: «Causa strumentale [della giustificazione] è il sacramento del battesimo» («[causa] instrumentalis [iustificationis] [...] sacramentum baptismi»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, 7, in *Denz* 1529). Senza questo strumento o mezzo, non si può quindi ottenere la giustificazione.

³⁹ Per approfondire, riguardo al legame tra la necessità del battesimo e la promulgazione del Vangelo, cf. BELLAMY – ET AL., «Baptême», 277-278.

rale del termine fa capire che esso va inteso nel senso più vasto, cioè come includente anche il semplice desiderio implicito del battesimo.

Infine la necessità del battesimo è affermata nel *Decretum de sacramentis; canones de sacramento baptismi*, appunto all'interno dei canoni sul sacramento del battesimo⁴⁰: «Se qualcuno afferma che il battesimo è libero, cioè non necessario alla salvezza: sia anatema»⁴¹.

Qui si condanna chi sostiene che il battesimo non è necessario ma è libero, cioè che esso è solo una possibilità che Dio ha proposto all'uomo, per il quale sarebbe indifferente scegliere o rifiutare il battesimo in ordine alla salvezza. Da questa condanna si ricava che il battesimo è necessario per la salvezza dell'uomo⁴². Questa necessità, alla luce di quanto affermato nei due decreti precedenti, va intesa come necessità di mezzo, non solo di precetto.

2.4. Il Concilio Vaticano II

Il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* (Sessione V, 21 novembre 1964), ha affermato la necessità del battesimo, nel contesto dell'insegnamento sulla necessità della Chiesa per la salvezza⁴³. Ecco le parole del documento:

⁴⁰ Per approfondire, cf. PALAZZINI, «Trento, concilio ecumenico di», 391, e JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, II, 449-450.

⁴¹ «Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem: anathema sit»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de sacramentis; canones de sacramento baptismi*, can. 5, in *Denz* 1618.

⁴² Evidentemente le parole di questo canone non significano che il battesimo debba essere imposto all'uomo, senza lasciargli la libertà di scelta se accettarlo o meno. Esse si riferiscono semplicemente all'ordine oggettivo del piano divino di salvezza: in questo piano, il battesimo non è una libera possibilità, ma una necessità per la salvezza. L'uomo, però, resta sempre libero di accettarlo o rifiutarlo.

⁴³ Per approfondire, cf. F. MARINELLI, «Battesimo», in S. GAROFALO (a cura di), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Unione Editoriale, Roma 1969, 649-653; G. VODOPIVEC, «Chiesa», in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 710-796, alle coll. 780-784.

Fondandosi sulla Scrittura e sulla Tradizione, [questo santo sinodo] insegna che questa chiesa pellegrinante nel mondo è necessaria alla salvezza. Soltanto Cristo infatti è il mediatore e la via della salvezza; e lui si rende presente a noi nel suo corpo che è la chiesa. Ora Cristo, inculcando con parole esplicite la necessità della fede e del battesimo⁴⁴, ha insieme confermato la necessità della chiesa stessa, nella quale gli uomini entrano mediante il battesimo come per la sua porta⁴⁵.

Si inizia affermando la necessità della Chiesa – e si precisa che si fa riferimento alla Chiesa terrena, pellegrinante – per la salvezza. Infatti è nella Chiesa, suo mistico corpo, che Cristo si fa presente all'uomo di oggi e lo salva, Egli che è l'unico salvatore. Poi si mette in relazione la necessità della Chiesa con la necessità del battesimo e della fede: Cristo ha affermato esplicitamente che la fede e il battesimo sono necessari per la salvezza, e anche la Chiesa, nella quale il battesimo fa entrare, è parimenti necessaria.

Qui il documento conciliare mette in stretto rapporto tre verità fondamentali della fede cristiana: il fatto che Cristo è l'unico mediatore di salvezza per tutti gli uomini; il fatto che la Chiesa è l'unica realtà in cui Cristo dona la salvezza; il fatto che il battesimo è l'unico mezzo per entrare nella Chiesa. Da qui derivano tre necessità per la salvezza dell'uomo: la necessità di aderire a Cristo; la necessità di essere unito alla Chiesa; la necessità di ricevere il battesimo. Infatti il battesimo è il mezzo mediante cui l'uomo entra nella Chiesa e così si unisce a Cristo e riceve da Lui la salvezza⁴⁶. Si noti che tutte e tre queste realtà

⁴⁴ Cf. Mc 16,16; Gv 3,5.

⁴⁵ «Docet autem [haec sancta synodus], Sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando [cf. Mc 16,16; Io 3,5], necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit»: CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 14, in *Denz* 4136.

⁴⁶ Questa dottrina, alla luce dell'insegnamento complessivo della Chiesa, non va intesa in modo troppo rigoristico, come se chi non ricevesse materialmente il sacramento del battesimo fosse escluso dalla Chiesa e dalla comunione con Cristo. Il

sono necessarie non solo di necessità di precetto, ma di necessità di mezzo, in quanto sono mezzi necessari per avere la salvezza.

È importante sottolineare come, nell'impartire questi insegnamenti, il Concilio affermi espressamente che essi sono fondati sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione: si tratta quindi di verità rivelate, non di semplici opinioni teologiche.

3. LE AFFERMAZIONI DEL SANT'UFFIZIO-CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE⁴⁷

Il Sant'Uffizio, poi Congregazione per la dottrina della fede, intervenne alcune volte per riaffermare la necessità del battesimo per la salvezza e per chiarire il senso esatto di questa verità di fede. Si tratta di tre interventi: nel decreto *Lamentabili*, nell'*Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem* e nell'istruzione *Pastoralis actio*.

3.1. Il decreto *Lamentabili*

Il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili*, del 3 luglio 1907, approvato dal papa san Pio X, condanna alcune tesi sostenute dal modernismo. Tra di esse, c'è anche la seguente: «La comunità cristiana introdusse la necessità del battesimo, adottandolo come rito necessario»⁴⁸.

Quindi non è stata la comunità cristiana ad affermare che il battesimo era necessario, quasi che questa necessità derivi da una scelta

desiderio del battesimo e della Chiesa, fosse pure solamente implicito, è sufficiente per ottenere l'unione con la Chiesa e con Cristo e la salvezza. Tuttavia non bisogna neppure svuotare di significato le affermazioni sulla necessità del battesimo, come se, in definitiva, fosse possibile una salvezza del tutto indipendente da questo sacramento, dalla Chiesa e, in ultima analisi, da Cristo stesso.

⁴⁷ Com'è noto, con il *motu proprio Integrae servandae* del 7 dicembre 1965 il papa Paolo VI ha cambiato il nome della Congregazione del Sant'Uffizio in quello di Congregazione per la dottrina della fede.

⁴⁸ «Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium»: SANT'UFFIZIO, *Lamentabili*, 42, in *Denz* 3442.

umana dei primi cristiani, che avrebbero scelto il battesimo come un rito di iniziazione indispensabile per appartenere alla comunità, similmente a come avviene presso altre religioni e culture. La necessità del battesimo risale allora a Gesù Cristo stesso: è stato Lui a stabilire la necessità di questo sacramento per la salvezza degli uomini e per l'incorporazione nella Chiesa.

3.2. *L'Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem*

L'Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem, dell'8 agosto 1949, è una lettera del Sant'Uffizio rivolta all'arcivescovo di Boston Richard Cushing per contrastare le dottrine rigoriste diffuse nella sua diocesi dal St. Benedict's Center e dal Boston College: alcuni esponenti di questi istituti⁴⁹ affermavano che soltanto i cattolici e i catecumeni si sarebbero salvati, e ciò sulla base di un'interpretazione eccessivamente stretta del principio che fuori della Chiesa non c'è salvezza. L'importanza di questo documento sta nel fatto che esso precisa bene la portata della dottrina sulla necessità del battesimo per la salvezza, evitando un rigorismo eccessivo che, del resto, la Chiesa non ha mai insegnato. Riguardo alla necessità del battesimo, essa è trattata in stretto collegamento con la necessità della Chiesa.

Innanzitutto si afferma la necessità della Chiesa per la salvezza e, insieme a ciò, la necessità del battesimo, che incorpora ad essa:

Fra le cose che la Chiesa ha predicato e non cessa mai di predicare, è contenuta anche quell'infallibile sentenza che ci insegna che fuori della chiesa non c'è nessuna salvezza. Tuttavia, questo dogma deve essere compreso nel senso in cui lo comprende la stessa chiesa. [...] E in primo luogo la chiesa certamente insegna che in questo caso si tratta di un rigorosissimo precetto di Gesù Cristo. Lui stesso infatti, con chiare parole, ha ordinato ai suoi discepoli di insegnare a tutte le genti di osservare tutte le cose che lui stesso aveva comandato⁵⁰.

⁴⁹ Tra essi va citato in particolare il gesuita Leonard Feeney, che rifiuterà di accettare la presente lettera del Sant'Uffizio e sarà poi scomunicato, il 13 febbraio 1953.

⁵⁰ Cf. Mt 28,19-20.

Fra i comandamenti di Cristo poi, non occupa un posto minore quello che ci comanda di essere incorporati con il battesimo nel Corpo mistico di Cristo, che è la chiesa, e di aderire a Cristo e al suo Vicario, mediante il quale lui stesso governa in terra in modo visibile la chiesa. Per questo non si salva colui che, sapendo che la chiesa è stata divinamente istituita da Cristo, rifiuta tuttavia di sottomettersi alla chiesa o rifiuta l'obbedienza al pontefice romano, vicario di Cristo in terra. Il Salvatore poi, non solo ha predisposto in un precetto che tutte le genti dovessero entrare nella chiesa, ma ha pure stabilito che la chiesa fosse il mezzo di salvezza senza del quale nessuno può entrare nel Regno della gloria celeste⁵¹.

Poi seguono delle importanti precisazioni per quanto riguarda il modo di soddisfare a questa necessità:

Nella sua infinita misericordia, Dio ha voluto che, di quei mezzi per la salvezza che solo per divina istituzione, non invero per intrinseca necessità, sono disposti al fine ultimo, in certe circostanze, gli effetti necessari alla salvezza, possano essere ottenuti, anche dove siano applicati soltanto con il voto o il desiderio. Questo lo vediamo

⁵¹ «Inter ea [...], quae semper Ecclesia praedicavit et praedicare numquam desinet illud quoque infallibile effatum continetur, quo edocemur extra Ecclesiam nullam esse salutem. Est tamen hoc dogma intelligendum eo sensu, quo id intelligit Ecclesia ipsa. [...] Et primum Ecclesia docet, hac in re agi de severissimo praecepto Iesu Christi. Ipse enim expressis verbis Apostolis suis imposuit, ut docerent omnes gentes, servare omnia quae ipse mandaverat. Inter mandata autem Christi non minimum locum illud occupat, quo baptismo iubemur incorporari in Corpus mysticum Christi, quod est Ecclesia, et ahaerere Christo eiusque vicario, per quem ipse in terra modo visibili gubernat Ecclesiam. Quare nemo salvabitur, qui sciens Ecclesiam a Christo divinitus fuisse institutam, tamen Ecclesiae sese subiicere renuit vel Romano Pontifici, Christi in terris vicario, denegat oboedientiam. Neque enim in praecepto tantummodo dedit Salvator, ut omnes gentes intrarent Ecclesiam, sed statuit quoque Ecclesiam medium esse salutis, sine quo nemo intrare valeat regnum gloriae caelestis»: SANT'UFFIZIO, *Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem*, in *Denz* 3866-3868.

enunciato con chiare parole nel sacrosanto concilio di Trento, sia riguardo al sacramento della rigenerazione⁵², sia al sacramento della penitenza⁵³. A suo modo, la stessa cosa deve dirsi riguardo alla chiesa, dato che essa è mezzo generale di salvezza⁵⁴.

Come si vede, è insegnato chiaramente che l'appartenenza alla Chiesa e il battesimo, che incorpora in essa, come anche l'obbedienza al Romano Pontefice, per disposizione divina sono necessari per la salvezza. Quindi chi rifiuta consapevolmente uno di questi elementi – nel nostro caso, in particolare, il battesimo – non può ottenere la salvezza.

Ma poi il documento precisa anche che, essendo queste realtà necessarie non intrinsecamente, ma solo per disposizione divina, in determinate circostanze si può soddisfare a questa necessità anche solamente con il desiderio di esse: in questo caso, infatti, gli effetti salvifici sono ugualmente ottenuti. Quindi, in questi casi, il desiderio del battesimo è sufficiente per ottenere la giustificazione e la salvezza. Le circostanze a cui si allude fanno riferimento a tutte quelle situazioni in cui è di fatto impossibile accedere al sacramento del battesimo. Questa impossibilità, chiaramente, vale anche per coloro che, senza loro colpa, non conoscono la Chiesa né il battesimo; in questo caso il desiderio sarà solamente implicito. Quest'ultimo punto va messo in particolare risalto in quanto i teologi a cui la lettera è indirizzata riconoscevano che il desiderio esplicito del battesimo, presente nei catecumeni, era sufficiente per la salvezza: sottolineare qui che il desiderio del battesimo (e della Chiesa) è sufficiente per la salvezza significa

⁵² Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, 4.

⁵³ Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, 14.

⁵⁴ «Infinita sua misericordia Deus voluit, ut illorum auxiliorum salutis, quae divina sola institutione, non vero intrinseca necessitate, ad finem ultimum ordinantur, tunc quoque certis in adiunctis effectus ad salutem necessarii obtineri valeant, ubi voto solummodo vel desiderio adhibeantur. Quod in sacrosancto Tridentino Concilio claris verbis enuntiatum videmus tum de sacramento regenerationis tum de sacramento poenitentiae. Idem autem suo modo dici debet de Ecclesia, quatenus generale ipsa auxilium salutis est»: SANT'UFFIZIO, *Epistula ad archiepiscopum Bostoniensem*, in *Denz* 3869-3870.

quindi mettere in rilievo, in particolare, il valore salvifico del desiderio implicito di esso. Anche un desiderio che fosse solamente implicito, quindi, è sufficiente per la salvezza⁵⁵.

L'insegnamento secondo cui il desiderio del battesimo è sufficiente per la salvezza è basato, in questo documento, sulle definizioni del Concilio di Trento, che infatti, nel *Decretum de iustificatione*, al cap. 4, insegna questa dottrina.

3.3. L'istruzione *Pastoralis actio*

L'istruzione *Pastoralis actio*, del 20 ottobre 1980, approvata dal papa Giovanni Paolo II, è un documento in cui la Congregazione per la dottrina della fede espone la dottrina e dà alcune indicazioni pastorali riguardo al battesimo dei bambini. Riguardo alla necessità del battesimo per la salvezza, essa afferma:

La Chiesa [...] in base alle parole di Gesù a Nicodemo⁵⁶ [...] «ha sempre ritenuto che i bambini non debbano essere privati del battesimo»⁵⁷. Quelle parole hanno, in realtà, una forma così universale e assoluta, che i Padri le hanno giudicate atte per stabilire la necessità del battesimo, e il magistero le ha applicate espressamente al caso dei bambini: anche per essi questo sacramento è l'ingresso nel popolo di Dio e la porta della salvezza personale. Perciò, mediante la sua dottrina e la sua prassi, la Chiesa ha dimostrato di non conoscere altro mezzo, al di fuori del battesimo, per assicurare ai bambini l'accesso alla beatitudine eterna⁵⁸.

⁵⁵ Per esattezza, la lettera del Sant'Uffizio presa in considerazione non parla esplicitamente del valore salvifico del desiderio solamente implicito del battesimo o della penitenza o, più in generale, della Chiesa, ma esso emerge dal contesto dottrinale in cui fu inviata la lettera e dal tenore generale del discorso.

⁵⁶ Cf. Gv 3,5: «In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013).

⁵⁷ Cf. *Rito del battesimo dei bambini*, Introduzione generale, n. 2.

⁵⁸ «Verba [...] quae Iesus Nicodemo dixerat, Ecclesia semper ita intellexit scilicet “parvulos baptismate non esse privandos”. Haec verba revera habebant forma adeo

Poco dopo, il testo prosegue dicendo:

È molto importante richiamare innanzi tutto che il battesimo dei bambini deve essere considerato come una grave missione. Le questioni che essa pone ai curatori di anime non possono essere risolte se non tenendo fedelmente presenti la dottrina e la prassi costante della chiesa. [...] Il battesimo, necessario alla salvezza, è il segno e lo strumento dell'amore proveniente di Dio che libera dal peccato e comunica la partecipazione alla vita divina⁵⁹.

Il documento, quindi, dichiara che il battesimo è necessario alla salvezza, e questo per tutti, anche per i bambini. Tale affermazione è fondata sulle parole, dal valore universale e assoluto, dette da Gesù a Nicodemo riguardo alla necessità di rinascere dall'acqua e dallo Spirito (Gv 3,5), sull'insegnamento dei Padri della Chiesa e del magistero e sulla prassi della Chiesa. Il battesimo è il mezzo che permette di entrare nel popolo di Dio, cioè nella Chiesa, ed è la «porta della salvezza personale»⁶⁰; esso è il sacramento mediante cui l'amore di Dio, che

universalem atque absolutam ut a Patribus apta retinerentur ad necessitatem baptismi statuendam et a Magisterio expresse ad parvulos applicarentur: pro eis quoque hoc sacramentum habendum est introitus in populum Dei et propriae salutis ianua. Sua itaque docendi et agendi ratione Ecclesia ostendit se nullam aliam novisse viam, praeter baptismum, ad certo procurandum parvulis ingressum in aeternam beatitudinem»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Pastoralis actio*, 12, in *Enchiridion Vaticanum* [d'ora in poi EV], voll. 26, EDB, Bologna 1981-2012, VII/598.

⁵⁹ «Magni interest in primis in memoriam revocare baptismum parvulorum habendum esse grave officium; quaestiones quae de eo pastoribus ponuntur, non aliter solvendae sunt nisi fideliter attenendo ad doctrinam et perpetuam praxim Ecclesiae. [...] Baptismus, ad salutem necessarius, signum est et instrumentum praevenientis amoris Dei, qui ab originali peccato liberat, atque vitae divinae consortium communicat»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Pastoralis actio*, 28, in EV VII/620.

⁶⁰ «Propriae salutis ianua»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Pastoralis actio*, 28, in EV VII/620.

previene l'uomo, libera dal peccato e dona di partecipare alla vita divina, realtà senza le quali non è possibile l'accesso al Cielo. Il battesimo è quindi un mezzo necessario per la salvezza.

4. L'INSEGNAMENTO DEI CATECHISMI

La necessità del battesimo per la salvezza è affermata esplicitamente anche in alcuni importanti catechismi della Chiesa, cioè il *Catechismo Tridentino*, il *Catechismo Maggiore* di san Pio X e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. In queste opere è espressa in forma compendiata la fede universale della Chiesa e quindi esse hanno grande valore e autorità.

Vediamo, quindi, cosa afferma ciascuno di questi tre importanti catechismi.

4.1. Il *Catechismo Tridentino*

Il *Catechismo Tridentino* (1566), redatto dopo il Concilio di Trento e ispirato alle sue definizioni, nel parlare del sacramento del battesimo afferma la necessità di esso per la salvezza. Ecco le parole del catechismo:

La legge del Battesimo è prescritta dal Signore per tutti gli uomini. I quali, se non rinascono a Dio con la grazia del Battesimo, son procreati dai loro genitori, siano questi fedeli o no, per la miseria e la morte eterna. Molto spesso i pastori dovranno commentare la sentenza evangelica: Chi non rinascerà per acqua e Spirito santo, non può entrare nel regno di Dio⁶¹. L'universale e autorevole sentenza dei Padri dimostra che questa legge va applicata non solo agli adulti, ma anche ai fanciulli, e che la Chiesa ha ricevuto simile interpretazione dalla tradizione apostolica⁶².

⁶¹ Gv 3,5.

⁶² «Omnibus hominibus baptismi legem a Domino praescriptam esse ita ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles sive infideles sint, procreentur. Igitur saepius a pastoribus

Come si nota, il battesimo è dichiarato necessario per la salvezza, in quanto l'uomo, nascendo nel peccato, è destinato alla morte eterna se non rinasce per la grazia di questo sacramento. Questa affermazione è fondata sulle parole di Cristo riportate nel Vangelo di Giovanni (3,5), secondo le quali chi non rinasce mediante il battesimo non può entrare nel Regno dei Cieli. Si noti, inoltre, l'universalità di questa necessità: essa riguarda tutti gli uomini, sia gli adulti che i bambini, sia coloro che sono nati da genitori fedeli sia coloro che sono nati da genitori infedeli.

Più sotto questa necessità è ulteriormente precisata, con un particolare riferimento ai bambini:

Se è vero, come proclama l'Apostolo, che la morte ha esteso il suo regno a causa della colpa di un solo individuo, a più forte ragione coloro che ricevono l'abbondanza della grazia, dei doni e della giustizia, devono regnare nella vita, per opera di uno solo, Gesù Cristo⁶³. Orbene: poiché a causa del peccato di Adamo i bambini contraggono la colpa originale, a più forte ragione, per i meriti di nostro Signor Gesù Cristo, potranno essi conseguire la grazia e la giustizia, per regnare nella vita; cosa però impossibile senza il Battesimo⁶⁴.

explicandum erit quod apud Evangelistam legitur: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei*. Quam legem non solum de iis qui adulta aetate sunt, sed etiam de pueris infantibus intelligendam esse, idque ab apostolica traditione Ecclesiam accepisse, communis Patrum sententia et auctoritas confirmat»: *Catechismo Tridentino*, n. 177, Cantagalli, Siena 1992, 210-211 (testo latino in *Catechismus Romanus*, a cura di P. RODRIGUEZ – ET AL., Libreria Editrice Vaticana-Ediciones Universidad de Navarra, Città del Vaticano-Pamplona 1989, parte II, cap. 2, nn. 31-32, 195-196).

⁶³ Rm 5,17.

⁶⁴ «Ut Apostolus docet: Si unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum. Cum itaque per Adae peccatum pueri ex origine noxam contraxerint, multo magis per Christum Dominum possunt gratiam et iustitiam consequi, ut regnent in vita; quod quidem sine baptismo fieri nullo modo potest»: *Catechismo Tridentino*, n. 211 (testo latino in *Catechismus Romanus*, 196).

Il battesimo, perciò, è un mezzo indispensabile, in quanto senza di esso non si può partecipare dei meriti di Gesù Cristo, e quindi non si può ottenere la giustificazione dal peccato, né la grazia di Dio, né i doni celesti, realtà tutte necessarie per ottenere la salvezza, anche per i bambini. Qui emerge come la necessità del battesimo sia radicata nella necessità di essere uniti a Cristo, nuovo Adamo, nel quale solamente c'è salvezza.

4.2. Il *Catechismo Maggiore* di san Pio X

Anche il *Catechismo Maggiore* (1905), promulgato dal papa san Pio X, che ha avuto per decenni tanta importanza nell'istruzione catechistica, afferma che il battesimo è necessario per la salvezza. Ecco il testo: «D. *Il Battesimo è necessario per salvarsi?* R. Il Battesimo è assolutamente necessario per salvarsi, avendo detto espressamente il Signore: *Chi non rinascerà nell'acqua e nello Spirito Santo non potrà entrare nel regno dei cieli*»⁶⁵.

Come si vede, il battesimo è dichiarato necessario per la salvezza, e di una necessità assoluta, cioè di mezzo. Questa affermazione è basata sulle parole di Gesù a Nicodemo sulla necessità di rinascere dall'acqua e dallo Spirito per entrare nel Regno dei Cieli. La domanda e la risposta successive precisano la portata di questa necessità: «D. *Si può supplire in qualche modo alla mancanza del Battesimo?* R. Alla mancanza del sacramento del Battesimo può supplire il martirio, che chiamasi *Battesimo di sangue*, o un atto di perfetto amor di Dio o di contrizione, che sia congiunto col desiderio almeno implicito del Battesimo, e questo si chiama *Battesimo di desiderio*»⁶⁶.

Quindi, se non si riceve materialmente il sacramento del battesimo, esso può essere comunque supplito dal martirio o, più comunemente, dal desiderio del battesimo, che può essere esplicito o anche solamente implicito, desiderio che deve essere unito all'amor di Dio e al dolore perfetto dei propri peccati.

⁶⁵ Gv 3,5. *Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X*, n. 566, Ares, Milano 1983, 131-132.

⁶⁶ *Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X*, n. 567, 132.

4.3. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁶⁷

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), valido compendio della dottrina cattolica, tratta diffusamente della questione della necessità del battesimo per la salvezza, dedicando ad essa una parte specifica⁶⁸. Si inizia affermando tale necessità, con le dovute precisazioni:

Il Signore stesso afferma che il Battesimo è necessario per la salvezza⁶⁹. Per questo ha comandato ai suoi discepoli di annunziare il Vangelo e di battezzare tutte le nazioni⁷⁰. Il Battesimo è necessario

⁶⁷ Accanto al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, è opportuno menzionare anche il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, che, ai nn. 261-262, insegna la stessa dottrina del *Catechismo della Chiesa Cattolica* sulla necessità del battesimo per la salvezza. Ecco le parole del *Compendio*: «È necessario il Battesimo per la salvezza? Il Battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno la possibilità di chiedere questo sacramento. Si può essere salvati senza Battesimo? Poiché Cristo è morto per la salvezza di tutti, possono essere salvati anche senza Battesimo quanti muoiono a causa della fede (*Battesimo di sangue*), i catecumeni, e anche tutti coloro che sotto l'impulso della grazia, senza conoscere Cristo e la Chiesa, cercano sinceramente Dio e si sforzano di compiere la sua volontà (*Battesimo di desiderio*). Quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa nella sua liturgia li affida alla misericordia di Dio» (*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, San Paolo-Libreria Editrice Vaticana, Cinisello Balsamo-Città del Vaticano 2005, 78-79).

⁶⁸ Il punto VI dell'a. 1 del cap. primo della sezione seconda della parte seconda. Accanto ad esso, ci sono poi altri due numeri in cui si insegna la necessità del battesimo per la salvezza: il n. 1215 e il n. 1277; sulle problematiche connesse con la salvezza di chi è morto senza aver ricevuto il battesimo sacramentale, cf. la sintesi dei nn. 1281 e 1283. Per un commento di questo punto VI, cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, a cura di R. FISICHELLA, Piemme, Casale Monferrato 1993, 872-873.

⁶⁹ Cf. Gv 3,5.

⁷⁰ Cf. Mt 28,20 e CONCILIO DI TRENTO, Sessione VII, *Decretum de sacramentis, Canones de sacramento Baptismi*, can. 5; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 14; CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, 5.

alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento⁷¹. La Chiesa non conosce altro mezzo all'infuori del Battesimo per assicurare l'ingresso nella beatitudine eterna; perciò si guarda dal trascurare la missione ricevuta dal Signore di far rinascere «dall'acqua e dallo Spirito»⁷² tutti coloro che possono essere battezzati. *Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti*⁷³.

La necessità del battesimo per la salvezza è chiaramente affermata e ricondotta a Gesù stesso, con riferimento alle sue parole a Nicodemo e al comando dato agli apostoli di annunciare il Vangelo e battezzare tutti i popoli. Il battesimo è presentato come l'unico mezzo che garantisce l'accesso alla beatitudine ultraterrena; esso è quindi necessario di necessità di mezzo. Accanto a ciò, ci sono anche alcune precisazioni sulla necessità di ricevere effettivamente il sacramento del battesimo: essa riguarda solo coloro che sono stati evangelizzati e hanno potuto concretamente accedere al sacramento.

I tre numeri successivi (nn. 1258-1260) trattano della situazione di coloro ai quali questo accesso non è stato possibile: coloro che sono stati martirizzati senza aver ricevuto il battesimo (n. 1258), i catecumeni morti prima del battesimo (n. 1259) e coloro che sono vissuti

⁷¹ Cf. Mc 16,16.

⁷² Gv 3,5.

⁷³ «Ipse Dominus asserit Baptismum esse ad salutem necessarium. Ille etiam Suis discipulis mandatum dedit nuntiandi Evangelium atque omnes gentes baptizandi. Baptismus ad salutem illis est necessarius quibus Evangelium nuntiandum est et qui possibilitatem habuerunt hoc sacramentum petendi. Ecclesia aliud medium non cognoscit ad ingressum in beatitudinem aeternam in tuto ponendum nisi Baptismus; hac de causa, missionem neglegere vitat quam ea a Domino accepit faciendi ut “ex aqua et Spiritu” illi omnes nascentur qui baptizari possunt. *Deus salutem sacramento alligavit Baptismi, sed Ipse non est Suis sacramentis alligatus*»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1257, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 363 (testo latino in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 343).

nell'ignoranza incolpevole di Cristo e della Chiesa (n. 1260). Si afferma che costoro, pur non avendo ricevuto il battesimo sacramentale, comunque ne hanno ricevuto i frutti, in quanto in qualche modo uniti ad esso, col martirio e col desiderio, esplicito o implicito, di esso. Quindi la necessità del battesimo vale anche per costoro, solamente che essa è supplita in modo extra-sacramentale, ma non senza un collegamento al battesimo sacramentale. In proposito è chiarificatrice l'affermazione fatta al n. 1257, secondo cui «Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti»⁷⁴.

L'ultimo numero su questo argomento (n. 1261) è dedicato alla sorte dei bambini morti senza battesimo. Ecco le importanti parole in proposito:

Quanto ai *bambini morti senza Battesimo*, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati»⁷⁵, e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire: «Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite»⁷⁶, ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo. Tanto più pressante è perciò l'invito della Chiesa a non impedire che i bambini vengano a Cristo mediante il dono del santo Battesimo⁷⁷.

⁷⁴ «Deus salutem sacramento alligavit Baptismi, sed Ipse non est Suis sacramentis alligatus»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1257, 363.

⁷⁵ 1 Tm 2,4.

⁷⁶ Mc 10,14.

⁷⁷ «Relate ad *infantes mortuos sine Baptismo*, Ecclesia non potest nisi eos misericordiae Dei concredere, sicut ipsa in ritu pro eis facit exsequiarum. Re vera, magna misericordia Dei, “qui omnes homines vult salvos fieri”, et Iesu teneritas erga infantes, propter quam dixit: “Sinite parvulos venire ad me. Ne prohibueritis eos” [Mc 10,14, nobis permittunt sperare, viam haberi salutis pro infantibus mortuis sine Baptismo. Tanto vehementior est etiam hortatio Ecclesiae, ne parvuli impediantur infantes quominus ad Christum per sancti Baptismi perveniant donum]: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1261, 364 (testo latino in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1261, 343-344).

Qui il catechismo non nega affatto che il battesimo sia necessario per i bambini, semplicemente afferma che, quando essi muoiono senza averlo ricevuto, non resta che affidarli a Dio, che è misericordioso, nella speranza che egli abbia stabilito una via di salvezza efficace anche per loro. Va subito aggiunto, però, che tale via efficace di salvezza, conformemente all'insegnamento costante della Chiesa, non può non prevedere, almeno in qualche misura, il battesimo. L'importanza del battesimo per loro, del resto, è affermata nella conclusione, quando si invita espressamente a unire i bambini a Cristo mediante il battesimo⁷⁸.

CONCLUSIONE

Dall'analisi dei documenti del magistero della Chiesa risulta che la necessità del battesimo per la salvezza è una verità di fede, un dogma di fede, che è stato costantemente insegnato con autorità dalla Chiesa. Si tratta di documenti magisteriali di diverso tipo (affermazioni di pontefici, definizioni di concili, dichiarazioni del Sant'Uffizio-Congregazione per la dottrina della fede, insegnamenti di catechismi), e tutti insegnano che il battesimo è necessario per l'ingresso nel Regno dei Cieli. Più precisamente, esso è presentato come uno strumento indispensabile per la salvezza: si tratta quindi di una necessità di mezzo, non di una semplice necessità di precetto.

Questa necessità è fondata sulla necessità per l'uomo, discendente di Adamo, di liberarsi dal peccato originale ed essere giustificato: ciò

⁷⁸ Il problema dei bambini morti senza battesimo non è argomento diretto di questo lavoro; ho ritenuto importante, però, presentare questo numero del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, perché esso è il luogo più autorevole in cui la questione è presentata e, come si vede, il numero mai afferma che questi bambini sono salvi senza il battesimo. In proposito, cf. anche il documento della Commissione Teologica Internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, che, pur non essendo un documento magisteriale, analizza approfonditamente tale problema, anche in questo caso senza negare che il battesimo sia necessario per la salvezza dei bambini, ma piuttosto precisando tale affermazione.

gli è possibile solo unendosi a Gesù Cristo, unico salvatore, e partecipando dei suoi meriti, cosa che può avvenire esclusivamente tramite il battesimo.

Il magistero della Chiesa ha anche precisato, però, che, quando non è possibile ricevere il sacramento del battesimo, se ne possono tuttavia ottenere gli effetti salvifici anche solamente con il desiderio – esplicito o anche soltanto implicito – di esso (battesimo di desiderio) o con il martirio (battesimo di sangue).

**L'ANGELO STERMINATORE
PANDEMIA, CLAUSURA E VERITÀ:
L'AFFIORARE DEL SIGNIFICATO PROFONDO,
AL DI LÀ DI QUELLO SUPERFICIALE FUORVIANTE,
DI QUESTA FIGURA BIBLICA**

ANTONINO POSTORINO

Editor's note: *One of the most challenging problems raised by the Judeo-Christian Revelation consists in the relationship between God's mercy and justice. On the one end, "in every work of God there are mercy and justice:" because "whatever is done by Him in created things, is done according to proper order and proportion wherein consists the idea of justice. Thus justice must exist in all God's works. Now the work of divine justice always presupposes the work of mercy; and is founded thereupon. For nothing is due to creatures, except for something pre-existing in them, or foreknown. Again, if this is due to a creature, it must be due on account of something that precedes. And since we cannot go on to infinity, we must come to something that depends only on the goodness of the divine will (I, 21, 4)." On the other hand, it is very difficult to conciliate the idea of divine mercy, that is the removal of any kind of defect which is opposed to happiness, with the presence of evil in the world; which is also awkward to reconcile with divine justice in the occurrence of calamitous and catastrophic events that affect everyone, without considering the faults and merits of individuals. As a matter of fact, "the wrath of God" is a religious idea well rooted in the Old Testament, and well symbolised by the figure of the "Exterminating Angel;" it also emerges in the New Testament, despite the sentimental and do-gooder attitude, so widespread in present-day Christianity, that is trying incessantly to repress it.*

The author of the present essay, making explicit reference to G. Bontadini's and G. Barzaghi's conception of "rigorised metaphysics" and taking his cue from the events of the recent Covid-19 pandemic, suggests a way to get closer to a deeper understanding of such a disconcerting mystery, connected to the "cracked pillars" of contemporary Western society, the truth about which can no longer be deferred.

I. ORIGINARIA NECESSITÀ DELLA FIGURA RIVELATA DELL'ANGELO

1. L'evento della pandemia, sulle prime intuito per segni striscianti e intermittenti, poi quasi improvvisamente dilagante e onniavvolgente¹, col suo sovvertimento delle abitudini e con la meditazione inevitabile che tale sovvertimento ha portato con sé, è stato subito tale da far pensare che una sensibilità teologica avvertita non potesse restarne fuori, spingendo prepotentemente a una riflessione. La riflessione, poi, ha subito reso chiaro che non si trattava di piani superficiali relativi allo svolgersi dei fatti, che per sé restano legati alla temporaneità, ma che si trattava del venire in luce di piani profondi, la consapevolezza dei quali era destinata a lasciare una traccia stabile e duratura, indelebile, che aveva a che fare con una dimensione epocale.

¹ Ricordiamo che fra il novembre e il dicembre 2019 il cosiddetto Coronavirus, o Covid-19, è stato percepito come un problema che riguardava la Cina, limitatamente alla regione dello Hubei, e che la prima mappa della diffusione del virus è del gennaio 2020, a cura della Johns Hopkins University. L'improvviso allarme, con moti di panico, segue la notizia, risalente al 21 febbraio, della presenza del virus in Italia, nella zona di Codogno, e nei giorni immediatamente successivi si realizza nelle varie regioni il provvedimento della chiusura delle scuole. I provvedimenti restrittivi presi per le regioni evidentemente più colpite dal virus (14 province, tra Lombardia, Piemonte ed Emilia-Romagna) vengono estesi, con decreto del 9 marzo, all'intero territorio nazionale, e dal giorno successivo si diffonderà con ogni mezzo lo slogan «io resto a casa». I tempi che seguono saranno sentiti da tutti come qualcosa di assolutamente inedito, senza ravvisabili precedenti: le città deserte, l'aumento vertiginoso dei ricoverati e dei morti, la mancanza di posti in terapia intensiva, gli automezzi carichi di feretri anonimi e solitari, papa Francesco solo per le vie deserte di Roma e, il venerdì santo del 27 marzo, solo nella surreale piazza San Pietro vuota e rilucente per la pioggia battente. Il mese di aprile ci avrebbe messo di fronte a un ostinato persistere del contagio e delle sue conseguenze, e solo a partire dal 4 maggio sarebbe stata avviata in Italia la cosiddetta «fase-2», ossia il tentativo graduale e ponderato di un ritorno alla normalità (mentre il mondo ha continuato ad andare in una direzione tutt'altro che rassicurante), con tutte le incognite e le inquietudini che l'intero evento non può non lasciare in campo, e che si sono in seguito puntualmente riconfermate.

La natura specifica della pandemia poi, col suo evocare le piaghe bibliche ricorrenti nella narrazione scritturistica, suggeriva, quanto meno sul piano della superficiale immediatezza, la figura dell'angelo sterminatore, a sua volta evocatore di colpe da espiare, ma era del tutto chiara la appunto superficiale immediatezza di questa connessione, la quale richiedeva, per avere un minimo di attendibilità e di spessore teologico, un'analisi ben più approfondita. Condurre questa analisi è il fine del presente scritto, il quale, come si cercherà di mostrare, non si colloca al di fuori del piano di sviluppo organico della ricerca che il suo autore ha già altrove ripetutamente dichiarato², ma ne costituisce per così dire un'espansione laterale, motivata dal premere del divenire storico su una struttura dottrina la cui interna logica è del tutto autonoma dal piano temporale, ma non può fare astrazione da ciò che accade su questo piano, mostrando (per usare un termine che le imprevedibili vicende dell'uso linguistico hanno reso in tempi recenti sempre più usato e anche abusato) la sua resilienza.

2. La funzione dello sterminatore, che in pandemia montante l'immaginazione attribuisce immediatamente all'angelo, è solo una delle funzioni che scritturisticamente si trovano attribuite a questa figura generica, quindi è prima di tutto opportuna una riflessione teologica intorno alla figura dell'angelo come tale.

Tale riflessione, in quanto teologica, non può che muovere appunto dalla sacra Scrittura, dunque dal piano della verità rivelata e consegna-

² Prima di tutto in A. POSTORINO, *Il concetto della "creatio ex nihilo". Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica*, "Sacra Doctrina", Anno 62°, 2017/01, parte I, § 1: «L'estensore di questo scritto ritiene opportuno sottolineare che non si tratta di un contributo proposto in maniera per così dire rapsodica in una prospettiva genericamente teologica, ma che si tratta invece dello sviluppo organico di un'analisi che è andata prendendo forma nell'ambito di suoi contributi precedenti ai quali dunque fa esplicito riferimento, rimarcando l'unitarietà della prospettiva di fondo». Questo passo è poi stato ripreso in nota all'inizio del successivo articolo, cioè A. POSTORINO, *Il concetto dell'incarnazione. L'immortalità personale tra "articulus fidei" e "praeambulum fidei" retrospettivamente determinata per via anagogica*, Anno 65°, 2020/01, parte I, § 1, nota 2.

ta alla fede. Quando però il modello di teologia seguito sia quello anagogico – e anche in questa impostazione l'autore del presente scritto si è ripetutamente riconosciuto³ –, tale contenuto rivelato è in qualche modo predestinato a mostrare retrospettivamente⁴ la sua configurazione ontologica, quindi la stessa figura dell'angelo sarà riconducibile a un'ontologia fondamentale⁵, alla luce della quale si cercherà poi di chiarire la necessità delle diverse funzioni attribuite all'angelo dal testo rivelato alla fede.

Quando questa indagine avesse – come si presume e si spera – un valore chiarificante appunto sul piano ontologico, la stessa figura dell'angelo sterminatore verrebbe a rivelare il suo significato profondo e veritativo, del quale il significato superficiale immediatamente suggerito dall'immaginazione è soltanto un'interpretazione fuorviante. Si farebbe cioè chiaro il senso per così dire raddrizzatore, rispetto a un'economia generale della verità, che l'esperienza della pandemia, al di là del detto stravolgimento fuorviante, si è mostrata in grado di far comprendere, in una prospettiva, come già si è detto, di portata epocale.

3. Vediamo allora di capire il senso dell'emergere della figura dell'angelo dall'esperienza primordiale dell'umanità. Tale esperienza pri-

³ Prima di tutto in A. POSTORINO, *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, in «Sacra Doctrina», Anno 61°, 2016/01, parte I, § 1, indicando come primo riferimento G. BARZAGHI, *Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus Thomas» 40/1 (2005). Del tutto dedicato alla teologia anagogica era, ancora dello scrivente, il numero monografico *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzagli O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio*, «Sacra Doctrina», Anno 63°, 2018/02. Infine, ancora in A. POSTORINO, *Il concetto dell'incarnazione*, cit., parte I, § 1, nota 3.

⁴ Per questo momento strutturalmente retrospettivo della teologia anagogica, cfr. *La scienza di Dio*, cit., parte I, § 1 e *passim*.

⁵ Di questa ontologia si è fatto oggetto di trattazione in *Per un tomismo anagogico*, cit. parte I («Introduzione: verso un'ontologia fondamentale»), §§ 1-5, giungendo a definirla come una «ontologia dell'originario». Il valore di tale ontologia dell'originario è stato poi trattato in *Il concetto dell'incarnazione*, cit., costituendone l'intera parte IV («Il portato di una recuperata ontologia dell'originario»), §§ 13-16.

mordiale può essere descritta come un trovarsi l'uomo «gettato» in una realtà che gli preesiste e che si prolunga al di là di lui, realtà che lui non può in nessun modo comprendere mentre lei comprende lui includendolo. È la condizione paradossale di un pulsante desiderio di vita legato a un verificabile destino di morte, della minaccia quotidiana della sofferenza e dell'annientamento in ragione di un sistema superiore di potenze del tutto incontrollabili.

L'uomo, però, vede fin dall'inizio, al di là di questo incomprensibile divenire che lo travolge, il preesistere e persistere di una perenne realtà impersonale all'interno della quale si succedono tutte le nascite e tutte le morti, mentre tale realtà per sé non nasce né muore, ma semplicemente dura mutando le sue forme. Questa realtà perenne è intuita come il «divino», e l'uomo sente, per un verso, di appartenervi essendo una delle sue innumerevoli forme, per un altro verso di restarne fuori non godendo delle sue prerogative di potenza e di immortalità.

Sorge così l'immensamente varia fenomenologia del senso religioso, per il quale l'uomo sente di dover venire a patti con questa sovrappotenza, riconoscendola e tributando ad essa culto e sacrifici, e sperando nell'essere da lei riconosciuto e compensato per la devota subordinazione e il dichiarato servizio. L'uomo si trova così in relazione con questo principio supremo, la cui volontà impersonale è ingovernabile, e resta tale anche quando il monoteismo intuitivo delle età più remote⁶ prende la forma di una sterminata pluralità di divinità per-

⁶ Tale monoteismo intuitivo può forse essere riportato all'archetipo della Grande Madre, divinità femminile unica dalla quale ogni cosa si genera e nella quale ogni cosa si consuma. Da questo duplice tratto, il carattere inquietante e ambivalente di tale principio, che viene colto con precisione dalla psicoanalisi di Jung, nella quale si mette a tema il cosiddetto «inconscio collettivo» (per es. C.G. JUNG, *L'archetipo della madre*, 1938-54; ID., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, 1934-54; ID., *L'uomo e i simboli*, 1954). Per Jung questo archetipo dell'inconscio collettivo è «*la magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale che trascende i limiti dell'intelligenza; ciò che è benigno, protettivo, tollerante; ciò che presiede alla crescita, alla fecondità, alla nutrizione; i luoghi della magica trasformazione, della rinascita; la spinta o l'impulso soccorrevole; [ma, all'opposto] ciò che è segreto, occulto, tenebroso; l'abisso, il mondo*

sonali⁷, con le quali si cerca di intrattenere un rapporto protettivo nelle più varie circostanze dell'esistenza quotidiana.

4. Una forma più evoluta e complessa – per quanto anch'essa antichissima – di ricerca del rapporto con la divinità è quella del «mistero», nel cui schema l'angoscia dell'esistenza è fatta discendere da una originaria «colpa» verso la divinità, colpa che l'uomo deve scontare vivendo tale angoscia, e solo pagando questo prezzo potrà ottenere di essere reintegrato nella natura del divino dalla quale la colpa lo ha fatto cadere fuori, legandolo inseparabilmente a un corpo mortale⁸.

dei morti; ciò che divora, seduce, intossica; ciò che genera angoscia, l'ineluttabile» (dell'archetipo della Grande Madre si è già avuto occasione di trattare nell'articolo *Il concetto dell'incarnazione*, cit. parte II, § 5, note 22-23).

⁷ È chiaramente impossibile, e d'altronde superfluo, rendere conto della svariata molteplicità dei politeismi, ma è non solo opportuno, ma di importanza capitale, ricordare che – guardando al politeismo greco, ossia alla matrice culturale dell'intero Occidente – tutte le divinità sono sentite come subordinate a una potenza superiore, il Fato, la cui indiscutibilità è un paradigma assoluto. Stando all'etimologia latina, *fatum* è dal verbo *fari*, cioè «dire», «parlare», e ne è il participio passato in forma neutra, nel senso di «ciò che è (stato) detto», o anche «la parola detta», e in quanto tale irrevocabile, pronunciamento originario al quale ogni divinità particolare doveva sottomettersi. Lo stesso concetto è reso dal greco ἀνάγκη, traducibile con «necessità», nel senso che il significato della parola χρεών, ossia «ciò che deve essere», «ciò che non può non essere», l'«inevitabile», l'«ineluttabile», vale, proprio per questo, come «costrizione», «coazione». Volendo considerare l'etimo latino della «necessità», la parola *necessitas* è da *nec-cedere* o *nec-cessare*, il che significa che il «necessario» è ciò che non viene meno e non cessa, mantenendosi sempre e comunque come verità indiscutibile. Così l'intero mondo delle divinità particolari e personali resta in ogni caso subordinato a questo principio, il quale non è poi altro che il principio unico della filosofia.

⁸ Platone, che attribuisce al mistero religioso una funzione rivelatrice per la stessa filosofia, esprime questa condizione umana giocando sull'analogia fra le parole σῆμα, «segno» o «tomba», e σῶμα, «corpo», e presentando questa condizione come un essere l'uomo legato al suo corpo come alla propria tomba, dato che il corpo tende a degradare e a dissolversi facendo intravedere all'anima la propria fine (PLATONE, *Cratilo*, 400 c). È ancora Platone che ricorda la somiglianza della condizione esistenziale al supplizio etrusco di incatenare un vivo e un morto, abbandonandoli al loro destino.

La purificazione da questa colpa viene poi pensata dalla religione misterica come partecipazione rituale della vicenda di un dio che subisce la violenza dell'uccisione, ma in forza della sua natura divina risorge dalla morte e apre così all'uomo la via dell'immortalità⁹.

La forma più complessa ed elevata di mistero è chiaramente quella del mistero pasquale cristiano¹⁰, ma è da considerare che esso si radica

⁹ Il mistero di morte e risurrezione più diffuso nel mondo greco è quello cosiddetto orfico-dionisiaco – più diffuso a livello popolare e segreto, essendo l'altro mistero, quello eleusino, ritualizzato in un culto pubblico. Il protagonista di questo mistero è il dio Zagreo – figlio illegittimo di Zeus fatto a pezzi dai Titani e poi risuscitato dal padre, e così «nuovo» Zagreo, o Dioniso, identificato dai latini con Bacco –, e il cantore della sua vicenda è il leggendario Orfeo, capace, col suo canto, di ammansire le fiere. Partecipando di questo mistero, l'iniziato era travolto dall'«entusiasmo» (ἐνθουσιασμός, sentimento dell'έν-θεός, o dell'«avere un dio dentro di sé»), o dalla frenesia orgiastica, coinvolto nella quale egli, «inabitato» dal dio, dice cose incomprensibili (l'ebbrezza causata dal vino è qui assimilata alla possessione divina, il cui estremo è la crisi convulsiva tipica dell'epilessia, che per la cultura misterica è ιερός νόσος, «morbo sacro»). Attraverso questa inabitazione l'iniziato attraversa la κάθαρσις, o «purificazione», e vive l'esperienza della παλιγγένεσις, o «rinascita» alla vita divina mediante la partecipazione mistica della morte e risurrezione di una divinità (anche del mistero greco si è già avuto occasione di trattare nell'articolo *Il concetto dell'incarnazione*, cit. parte II, § 6, nota 34).

¹⁰ Lo schema sacrificale e lo schema misterico sono entrambi utilizzati da Paolo per comprendere e far comprendere l'apparente scacco dello schema messianico nella fattualità della crocifissione di Gesù. Mentre nel primo la logica sta nell'assunzione da parte di Cristo dell'intera colpa umana, pagando con la crocifissione il debito dell'uomo verso Dio, e così offrendo all'uomo almeno la possibilità di liberarsi dal peccato d'origine, nel secondo Cristo, realmente morto di questa morte sacrificale, tuttavia risorge da morte e inabita ogni uomo redento facendo sorgere un'umanità nuova, che si raccoglie originariamente nella comunione ecclesiale. Cfr. Ef 4,4-6: «Un solo corpo [έν σώμα] e un solo spirito [έν πνεῦμα], come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti [ἐπὶ πάντων], opera per mezzo di tutti [διὰ πάντων] ed è presente in tutti [έν πᾶσιν]». La comunione raggiunta è così la stessa unità della scienza divina della quale noi partecipiamo, ed è da osservare che questa unità in cui consiste la relazione con

nel mistero della creazione, che dev'essere prima di tutto esaminato quando si voglia in seguito delineare un concetto pertinente della cosiddetta «ira di Dio», concetto a sua volta funzionale a intendere l'attribuzione a una certa figura dell'angelo, fra le altre qualifiche attribuibili e attribuite all'angelo come tale, della qualifica dello «sterminatore».

Ciò che qui in particolare intendiamo per mistero della creazione è il nodo dell'identità e differenza fra l'essenza dell'uomo e l'essenza di Dio, col connesso problema del vero e del falso concetto della libertà e del conseguente peccato d'origine, da cui la cacciata dall'Eden e l'inizio della storia del mondo. Di questo quindi – certo in termini minimali e puramente funzionali alla nostra indagine – andiamo ora a trattare.

5. Si è altrove visto¹¹ che il concetto della creazione, lungi dall'essere un puro articolo di fede inaccettabile per la ragione filosofica – trovandosi questa vincolata dall'inaccettabilità della determinazione positiva del nulla –, risultando in questo senso la filosofia cristiana una sorta di conciliazione forzosa e in fondo inadempiente, è invece un concetto che, a una più approfondita analisi ontologica, risulta rigorosamente necessitato per evitare un dualismo che risulta insostenibile per la filosofia come tale, a prescindere da qualunque opzione di fede.

Dio corrisponde alla formula del *Deus per Deum cognoscitur* fatta propria dall'anagogia, ossia la formula per cui la nostra scienza di Dio non è che una partecipazione concessa per grazia della scienza che Dio ha di se stesso. In questo senso – sia detto qui solo di passaggio – la stessa riflessione filosofica arriva al nucleo di questo concetto, quando si consideri il passo aristotelico dal primo libro della *Metafisica*, nel quale l'espressione «scienza di Dio» pone quel «di» valevole sia come genitivo soggettivo, sia come genitivo oggettivo. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* I, 2, 983 a: «Né bisogna credere che esista un'altra scienza più rispettabile di essa, giacché essa è la più divina e veneranda [θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη]; ed essa sola può avere tali prerogative per due aspetti: infatti una scienza è divina [θεία τῶν ἐπιστεμῶν ἐστὶ] sia perché un dio la possiede al massimo grado [μάλιστα ἂν ὁ θεός ἔχῃ], sia perché essa stessa si occupa delle cose divine [καὶ ἐν τῇ τῶν θεῶν εἴῃ]. Ma essa sola possiede entrambe queste prerogative».

¹¹ In A. POSTORINO, *Per un tomismo anagogico*, cit., poi in ID., *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit.

In tale dualismo cade l'intera tradizione filosofica classica, per ragioni che non è difficile vedere. L'essere che ci sta di fronte, infatti, è attraversato da un perpetuo e inarrestabile divenire, in forza del quale continuamente alcuni enti escono di scena, mentre altri enti subentrano. Il pensiero immediato, ingenuo come è naturale che sia, tende a pensare che continuamente l'essere si fa nulla e il nulla si fa essere (il che è però ciò che la filosofia sa di dover escludere). La filosofia, dunque, deve mettere in campo una teoria del divenire che escluda l'implicazione contraddittoria.

La teoria classica è quella aristotelica, che spiega il divenire valendosi prima di tutto del concetto della sostanza costituita da materia e forma – essendo la materia essere in potenza e la forma essere in atto –, e concependo così il divenire non come un venire dell'essere dal nulla e un tornarvi, ma come un mutamento di forma della sostanza, mutamento regolamentato dal principio della quadruplici causalità (causa materiale, formale, efficiente e finale). La contraddizione era così, almeno apparentemente e in prima istanza, evitata¹².

¹² Si è detto «almeno apparentemente» perché la cosa in verità sta messa in modo assai più complesso. Posto infatti che un certo oggetto divenga, cioè si presenti come una sostanza la cui materia fa da sostrato e la cui forma muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto in tale sostrato (poniamo: questo tavolo, che ha colore bianco, viene dipinto di nero), sembra che la teoria aristotelica superi il problema della contraddizione, poiché nessuno degli elementi in gioco è costretto a identificarsi col nulla: non il sostrato, che c'era sia prima sia dopo la trasformazione; non le determinazioni del sostrato, che altrettanto c'erano sia prima sia dopo (questo tavolo resta questo tavolo; il bianco, che cessa di dare forma a questo tavolo, persiste comunque dando forma ad altre sostanze; il nero, che ancora non dava forma a questo tavolo, preesisteva comunque dando forma ancora ad altre sostanze). Così tutto sembra sistemato grazie a una sorta di scomposizione e ricomposizione di elementi per sé immutabili (in uno schema concettuale che a ben vedere non supera quello del pluralismo presocratico). La verità è che il problema è risolto solo astrattamente, essendo la realtà concreta completamente diversa: infatti, dicendo che «questo» tavolo da bianco diventa nero, non faccio che cogliere *quanto hanno in comune* il precedente tavolo bianco e il successivo tavolo nero, i quali *restano peraltro enti diversi* (sono cioè *due diversi* «questo»). Il problema non è

Ciò che però accadeva è che il sistema della quadruplica causalità si mostrava chiuso circolarmente su se stesso secondo una struttura autofinalizzata, non coincidendo peraltro il contenuto di tale struttura circolare con la totalità dell'essere. La «causa», infatti (in greco αἰτία), è la «condizione di possibilità», ossia ciò senza cui una certa cosa risulta impossibile, e la trasformazione richiede una causa materiale (la materia è infatti ciò che si trasforma), una causa formale (la trasformazione è infatti un mutamento di forma), una causa efficiente (quella che determina il passaggio dalla potenza all'atto della forma subentrante) e una causa finale (quella che orienta la causa efficiente nel sollecitare il passaggio dalla potenza all'atto di una forma piuttosto che di un'altra). Ed ecco l'autofinalizzazione: a) muovendo dalla causa ultima, che è la causa finale (= ciò a cui il divenire tende), risulta che essa guida la causa efficiente ad attualizzare la potenza contenuta nella causa materiale secondo un ordine, che è appunto quello presentato dalla causa finale; b) l'attualizzazione di quella forma e non di un'altra è un governo della causa formale, che è spinta verso l'ordine della causa finale; c) dunque la causa finale muove la causa efficiente, la causa efficiente muove la causa formale, la causa formale muove la causa materiale (nel senso che ne attualizza la potenza), e la causa materiale (avendo quella sua potenza attualizzata) muove il processo che conduce alla causa finale; d) in definitiva, la causa finale muove la catena delle cause mostrandosi finalizzata alla realizzazione di se stessa, dunque la causa prima coincide col fine ultimo, e questo è appunto ciò che guida il processo finalizzato a lui.

dove fosse il nero quando il tavolo era ancora bianco, né dove sia finito il bianco ora che il tavolo è divenuto nero (a questo problema la teoria aristotelica dà in effetti risposta), ma è dove fosse *questo tavolo nero* (cioè il tavolo nero ora immediatamente presente) quando il tavolo presente era ancora bianco, e ancora dove sia finito *questo tavolo bianco* (cioè il tavolo bianco non più immediatamente presente) ora che il tavolo presente è nero. A queste domande la teoria aristotelica, nonostante le migliori intenzioni, non può che rispondere che il primo *era ancora nulla*, e che il secondo è *ormai nulla*, non potendo evitare la tara nichilistica che impronta, come si è detto, l'intera tradizione filosofica.

Ora – ed ecco il punto – questo circolo autofinalizzato delle cause risulta immutabilmente identico a sé lasciando fuori il divenire, ma questo lasciar fuori è un abbandonare a se stesso: il divenire, cioè, resta accanto all'immutabile, dunque Dio, che è appunto l'immutabile circolo autofinalizzato, si trova al di là della persistente totalità diveniente, e non rende conto del fattuale sussistere di questa totalità. Dio è l'eterna circolarità autofinalizzata dell'essere autocosciente immutabile, il mondo è l'avvicinarsi di presenza e assenza nella finitezza che induce contraddittoriamente a pensare il venire e l'andare nel nulla, senza che Dio, essendo così concepito, sia in grado di spiegare la sussistenza di questa totalità tendenzialmente contraddittoria che gli sta accanto.

Siamo così al detto inaccettabile dualismo, nel quale il primo termine, Dio, si mostra necessariamente al secondo termine (la dimostrazione dell'esistenza di Dio della metafisica aristotelica non è infatti altro che questo), ma si mostra come chiuso in se stesso, cioè per sé indifferente a quella realtà diveniente che lo riconosce come fondante, ma che lui non riconosce di fondare. Per superare questo inaccettabile dualismo, bisognerebbe includere nel sistema del circolo autofinalizzato non soltanto l'essenza della materia (che di fatto vi è inclusa come causa materiale), ma anche la sua esistenza. In Dio, cioè, dovrebbe essere presente la causa dell'esistenza del mondo (che così sussisterebbe non dualisticamente accanto a lui, ma come da lui causato). Ciò accade, come si è detto, nello sviluppo speculativo della filosofia cristiana, che passa per il genio di sant'Agostino e poi per quello di san Tommaso, ma, come si è altrettanto detto, vi passa prendendo una forma genuinamente filosofica che non è un forzoso adeguamento al portato della fede, ma è un far emergere la radice di necessità che la determinazione «rivelata» della creazione ha al suo fondo fin dall'inizio.

6. Continuando l'analisi ontologica solo al fine di passare poi a quell'esame del «mistero» che si è detto essenziale per comprendere la natura originariamente necessitata della figura rivelata dell'angelo, osserviamo ancora che il detto superamento del dualismo ontologico, possibile solo in forza del concetto inizialmente problematico della creazione, porta con sé un altro concetto altamente problematico, che è quello della libertà. L'atto creativo, infatti, deve essere libero, poi-

ché, quando si sia superato l'astratto dualismo, e Dio sia venuto a porsi come la totalità dell'essere perfettamente coerente in se stessa dalla quale ogni contraddizione è originariamente tolta, e d'altra parte sussiste fattualmente la dimensione della contraddizione (o quanto meno del suo astratto immediato apparire alla coscienza finita), va da sé che questa dimensione non può essere necessitata: il suo sussistere dipende dunque da una «decisione» dell'Essere assoluto¹³, decisione che è quindi assolutamente libera.

Questa libertà non può che fare problema nella prospettiva di un'ontologia fondamentale dell'originario, poiché implica una potenza non attualizzata – quella, cioè, della realtà alternativa alla realtà «liberamente» creata –, e una potenza non attualizzata implica a sua volta una «riserva di divenire» in Dio, il quale così cesserebbe di coincidere con l'essere immutabile, includendo nella propria essenza il momento della mutevolezza.

Ora è da osservare che la persuasione secondo cui l'essere la presenza in Dio di una potenza non necessariamente attualizzata sia un teore-

¹³ Il concetto di una «decisione dell'immutabile» si trova nella filosofia di Emanuele Severino, e di tale esito dell'analisi ontologica si è trattato nell'articolo *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit., (parte IV, §§ 29-31) riportando anche il passo nel quale tale concetto si annuncia (ivi, nota 113), passo che qui ripetiamo in ragione della sua capitale importanza. Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, XIII, 31-33: «Poiché è autocontraddittorio che vi sia altro, oltre l'intero immutabile e la totalità del divenire [...], non vi è altro, oltre l'immutabile, senza di cui la totalità del divenire non sarebbe; quest'ultima, cioè, non richiede altro, per essere, che l'intero immutabile. Si che l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma *è ciò per cui* questa realtà è. [...] All'opposto, l'intero immutabile è, anche se la totalità del divenire non è. Il che da un lato discende dalla accertata autocontraddittorietà dell'appartenenza necessaria del divenire all'intero; dall'altro lato è ottenuto direttamente, ché se l'intero immutabile fosse, solo in quanto l'orizzonte del divenire è, questo orizzonte conterrebbe una positività che non è contenuta nell'immutabile. [...] Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile».

ma tale da implicare la negazione della stessa essenza divina (questo si è infatti appena visto) è solo un modo astratto di cogliere la verità della situazione. La verità è che c'è in effetti in Dio una potenza che *non necessariamente* dev'essere attualizzata, ma inoltre c'è in lui l'eterna attualizzazione di questa potenza, il che è dimostrato dell'essere in atto di questa forma, essendo questo essere in atto il mondo (è Agostino che introduce il concetto di una creazione «eterna», e non «nel tempo», della realtà mondana¹⁴). Dio, cioè, avrebbe eternamente potuto non attualizzare quella potenza, ma ha eternamente «deciso» di attualizzarla.

A questo si potrebbe obiettare che di fatto tale potenza non poteva non essere attualizzata (dato che la “decisione” di Dio è eterna). La risposta è che, quando così fosse, la sua attualizzazione sarebbe necessaria; ma essa non può essere necessaria, poiché implica, se non la contraddizione nell'essere, il che è assurdo, quanto meno l'apparente contraddizione che si produce dalla coscienza finita (che vede l'apparire e lo sparire degli enti e non sa spiegarselo se non come un venire e un tornare nel nulla). Il mondo dunque, in quanto finito – cioè apparire solo formale del tutto, dove esso è e non è il tutto –, non è una realtà necessaria, anzi, proprio al contrario, è ciò che la necessità dovrebbe escludere, essendo la sua ammissione dovuta soltanto alla mera fattualità. Il mondo di fatto è, ma la sua essenza è quella di ciò che sarebbe potuto eternamente non essere mentre eternamente è, includendo il suo eterno essere la negazione fattuale di quel poter non essere.

Un'ulteriore possibile obiezione è che questa libertà di fatto non esiste, poiché la stessa volontà di creare è inclusa eternamente nell'essenza di Dio, per cui Dio non può mutare la propria eterna volontà. La risposta è che, se da un lato la possibilità di creare o non creare è inclusa nell'essenza di Dio (il che fa di Dio un soggetto libero), e dall'altro lato è inclusa nell'essenza di Dio la volontà di creare (il che sembra fare di Dio un soggetto non libero), è da osservare che la prima necessaria inclusione è per noi determinabile a priori (poiché nessuna realtà in atto – sia pure tale realtà quella di una pura possibilità – può non sussistere in Dio, che è atto puro), mentre la seconda

¹⁴ Cfr. *Il concetto della “creatio ex nihilo”*, cit., parte III, §§ 13-14.

necessaria inclusione è invece per noi determinabile solo a posteriori (poiché si tratta del fatto da noi constatato dell'eterna attuazione di quella possibilità). Dunque le due inclusioni sono entrambe necessarie, ma mentre la prima è inclusione necessaria in Dio di ogni determinazione che, in quanto reale, è necessariamente possibile, la seconda è inclusione necessaria in Dio della libertà di attuare qualunque potenzialità in lui eternamente inclusa (sia pure tale attualizzazione eterna, ossia tale da nascondere in prima istanza tale libertà).

Volendo infine affermare, come estrema obiezione, che Dio non è libero di essere un Dio che non vuole creare (l'obiezione, cioè, afferma che, pur ammettendo che Dio sia libero di creare o non creare, resta il fatto che non è libero dalla propria eterna volontà di creare, dunque è vincolato da tale eterna volontà), la risposta è che essere vincolati dalla propria volontà (e da nient'altro) non è appunto altro che essere liberi (si tratta del Dio della tradizione filosofica scotiana, la cui essenza specifica è la volontà creativa)¹⁵.

7. Avendo così chiarito quanto possibile in questa sede il concetto della creazione sul piano ontologico (§ 5) e, sempre sul piano ontologico, della libertà che tale concetto porta con sé (§ 6), possiamo tornare a quella prospettiva del «mistero» che abbiamo detto essenziale a far luce sulla figura dell'angelo e, più determinatamente, sulla qualifica dello «sterminatore» (§ 4).

Il fondamento scritturistico è che Dio crea l'uomo a sua immagine¹⁶, dal che si deduce una identica essenza, ma insieme risulta, sem-

¹⁵ Cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit., parte IV, § 26.

¹⁶ Cfr. *Gen* 1,27: «E Dio creò l'uomo a sua immagine; / a immagine di Dio lo creò: / maschio e femmina li creò». Questa e tutte le altre citazioni bibliche da *La Sacra Bibbia* della CEI, «editio princeps» 2008 (talora con modifiche tratte dall'edizione 1988 e dalla nuova edizione 1998), note e commenti di *La Bible de Jérusalem*, nuova edizione 1998; *Imprimatur*: Card. Carlo Caffarra, Arcivescovo, Bologna, 14 novembre 2008. Dove vi sia testo greco o latino interpolato, esso è da *Novum Testamentum graece et latine*, curato da A. Merk S.J., Editio decima (Editio prima, anno 1933), Romae, Sumptibus Pontificii Institutii Biblici, 1984; *Imprimatur*: R. P. Maurice Gilbert, s. j., Rector Pontificii Institutii Biblici, Romae, die 12 febr. 1984.

pre dal piano scritturistico, un'essenziale dissimmetria tra il Creatore e ciò che egli crea a sua immagine, dissimmetria che riguarda proprio quell'essenza considerata sul piano dell'esistenza¹⁷, dal che una funzione di guida della quale l'uomo non può fare a meno¹⁸.

Da questa particolarissima situazione discende quella colpa intorno alla quale si allarga la detta dimensione del mistero: tale colpa ha a che fare col concetto della libertà, la quale si rivela fin dall'inizio il dono massimo e il rischio massimo per l'uomo. Dio, in quanto pensato nella sua essenza necessaria, è necessariamente libero (§ 6), mentre l'uomo è tale soltanto in forza di un dono unilaterale: Dio non ha nulla fuori di sé che lo possa determinare dall'esterno, né che gli possa originariamente conferire il proprio essere¹⁹, mentre l'uomo è un ente

¹⁷ Ciò è attestato sia sul piano puramente sostanziale (cfr. *Gen* 18,27: «Abramo riprese e disse: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere"»), sia sul piano delle relazioni conseguenti. C'è prima di tutto una priorità che si può intendere, già sul piano puramente biblico, come una vera priorità ontologica: Dio dà all'uomo tutto ciò che l'uomo ha, e questo arriva a quel dono radicale che precede ogni altro, che è lo stesso essere fondamento di esistenza (cfr. *Sal* 104,27-29: «Tutti da te aspettano / che tu dia loro il cibo in tempo opportuno. / Tu lo provvedi, essi lo raccolgono; / apri la mano, si saziano di beni. / Nascondi il tuo volto: li assale il terrore, / togli loro il respiro: muoiono / e ritornano nella loro polvere»). Vediamo qui il concetto di quella creazione eterna (cfr. sopra, § 6, nota 15) per cui Dio non soltanto crea l'essere, ma lo mantiene in se stesso, non essendo l'essere per se stesso in grado di sussistere autonomamente, come risulta dal pensiero filosofico greco (che non mette in gioco alcun concetto di creazione).

¹⁸ Cfr. *Sir* 18,8-14: «Che cos'è l'uomo? A che cosa può servire? / Qual è il suo bene e qual è il suo male? / Quanto al numero dei giorni dell'uomo, / cento anni sono già molti, / ma il sonno eterno di ognuno è imprevedibile a tutti. / Come una goccia d'acqua nel mare e un granello di sabbia, / così quei pochi anni in un giorno dell'eternità. / Per questo il Signore è paziente verso di loro / e diffonde su di essi la sua misericordia. / Vede e sa che la loro sorte è penosa, / per ciò abbonda nel perdono. / La misericordia dell'uomo riguarda il suo prossimo, / la misericordia del Signore ogni essere vivente. / Egli rimprovera, corregge, ammaestra / e guida come un pastore il suo gregge. / Ha pietà di chi si lascia istruire / e di quanti sono zelanti per le sue decisioni».

¹⁹ Tenendo fermo alla classica definizione di origine tomista, Dio è *ipsum esse per se subsistens*, «lo stesso essere che sussiste per se stesso, in ragione di se stesso».

particolare tra infiniti enti particolari, ed è immediatamente chiaro che non si conferisce da solo il proprio essere, ma lo riceve appunto da Dio²⁰. Questo dono unilaterale è per l'uomo il dono massimo poiché lo pone in una posizione unica fra le creature, godendo della stessa essenza divina, ma è anche il rischio massimo perché, lasciando aperta la possibilità di un radicale fraintendimento, lo espone addirittura alla possibilità dell'autoannientamento.

Il radicale fraintendimento è quello per cui l'uomo assume la propria identità essenziale con Dio come un'identità sostanziale, non rendendosi conto della dissimmetria esistenziale. Implicando la creazione un ordine del creato – stabilito dalla Sapienza di Dio creatore²¹ –, tale ordine è immediatamente percepito dalla fede come il «bene»²², il che si ritrova anche nella tradizione filosofica, a partire dalla matrice platonica²³. Il contrario del «bene» è il «male», che vale come disordine,

²⁰ Cfr. il passo di *Sal* 104,27-29 citato nella precedente nota 17.

²¹ Cfr. *Pr* 8,26-31, dove chi parla è la Sapienza: «Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi / né le prime zolle del mondo. Quando egli fissava i cieli, io ero là; / quando tracciava un cerchio sull'abisso, / quando condensava le nubi in alto, / quando fissava le sorgenti dell'abisso, / quando stabiliva al mare i suoi limiti, / così che le acque non ne oltrepassassero i confini, / quando disponeva le fondamenta della terra, / io ero con lui come artefice / ed ero la sua delizia ogni giorno: / giocavo davanti a lui in ogni istante, / giocavo sul globo terrestre, / ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo».

²² Cfr. *Gen* 1,31, dove termina la scansione dei «giorni» della creazione: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno».

²³ Cfr. *Repubblica* VI, 508 b-c: «Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene [τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον], generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili». La corrispondenza del bene all'ordine si vede proprio dall'immagine del «sole» che è «prole del bene», nel senso subito dopo detto che ciò che il sole è per l'essere sensibile, il bene è per l'essere intelligibile; riferendoci a un contesto più ampio, il sole è inteso come fonte di luce e di calore, dove l'equivalente intelligibile sta nelle seguenti capacità che la partecipazione dell'idea del bene conferisce all'ente: a) capacità di

degrado, incomprensibilità, nulla. Ora il fraintendimento è quello di intendere la libertà come potestà di negare quell'ordine che è l'ordine dato, concependone e mettendone in atto uno diverso.

Bisogna qui osservare che la fondamentale proibizione che l'uomo riceve da Dio nell'alleanza originaria che lo pone nell'Eden è quella di non mangiare i frutti dell'albero della «conoscenza» del bene e del male²⁴, il che si comprende abbastanza facilmente come il precetto di osservare l'ordine creato, del quale d'altronde l'uomo fa parte. Questa relativa facilità di una tale comprensione dipende dal fatto che il «conoscere» di cui si parla è espresso dal verbo ebraico *yahdah*, che esprime anche la conoscenza intima sponsale, o la fusione nell'unione sessuale; dunque mangiare quei frutti significa presumere di venire a possedere quella conoscenza, il che, dato quel significato del verbo, significa presumere di fondersi con la fonte di quell'ordine in ragione del quale il bene si distingue dal male, o decidere autonomamente che cosa sia bene e che cosa sia male.

L'uomo però mangia i frutti proibiti di quell'albero, e siamo al peccato d'origine che campeggia nel mistero biblico, ricevendo uno statuto definitivo nell'esito cristiano in cui culmina questo mistero.

8. Il primo risultato del peccato d'origine è la cacciata dall'Eden, con una precedente espressione che sottolinea la ragione di tale cacciata²⁵, cioè quella che noi abbiamo sopra cercato di richiamare.

essere ciò che è per se stesso; b) capacità di essere ciò che è in relazione agli altri enti; c) capacità di essere capito per ciò che è per se stesso; d) capacità di essere capito per ciò che è in relazione agli altri enti. Ci vuol poco a vedere che questi tratti sono quelli dell'*ordine* che lega tutti gli enti ponendoli in relazione fra loro e in relazione alla coscienza che intende questo specifico legame per ciò che in se stesso è.

²⁴ Cfr. *Gen* 2,16: «Il Signore Dio diede questo comandamento all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangiassi, certamente dovrai morire"».

²⁵ Cfr. *Gen* 3,22-24: «Poi il Signore Dio disse: "Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!". Il Signore

Il peccato d'origine funziona poi come una ferita nell'animo umano, una sorta di tara che, per quanto in linea di principio superabile in forza dell'identità essenziale con Dio che lo fa libero, la fa percepire in pratica come insuperabile. La dissimmetria ignorata si fa ora avvertire con potenza trasfigurante, e l'uomo tende a pensare di non essere libero: la legge di Dio cade come dall'alto, con l'apparenza dell'impossibilità di sottoporvisi. Comprendere il senso della libertà ricevuta con la creazione a immagine di Dio richiede il portare l'attenzione sui due termini distinti indicati in verità dalla Scrittura, cioè «immagine» e «somialianza»²⁶. Intendiamo allora col primo termine l'identità fondamentale di essenza, come tale non quantificabile e indelebile, col secondo la compartecipazione comunionale dell'autocoscienza umana con l'autocoscienza divina, compartecipazione che è invece quantificabile per così dire dal grado zero della totale alterità al grado massimo della totale comunione.

Stanti così le cose, ed essendo l'identità fondamentale di essenza quella – unica fra tutte – dell'autocoscienza assoluta formale che si muove entro se stessa con libertà, la «somialianza» viene a dipendere dal libero riconoscimento dell'ordine creato come l'ordine migliore possibile al quale non ha senso sottrarsi, poiché l'effetto – appartenendo noi a quest'ordine – non potrebbe essere che l'autoannullamento. È questa – nella profezia di Geremia – la direzione della volontà di Dio

Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita». L'espressione «ecco, l'uomo è diventato come uno di noi» suona come una sorta di ironia divina intorno a ciò che l'uomo ha creduto di poter essere, e l'impossibilità di poter mangiare anche i frutti dell'albero della vita, cioè di poter godere della divina immortalità, sta lì a dimostrare quanto presuntuosa e ingenua sia stata la sua pretesa.

²⁶ Cfr. *Gen* 1,26: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine [*b^etsal^emenu*], a nostra somiglianza [*kidh^emothenu*], e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"». I termini distinti sono cioè *tselem* per «immagine» e *d^emoth* per «somialianza».

nello stabilire con l'uomo una Nuova Alleanza²⁷, nella quale la Legge non sia più avvertita come qualcosa che cade dall'alto trovando gli uomini incapaci di seguirla, ma sia come «scritta nel loro cuore» facendola loro sentire quasi come parte di se stessi.

Ora la portata dell'idea di una nuova Alleanza scritta «nel cuore» dell'uomo è come dire che la stessa natura umana viene mutata, nel senso che l'«immagine» di Dio in lui – la libertà aperta all'arbitrio – rimane, ma viene accordata all'uomo una certa originaria «somiglianza» con Dio, nel senso di una certa originaria compartecipazione comunionale dello stesso contenuto dell'autocoscienza divina concreta, così che la sua libertà, non più astrattamente vuota, è meno esposta alla tentazione del rifiuto. Infatti quell'ordine dato che alla libertà astrattamente vuota appare come una imposizione estranea alla quale viene spontaneo ribellarsi, in virtù della «somiglianza» originaria viene ad apparire come l'ordine proprio, verso il quale la libertà non ha alcuna spinta alla ribellione, anzi viene sentito dall'uomo come autentica realizzazione della propria essenza più vera e profonda.

Questo però, com'è facile vedere, è come un vero mutamento di natura dell'uomo, mutamento che porta con sé in qualche modo l'idea di una nuova creazione. Questa figura della Nuova Creazione matrice di una Nuova Alleanza si trova puntualmente nel trito-Isaia²⁸.

²⁷ Cfr. *Ger* 31,31-34: «Ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato».

²⁸ Cfr. *Is* 65,17-19: «Ecco infatti io creo / nuovi cieli e nuova terra; / non si ricorderà più il passato, / non verrà più in mente, / poiché si godrà e si gioirà sempre / di quello che sto per creare, / e farò di Gerusalemme una gioia, / del suo popolo un gaudio. / Io esulterò di Gerusalemme, / godrò del mio popolo. / Non si udranno più in essa / voci di pianto, grida di angoscia».

9. Ma la Nuova Alleanza profetizzata da Geremia, implicata dall'idea e implicante l'idea della Nuova Creazione profetizzata dal trito-Isaia, è destinata a realizzarsi solo con l'inverarsi dell'Antico Testamento nel Nuovo, ossia con l'«incarnazione» e la morte di Dio stesso, passante per quello «svuotamento» (κένωσις) di divinità che esalterà l'Incarnato²⁹ al di sopra di ogni cosa.

La morte sacrificale di Cristo realizza così la possibilità di emendamento dal peccato d'origine, possibilità della quale gode quell'umanità nuova³⁰ che va a raccogliersi nell'Ecclesia, umanità nuova della quale Cristo è primogenito³¹. Ciò da cui siamo liberati, per dirla esat-

²⁹ Cfr. *Fil* 2,5-9: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: / egli, pur essendo nella condizione di Dio, / non ritenne un privilegio / l'essere come Dio, / ma svuotò se stesso [ἐαυτὸν ἐκένωσεν] / assumendo una condizione di servo, / diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, / umiliò se stesso / facendosi obbediente fino alla morte / e a una morte di croce. / Per questo Dio lo esaltò / e gli donò il nome / che è al di sopra di ogni nome».

³⁰ Cfr. 1 *Cor* 15,44-49: «Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste».

³¹ Si tratta della figura del «nuovo Adamo» (le cui fonti dottrinarie sono già state esaminate in *Il concetto dell'incarnazione*, cit., parte II, § 6, e che in parte qui richiamiamo). Cfr. *Gaudium et Spes*, cit., n. 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (*Rm* 5,14) [cfr. Tertulliano, *De carnis resurr.* 6: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus»: PL 2, 282], e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice». Cfr. ancora CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (da qui in avanti CCC), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 359: «In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Segue un

tamente com'è, non è il peccato come tale, ma è la soggezione fatale ad esso – soggezione che a rigore non sussiste come appunto fatale, data l'immagine di Dio a modello della quale l'uomo è creato, ma sussiste come ferita profonda che, svuotando l'uomo della speranza, lo porta a non credere a questa possibilità di sottrarsi al peccato, quindi a non credere nella possibilità di una crescita della propria «somiglianza» con Dio (§ 8).

Viene così a configurarsi una complessa relazione fra l'uomo, la libertà e il peccato, relazione la cui articolazione si può comprendere sul fondamento della ripartizione dell'intero corso storico fra i due estremi della creazione e dell'ἔσχατον, cioè l'inizio e la fine dei tempi, in Antica e Nuova Alleanza³². Tale articolazione può mostrare quattro

riferimento a *Gaudium et Spes*, n. 22, e la citazione del passo di SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, 117 (PL 52, 520 B): «Il beato Apostolo ci ha fatto sapere che due uomini hanno dato principio al genere umano, Adamo e Cristo... “Il primo uomo, Adamo, – dice – divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito e datore di vita”. Quel primo fu creato da quest'ultimo, dal quale ricevette l'anima per vivere... Il secondo Adamo plasmò il primo e gli imprime la propria immagine. E così avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome, per non dover perdere ciò che egli aveva fatto a sua immagine. C'è un primo Adamo e c'è un ultimo Adamo. Il primo ha un inizio, l'ultimo non ha fine. Proprio quest'ultimo infatti è veramente il primo, dal momento che dice: “Sono io, il primo e anche l'ultimo”».

³² Com'è noto, è questa la scansione «lineare» del tempo tipica della concezione «apocalittica» della storia, che è quella della tradizione ebraico-cristiana e che si differenzia completamente dalla scansione «circolare» della concezione greco-classica. Sant'Agostino osserva per primo che con la rivelazione cristiana «circuitus illi iam explosi sunt», «quei cerchi [quelli cioè della concezione classica] si sono infine rotti» (AGOSTINO, *De Civitate Dei* XII, 20, 4). La concezione classica ha infatti come riferimento la circolarità metafisica della discesa delle differenze dall'Uno e del loro ritorno all'Uno, dove essenziale è ciò che si ripete eternamente identico e ciò che accade nel tempo è inessenziale. Il pensiero classico non ha così propriamente il concetto della «storia» intesa come storia universale dell'umanità (la produzione dei grandi storici dell'antichità è sempre storia di popoli, di dinastie, di famiglie, di guerre e di paci), essendo tale concetto solo un portato della

posizioni della relazione fra l'uomo, la libertà e il peccato³³, ed è di queste che bisogna ora parlare.

tradizione ebraico-cristiana. Qui la scansione del tempo è «lineare», ossia il tempo ha un inizio assoluto – la creazione – e ha una fine assoluta – ἡ ἔσχατος –, e questa concezione è «apocalittica» nel senso della ἀποκάλυψις, cioè della «rivelazione» di quella verità complessiva che nella storia non si può conoscere che per «segni», dai quali siamo circondati e dei quali ignoriamo l'autentico significato: tale significato si farà chiaro soltanto alla fine dei tempi, quando, nella rivelazione completa, Dio sarà «Tutto in tutti» (cfr. 1 Cor 15,21-28: «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti [ἵνα ἢ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πασὶν]).

³³ È l'analisi di sant'Agostino (AGOSTINO, *De correptione et gratia* XII, 33), il quale intende le due ere dell'Antica e della Nuova Alleanza come una seconda e una terza condizione rispetto al problema del peccato, facendole precedere da una prima e facendole seguire da una quarta. La prima è la condizione di libertà indeterminata che precede la caduta, la quarta è la condizione di beatitudine che segue la fine dei tempi, cioè l'eterno presente nella luce dell'autocoscienza di Dio. La prima condizione è quella del *posse peccare, posse non peccare*, «poter peccare, poter non peccare»: si tratta della libertà dell'uomo creato «a immagine» di Dio. La seconda condizione è quella del *non posse non peccare*, «non poter non peccare», cioè l'era dell'Antica Alleanza nella quale il peccato si mostra insuperabile. La terza condizione è quella del *posse non peccare*, «poter non peccare», poiché la morte sacrificale di Cristo ha riscattato l'uomo dal peccato d'origine, per cui egli, pur *potendo* peccare poiché la sua libertà gli garantisce il libero arbitrio, tuttavia può anche *non* peccare. La quarta condizione è quella del *non posse peccare*, «non poter peccare», dove l'impossibilità non è mancanza di libertà, ma è l'impossibilità di fatto che la libertà, di fronte alla coscienza del bene assoluto, scelga qualcosa di diverso.

Il «poter peccare, poter non peccare» è la condizione edenica nella quale vale in assoluto la libertà dell'essenza umana creata a immagine di Dio, la quale non esclude la possibilità del peccato, ma non esclude neanche la ricerca della somiglianza che preserva dal peccato. Il «non poter non peccare» è la condizione veterotestamentaria detta, nella quale la ferita del peccato d'origine rende praticamente impossibile, sebbene in assoluto non lo sia, il sottrarsi al peccato. Il «poter non peccare» è l'altrettanto detta condizione neotestamentaria, nella quale quella possibilità è stata donata dalla morte sacrificale di Cristo. Infine il «non poter peccare» (simmetrico al «poter peccare, poter non peccare», nel senso che, mentre quello «precede» l'inizio dei tempi, questo in qualche modo ne «segue» la fine, alludendo a una condizione beatifica) è qualcosa che solo apparentemente può essere inteso come una mancanza di libertà. Il non potere, cioè, non significa un'imposizione esteriore, ma significa inconcepibilità del rifiuto di quella somiglianza massima con Dio che pone l'uomo a presidio e godimento dell'ordine assoluto che è per questo il bene assoluto, suo e di ogni cosa.

10. Quindi l'uomo può non peccare, ossia può usare la sua libertà per configurare l'immagine di Dio che presiede alla sua essenza secondo la massima somiglianza con Dio, in un processo di comunione senza altro limite che non sia quello della finitezza dell'uomo, la quale peraltro lascia intangibile l'essenza della comunione formale.

Ciò che invece va sottolineato è che l'uomo può altrettanto peccare³⁴, e in questo sta quel libero arbitrio che rende il continente del pecca-

³⁴ La luce viene nel mondo (cfr. *Gv* 1,4-5: «In lui era la vita / e la vita era la luce degli uomini; / la luce splende nelle tenebre / e le tenebre non l'hanno vinta»; *Gv* 1,9: «Veniva nel mondo la luce vera, / quella che illuminerà ogni uomo»; *Gv* 8,12: «Di nuovo Gesù parlò loro e disse: "Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita"»), ma l'uomo può ancora preferire le tenebre, e capita che le preferisca (cfr. *Gv* 3,18-19: «Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. E il giudizio [κρίσις] è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce [ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς], perché le loro opere erano malvagie»).

to di fatto insopprimibile, anche se in assoluto non lo è. D'altronde «chi non crede è già stato condannato»³⁵, il che significa che vi è una ragione a fondamento dell'«ira di Dio»³⁶, concetto che a sua volta preme verso il concetto da noi tematizzato dell'«angelo sterminatore» (§ 4).

³⁵ *Gv* 3,18: il passo intero è riportato nella precedente nota 34.

³⁶ La figura dell'«ira di Dio», già in relazione allo sterminio, si annuncia classicamente in *Sof* 1,14-18: «È vicino il grande giorno del Signore, / è vicino e avanza a grandi passi. / Una voce: "Amaro è il giorno del Signore!". / Anche un prode lo grida. / Giorno d'ira quel giorno, / giorno di angoscia e di afflizione, / giorno di rovina e di sterminio, / giorno di tenebra e di oscurità, / giorno di nube e di caligine, / giorno di suono di corno e di grido di guerra / sulle città fortificate / e sulle torri elevate. / Metterò gli uomini in angoscia / e cammineranno come ciechi, / perché han peccato contro il Signore; / il loro sangue sarà sparso come polvere / e le loro viscere come escrementi. / Neppure il loro argento, neppure il loro oro / potranno salvarli. / Nel giorno dell'ira del Signore / e al fuoco della sua gelosia / tutta la terra sarà consumata, / poiché farà improvvisa distruzione / di tutti gli abitanti della terra». Segni tangibili e terrificanti di questa ira si trovano paradigmaticamente nell'Antico Testamento, come le dieci piaghe contro il popolo egizio che rifiuta di liberare il popolo di Israele (*Es* 7,14-25: l'acqua cambiata in sangue; 7,26-8,11: l'invasione delle rane; 8,12-15: le zanzare; 8,16-27: i tafani; 9,1-7: la moria del bestiame; 9,8-12: le ulcere; 9,13-35: la grandine e il fuoco; 10,1-20: le cavallette; 10,21-29: le tenebre; 12,29-34: la morte dei primogeniti). Ma, come abbiamo detto, neanche il riscatto dal peccato d'origine offerto dalla morte sacrificale di Cristo è tale da cancellare la dimensione del peccato prodotta dal falso concetto della libertà che pone l'uomo contro Dio, dunque l'«ira di Dio» si colloca in una dimensione eterna, e la vediamo testimoniata da Paolo come conseguenza dell'inescusabilità dell'uomo peccatore (cfr. *Rm* 1,18-21: «Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è otte-nebrata»). L'«ira di Dio», infine (ma si tratta, da parte nostra, solo di un procedere per così dire a volo d'uccello), si trova nelle sette coppe versate dai sette angeli

Di queste figure, così pregne di valenze ambigue e fuorvianti, bisognerà rendere adeguatamente conto nel corso di questa riflessione, ma per ora il richiamo ad esse dev'essere inteso soltanto come utile a far comprendere la dichiarata originaria necessità della figura rivelata dell'angelo. Nella misura infatti in cui tutto viene da Dio, e ogni diversa concezione coincide con un intuibile e inaccettabile originario manicheismo, si fa irrinunciabile una teoria del governo divino dell'ordine, e il male – per complessa che poi sia la sua definizione ontologica³⁷ – deve risultare un elemento di quest'ordine: dev'essere, cioè, qualcosa che investe Dio non nella totalità della sua essenza, ma come momento specifico di questa essenza, che trova il suo senso solo nell'ordine totale. Così l'angelo – anzi gli angeli, al plurale – prendono campo quali soggetti di una «corte divina», quali ministri, esecutori, messaggeri di un «governo divino» che, lungi dal compromettere il monoteismo, lo radicalizzano nel senso di una immensa complessità onninclusiva.

nell'Apocalisse (*Ap* 16,2: la piaga maligna; 16,3: il mare diventa sangue; 16,4: le sorgenti dei fiumi producono sangue; 16,8-9: il sole brucia gli uomini; 16,10-11: tutto è avvolto dalle tenebre; 16,12-16: l'Eufrate è prosciugato, e gli spiriti impuri radunano i re della terra nella piana di Armagheddon per la soluzione finale; 16,17-20: crollano città e nazioni).

³⁷ Tale complessità dipende dall'originaria identificazione del male col nulla, essendo il bene l'essere (a partire dalla matrice platonica: cfr. *Repubblica* VI, 508 b-c, passo riportato alla nota 23), e il male appunto il suo contrario, cioè il nulla. Ma il nulla, assunto quale figura positiva a cui fare riferimento, si rivela la radice di ogni aporia, portando in sé la contraddizione tra il positivo atto del significare e il negativo contenuto di tale significare: parlando del «nulla», cioè, si pone nell'apparire proprio ciò che per sua natura è escluso dall'apparire. La soluzione di questa fondamentale aporia si trova in E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. IV, e consiste nell'assumere l'effettiva e insuperabile contraddittorietà della determinazione «nulla», osservando che il positivo significare di questa determinazione è il suo positivo significare *come* quella determinazione contraddittoria che è. Il «nulla», cioè, *di per sé* è la stessa contraddizione, ma *poiché* tale contraddizione *appare*, il suo apparire non è affatto contraddittorio, a condizione che lo si intenda come il fattuale apparire *della* contraddizione. L'essere del nulla – quell'essere che fa della posizione del nulla un'autocontraddizione – è appunto l'essere di questa autocontraddizione posta come tale.

II. TRATTI SCRITTURISTICI E DOGMATICI DELLA NATURA ANGELICA

11. Gli «angeli» di Dio – nello stereotipo guerresco del più antico Israele che torna dalla servitù d'Egitto alla terra promessa – sono prima di tutto pensabili come il suo «accampamento»³⁸ e pertanto il suo «esercito» pronto a combattere per Israele³⁹, nemico dei suoi nemici, esercito nel quale ogni soldato porta lo stesso nome di Dio⁴⁰ e dunque ne attesta la presenza e la potenza.

In un senso più generico, che sta al fondo di questa immagine immediatamente pregnante dell'«esercito», Dio è una potenza superiore, amica e protettrice, articolata in tutte le sue funzioni senza per questo perdere l'unità, che è anzi, come si è appena detto, potenziata come complessità. Queste funzioni si mostrano di volta in volta, quando la situazione lo richiede. L'uomo vive in un mondo spesso incomprensibile, e si sente circondato da «segni» che hanno bisogno di essere interpre-

³⁸ Cfr. Gen 32,1-3: «Alla mattina per tempo Làbano si alzò, baciò i figli e le figlie e li benedisse. Poi partì e ritornò a casa. Mentre Giacobbe continuava il viaggio, gli si fecero incontro gli angeli di Dio. Giacobbe al vederli disse: “Questo è l'accampamento di Dio” e chiamò quel luogo Macanàim».

³⁹ Cfr. Gen 5,13-15: «Quando fu presso Gerico, Giosuè alzò gli occhi e vide un uomo in piedi davanti a sé, che aveva in mano una spada sguainata. Giosuè si diresse verso di lui e gli chiese: “Tu sei dei nostri o dei nostri nemici?”. Rispose: “No, io sono il capo dell'esercito del Signore. Giungo proprio ora”. Allora Giosuè cadde con la faccia a terra, si prostrò e gli disse: “Che ha da dire il mio signore al suo servo? Rispose il capo dell'esercito del Signore a Giosuè: “Togliti i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale tu stai è santo”. Giosuè così fece».

⁴⁰ Cfr. Es 23,20-23: «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Abbi rispetto della sua presenza, da' ascolto alla sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché il mio nome è in lui. Se tu dai ascolto alla sua voce e fai quanto ti dirò, io sarò il nemico dei tuoi nemici e l'avversario dei tuoi avversari. Quando il mio angelo camminerà alla tua testa e ti farà entrare presso l'Amorreo, l'Hittita, il Perizzita, il Cananeo, l'Eveo e il Gebuseo e io li distruggerò».

tati⁴¹, segni fra cui «visioni», il cui significato è spiegato da Dio stesso in figura di angelo esplicatore⁴², e così mediatore della stessa divina rivelazione⁴³. L'angelo è in questo senso «interprete» e «messenger» di Dio, il che è da intendersi come un'eterna inclusione nella complessità del Dio unico delle funzioni dello spiegare se stesso e del rivelare l'ordine essenziale del proprio governo a un uomo che per la sua intrinseca finitezza non è in grado di comprendere queste cose.

Una funzione più oscura e ambigua della figura dell'angelo è quella che si trova all'inizio del libro di Giobbe, dove l'angelo si presenta come Satana e suscita in Dio il dubbio intorno alla fede e al riconoscimento dell'uomo, che potrebbe dipendere solo da un senso di riconoscenza da parte di quell'uomo la cui vicenda terrena è segnata dalla tranquillità che è frutto di un lavoro produttivo e dei conseguenti possedimenti. Ma – è questo il dubbio instillato da Satana – quando la sorte umana volgesse da positiva in negativa, tale senso di riconoscenza si convertirebbe subito nel sentimento contrario dell'odio e dell'avversione. Dio così concede a Satana di infierire sulla sorte dell'uomo,

⁴¹ Il conoscere per «segni» si è visto tipico della concezione «apocalittica» della storia, dove solo la ἀποκάλυψις, cioè la «rivelazione» finale, potrà attribuire a ciascuno di questi segni il suo significato autentico (cfr. tutto quanto detto a questo proposito nella nota 32).

⁴² Cfr. Zc 1,8-9: «Io ebbi una visione di notte. Un uomo, in groppa a un cavallo rosso, stava fra i mirti in una valle profonda; dietro a lui stavano altri cavalli rossi, sauri e bianchi. Io domandai: "Mio signore, che cosa significano queste cose?". L'angelo che parlava con me mi rispose: "Io ti indicherò ciò che esse significano"».

⁴³ Cfr. Ez 40,1-4: «Nell'anno venticinquesimo della nostra deportazione, al principio dell'anno, il dieci del mese, quattordici anni da quando era stata presa la città, in quel medesimo giorno, la mano del Signore fu sopra di me ed egli mi condusse là. In visione divina mi condusse là. In visione divina mi condusse nella terra d'Israele e mi pose sopra un monte altissimo, sul quale sembrava costruita una città, dal lato di mezzogiorno. Egli mi condusse là: ed ecco un uomo, il cui aspetto era come di bronzo, in piedi sulla porta, con una cordicella di lino in mano e una canna per misurare. Quell'uomo mi disse: "Figlio dell'uomo: osserva e ascolta attentamente e fa' attenzione a quanto io sto per mostrarti. Tu sei stato condotto qui perché io te lo mostri e tu poi manifesti alla casa d'Israele quello che avrai visto"».

per verificare la forza e verità della sua fede⁴⁴. L'ambiguità e oscurità di questa figura dell'angelo è evidentemente la sua identificazione con Satana in quanto principio del male, ma, considerando che Satana è etimologicamente l'«oppositore», non ci vuole molto a constatare che anche questa funzione dell'angelo è riportabile al disegno di Dio creatore. Dio cioè, riflettendo e così opponendosi a se stesso nel formulare l'eterno disegno, intende escludere da esso un rapporto con l'uomo nel quale la sua fede sia relativa a una prospettiva di *do ut des*, dovendo invece essere qualcosa di assoluto, anche al prezzo inevitabile di una incomprensione dell'uomo circa il significato ultimo della giustizia divina, sia la sorte a lui favorevole o a lui contraria⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. *Gb* 1,6-12: «Ora un giorno, i figli di Dio [= la "corte" di YHWH: la LXX traduce "figli" come "angeli"] andarono a presentarsi al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro. Il Signore chiese a Satana: "Da dove vieni?". Satana rispose al Signore: "Dalla terra, che ho percorso in lungo e in largo". Il Signore disse a Satana: "Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male". Satana rispose al Signore: "Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti maledirà apertamente!". Il Signore disse a Satana: "Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stender la mano su di lui". Satana si ritirò dalla presenza del Signore».

⁴⁵ Questa prospettiva «contrattualistica» è in qualche modo tipica della religione pagana, che si realizza nella religione romana in forma di *commercium* fra l'uomo e gli dèi. Questo fondo razionale – ma solo nel senso di una razionalità astratta che vale formalmente come equivalenza di oggetti scambiati – resta nella stessa tradizione filosofica come problema della «teodicea», o giustificazione di Dio a fronte dei mali del mondo (l'argomento antiteista di origine epicurea è che Dio non può essere insieme buono e potente, poiché o potrebbe eliminare i mali del mondo e non vuole, e allora non è buono, o vorrebbe e non può, e allora non è potente). Senza arrivare all'eclatante negazione cristiana di questa prospettiva razionale di tipo contrattualistico del rapporto con Dio, è da osservare che il libro di Giobbe costituisce questa negazione con una formidabile anticipazione: la consapevolezza della Sapienza creatrice, infatti, confonde Giobbe, che tendeva a reclamare da Dio un trattamento corrispondente alla sua osservanza della legge divina (primo discorso

Stabilito questo possibile rapporto per così dire funzionale fra il bene e il male in Dio, è del tutto comprensibile che l'angelo possa assumere anche la forma dello «sterminatore», come nella decisione di distruggere Sodoma e Gomorra, colpevoli di ogni peccato. Anche qui, però, la rivelazione scritturistica non dissocia mai la funzione dello sterminio da quella della giustizia di Dio, temperata dalla sua misericordia⁴⁶.

di YHWH, in *Gb* 38-39), e Dio appare in fondo come controllore delle stesse forze del male (secondo discorso di YHWH, in *Gb* 40-41), fino all'immagine senza confronto del Leviatàn, potenza assoluta sovrastante tutto, la cui giustizia, sicuramente sussistente, può essere peraltro incomprensibile. Cfr. *Gb* 41,1-3: «Ecco, davanti a lui ogni sicurezza viene meno, / al solo vederlo si resta abbattuti. / Nessuno è tanto audace da poterlo sfidare: / chi mai può resistergli? / Chi mai lo ha assalito e ne è uscito illeso? / Nessuno sotto ogni cielo».

⁴⁶ Cfr. *Gen* 18,20-32: «Disse allora il Signore: "Il grido di Sòdoma e Gomorra è troppo grande e il loro peccato è molto grave. Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto tutto il male di cui è giunto il grido fino a me; lo voglio sapere!". Quegli uomini partirono di là e andarono verso Sòdoma, mentre Abramo stava ancora alla presenza del Signore. Abramo gli si avvicinò e gli disse: "Davvero sterminerai il giusto con l'empio? Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? Lontano da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lontano da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?". Rispose il Signore: "Se a Sòdoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò a tutto quel luogo". Abramo riprese e disse: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere... forse ai cinquanta giusti ne mancheranno cinque; per questi cinque distruggerai tutta la città?". Rispose: "Non la distruggerò, se ve ne trovo quarantacinque". Abramo riprese ancora a parlargli e disse: "Forse là se ne troveranno quaranta". Rispose: "Non lo farò, per riguardo a quei quaranta". Riprese: "Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora: forse là se ne troveranno trenta". Rispose: "Non lo farò, se ve ne troverò trenta". Riprese: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Forse là se ne troveranno venti". Rispose: "Non la distruggerò per riguardo a quei venti". Riprese: "Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora una volta sola; forse là se ne troveranno dieci". Rispose: "Non la distruggerò per riguardo a quei dieci"».

Più in generale, e con immagine possente, l'angelo sterminatore colpisce nel buio della notte tutti coloro che restano fuori dalla comunione di fede e di obbedienza rappresentata dalle famiglie raccolte dentro casa a celebrare la Pasqua dopo avere segnato l'architrave e gli stipiti della porta col sangue della vittima sacrificale⁴⁷.

12. Passando dall'Antica alla Nuova Alleanza, tendono a cessare gli stereotipi militareschi e guerreschi, ma gli angeli vengono confermati e testimoniati come un'onnipresente corte di Dio, in qualche modo un complesso di creature intermedie, il cui linguaggio avvicina alla verità divina⁴⁸, ma la cui riconosciuta libertà non esclude la possibilità, anche negli angeli, di errare⁴⁹ e di peccare⁵⁰, essendo fra loro lo stesso diavolo⁵¹.

⁴⁷ Cfr. *Es* 12,21-23: «Mosè convocò tutti gli anziani d'Israele e disse loro: “Andate a procurarvi un capo di bestiame minuto per ogni vostra famiglia e immolate la Pasqua. Prenderete un fascio di issòpo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spalmerete l'architrave ed entrambi gli stipiti con il sangue del catino. Nessuno di voi uscirà dalla porta della sua casa fino al mattino. Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti: allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire”».

⁴⁸ Cfr. *1 Cor* 13,1: «Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita».

⁴⁹ Cfr. *Gal* 1,8: «Ma se anche noi stessi, oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema!».

⁵⁰ Cfr. *2 Pt* 2,4: «Dio infatti non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò in abissi tenebrosi, tenendoli prigionieri per il giudizio». E ancora, *Gd* 1,5-6: «A voi, che conoscete tutte queste cose, voglio ricordare che il Signore, dopo aver liberato il popolo dalla terra d'Egitto, fece poi morire quelli che non vollero credere e tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del grande giorno, gli angeli che non conservarono il loro grado ma abbandonarono la propria dimora».

⁵¹ Cfr. *Mt* 25,41: «Poi dirà anche a quelli che saranno alla sinistra: “Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli”».

A questo proposito, a testimonianza del superamento ma non della cancellazione della logica dell'Antica Alleanza, si ha qui anche un ritorno della figura di Satana quasi collaboratore di Dio in una funzione analoga a quella vista nel libro di Giobbe (§ 11, note 45-46: questa apparente collaborazione con l'«oppositore» si è vista interpretabile come una riflessione fra sé e sé del Dio creatore), cioè di colpire l'uomo per assicurare l'incondizionalità della sua fede e il suo doveroso farsi da parte a fronte della verità risultante dall'assoluta azione rivelativa di Dio⁵².

Troviamo poi gli angeli onnipresenti sullo scenario evangelico: annunziano la nascita di Gesù ai pastori⁵³, sono inviati da Dio per gettare nella Geenna i peccatori⁵⁴, servono Gesù nel deserto⁵⁵, più tardi

⁵² Cfr. 2 *Cor* 12,6-9: «Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato: direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me e per la straordinaria grandezza delle rivelazioni. Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo».

⁵³ Cfr. *Lc* 2,8-14: «C'erano in quella regione alcuni pastori che, pernottando all'aperto, vegliavano tutta la notte facendo la guardia al loro gregge. Un angelo del Signore si presentò a loro e la gloria del Signore li avvolse di luce. Essi furono presi da grande timore, ma l'angelo disse loro: "Non temete, ecco vi annuncio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi, nella città di Davide, è nato per voi un salvatore, che è il Cristo Signore. Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, adagiato in una mangiatoia". E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste, che lodava Dio e diceva: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli / e pace in terra agli uomini, che egli ama"».

⁵⁴ Cfr. *Mt* 13,41-42: «Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti quelli che commettono iniquità e *li getteranno nella fornace ardente* [*Dn* 3,6] dove sarà pianto e stridore di denti».

⁵⁵ Cfr. *Mc* 1,12-13: «Subito dopo lo Spirito lo sospinse nel deserto e nel deserto rimase quaranta giorni, tentato da Satana. Stava con le bestie selvatiche e gli angeli lo servivano».

mediano la comunicazione della legge di Dio⁵⁶ e sono in generale un «aiuto misterioso e potente»⁵⁷ sullo sfondo di quello scenario⁵⁸.

Ciò detto, Gesù sale in cielo ottenendo la sovranità sugli angeli⁵⁹, quella sovranità originaria su una corte nella quale si ripartiscono ministeri di governo⁶⁰, e che, integrando in sé il momento dell'incarnazione, costituisce originariamente Dio come sovrappotenza, essendo il Figlio incarnato il capo di quel corpo mistico che è la Chiesa, che riconcilia in sé tutte le cose mediante il sangue della croce⁶¹. Dio

⁵⁶ Cfr. At 7,52-53: «Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato? Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete divenuti traditori e uccisori, voi che avete ricevuto la Legge mediante ordini dati degli angeli e non l'avete osservata».

⁵⁷ Questa espressione sintetica si trova in CCC, n. 334.

⁵⁸ Immediatamente prima di quell'espressione sintetica citata nella precedente nota 58 si trovano, nel Catechismo, tutti i riferimenti scritturistici a documentazione del servizio degli angeli, dall'Incarnazione all'Ascensione (cfr. CCC, n. 333).

⁵⁹ Cfr. 1 Pt 3,21-22: «Quest'acqua, come immagine del battesimo, che ora salva voi; non porta via la sporcizia del corpo, ma è invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo. Egli è alla destra di Dio, dopo essere salito al cielo e aver ottenuto la sovranità sugli angeli, i Principati e le Potenze».

⁶⁰ Cfr. Eb 1,13-14: «E a quale degli angeli poi ha mai detto: *Siedi alla mia destra, / finché io non abbia messo i tuoi nemici / a sgabello dei tuoi piedi?* [Sal 110,1]. Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che erediteranno la salvezza?».

⁶¹ Cfr. Col 1,15-20: «Egli è immagine del Dio invisibile, / primogenito di tutta la creazione, / poiché in lui furono create tutte le cose, / nei cieli e sulla terra, / quelle visibili e quelle invisibili: / Troni, Dominazioni, / Principati e Potenze. / Tutte le cose sono state create / per mezzo di lui e in vista di lui. / Egli è prima di tutte le cose / e tutte in lui sussistono. / Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. / Egli è principio, / il principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, / perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose. / È piaciuto infatti a Dio / che abiti in lui ogni pienezza / e che per mezzo di lui e in vista di lui / siano riconciliate tutte le cose, / avendo pacificato con il sangue della sua croce / sia le cose che stanno sulla terra, / sia quelle che stanno nei cieli».

incarnato in Cristo, morto e risorto, è così il sovrano della gerarchia angelica e ha in sé la perfetta pienezza di tutte le cose nel loro assoluto compimento⁶².

13. Passando dal piano scritturistico a quello dottrinario, è utile riportare prima di tutto la definizione dell'«angelo» che si trova in sant'Agostino⁶³. Da essa si ricava che l'essenza dell'angelo riguarda l'«ufficio», non la «natura»: se si chiede la natura, la risposta è che è «spirito», se si chiede l'ufficio, la risposta è che è «angelo». La realtà di cui parliamo, precisa Agostino, «è spirito per quello che è, mentre per quello che compie è angelo».

Si trova in questa definizione, con l'abituale e insuperabile perspicuità agostiniana, quel concetto alla cui comprensione noi abbiamo già cercato di dare avvio: la molteplicità degli angeli non contraddice affatto la radicalità del monoteismo, ma piuttosto la potenza per complessità. Dicendo che la natura dell'angelo è «spirito», si risolve tale natura in quella divina, mentre poi, essendo infinite le funzioni che tale natura deve esercitare mantenendo la propria intangibile divinità unica, ciascuna di queste funzioni si presenta come un «angelo»⁶⁴,

⁶² Cfr. *Ef* 1,18-23: «Possa egli davvero illuminare gli occhi della vostra mente per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso noi credenti secondo l'efficacia della sua forza e del suo vigore. Egli la manifestò in Cristo, / quando lo risuscitò dai morti / e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, / al di sopra di ogni Principato e Potenza, / al di sopra di ogni Forza e Dominazione / e di ogni nome che viene nominato / non solo nel tempo presente ma anche in quello futuro. / Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi [*Sal* 8,7] / e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose: / essa è il corpo di lui, la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose [*τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένου*]

⁶³ Cfr. *Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15 (cfr. CCC, n. 329): «Angelus officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est, ex eo quod agis, angelus».

⁶⁴ L'infinità di queste funzioni è resa indiscutibile dal moltiplicarsi delle personalità angeliche fino al numero degli individui umani, nella figura popolare dell'«angelo

essendo poi tutti gli angeli ricapitolati in Cristo⁶⁵, Figlio di Dio incarnato e così partecipe delle infinite vicende particolari e fra loro astrattamente separate e opposte il cui luogo è il mondo. Guardando al Catechismo, la trattazione degli angeli⁶⁶ si trova sintetizzata come glorificazione di Dio e servitù nella sua missione di salvezza⁶⁷.

14. Il luogo più problematico di questa intera trattazione – come si è visto fin dal principio dell'indagine – è la necessaria presenza in Dio dello stesso principio del male, il che è inevitabile per non cadere in un inaccettabile manicheismo⁶⁸, senza per questo compromettere la natura di Dio, originariamente connessa col principio dell'Essere che è lo stesso principio del Bene⁶⁹.

custode», di cui tratta il CCC, n. 336, offrendo di questo i fondamenti scritturistici. È poi altrettanto evidente che questa infinità di angeli, ciascuno funzione dell'unica natura divina, desidera potentemente conoscere quell'unità di cui fa parte, come si vede in 1 Pt 1,10-12: «Su questa salvezza indagarono e scrutarono i profeti, che preannunciavano la grazia a voi destinata; essi cercavano di sapere quale momento o a quali circostanze indicasse lo Spirito di Cristo che era in loro, quando predicava le sofferenze destinate a Cristo e le glorie che le avrebbero seguite. E fu loro rivelato che, non per se stessi, ma per voi erano servitori di quelle cose che ora vi sono annunciate per mezzo di coloro che vi hanno predicato il Vangelo mediante lo Spirito Santo, mandato dal cielo: cose nelle quali gli angeli desiderano fissare lo sguardo».

⁶⁵ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini, sulla 37ª edizione (1ª bilingue tedesca) curata e accresciuta da Peter Hünermann, *imprimatur* Dr. Bechtold, *vic. gen.*, Freiburg im Breisgau, 24 luglio 1991, EDB, Bologna 2000³ (da qui in avanti: *DH*), 600: essendo l'argomento le sacre immagini (Concilio di Nicea II, 7° Ecum., Sessione 7ª, 13 ottobre 787), se ne afferma la liceità, «siano esse l'immagine del Signore e salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei santi angeli [ἁγίων τε ἀγγέλων], di tutti i santi e giusti».

⁶⁶ Cfr. CCC, nn. 328-349.

⁶⁷ Cfr. CCC, nn. 350-354.

⁶⁸ Cfr. § 10.

⁶⁹ Cfr. quanto detto nel § 7 con le sue note 16-24.

Già si è visto, dunque, come il male debba essere pensato come uno dei momenti di quell'ordine creato che è in se stesso il Bene, e si tratta di capire con maggiore determinatezza appunto in che senso il male possa essere momento del bene. Il Catechismo comincia col fare propria la posizione di sant'Agostino, per il quale il male risulta connesso con la determinazione della libertà⁷⁰, luogo che noi abbiamo già trattato mostrando come della libertà vi sia un concetto vero e un concetto falso⁷¹.

Agostino ha evidentemente alla radice della propria posizione circa il rapporto fra il bene e il male la suddetta inaccettabilità del manicheismo⁷², da noi anticipata. L'operare del falso concetto della libertà da parte dell'uomo turba quindi l'interdipendenza di tutte le creature nell'ordine creato⁷³, interdipendenza che costituisce la bellezza dell'uni-

⁷⁰ Cfr. CCC, n. 311: «Gli angeli e gli uomini, creature intelligenti e libere, devono camminare verso il loro destino ultimo per una libera scelta e un amore di preferenza. Essi possono, quindi, deviare. In realtà, hanno peccato. È così che nel mondo è entrato il male morale, incommensurabilmente più grave del male fisico. Dio non è in alcun modo, né direttamente né indirettamente, la causa del male morale [SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 1, 1, 1; PL 32, 1221-1223; SANTOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 79, 1]. Però, rispettando la libertà della sua creatura, lo permette e, misteriosamente, sa trarne il bene: "Infatti Dio onnipotente [...], essendo supremamente buono, non permetterebbe mai che un qualsiasi male esistesse nelle sue opere, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene" [SANT'AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 11, 3]».

⁷¹ Cfr. § 4; §§ 6-8; § 9, nota 33; § 10, nota 36.

⁷² Cfr. CCC, n. 338: «Non esiste nulla che non debba la propria esistenza a Dio Creatore. Il mondo ha avuto inizio quando è stato tratto dal nulla dalla Parola di Dio; tutti gli esseri esistenti, tutta la natura, tutta la storia umana si radicano in questo evento primordiale: è la genesi della formazione del mondo e dell'inizio del tempo [SANT'AGOSTINO, *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 2, 4; PL 35, 175]». È da osservare che l'opera agostiniana alla quale si rifà lo stesso Catechismo è diretta contro la concezione manichea.

⁷³ Cfr. CCC, n. 340: «L'interdipendenza delle creature è voluta da Dio. Il sole e la luna, il cedro e il piccolo fiore, l'aquila e il passerio: le innumerevoli diversità e

verso⁷⁴ e fa comprendere all'uomo, che è il vertice della creazione⁷⁵, che la vera libertà è adeguamento alla solidarietà che deve legare tutte le creature, stante la detta interdipendenza⁷⁶.

La comunità nella quale quest'ordine dev'essere rispettato nell'operare di una libertà autentica è la Chiesa, in vista della quale il mondo è appunto creato: ed è per questo che le stesse vicissitudini dolorose legate a un cattivo uso della libertà nelle vicissitudini del mondo, cioè nella dimensione del peccato, svolgono la funzione di occasioni per cogliere, al fondo di quella dimensione, la potenza dell'amore salvifico⁷⁷.

disuguaglianze stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che esse esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre».

⁷⁴ Cfr. CCC, n. 341: «*La bellezza dell'universo*. L'ordine e l'armonia del mondo creato risultano dalla diversità degli esseri e dalle relazioni esistenti tra loro. L'uomo li scopre progressivamente come leggi della natura. Essi sono oggetto dell'ammirazione degli scienziati. La bellezza della creazione riflette la bellezza infinita del Creatore. Deve ispirare il rispetto e la sottomissione dell'intelligenza e della volontà dell'uomo».

⁷⁵ Cfr. CCC, n. 343: «*L'uomo è il vertice dell'opera della creazione*. Il racconto ispirato lo esprime distinguendo nettamente la creazione dell'uomo da quella delle altre creature [Gen 1,26]».

⁷⁶ Cfr. CCC, n. 344: «*Esiste una solidarietà fra tutte le creature* per il fatto che tutte hanno il medesimo Creatore e tutte sono ordinate alla sua gloria: "Laudato si', mi' Signore, cum tucte le tue creature, / spetialmente messer lo frate Sole / lo qual è iorno, et allumini noi per lui. / Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore: / de te, Altissimo, porta significatione... Laudato si', mi' Signore, per sora Acqua, / la quale è molto utile et humile et pretiosa et casta... / Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, / la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba... / Laudate e benedicete mi' Signore / et rengratiate et servitelo cum grande humilitate» [SAN FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle creature*]».

⁷⁷ Cfr. CCC, n. 760: «"Il mondo fu creato in vista della Chiesa", dicevano i cristiani dei primi tempi [ERMA, *Visiones pastoris*, 2, 4, 1; ARISTIDE, *Apologia*, 16, 6; SAN GIUSTINO, *Apologiae*, 2, 7]. Dio ha creato il mondo in vista della comunione alla

15. Questa complessa e teoreticamente difficile coesistenzialità di bene e male in una struttura non dualistica nella quale il male sia momento del bene dev'essere considerata nello sviluppo indicato dal Catechismo nella sua parte conclusiva⁷⁸.

L'analisi comincia muovendo dalla preghiera di Gesù che si trova nel Vangelo di Giovanni⁷⁹, laddove la liberazione dal male appare come un essere «custoditi [cioè preservati, difesi, liberati] dal Maligno», il che accade soltanto nella «comunione dei santi» che è solidarietà nel Corpo di Cristo. Questa solidarietà viene ostacolata non da una forza cieca, ma da una persona: si tratta cioè di una figura della coscienza concretamente individuata come Satana, l'angelo che «si oppone» a Dio, cercando di coinvolgere nella sua azione tentatrice ogni credente che è come tale capace di essere membro della «comunione dei santi»:

sua vita divina, comunione che si realizza mediante la “convocazione” degli uomini in Cristo, e questa “convocazione” è la Chiesa. La Chiesa è il fine di tutte le cose [SANT'EPIFANIO, *Penarius seu adversus haereses*, 1, 1, 5: PG 41, 181 C] e le stesse vicissitudini dolorose, come la caduta degli Angeli e il peccato dell'uomo, furono permesse da Dio solo in quanto occasione e mezzo per dispiegare tutta la potenza del suo braccio, tutta l'immensità d'amore che voleva donare al mondo: “Come la volontà di Dio è un atto, e questo atto si chiama mondo, così la sua intenzione è la salvezza dell'uomo, ed essa si chiama Chiesa” [CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Paedagogus*, 1, 6].

⁷⁸ Cfr. CCC, Parte IV, Sez. II, art. 3, punto VII, nn. 2850-2854: la Parte IV riguarda la preghiera cristiana, la Sez. II è l'analisi del «Padre nostro», l'art. 3 formula su questa preghiera sette domande, una per ciascun verso della preghiera; la settima e ultima domanda riguarda il significato di «Ma liberaci dal Male».

⁷⁹ Cfr. CCC, n. 2850: «L'ultima domanda dal Padre nostro si trova anche nella preghiera di Gesù: “Non chiedo che Tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal Maligno” (Gv 17,15). Riguarda ognuno di noi personalmente; però siamo sempre “noi” a pregare, in comunione con tutta la Chiesa e per la liberazione dell'intera famiglia umana. La Preghiera del Signore ci apre continuamente alle dimensioni dell'Economia della salvezza. La nostra interdipendenza nel dramma del peccato e della morte diventa solidarietà nel Corpo di Cristo, nella “comunione dei santi” [riferimento a Giovanni Paolo II, Esort. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16].»

se gli articoli di fede sono raccolti nel «simbolo» cristiano (σύμβολον, «ciò che unisce»), Satana è il «diavolo» (διαβολος, «ciò che divide»)⁸⁰.

Il diavolo è «omicida fin dal principio», poiché la sua mira è privare l'uomo della vita eterna, ed è «menzognero e padre di menzogna»⁸¹. Volendo appena approfondire scritturisticamente questo luogo del Catechismo, osserviamo che, nel Vangelo di Giovanni e nella sua prima Lettera, si parla del genere di «paternità» che il diavolo può esprimere, vale a dire – come appunto si è detto – l'essere «menzognero e padre di menzogna», essendo la sua essenza quella del male «in se stesso», nella sua natura più propria⁸².

⁸⁰ Cfr. CCC, n. 2851: «In questa richiesta, il Male non è un'astrazione; indica invece una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio. Il "diavolo" ["diabolos", colui che "si getta di traverso"] è colui che "vuole ostacolare" il Disegno di Dio e la sua "opera di salvezza" compiuta in Cristo». Ricordiamo qui che questa funzione del diavolo è stata richiamata in conclusione dell'articolo dello scrivente *Il concetto dell'incarnazione*, cit., V, § 20, note 113-118.

⁸¹ Cfr. CCC, n. 2852: «"Omicida fin dal principio", "menzognero e padre di menzogna" (Gv 8,44), "Satana che seduce tutta la terra" (Ap 12,9), è a causa sua che il peccato e la morte sono entrati nel mondo, ed è in virtù della sua sconfitta definitiva che tutta la creazione sarà liberata "dalla corruzione del peccato e della morte" [*Messale Romano*, Preghiera eucaristica IV]. "Sappiamo che chiunque è nato da Dio non pecca: chi è nato da Dio preserva se stesso e il Maligno non lo tocca. Noi sappiamo che siamo nati da Dio, mentre tutto il mondo giace sotto il potere del Maligno" (1 Gv 5,18-19): "Il Signore, che ha cancellato il vostro peccato e ha perdonato le vostre colpe, è in grado di proteggervi e di custodirvi contro le insidie del diavolo che è il vostro avversario, perché il nemico, che suole generare la colpa, non vi sorprenda. Ma chi si affida a Dio, non teme il diavolo. Se infatti Dio è dalla nostra parte, chi sarà contro di noi?" (Rm 8,31) [SANT'AMBROGIO, *De sacramentis*, 5, 30: PL 16, 454AB]».

⁸² Rinviando ancora all'articolo dello scrivente ricordato nella precedente nota 81, parte V, § 20, soprattutto nota 113. Sembra però opportuno riportare qui, di quell'articolo, parte del terzo capoverso del § 20: «Egli "quando dice il falso dice ciò che è suo" – e l'espressione adoperata per "ciò che è suo" è ἐκ τῶν ἰδίων, essendo ἴδιος il "proprio" di un certo ente, ciò che appartiene "propriamente" a lui. Il falso appartiene propriamente al diavolo poiché in lui "non c'è verità" (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ): egli "non stava saldo nella verità" (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), ossia non vi sta *originariamente*, spacciando per vero ciò che è falso e per falso ciò che è vero».

Il diavolo, poi, è «principe del mondo», poiché la sua opera tentatrice dilaga, ma Gesù ha vinto il male del mondo originariamente, una volta per tutte⁸³. Anche qui, queste determinazioni offerte dal Catechismo possono essere almeno un po' approfondite esaminando il testo giovanneo, nel quale la figura del «principe del mondo» viene delineata come «anticristo»⁸⁴. La liberazione è poi liberazione «da tutti i mali», nella ricapitolazione in Cristo di tutte le cose⁸⁵.

16. Chiarita quanto possibile questa relazione fra Dio e la realtà del male, potrebbe prodursi spontaneamente la domanda se Dio possa annullare questa realtà, cioè se possa cancellare quella funzione che abbiamo peraltro visto essere intrinseca all'ordine strutturale in cui consiste il disegno della creazione⁸⁶.

Nell'*Enchiridion Symbolorum*⁸⁷ la questione si trova trattata nel quadro generale di Dio creatore di tutte le cose, dal che segue il pro-

⁸³ Cfr. CCC, n. 2853: «La vittoria sul “principe del mondo” (Gv 14,30) è conseguita, una volta per tutte, nell’Ora in cui Gesù si consegna liberamente alla morte per darci la sua Vita. Avviene allora il giudizio di questo mondo e il principe di questo mondo è “gettato fuori” (Gv 12,31) [Ap 12,10]».

⁸⁴ Rinviamo ancora all'articolo dello scrivente ricordato nella precedente nota 80, parte V, § 20, soprattutto nota 117.

⁸⁵ Cfr. CCC, n. 2854: «Chiedendo di essere liberati dal Maligno, noi preghiamo nel contempo di essere liberati da tutti i mali, presenti, passati e futuri, di cui egli è l'artefice o l'istigatore. In quest'ultima domanda la Chiesa porta davanti al Padre tutta la miseria del mondo. Insieme con la liberazione dai mali che schiacciano l'umanità, la Chiesa implora il dono prezioso della pace e la grazia dell'attesa perseverante del ritorno di Cristo. Pregando così, anticipa nell'umiltà della fede la ricapitolazione di tutti e di tutto in colui che ha “potere sopra la Morte e sopra gli Inferi” (Ap 1,18), “colui che è, che era e che viene, l’Onnipotente” (Ap 1,8) [Ap 1,4]: “Liberaci, o Signore, da tutti i mali, concedi la pace ai nostri giorni e con l'aiuto della tua misericordia vivremo sempre liberi dal peccato e sicuri da ogni turbamento, nell'attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo” [Messale Romano, Embolismo]».

⁸⁶ Di tale ordine strutturale si è detto nei §§ 15-16.

⁸⁷ DH: cfr. nota 66.

blema dell'origine del male e del rapporto fra Dio e quel male che si è visto essere conseguenza di un cattivo uso della libertà.

Il male è dunque, da un punto di vista ontologico, privazione del bene⁸⁸, e come tale non è una sostanza, ma privazione della sostanza⁸⁹: Dio permette che il male si realizzi perché questo resta connesso con la libertà che è dono della creazione, e tale dono può essere garantito solo permettendo che il male – frutto di un suo cattivo uso – possa realizzarsi⁹⁰. Permettendo il male e vedendo, nell'eternità, ogni tempo, certo Dio può sapere in anticipo – collocando questo anticipo nell'ordine temporale del mondo – se l'uomo singolo compirà il bene oppure il male, ma questo non ha alcun valore di predestinazione⁹¹: Dio, infatti, non può volere il male⁹², né può impedirlo restando insieme coeren-

⁸⁸ Ciò a partire dalla matrice platonica richiamata nel § 7, nota 23.

⁸⁹ Cfr. *DH* 3251 (Enc. *Libertas praestantissimum*, 20 giugno 1888: Libertà umana): «[...] perché il male, essendo per se medesimo privazione del bene [*per se cum sit boni privatio*], ripugna al bene comune, che, per quanto è possibile, il legislatore deve volere e tutelare».

⁹⁰ Cfr. *DH* 3251 (cfr. nota 90): «Nella sua provvidenza Dio stesso, infinitamente buono e potente, lascia pure che ci siano mali nel mondo [*sinit tamen esse in mundo mala*], o perché a beni maggiori non si chiuda la via, o perché non si apra a mali maggiori. Nel governo dei popoli è giusto imitare il reggitore dell'universo: che anzi, non essendo possibile alla potestà umana impedire ogni male, deve “permettere e lasciare molte cose impunte che la divina provvidenza punisce e giustamente [*multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte*] [AGOSTINO, *de libero arbitrio*, I, n. 41 (PL 32, 1228C)]».

⁹¹ Cfr. *DH* 627 (Sinodo di Valenza, 8 gennaio 855): «Inoltre la prescienza di Dio [*praescientiam Dei*] non ha neppure imposto a nessun cattivo una necessità [*nec prorsus ulli malo imposuisse necessitatem*], così che non potrebbe essere diverso [*ut aliud esse non posset*], ma egli sapeva in precedenza [*praescivit*], come Dio che tutto sa prima ancora che accada [*sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant*], in base alla sua onnipotente e immutabile maestà [*ex sua omnipotenti et incommutabili maiestate*], ciò che quegli sarebbe stato per propria volontà [*quod ille futurus erat ex propria voluntate*]. [...]».

⁹² Cfr. *DH* 1556 (Concilio di Trento, Sessione 6^a, 13 gennaio 1547: Decreto sulla giustificazione): «Se qualcuno afferma che non è in potere dell'uomo rendere

te col suo donare all'uomo la libertà⁹³. Dio, semplicemente, lascia che il male sia, avendo esso il valore di un riscontro oggettivo a seguito di un cattivo uso della libertà (e qui, tornando al nostro tema di fondo, si può già intravedere il senso dell'«angelo sterminatore»: questa funzione infatti, connessa col cattivo uso della libertà, può essere resa comprensibile all'uomo ancora dagli angeli, intesi stavolta come mediatori della divina rivelazione⁹⁴).

malvagie le proprie vie, ma che è Dio che opera il male come il bene [*mala operata ut bona Deum operari*], non solo permettendoli, ma anche volendoli [*non permissive solum, sed etiam proprie et per se*], con una volontà formale e diretta, tanto che possano considerarsi opera sua sia il tradimento di Giuda che la chiamata di Paolo: sia anatema [*anathema sit*]». Che Dio non possa volere il male viene precisato già molto prima, come risulta da *DH* 1333 (Concilio di Firenze: Bolla *cantate Domino*, 4 febbraio 1442): «Crede fermissimamente, professa e predica, che un solo vero Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, è il creatore di tutte le cose visibili e invisibili, il quale, quando volle, creò per sua bontà tutte le creature spirituali e corporali, buone, naturalmente, perché hanno origine nel sommo bene [*bonas quidem, quia a summo bono factae sunt*], ma mutevoli, perché fatte dal nulla [*sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt*]: afferma che non vi è natura cattiva in se stessa [*nullamque mali asserit esse naturam*], perché ogni natura, in quanto tale, è buona [*quia omnis natura, in quantum natura est, bona est*].»

⁹³ È quanto si è visto sopra. Non si tratta, cioè, di un «non potere» inteso come impossibilità o incapacità, ma di un non potere senza negare la coerenza del disegno della creazione liberamente e originariamente tracciato da Dio. Intendere quel «non potere» come impossibilità da parte di Dio è considerato, dalla tradizione dogmatica, come uno degli errori di Pietro Abelardo, come si vede in *DH*, 721-739 (Sinodo di Sens, iniziato il 2 giugno 1140); al n. 7 leggiamo: «Dio non deve e non può impedire il male [*Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire*].»

⁹⁴ La già detta funzione dell'essere l'angelo mediatore della divina rivelazione (§ 11, nota 43) è sancita dalla tradizione dogmatica ponendo l'angelo in una precisa gerarchia, che pone sopra di lui soltanto la Vergine. Cfr. *DH* 3320 (Enc. *Fidentem piumque*: Maria, 20 settembre 1896): «Sono tutti d'accordo nell'ammettere che il nome e la funzione di perfetto Mediatore non convengono che a Cristo: perché Egli solo, Dio e Uomo insieme, riconciliò il genere umano col suo sommo Padre: "Uno il Mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù uomo..." (1 *Tm* 2,5s.). Ma se "nulla vieta", come insegna l'Angelico, "che qualche altro si chiami, sotto certi

17. Tutta la concezione che si è andata delineando circa l'origine del male – concezione che connette tale origine con un cattivo uso della libertà (con tutto ciò che segue circa la figura funzionale di un «angelo sterminatore») – resta soggetta a un'estrema obiezione, obiezione che non si può tralasciare andando semplicemente avanti nella trattazione.

L'obiezione consiste nella semplice constatazione del prodursi e del sussistere nel mondo di mali che sembrano non avere nulla a che fare con l'azione umana: terremoti, maremoti, eruzioni vulcaniche, catastrofi naturali, malattie, deviazioni e mostruosità incomprensibili, degenerazioni, atroci sofferenze che colpiscono innocenti come i bambini (la stessa pandemia può essere intesa come uno di questi mali senza visibile spiegazione) spingono il pensiero teologico in una direzione «provvidenzialistica», dove la risposta alla domanda inevasa cade nell'incomprensibilità dell'intero ordine del disegno creativo per uno spirito finito come è quello umano⁹⁵.

aspetti, mediatore tra Dio e gli uomini, in quanto dispositivamente e ministerialmente coopera all'unione dell'uomo con Dio [Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 26, a. 1 (Editio Leonina 11, 285b)]", come sono gli angeli e i santi, i profeti e i sacerdoti dell'antica e della nuova alleanza [*Cuiusmodi sunt Angeli Sanctique caelites, prophetae et utriusque Testamenti sacerdotes*], senz'alcun dubbio tale titolo di gloria conviene, in misura ancora maggiore, alla Vergine eccelsa».

⁹⁵ Il taglio «provvidenzialistico» è chiarissimo in sant'Agostino, come si vede per esempio in *Le Confessioni*, VII, 12-14: «In alcune parti certe cose, non accordandosi a certe altre, sono considerate mali; però quelle stesse cose si accordano con altre e in tal caso sono buone, oltre ad esserlo in se stesse. E tutte le cose che non s'accordano tra loro, si accordano con la parte inferiore dell'universo, che chiamiamo terra, la quale ha il cielo che le si addice, nuvoloso e ventoso. Lungi da me dire: se codeste cose non esistessero! Se non vedessi altro che queste, ne desidererei di migliori, ma dovrei lodarti anche per queste sole. [...] Io non potevo pensare a cose migliori, dacché ho cominciato a pensarle nel loro insieme; si possono giudicare migliori le cose superiori che non le inferiori, ma con giudizio ben più sano c'è da affermare migliore l'universo che non le cose superiori. [...] Non ha una mente sana [o Signore] colui che trova a ridire della tua creazione, così come non era sano il mio giudizio quando mi dispiacevano molte cose fatte da te». L'ap-

Con l'ovvia precisazione che si tratta di un tema complesso che non può essere qui in nessun modo davvero affrontato, ed essendo d'altronde un tema strettamente connesso con quello che invece qui affrontiamo, dobbiamo almeno chiarire come sia possibile il nostro procedere astenendoci da quell'approfondimento radicale che peraltro abbiamo rilevato indispensabile. Osserviamo allora che il mostrarsi di mali apparentemente non riconducibili all'azione umana – ciò che appunto accade –, se da un lato spinge il pensiero in una direzione provvidenzialistica (e di ciò si è detto), da un altro lato non esclude la connessione di questi mali con un cattivo uso della libertà da parte dell'uomo, anche se qui la precisazione si fa difficile e il rischio di fraintendimento molto elevato.

Si può infatti ipotizzare, in una riflessione diretta in questo senso, che i mali naturali siano relativi a un creato non governato dall'azione umana improntata a un giusto uso della libertà, il che significa informata dalla legge di Dio creatore e ordinatore: il creato, cioè, può essere pensato come dotato di un ordine che include originariamente questo buon governo – buon governo che, con una organicità che nel tempo può apparire come costanza di un'iniziativa progressiva, potrebbe eliminare tutti quei mali che, in mancanza di questo buon governo, si mostrano ciechi e incomprensibili (iniziativa progressiva che va sotto le categorie della cura, dell'assestamento, della prevenzione, della guarigione).

Il detto fraintendimento sta nell'attribuire all'uomo un compito che lui non si sente affatto in grado di svolgere, e nel dare all'uomo una colpa che lui sente di non avere. Il senso corretto di questa tesi teolo-

parente casualità e insensatezza delle cose, e in essa l'intera fenomenologia del male, può essere intesa, in questa prospettiva, come il volto che l'eterno presenta a se stesso nel suo rivolgersi a se stesso nella finitezza temporale, mentre, in quanto l'eterno *per ciò che* è riesca a trapelare nella finitezza e a mostrarsi, esso è la formidabile e luminosa bellezza della natura in tutte le sue forme (nell'intuizione mistica di padre Pio da Pietrelcina, ciò che noi vediamo è ciò che vede il bambino che sta seduto ai piedi della madre che ricama, cioè il rovescio del ricamo fatto di punti irregolari e disordinati, il cui diritto mostra la sorprendente bellezza di ciò a cui quei punti rinviano).

gica non è infatti che i mali incomprensibili del mondo devono essere rimediati da un uomo che qui e ora si metta all'opera, ma che essi sono tali perché l'uomo originariamente non ha pensato l'ordine del mondo come qualcosa che include il suo buon governo – buon governo che coincide con un giusto uso della libertà, mentre il suo originario cattivo uso ha prodotto appunto quei mali che ora sembrano autonomi e irreparabili.

Questo governo originario, la cui possibilità l'uomo ha perso col peccato d'origine, può dunque essere «ritrovato» in una «pacificazione» con Dio di tutte le cose che passa per il sangue di quella croce che è redenzione appunto dal peccato d'origine⁹⁶, e qui la relazione fra i mali incomprensibili del mondo e il cattivo uso della libertà ritrova la dimensione teologica alla quale il provvidenzialismo semplicemente allude.

III. VERSO UN SIGNIFICATO PERTINENTE PER IL CONCETTO DELL'«ANGELO STERMINATORE»

18. Se complesso è, come si è visto essere, il problema del fondamento in Dio del bene come del male senza con questo snaturare Dio facendone un produttore consapevole e volontario di male, in un certo senso è ancora più complessa – ma più esatto sarebbe dire più difficilmente comprensibile – la determinazione dello «sterminatore» attribuita a un angelo che, come tale, è in qualche modo figura della presenza operante di Dio stesso, essendo però lo «sterminio» – per ciò che questo termine evoca nel senso comune – un momento di cieca e quasi irriflessa crudeltà.

Muoviamo ancora dal piano scritturistico collocandoci nello spirito dell'antica alleanza, per giudicare che cosa corrispondesse a questo

⁹⁶ Torna qui appropriato citare gli ultimi versetti del passo di *Col* 1,15-20, riportato integralmente nella nota 61: «È piaciuto infatti a Dio / che abiti in lui ogni pienezza / e che per mezzo di lui e in vista di lui / siano riconciliate tutte le cose, / avendo pacificato con il sangue della sua croce / sia le cose che stanno sulla terra, / sia quelle che stanno nei cieli» (vv. 19-20).

termine, largamente impiegato⁹⁷. La più ampia teorizzazione dello «sterminio» come atto sacrale si ha nel capitolo ventesimo del Deuteronomio⁹⁸: si dice, in questo passo, che al popolo nemico – dunque colpevole di non riconoscere o di trasgredire la legge di Dio – si deve offrire la pace, esplicitamente collegata al successivo servizio, e così subordinazione a tale legge. Qualora questo popolo rifiuti e voglia la guerra, la sua città verrà assediata ed espugnata e di essa si farà bottino, uccidendo tutti i maschi e tenendo donne, bambini e bestiame. Questo vale però per le città lontane – in una prospettiva che si può pensare come imperiale –, mentre le città vicine, nelle quali il popolo di Dio poi abiterà, sono «votate allo sterminio»: qui ogni cosa verrà distrutta, sia essa persona, animale o terra⁹⁹.

⁹⁷ L'ebraico (*c*)*herem* significa letteralmente tagliare / essere tagliato, distruggere / essere distrutto, separare / essere separato, e da qui «consacrato», nel senso di riservato a Dio come offerta votiva. I traduttori greci dell'AT lo rendono con ἀνάθημα, dando all'uso successivo del termine un valore di «maledizione» – nel senso che chi è colpito da «anatema» viene «separato» dalla comunità, come la «scomunica» cattolica –, mentre l'italiano «sterminio» è dal latino *exterminium*, da *exterminare*, cioè portare a termine, condurre al di là di ogni limite.

⁹⁸ Cfr. Dt 20,10-18: «Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vuol far pace con te e vorrà la guerra, allora l'assedierai. Quando il Signore, tuo Dio, l'avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi; ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, tutto il suo bottino, li prenderai come tua preda; mangerai il bottino dei tuoi nemici, che il Signore tuo Dio ti avrà dato. Così farai per tutte le città che sono molto lontane da te e che non sono città di popolazioni a te vicine. Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun vivente, ma li voterai allo sterminio: cioè gli Ittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Enei e i Gibeoni, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato di fare, perché essi non v'insegnino a commettere tutti gli abomini che fanno per i loro dèi e voi non pecchieate contro il Signore, vostro Dio».

⁹⁹ Si dice chiaramente in Lv 27,28-29: «Nondimeno, quanto uno avrà consacrato al Signore con voto di sterminio, fra le cose che gli appartengono, persona, animale o pezzo di terra del suo patrimonio, non potrà essere né venduto né riscattato; ogni cosa votata allo sterminio è cosa santissima, riservata al Signore. Nessuna persona votata allo sterminio potrà essere riscattata; dovrà essere messa a morte».

Già da qui dunque viene spontaneo chiedersi la ragione di questa distruzione apparentemente insensata e palesemente crudele¹⁰⁰ di persone, animali e cose, cioè il senso dello «sterminio» e del «voto allo sterminio»: solo dopo aver compreso quanto possibile questo senso, si può cominciare a riflettere sulla sensatezza di un «angelo sterminatore» in qualche modo figura di Dio stesso.

19. Un primo significato in qualche modo originario del «voto allo sterminio» è quello, per così dire, di far uscire dalla realtà, cioè rigettare al di là di ogni confine, un intero popolo peccatore: per questo anche le donne – possibili future madri compromesse con una logica peccaminosa nell'educazione dei figli –, i bambini – già in qualche modo radicati nel peccato entro cui sono nati e cresciuti –, gli animali – che al popolo peccatore hanno dato sostentamento. In quel popolo così concretamente inteso vi sono dunque tutte le possibili radici del peccato, sebbene attualmente invisibili, ed esso dev'essere distrutto al fine di non lasciare alcuna traccia implicante possibilità di una qualche sopravvivenza: «sterminare» è qui respingere al di là di ogni termine, confinare al di là dell'esistenza, e l'oggetto così respinto è «consacrato», cioè offerto a Dio, a testimonianza della fedeltà alla sua legge.

Sembra però vi sia un altro significato, connesso con questo primo e da esso derivato, anche se non temporalmente ma solo logicamente, cioè non necessariamente successivo. Questo significato ha a che fare con la testimonianza che lo sforzo di conquista, con tutti i rischi, la fatica e il dolore della guerra, è stato fatto non per puro interesse – essendo l'interesse appunto il bottino: donne, animali, terra –, ma per fedeltà, per obbedienza a Dio e alla sua legge che impone la cancellazione dei peccatori. La distruzione radicale di questi beni è così la testimonianza più indubitabile di questa fedeltà disinteressata¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cfr., per es., 1 *Sam* 15,3: «Va' dunque, e colpisci Amalèk e vota allo sterminio quanto gli appartiene; non risparmiarlo, ma uccidi uomini e donne, bambini e latitanti, buoi e pecore, cammelli e asini».

¹⁰¹ Che i due momenti della fedeltà e dell'interesse venissero naturalmente e spontaneamente in relazione fra loro, e con una certa comprensibile oscillazione rispetto

Ma vi è poi un terzo significato, legato ad entrambi i primi due: lo sterminio, con il suo carattere di testimonianza di una fedeltà disinteressata alla legge di Dio che arriva a inevitabili crudeltà, serve poi a raccogliere una comunità compatta e coesa al di fuori della quale lo sterminio opera precipitando nel nulla ogni violazione peccaminosa della legge¹⁰². Così la fine dello sterminio è la fine del combattimento escatologico¹⁰³, e in questo giorno la Città santa sarà luminosa, tran-

alla decisione rigorosamente corretta in linea di principio, si può vedere prima di tutto dal già detto voto allo sterminio delle città conquistate immediatamente vicine, ma non di quelle lontane (*Dt* 20,15-17: «Così farai per tutte le città che sono molto lontane da te e che non sono città di popolazioni a te vicine. Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun vivente, ma li voterai allo sterminio [...]»; l'intero passo è riportato alla nota 99), ma poi ancora, come si può documentare, dalla possibilità di una certa scelta circa ciò che dev'essere o non dev'essere votato allo sterminio. Leggiamo in *1 Sam* 15,9: «Ma Saul e il popolo risparmiarono Agag e il meglio del bestiame minuto e grosso, cioè gli animali grassi e gli agnelli, tutto il meglio, e non vollero sterminarli; invece votarono allo sterminio tutto il bestiame scadente e patito».

¹⁰² Ricordiamo il passo di *Es* 12,21-23 riportato alla nota 47, che presenta la comunità israelitica raccolta in casa a celebrare la Pasqua, mentre nella notte fuori infuriava «lo sterminatore», che passa oltre e preserva dallo sterminio le case sulla cui porta è segnato il sangue della vittima sacrificale pasquale.

¹⁰³ Cfr. *Ez* 38-39, e in particolare la conclusione (*Ez* 39,21-28: «Fra le nazioni manifesterò la mia gloria e tutte le nazioni vedranno la giustizia che avrò fatta e la mano che avrò posto su di voi. La casa d'Israele da quel giorno in poi saprà che io sono il Signore, loro Dio. Le nazioni sapranno che la casa d'Israele per la sua iniquità era stata condotta in schiavitù, perché si era ribellata a me e io avevo nascosto loro il mio volto e li avevo dati in mano ai loro nemici, perché tutti cadessero di spada. Secondo le loro impurità e le loro trasgressioni io li trattai e nascosi loro la faccia. Perciò così dice il Signore Dio: Ora io ristabilirò la sorte di Giacobbe, avrò compassione di tutta la casa d'Israele e sarò geloso del mio santo nome. Quando essi abiteranno nella loro terra tranquilli, senza che alcuno li spaventi, si vergogneranno della loro ignominia di tutte le ribellioni che hanno commesso contro di me. Quando io li avrò ricondotti dai popoli e li avrò radunati dalle terre dei loro nemici e avrò mostrato in loro la mia santità, davanti a numerose nazioni,

quilla e sicura¹⁰⁴. Gli ultimi versetti dell'intero Antico Testamento richiamano Israele alla «conversione» che eviti lo sterminio operato da Dio stesso¹⁰⁵.

20. A questo punto siamo forse in grado di comprendere (sebbene la questione teologica sia – come tutti vedono, e chiedendo scusa per la paronomasia – di portata sterminata) quel concetto pertinente di «angelo sterminatore» che – come vuole il sottotitolo del presente

allora sapranno che io sono il Signore, loro Dio, poiché, dopo averli condotti in schiavitù fra le nazioni, li avrò radunati nella loro terra e non ne ho lasciato fuori neppure uno. Allora non nasconderò più loro il mio volto, perché diffonderò il mio spirito sulla casa d'Israele. Oracolo del Signore Dio»). Spostandoci al grande epilogo biblico, cfr. *Ap* 20, 7-10: «Quando i mille anni saranno compiuti, Satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni che stanno ai quattro angoli della terra, Gog e Magòg, e radunarle per la guerra: il loro numero è come la sabbia del mare. Salirono fino alla superficie della terra e assediaron l'accampamento dei santi e la città amata. *Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò* [*Ez* 38,22]. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli».

¹⁰⁴ Cfr. *Zc* 14,6-11: «In quel giorno non vi sarà né luce né freddo, né gelo: sarà un unico giorno, il Signore lo conosce; non ci sarà né giorno né notte, e verso sera risplenderà la luce. In quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mare orientale, parte verso il mare occidentale: ve ne saranno sempre, estate e inverno. Il Signore sarà re di tutta la terra. In quel giorno il Signore sarà unico e unico il suo nome. Tutto il paese si trasformerà in pianura da Gheba fino a Rimmon, a meridione di Gerusalemme, che si eleverà e sarà abitata nel luogo dov'è, dalla porta di Beniamino fino al posto della prima porta, cioè fino alla porta dell'Angolo, e dalla torre di Cananèl fino ai torchi del re. Ivi abiteranno: non vi sarà più sterminio e Gerusalemme se ne starà tranquilla e sicura».

¹⁰⁵ Cfr. *Mi* 3,22-24: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè, / al quale ordinai sull'Oreb / precetti e norme per tutto Israele. / Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore; / egli convertirà il cuore dei padri verso i figli / e il cuore dei figli verso i padri, / perché io, venendo, / non colpisca / la terra con lo sterminio».

scritto – eviti il senso superficiale fuorviante e faccia almeno intravedere il senso veritativo profondo dell'evocazione di questa figura in relazione alla pandemia.

Il senso superficiale fuorviante è quello di vedere in questa figura la pura espressione di una «ira di Dio» che colpisce materialmente l'uomo peccatore facendone sterminio. È questa una logica guerresca, arcaica e, quando riferita a Dio, inaccettabilmente antropomorfa: Dio sarebbe in questo caso, quale mandante dell'angelo sterminatore, un consapevole e volontario produttore di male¹⁰⁶, ciò che la verità dogmatica su Dio e sul male esclude radicalmente¹⁰⁷.

Le cose cambiano quando si cominci a considerare la «punizione» non come l'azione violenta di un Dio «offeso» – che si comporterebbe allora come un capo o un re iracundo fin troppo umano –, ma come l'esito oggettivo di quell'uso errato della libertà che fa dell'uomo quell'essere tracotante che, confondendo il suo essere «immagine» di Dio col suo essere equivalente a Dio stesso, dimentica del tutto la questione della «somialianza»¹⁰⁸. L'uomo così si conduce per sua stessa mano all'autoannullamento¹⁰⁹, passando per quella progressiva presa di coscienza che si trova puntualmente anticipata nella condanna alla cacciata dall'Eden¹¹⁰.

¹⁰⁶ Non si può infatti non considerare un «male» la malattia che cade sulle persone e sulle famiglie, separando e isolando i familiari e gettandoli nell'angoscia e nel terrore della morte per soffocamento, mentre nessuno può dire quali e quanti siano fra i colpiti i peccatori e in quale grado eventualmente lo siano, e, quand'anche lo fossero tutti al massimo grado, l'azione punitrice violenta su di loro, che Dio farebbe propria, sarebbe in ogni caso completamente incoerente con la logica evangelica, da Dio stesso suggerita, del perdono e dell'autocritica: «Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei» (Gv 8,7).

¹⁰⁷ Ciò si è visto con la massima precisione in § 16, nota 92.

¹⁰⁸ Questione vista in § 8, nota 26.

¹⁰⁹ Cfr. § 15, note 80-85.

¹¹⁰ Cfr. Gen 3,16-19: «Alla donna disse: “Moltiplicherò i tuoi dolori / e le tue gravidanze, / con dolore partorirai figli. / Verso tuo marito sarà il tuo istinto, / ed egli ti dominerà”. All'uomo disse [...]: maledetto il suolo per causa tua! / Con dolore ne trarrai il cibo / per tutti i giorni della tua vita. / Spine e cardi produrrà per te / e

Considerando in questa prospettiva la figura dell'«angelo sterminatore», si comprende che il vero termine dello sterminio non è materialmente l'uomo peccatore – o lo è solo di riflesso e del tutto mediatamente –, ma è quella concezione della verità e dell'ordine veritativo che produce il peccato, cioè che struttura l'azione umana come ignoranza o violazione di quell'ordine che solo è in grado di salvarlo. Di fronte alla progressiva diffusione di questa concezione distorta della verità – crescita che nel nostro tempo ha raggiunto limiti inauditi con conseguenze fuori controllo –, l'angelo sterminatore rende improvvisamente visibile a tutti, e – ciò che più conta, come si cercherà di mostrare – in modo incontrovertibile, l'erroneità autodistruttiva di quella sempre più dilagante errata concezione della verità.

Di questo – con la massima attenzione, precisione e pazienza di cui siamo capaci – andiamo ora a parlare, offrendo al lettore – e qui sta la difficoltà – non più avalli scritturistici o dogmatici, ma osservazioni richiedenti altrettanta pazienza e introspezione, osservazioni relative soprattutto al primo periodo della «clausura», che tutti – ciascuno a suo modo – abbiamo vissuto. Gli avalli, nella misura in cui appariranno possibili e necessari, riguarderanno qui soprattutto o esclusivamente la dimensione dell'ontologia.

mangerai l'erba dei campi. / Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, / finché non ritornerai alla terra, / perché da essa sei stato tratto: / polvere tu sei e in polvere ritornerai!»». La condanna riflette puntualmente l'esito della presunzione umana nel disconoscere la dissimmetria fra Creatore e creatura: l'uomo ha creduto di essere indipendente e libero e si scontra con la dipendenza dalla terra e con la fatica, ha creduto di essere immortale e si scontra col suo essere solo quella polvere alla quale è destinato a tornare. La donna poi, che in quanto datrice di vita è più naturalmente vicina all'essenza creatrice, dovrà scontrarsi coi dolori del parto. Non si tratta, quindi – come già ampiamente si è detto –, della «punizione» di un Dio «irato», ma di uno scontrarsi dell'uomo con la realtà dei fatti, che ridimensionano radicalmente la sua illusione di pariteticità con la natura divina.

IV. TRATTI EMERGENTI SUL SENSO DELLA «COSA»

21. La percezione dominante come salto di qualità che sconvolgeva la quotidianità era quella dell'essere avvolti e minacciati da un male, che poteva colpire repentinamente in modo imprevedibile e inappellabile. Questo male, volendo descriverlo nei suoi tratti essenziali, era da un lato invisibile, da un altro lato – in modo inquietante rispetto alla propria invisibilità – corporeo.

Tale aspetto inquietante – il più tipico, per chi rispondeva con facile condiscendenza all'appello di chiudersi in casa – dipende da un singolare gioco di questi concetti, un gioco che va esaminato non tanto sottoponendoli ad analisi filosofica rigorosa, quanto cercando di capire il senso che essi hanno, ciascuno per sé e in relazione all'altro, nel senso comune ordinario, cioè in quel linguaggio parlato e scritto che offre la base ai dizionari. Solo così, infatti, può venire in luce quel senso assolutamente inedito di un «invisibile corporeo» che, pur non essendo affatto escluso dalle connessioni concettuali ordinarie, corrisponde invece, nel profondo dell'intuizione, a una sorta di ossimoro, ed è per questo che l'immediata avvertita presenza dell'oggetto descrivibile con un ossimoro genera la detta inquietudine.

Che l'invisibile corporeo non sia escluso dalle connessioni concettuali ordinarie si spiega, da un lato, con la consapevolezza che esiste una invisibilità dovuta alla piccolezza o alla grandezza¹¹¹, da un altro

¹¹¹ Nel cosiddetto pluralismo dell'età presocratica – vale a dire i pensatori che cercavano di fare i conti col problema aperto dalla filosofia parmenidea postulando una pluralità qualitativa dell'essere e spiegando le infinitamente varie forme naturali e il loro divenire con l'aggregazione e la disgregazione di questi diversi tipi di essere (le «radici» di Empedocle, le «omeomerie» di Anassagora, gli «atomi» di Democrito) –, ci si trovava poi nella difficoltà del venir meno dell'incontrovertibilità propria del sapere filosofico a causa della necessaria invisibilità di queste componenti ontologiche per via delle loro dimensioni infinitesimali, per cui che la verità dell'essere fosse quella delle radici empedoclee, o delle omeomerie anassagoree, o degli atomi democritei, restava un problema insolubile. Scrive Democrito, il pensatore più avanzato dell'età pluralistica: «L'uomo deve rendersi conto, per mezzo del presente criterio, che egli è tenuto lontano dalla verità» (DK 68 B 6);

lato col diffondersi, nel senso comune dell'età della rivoluzione scientifica, della coscienza dell'esistenza di realtà invisibili che nulla hanno a che fare con magie e leggende, ossia la cui invisibilità dipende ancora dalle dimensioni (atomi, molecole, cellule, o al contrario galassie o buchi neri), ovvero da una sostanzialità in senso lato immateriale (onde radio, elettromagnetiche, gravitazionali, e così via). Di queste realtà invisibili tranquillamente accettate si chiede solo, con mentalità tipicamente moderna, il riscontro di effetti invece visibili e percepibili, come l'insieme dei fenomeni che risultano scientificamente fondati su quell'ordine invisibile¹¹².

La ragione, invece, dell'invisibile corporeo come inquietante ossimoro per l'intuizione profonda, sta nel legame tra la «visibilità» e la natura «materiale» o «fisica»¹¹³ – essendo il «materiale» il «concreto» e il «fisico» il «naturale»¹¹⁴. Il «corporeo», così, è intuito nel profondo

«E pertanto sarà manifesto che vi è grande difficoltà a conoscere conforme a verità come sia costituito ogni oggetto» (DK 68 B 8); «Nulla conosciamo secondo verità; perché la verità è nel profondo» (DK 68 B 117).

¹¹² Di questo ci si è brevemente occupati in A. POSTORINO, *La sapienza della croce. Una interpretazione anagogica della kenosi formulabile nel quadro del programma bontadiniano della rigorizzazione della metafisica*, Agorà & Co., Lugano 2014, Conclusione generale, punto 5.

¹¹³ In G. DEVOTO – G.C. OLI, *Vocabolario della lingua italiana*, «visibile» è ciò «che può essere visto o percepito dall'occhio umano»; «visibilità» è la «possibilità di percepire con l'occhio in relazione al potere visivo dello stesso, alle condizioni di illuminazione dell'ambiente, alla presenza o meno di ostacoli»; «invisibile» è «ciò che non si può percepire con la vista perché esclusa da qualsiasi configurazione materiale»; «invisibilità» è la «mancanza di qualsiasi manifestazione, fisionomia o aspetto di ordine fisico».

¹¹⁴ Ancora in G. DEVOTO – G.C. OLI, cit., «fisica» è la «scienza che studia gli aspetti più generali dei fenomeni naturali non sostanzialmente legati alla vita (oggetto della biologia) o alle intime trasformazioni della materia (oggetto della chimica), cercando quanto vi è di essenziale per risalire alle leggi che li governano e ai principi universali da cui queste derivano»; «fisico» è ciò che è «attinente alla natura fenomenicamente interpretata e descritta»; «materiale» è ciò che è «totalmente o prevalentemente definito dagli attributi propri della concretezza e fisicità

come qualcosa di visibilmente materiale e fisico, e l'«incorporeo» come qualcosa di non fisico¹¹⁵, e per questo materialmente invisibile. Ora, il virus della pandemia, quando si ragiona coi detti ragguagli della moderna consapevolezza scientifica, non pone alcun problema ad essere pensato come un invisibile corporeo, ma l'oscuro ossimoro opera suggerendo che l'invisibilità sempre allude a un'incorporeità, mentre la corporeità del virus è sicura, ed è sicura non perché è suggerita da considerazioni scientifiche circa la sua natura fisica o non fisica, ma perché è per così dire imposta dal suo essere operante sul nostro corpo, e operante secondo una direttrice rivolta al male. La sua corporeità invisibile, cioè, non è il prodotto di un ragionamento scientifico – ciò che la renderebbe razionalmente pensabile come tale –, ma è il suggerimento di una realtà immediatamente presente come minacciosa, con l'esito della detta inevitabile inquietudine.

22. La corporeità invisibile del virus era poi assolutamente positiva. Si è visto come il senso comune contemporaneo, nutrito almeno in parte sia dell'antica razionalità sia della moderna scienza, comprende e accetta senza difficoltà l'idea di una corporeità invisibile, ma è anche da osservare che, quando questo concetto venisse formalizzato, non è difficile immaginare il sorgere di un complesso sistema di discussioni, nelle quali si cercherebbe di definire in modo più avanzato e preciso sia il concetto della visibilità sia quello della corporeità, arrivando possibilmente a negare o a modificare i significati preceden-

della materia, contrapposto a 'spirituale' [...], 'morale' [...], 'formale' [...]; l'antonimo diretto è 'immateriale', che sottolinea l'assenza di qualsiasi qualità o consistenza corporea»; «materia» è la «entità provvista di una propria consistenza fisica dotata di peso e di inerzia, capace di adeguarsi a una forma; concepita di volta in volta come sostrato concreto e differenziato degli oggetti o delle sostanze o come principio considerato passivo nei confronti della forma o antagonisticamente contrapposto allo 'spirito'».

¹¹⁵ Ancora in G. DEVOTO – G.C. OLI, cit., «corporeo» è ciò che è «materiale, fisico, condizionato dalle leggi della materia»; «incorporeo» è ciò che è «esente da qualsiasi determinazione e funzione fisica».

ti, così mettendo in questione l'affermata «corporeità invisibile» del virus.

Il fatto è però che, ad essere così discussi, negati o modificati, sono i significati del «corporeo» e dell'«invisibile» attestati nel linguaggio precedente, così che, mutato il riferimento linguistico, anche l'oggetto si presenterebbe con tratti differenti, e l'avere il virus una corporeità invisibile non sarebbe la verità, o sarebbe una verità ormai scaduta e superata in forza dell'evoluzione della struttura concettuale intrinseca al linguaggio. Quella verità, cioè, non sarebbe impositiva, ma resterebbe aperta a una nuova formulazione.

Così però ci si dimentica che quel significato della corporeità invisibile che corrisponde all'intuizione immediata dell'oggetto presente – pertinente o non pertinente che sia la struttura concettuale che lo definisce – resta assolutamente confermato, cioè è, come si diceva, impositivo, anche se l'intuizione dell'operare maligno del virus sul nostro corpo può forse essere descritta – data l'eventuale pertinenza di quelle discussioni su significati più avanzati – con parole diverse.

Ciò che qui va tenuto nella massima chiarezza – proprio perché ci rendiamo conto che affermare una qualche impositività può essere confuso con una posizione rozzamente autoritaria – è che l'impositività non è del linguaggio o della teoria sulla quale il linguaggio si struttura, ma è della realtà che fa da riscontro al linguaggio, lasciando indefinitamente aperta ogni possibilità di evoluzione teoretica con conseguente riformulazione linguistica. Detto più semplicemente – anche se, lo ripetiamo, qui ogni semplificazione è a rischio di fraintendimento –, il momento a suo modo inedito dell'essere di fronte alla pandemia è quello del passare da un mondo nel quale tutto può essere discusso quando venga rispettato l'ordine della datità – ma con una possibile disinvoltura tendenziosa che arriva a distorcere di volta in volta lo stesso riconoscimento di una certa datità piuttosto che della contraria –, a un mondo nel quale si impone una datità inoppugnabile, che la discussione può infinitamente reinterpretare linguisticamente, ma che non è possibile in alcun modo negare nella sua perentoria attestazione di realtà (il negazionista affermando che il virus è un'invenzione di un qualche potere politico che ci vuole tenere sotto controllo – e ce ne sono stati fin dall'inizio, con quelle deformazioni della datità

di cui si è appena detto – ben difficilmente può continuare a negare quando dal virus risulti contagiato con sintomi).

23. Corporeità, invisibilità e impositività sono dunque i tratti emergenti sulla realtà del «male». Ma altri tratti emergenti, di sicuro per moltissimi osservatori in qualche modo sorprendenti, sono quelli che riguardano l'astrattezza, o sostanziale imperfezione, di ciò che ci si era abituati a ritenere un equivalente della realtà, addirittura sostitutivo di essa, col grande vantaggio dell'annullamento delle distanze.

Prima di tutto, a questo proposito, l'astrattezza dell'immagine. Viviamo un'era – ormai si può considerare tale – nella quale le distanze si sono progressivamente ridotte, prima di tutto materialmente con la possibilità di viaggi sempre più veloci, in secondo luogo – e qui sta la vera svolta epocale – con la trasmissibilità in tempo reale delle immagini in movimento. Ciò ha portato sicuramente immensi vantaggi nella relazione diretta fra persone, dal piano politico-culturale degli incontri fra uomini di governo o delle videoconferenze al piano personale della comunicazione diretta con amici o parenti lontani.

Poco alla volta – ma il fenomeno è poi andato precipitando vertiginosamente – si è instaurata la persuasione – certo intuita, anche se non esplicitamente enunciata – dell'esistenza di una continua comunità in atto nella quale ogni singolo è virtualmente presente ad ogni altro singolo nell'immediata visibile concretezza dei tratti del viso, dei moti di disappunto, dei cenni d'intesa. Così si sono moltiplicate senza posa le videocchiate, o si è fatto assolutamente normale lo spettacolo di una moltitudine di persone raccolte in un luogo chiuso – poniamo un mezzo di trasporto o una sala d'attesa –, ciascuna delle quali ha lo sguardo rivolto al proprio cellulare, essendo del tutto estraneo ai vicini e impegnato in un dialogo con lontani.

Ora, qualora questo rapporto fosse comunionale come presume di essere, l'impossibile rapporto fisico con altri non avrebbe fatto avvertire alcun difetto nella modalità del rapporto guadagnato attraverso la tecnologia, e ciascuno avrebbe provato fra sé e sé la compiaciuta soddisfazione di appartenere a una contemporaneità che non ha più bisogno di contatto fisico per essere con gli altri, essendo ormai tutti entrati nella dimensione comunitaria dell'immagine trasmissibile. Però così

non è stato, e uomini e donne di ogni età, ligi per necessità all'imperativo di «restare a casa», si sono accorti in fretta che quelle immagini, pur utili e consolatorie, erano vuote, cioè non consentivano di superare davvero il sentimento della solitudine. Ciò che veniva in luce – anche se non consapevolmente ma per un'immediata percezione ancora priva di concetto – era l'astrattezza dell'immagine virtuale, cioè l'essere tale immagine «separata» dal contesto concreto della realtà dotata di senso¹¹⁶.

24. Quanto detto per l'immagine vale per la parola, di cui qui trattiamo non ancora nel senso dei significati linguistici, ma in quello dalla parola udita a distanza. Dal punto di vista storico, questa evoluzione scientifico-tecnologica ha preceduto la trasmissibilità dell'im-

¹¹⁶ Si trova in Aristotele la rigorosa definizione teoretica dell'astrazione come separazione, trattata in relazione all'induzione: «Orbene, la dimostrazione parte da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari. Non è tuttavia possibile cogliere le proposizioni universali, se non attraverso l'induzione, poiché anche le nozioni ottenute per astrazione [ἀφαίρεσέως] saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono ad un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili [μὴ χωριστά] dagli oggetti della sensazione» (*Analitici secondi* I, 18, 81a-b). Il termine ἀφ-αίρεσις rende la «divisione» di un certo oggetto, e su di esso si modella il latino *abs-tractio*, che invece rende il «trarre da» un certo oggetto qualcosa, che è dunque implicitamente una *parte* dell'oggetto diviso. Viene così resa la capacità del pensiero di «separare», nella realtà percepita, la «forma» dalla «materia», ossia quel particolare insieme di determinazioni che costituisce il «ciò che è» di un certo oggetto, ossia il suo essere un *quid*, la sua *quiddità*, dal «fatto che è», ossia dalla sua fattuale presenza. Nel reale che è oggetto di esperienza, forma e materia sono evidentemente inseparabili (costituendo un σύνολον, un «tutto insieme»), ma il pensiero ha la capacità specifica di operare questa separazione costituendosi esso stesso come la dimensione delle forme separate, o il luogo dove le «essenze» sono presenti separatamente dalla «esistenza» degli oggetti di cui sono forme: l'anima – dice Aristotele – «è in qualche modo tutte le cose [ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα]» (*De anima*, III, 8, 731 b).

magine in movimento¹¹⁷, e l'uomo ha imparato con sorpresa inaudita che si può ascoltare in tempo reale chi parla dall'altro lato del mondo. Così questo senso della presenza virtuale di tutti a tutti è andato crescendo prima per l'ascolto, poi per la visione, e, nei tempi più recenti, per quella forma di comunicazione telefonica che sono i messaggi, nei quali la visione produce un ascolto differito del mezzo linguistico scritto e non parlato.

L'astrattezza però, cioè la «separazione» dal concreto, nella solitudine del «restiamo a casa» era in qualche modo raddoppiata, e il sentimento della solitudine intensificato: l'altra persona, cioè, può essere vista nel suo muoversi, ascoltata nel suo dire, ma non è lì: ciò che è lì sono segni fantasmatici di essa, che superano certo ogni distanza, ma solo appunto come segni fantasmatici che lasciano separati da quel concreto di cui quei segni sono appunto solo segni.

Ciò che mancava insuperabilmente era la corporeità, cioè – in modo solo apparentemente paradossale, come cercheremo di capire – quello stesso tratto della «cosa» che nella sua invisibilità era percepita come «male»¹¹⁸. Tale percezione era dovuta al fatto che il «male», per quanto invisibile – ciò che potrebbe portare alla confutazione della sua realtà –, era avvertito come reale, e così avvertito in modo inconfutabile.

¹¹⁷ Le prime impressioni su carta di immagini tramite sensibilizzazione della carta alla luce, cioè la fotografia, si collocano tra la fine del sec. XVIII e l'inizio del sec. XIX. Alla metà del sec. XIX si realizza la trasmissione a distanza di suoni simbolici mediante linea elettrica, cioè il telegrafo, e nella seconda metà di questo secolo la trasmissione senza fili della stessa voce, cioè la radio; per altro verso, cioè mediante linea materiale, il telefono. La prima registrazione di immagini in movimento, cioè il cinematografo, si ha poi alla fine del sec. XIX, mentre per la trasmissione diretta e non semplice registrazione di immagini in movimento, cioè per la televisione, si deve giungere alla prima metà del sec. XX. Solo alla fine di questo secolo, e soprattutto nei primi due decenni del sec. XXI, si attesta invece il dilagare senza freni delle comunicazioni «in rete», nella totalità di interconnessioni dei cosiddetti *social-media*, o *social-network*, con una completa integrazione di immagini e suoni, staticità e movimento, registrazione e tempo reale.

¹¹⁸ Cfr. quanto visto al § 21.

La «cosa» si rivelava dunque per principio corporea, e questo anche se tanto la saggezza antica quanto la scienza moderna ci hanno insegnato la realtà dell'incorporeo: la «cosa» è corporea non nel senso banalmente materialistico che deve occupare una certa porzione di spazio, ma nel senso più radicale che non dipende dalla nostra volontà, si attesta in se stessa in un modo che noi possiamo soltanto constatare e accettare per quel che è.

25. La corporeità così è desiderata, e in un modo assai più esteso e profondo di quanto non sia il naturale desiderio sessuale connesso con l'istinto riproduttivo. Quest'ultimo è soltanto uno dei casi di quel desiderio, quello che per la sua immediata presenza interiore finisce per suggerire al senso comune di essere l'unico modo in cui si manifesta il desiderio della corporeità. Il senso più esteso e profondo è invece quello della prossimità, del contatto fisico, dell'abbraccio, del bacio, i quali, nella stragrande maggioranza dei casi, non hanno alcuna relazione con la pulsione sessuale, riguardando amici e parenti, vecchi e giovani, belli e brutti.

Il desiderio di corporeità è desiderio di realtà, di contatto reale con la «cosa» che fa di ciascuno di noi una sua parte e di lei un nesso comunionale assoluto, nel quale ogni separatezza genera il desiderio del suo superamento, cioè desiderio di contatto e di fusione. Questo desiderio della «cosa» è perfettamente in armonia col fatto che essa si impone per ciò che è al di là di qualunque nostra volontà, al di là di qualunque nostro desiderio o paura: in un certo senso, la paura del «male» è il prezzo da pagare per sentirsi persuasi della realtà indipendente del «bene».

Ma ecco che il bene e il male, come è risultato dalla nostra indagine¹¹⁹, sono entrambi momenti del complesso disegno creativo, cioè vi appartengono, in una modalità di rapporto che si è a sua volta cercato di esaminare¹²⁰. Il bene e il male sono dunque momenti della «cosa» – essendo questa il prodotto assoluto dell'atto creativo –, ed è ora da chie-

¹¹⁹ Cfr. parte II, §§ 14-16.

¹²⁰ Cfr. parte II, § 14 e § 17.

dersi, dopo essersi chiesti il senso della loro comune origine e della loro relazione, se esista un unico concetto che li comprenda unitariamente confermando i precedenti risultati. Questo concetto è quello di un ordine che regge ogni realtà, un ordine dato del quale si può soltanto prendere atto, accettandolo con giusto esercizio della libertà o tentando di negarlo autodistruttivamente con un esercizio della libertà errato. La cosa, temuta fino al limite del terrificante o desiderata fino al limite della vocazione all'estasi, è puramente e semplicemente quest'ordine.

V. L'ORDINE DELLA «COSA» COME VERITÀ DELL'ESSERE
AUTORIFLESSA IN UN SAPERE INCONTROVERTIBILE

26. Rispettare un ordine conformandovisi è avvertito dal senso comune come una limitazione della libertà¹²¹ – libertà, va ricordato, nel senso errato e autodistruttivo del termine –, ma questo accade solo perché si ritiene che l'ordine affermato come ordine a cui conformarsi per un'imposizione autoritaria sia un ordine, cioè soltanto una delle possibilità di dare un senso all'esistenza – possibilità che appunto si rifiuta mirando a un altro diverso ordine, o al limite alla negazione di qualunque ordine, per un esercizio costante della libertà.

Questo può accadere solo perché non si capisce che l'ordine dato – l'ordine visto della «cosa» – è un ordine assoluto, e lo è non perché si imponga sugli altri in quanto affermato da un'autorità superiore cui si presume senza fondamento di dovere obbedienza sacrificando la nostra libertà, ma è tale perché tale ordine include ogni altro ordine,

¹²¹ Figura del tutto simbolica del ribellarsi a questa limitazione infrangendo ogni regola è quella di Lucifero, angelo ribelle «portatore di luce», che non per caso è assunto a simbolo rappresentativo della cultura positivista tardo-ottocentesca imbevuta dal culto del progresso scientifico-tecnologico che è liberazione dall'autoritarismo di qualunque imposizione dogmatica. Il dogma ecclesiastico e ogni precettistica morale tradizionale diventano così l'oscurità coincidente con l'obbedienza all'autorità imposta, mentre Lucifero è l'angelo ribelle a Dio e ad ogni sua legge, ed è per questo portatore di luce, ossia di libertà fonte di ogni progresso.

sia esso reale o solo possibile: un «ordine», infatti, è una determinata relazione fra le cose che vengono collegate secondo una certa ragione ordinatrice, e, solo fino a che si guardi alle cose in quanto astrattamente separate dall'ordine dato, è pensabile un'infinità di altri diversi collegamenti, magari non reali ma senz'altro possibili.

Ora è proprio questa «possibilità» – fondamento della libertà astratta – a rivelarsi astratta quanto la libertà che crede di fondare: qualora infatti ciò che è ritenuto «possibile» si potesse attuare nel modo in cui lo si pensa, esso sarebbe un nulla di realtà che nell'attuazione diviene un essere reale, ossia sarebbe un essere che sorge dal nulla, o un essere risultante dalla trasformazione del nulla in essere. Negando poi ancora quest'ordine attuato, reso reale da solo possibile che era, e instaurando un ordine ancora diverso secondo quanto si continua a credere, avremmo ancora un essere che sorge dal nulla – quello appunto dell'ultimo ordine –, ma insieme avremmo un nulla che sorge dall'essere, poiché l'ordine precedente, che era un essere, con l'instaurazione del successivo ordine diviene un nulla, e così è un nulla che sorge dall'essere, o un nulla risultante dalla trasformazione dell'essere in nulla. Saremmo così, ancora e sempre, all'inaccettabile «nichilismo» che segna l'intera tradizione filosofica, senza che questa, come pur dovrebbe, ne sia emendata¹²².

¹²² Il concetto del «nichilismo» torna in tutti i precedenti articoli dello scrivente, costituendo un problema teoretico interno all'istituzione di un'ontologia dell'originario quale fondamento di un'impostazione anagogica della teologia. A proposito della «rigorizzazione della metafisica» come emendamento dal nichilismo e instaurazione di una ontologia dell'originario, in *Utrum sacra doctrina sit scientia*, «Sacra Doctrina», 60 / 1 (2015), parte II, § 2, nota 2. Nell'intera tessitura di *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, cit., da parte I, § 4 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 36, 43, 52. A proposito del superamento del dualismo che però non supera ancora il nichilismo, in *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit., da parte I, § 5 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 24, 78, 82, 88, 112. A proposito del limite non visto della metafisica classica, in *Il concetto dell'incarnazione. L'immortalità personale tra "articulus fidei" e "praeambulum fidei" retrospettivamente determinata per via anagogica*, da parte III, § 10 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 73, 94, 107.

L'assolutezza dell'ordine della «cosa» consiste nel suo essere dato, cioè nel suo essere eterno prodotto dell'eterno atto creativo¹²³, laddove tutte le diverse possibilità di ordine sono eternamente contenute in tale disegno come eterne semplici possibilità, negate una volta per tutte dalla sapienza divina libera instauratrice dell'ordine della «cosa», essendo quest'ultima nient'altro che l'essere totale¹²⁴.

27. Il disconoscimento, e anzi la corrente decisa negazione di un ordine assoluto, sono resi possibili dalla scissione dell'essere che il pensiero opera dopo la perentoria affermazione parmenidea della sua unità compatta e indistinta, la quale lascia fuori come inconcepibile qualcosa di diverso da tale unità, cioè il contraddittorio «nulla»¹²⁵ (la cui positiva affermazione genera il nichilismo di cui si è appena detto).

Parmenide, d'altronde, non era lui stesso in grado di spiegare la molteplicità di diversi che immediatamente appare ai sensi, e doveva limitarsi a considerare tale molteplicità come una mera apparenza riflessa in un linguaggio per sé fallace¹²⁶. Questo però non libera Parmenide dalla contraddizione nella quale si trovava avvolto a causa della

¹²³ Il concetto dell'eterno atto creativo si è esaminato nella sua configurazione ontologica, anche in relazione a un compatibile concetto della libertà, nella parte I, §§ 4-6.

¹²⁴ Della compatibilità teoretica fra l'eternità dell'essere totale, o dell'ente come tale, e la libertà creativa di Dio, si è trattato nel § 6, rinviando la nota 15 di tale paragrafo a *Per un tomismo anagogico*, cit., parte IV, § 26 (note 51-54).

¹²⁵ La contraddittorietà originaria del «nulla» inteso come un positivo sta in ciò, che la sua positività costituisce di per sé un essere, mentre la natura di questo essere sarebbe un non essere, quale è appunto il «nulla». Dice Parmenide in DK 28 B 2-3: «perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὐτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστὸν) οὐτε φράσαις] ... lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι]».

¹²⁶ Cfr. DK 28 B 8, vv. 42-45: «Perciò saranno tutte soltanto parole [πάντ'ὄνυμα] ἔσται], quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero [πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ]: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore».

sua incontrovertibile testimonianza di verità necessaria¹²⁷, in quanto tale verità necessaria, e come tale innegabile, lasciava in campo una infinità di problemi relativi a dati di fatto immediatamente presenti ma con essa apparentemente incompatibili¹²⁸.

¹²⁷ Di questa contraddizione, inevitabile per Parmenide stesso quando fosse chiamato a rendere conto della coerenza delle determinazioni portate in campo dalla sua affermazione peraltro incontrovertibile dell'assoluta unità dell'essere, si è trattato per es. in *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, cit. § 7. Qui si legge: «Detto infatti che l'insieme delle differenze non è verità ma è illusione, ossia mera apparenza, può sorgere la domanda se tra verità e apparenza sussista una differenza, ed entrambe le risposte possibili mettono l'ontologia parmenidea in contrasto con se stessa: se infatti si dice che la differenza *sussiste* – e *si deve* dire, quando si voglia salvare la verità *di contro* all'erronea apparenza –, si nega con ciò la stessa verità che afferma il necessario *non sussistere* della differenza come tale; se invece si dice che la differenza *non sussiste* – e *si deve* dire, quando si voglia restare coerenti con la verità che si afferma –, si nega con ciò la stessa verità che afferma implicitamente *il sussistere* della differenza tra verità e apparenza. Come dunque si vede, la verità parmenidea – che sul piano dell'astrazione assoluta resta incontrovertibile – può soltanto credere di rinsaldarsi nella propria verità escludendo le differenze come soltanto apparenti: tali differenze sono infatti il persistere incoercibile di *ciò da cui* si è fatto astrazione, dunque quella esclusione basta di per se stessa a far penetrare in quella verità la differenza che lei esclude estrinsecamente, rendendola da essa intrinsecamente segnata e così contraddittoria».

¹²⁸ Si comprende qui il senso autentico del titolo dell'opera severiniana che avrebbe riaperto tutti i giochi dell'ontologia col suo invito a «ritornare a Parmenide» (E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», II, 1964, poi in ID., *Essenza del nichilismo*, 1972, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982). Tale invito è stato inteso, almeno dai più, come una sorta di passatismo involutivo, dal che la qualifica di «neo-eleatismo» che ha contraddistinto per un certo tempo il pensiero di Severino. La questione, come si vede, non era affatto questa, ma era un ritornare alla verità incontrovertibile portata in luce da Parmenide, aprendo un immenso campo di studi nel quale avrebbero dovuto trovare la giusta soluzione tutti i problemi sollevati da quella verità, problemi che, come si è visto, lo stesso Parmenide non era affatto in grado di risolvere.

Sarebbe stato Platone, iniziatore dell'intera ontologia occidentale che rispondeva alla questione posta irreversibilmente da Parmenide, a offrire la prima grandiosa – e tuttavia fatalmente pregiudicata – concezione di un essere scisso entro se stesso in essere immutabile ed essere diveniente. Di fronte all'insuperabile verità parmenidea dell'impossibilità di una determinazione positiva del «nulla», Platone procedeva, col «parricidio»¹²⁹, a delineare una concezione – fondante tutta l'ontologia futura col suo vizio nichilistico – in forza della quale la molteplicità ontologica, esclusa dalla filosofia parmenidea in ragione del «non essere» (in senso predicativo) che oppone fra loro i diversi, diveniva accettabile¹³⁰, e si

¹²⁹ La figura del «parricidio» è introdotta nel *Sofista*, dove Platone sa di dover rendere conto dell'essere del non essere e del non essere dell'essere. Il passo è stato riportato nella nota 42 del precedente articolo *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit., e qui lo riproponiamo per la chiarezza generale dell'indagine. Cfr. *Sofista*, 241 d: «Lo STR. Allora io di questo ti voglio pregare ancora con maggiore insistenza. TEET. Di che cosa? LO STR. Non credere che io divenga quasi un parricida [οἷον πατρολοῖαν ... γύγνεσθαι τινα]. TEET. E perché mai? LO STR. Perché, per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide, e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in un certo senso, è esso pure [τὸ ... μὴ ὄν ὡς ἔστι] e che ciò che è, a sua volta in certo senso non è [καὶ τὸ ὄν ... ὡς οὐκ ἔστι]». Il suo significato è stato chiarito nella nota 68 dell'altro articolo *Il concetto dell'incarnazione*, cit., e qui ci limitiamo a ripeterlo. La figura richiama il parricidio sacrificale simbolico significante la necessaria emancipazione dalla pur riconosciuta autorità paterna: Parmenide *resta* insuperabilmente «padre», nel senso che l'esclusione del «non essere» resta confermata sul piano assoluto, ma *deve essere sacrificato*, nel senso che il «non essere», pur escluso sul piano assoluto dell'esistere, è invece ammesso sul piano relativo dell'essere determinato.

¹³⁰ Si tratta della teoria dei «generi sommi», che si trova ancora nel *Sofista* e prelude alla dichiarazione del compiuto «parricidio» (di essa si è parlato nella stessa nota 68 dell'articolo *Il concetto dell'incarnazione*, cit.). I cinque generi sommi sono categorie di pari grado, cioè non subordinate fra di loro, che convengono come predicato a un qualunque ente determinato, per cui esso «è» (= esiste), è «identico» (a se stesso), è «diverso» (da altro), è in «quiete» (= può essere considerato per se stesso), è in «movimento» (= può essere considerato in relazione ad altro). Due cose possono dunque *essere* entrambe (cioè esistere l'una accanto all'altra) e *non essere* entrambe (poiché l'una non è l'altra).

poteva concepire un essere «immutabile» libero dall'ipoteca parmenidea e costituente il fulcro dell'intera filosofia platonica nel detto valore fondativo dell'intera ontologia, e, accanto ad esso, un essere «diveniente», inteso esplicitamente come un essere «conteso» fra l'essere e il nulla¹³¹. Siamo con ciò al dualismo segretamente nichilistico.

Questo segreto nichilismo mostra la propria altrettanto segreta radice nella conferma teoretica che Aristotele ritiene di dover produrre circa il dualismo platonico, conferma che – in modo assolutamente significativo – fonda tale dualismo sul principio di non contraddizione¹³², per altro verso posto alla base della metafisica intesa come scienza dell'essere¹³³, non cogliendo il fatto che il principio fondativo,

¹³¹ È il concetto platonico dell'ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c), ossia come un dibattersi nel «contendere (ἐρίζειν) fra l'uno e l'altro (ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω)» di essere e non essere. Di questo concetto si è parlato nella nota 43 dell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., e nella nota 77 dell'articolo *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit.

¹³² Dice infatti Aristotele: «È necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ]; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessità. La stessa cosa si dica del non essere» (*De interpr.*, 9, 19 a, 23-27). Aristotele, cioè, dice in pratica che ciò che è, è, ciò che non è, non è, ossia spiega il non essere implicato dal divenire come la coerenza incontraddittoria dell'assenza di certe determinazioni prima presenti o della presenza di certe determinazioni prima assenti (i passi aristotelici citati erano già stati riportati nella nota 43 dell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., e nella nota 77 dell'articolo *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit.; di questo, insieme al tema platonico dell'essere diveniente come ἐπαμφοτερίζειν, si parla anche nelle note 69-74 dell'articolo *Il concetto dell'incarnazione*, cit.).

¹³³ Ciò accade in *Metafisica* IV, 3, 1005 b. Nella sua formulazione più generica il principio è così descritto: «È impossibile [ἀδύνατον] che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione». La trattazione più concreta di tale principio, com'è noto, lo articola nei momenti della «identità», della «non contraddizione» e del «terzo escluso».

così applicato, contraddice se stesso¹³⁴, lasciando tale contraddittorietà al fondo della futura metafisica.

28. Per superare questa contraddittorietà e il conseguente nichilismo, la metafisica dovrà essere «rigorizzata»¹³⁵, e solo in virtù di tale

¹³⁴ La contraddizione non vista viene tuttavia chiaramente in luce quando si rifletta sul citato passo: «È necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ]» (dal *De Interpretatione*: l'intero passo è stato riportato nella precedente nota 132). Infatti uno dei due casi che il principio normerebbe è che il non essere «non è quando non è», ma il *quando* implica uno *stato* nel quale *l'essere non è*, e questo fa saltare quel principio di non contraddizione che dovrebbe viceversa fondare l'esclusione del non essere dell'essere o dell'essere del non essere.

¹³⁵ Del concetto della «rigorizzazione» si è fatto uso in tutti i precedenti articoli dello scrivente. Riportiamo qui, per comodità, la sua definizione più articolata, che è stata data nello scritto *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit., parte II, nota 2. Lì si legge che il programma della «rigorizzazione» della metafisica appartiene alla posizione «neoclassica» di Gustavo Bontadini; cfr., per esempio, G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969), in ID., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II, p. 267: «Il compito essenziale, o pregiudiziale, cui si trova oggi di fronte la filosofia cosiddetta tradizionale è, per diffuso riconoscimento, quello della *rigorizzazione* del discorso metafisico. Il quale presenta, bensì, in tutti gli autori – neotomisti, neoscolastici, neoclassici – una certa curvatura, certi riferimenti obbligati, certe significative convergenze; ma ancora non è giunto a una precisa univocazione semantica, né, soprattutto, ad una stretta sistemazione strutturale». Su questa linea si articola l'intera opera di Bontadini, e sulle prime quella del suo allievo più importante, Emanuele Severino: cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1981, I, 3, p. 109: «L'esposizione concreta della struttura originaria mostra infatti che la metafisica, *come teorematività o categorialità*, appartiene alla struttura stessa dell'immediato. Il *sapere* metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento; ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su un piano di appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come “punto di partenza” sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente

rigorizzazione si potrà giungere a quell'ontologia dell'originario¹³⁶ nella quale ogni dualismo è superato e l'essere, immutabile per l'intrinseca necessità portata in luce una volta per tutte da Parmenide, sarà immutabile come tale: l'ontologia dell'originario impone come necessaria e dunque incontrovertibile l'eternità dell'ente in quanto ente¹³⁷,

compiuto»; o ancora, in X, 19, p. 446: «Chiamando “*campo persintattico*” l'organismo semantico costituito da tutte le costanti persintattiche diremo dunque che l'apertura – posizione, presenza – di un qualsiasi orizzonte semantico è, essenzialmente, apertura del campo persintattico. In qualsiasi modo possa variare il contenuto presente, qualsiasi la *metabasis* in cui l'uomo possa avventurarsi, o qualsiasi il destino che gli è riservato, se qualcosa si manifesta vi è sempre lo stesso contenuto che si manifesta, spettacolo immutabile che accompagna le instabili apparizioni dell'essere». In seguito Severino concentrerà il suo lavoro teoretico sulla critica della metafisica classica per il suo difetto «nichilistico» e sull'indicazione della «via intentata» dall'ontologia occidentale, ossia, riportandosi al «bivio di Parmenide», quella costituita dal «Sentiero del Giorno»: cfr. E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI, 1967, 1, pp. 12-65, poi in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 145-193. Severino divergerà così dal programma della «rigorizzazione», sviluppando un poderoso lavoro pluridecennale all'insegna dell'emendamento dell'ontologia classica, giudicata come irrimediabilmente compromessa col nichilismo. D'altronde, si può osservare il fattuale persistere, in questo complesso lavoro di emendamento, della stessa prospettiva fondativa della rigorizzazione, e su questo tema è fondamentale il contributo di studio di Leonardo Messinese; cfr., per esempio, L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro col pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010, dove, considerando la *categorialità* della dimensione metafisica attestata nel primo dei passi di Severino sopra citati, Messinese afferma: «Si tratta, a mio parere, di un risultato di grande rilievo. Anzi, una tale assunzione del rapporto tra “fondamento” e “metafisica” (o, anche, tra il “fondamento” e lo “speculativo”) costituisce il contributo più rilevante di Severino per una rigorizzazione della metafisica classica» (p. 138).

¹³⁶ È questo un tema centrale dell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., ed è sviluppato soprattutto nella parte III, §§ 18-23.

¹³⁷ È il tema centrale dell'ontologia dell'originario, di cui si è evidentemente trattato in tutti gli scritti precedenti. Riportiamo anche qui un passo già prodotto in *Per un*

con l'intera problematica che questo esito porta con sé¹³⁸.

Il problema primo e fondamentale è quello dello statuto del divenire, il quale è una evidenza fenomenologica in prima istanza incompatibile con l'evidenza logica, ormai venuta in luce, dell'eternità dell'ente come tale. Lo statuto del divenire, essendo escluso il concetto del venire dal nulla e tornare nel nulla, sarà dunque, nell'ontologia dell'originario, quello di un apparire e di uno sparire, cioè di un comparire e di uno scomparire dell'immutabile, che per sé resta raccolto nella sua eternità¹³⁹.

tomismo anagogico, parte IV, § 26, nota 52: «Questo problema sta all'origine della divaricazione tra Bontadini e Severino: a quest'ultimo, che giungeva alla conclusione della necessaria eternità dell'ente in quanto tale per evitare il "nichilismo" implicito nell'intera tradizione metafisica dell'Occidente (cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 21) – nichilismo in cui lo stesso Bontadini si trovava a questo punto accusato di essere coinvolto –, Bontadini rispondeva (cfr. G. BONTADINI, *Σώζειν τὰ φαίνόμενα*, ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995) che la tesi severiniana, se salvava dalla relazione al nulla l'essere, non poteva comunque salvare da essa l'apparire. A ciò Severino rispondeva (cfr. E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, ora in Id., *Essenza del nichilismo*, cit.) osservando che quanto asserito da Bontadini era soltanto un prolungamento dell'astrazione che impediva di riconoscere l'eternità dell'ente come tale, poiché l'apparire dell'essere è a sua volta un essere, che segna l'essere prima e dopo il suo passare per il cerchio della presenza».

¹³⁸ Problematica che, come si è detto nella nota 128, dà al «ritornare a Parmenide» un senso del tutto diverso da quello del «neo-eleatismo» col quale qualcuno ha creduto di liquidare la filosofia severiniana.

¹³⁹ I passi utili a intendere queste determinazioni ontologiche si trovano in E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., e, riguardo ai nostri scritti precedenti, sono stati riportati in *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit. Cfr. ivi (X, nota 53), *La struttura originaria*, XIII, 25, p. 547: «Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. Invece, l'intero immutabile include in sé la totalità del positivo. Ossia *tutta* la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia "oltre" di sé (appunto in quanto l'immutabile non è il

Questo porterà a un allargamento dell'orizzonte dell'apparire, come si può constatare con rigorosa necessità. La prima tesi, che risulterà subito fallace, è che l'immutabile se ne sta eternamente raccolto in se stesso, indifferente all'apparire, essendo però suscettibile di entrare nell'orizzonte dell'apparire diventando oggetto della nostra coscienza e di uscirne tornando alla propria raccolta unità con sé semplicemente identica a se stessa. Quando però la cosa stesse in questo modo, sarebbe pertinente l'obiezione che il divenire come venire e tornare nel nulla, anche se escluso dall'essere, non si potrebbe escludere dall'apparire, il quale appunto, per la stessa natura sua propria che questa tesi afferma, sorge dal nulla del non apparire ancora e torna nel nulla del non apparire più¹⁴⁰.

La verità, dalla quale questa critica fa astrazione, è che non si può separare l'essere dall'apparire senza cadere appunto sotto quella critica¹⁴¹. L'essere appare come tale, il che, come si diceva, porta a un allargamento dell'orizzonte dell'apparire, o alla concezione di due orizzonti dei quali il secondo include e trascende il primo: il primo è l'orizzonte dell'apparire finito, ed è il luogo nel quale l'apparire delle

diveniente) – e l'immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente – tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile. Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla». Cfr. ancora ivi (X, nota 56), *La struttura originaria*, XIII, 26, p. 547: «La totalità dell'essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell'essere; ossia ciò che, dal punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scompare*».

¹⁴⁰ È questa la vista obiezione di Bontadini a Severino, la risposta alla quale è già stata considerata nella precedente nota 137.

¹⁴¹ Non si può separare l'essere dall'apparire perché l'apparire è appunto l'apparire, cioè è quell'essere che è l'apparire, e come tale, cioè come essere, non può non essere (cioè: separando l'essere dall'apparire si fa coincidere l'apparire – che è necessariamente un essere – con l'impossibile nulla).

cose sorge e dilegua; il secondo è l'orizzonte dell'apparire infinito, nel quale l'apparire è eterno quanto l'essere di cui è appunto l'inseparabile apparire¹⁴².

Tornando allo statuto del divenire, si tratta allora di capire che esso, come apparire e sparire dell'immutabile, è interno all'immutabile come sua regione o peculiare configurazione parziale: il divenire, cioè, è immutabile come divenire, o come eterno luogo nel quale l'immutabile, che eternamente appare a se stesso nell'orizzonte infinito, eternamente compare e scompare nell'orizzonte finito¹⁴³.

29. L'essere così inteso, cioè come totalità dell'essere eterno in quanto tale, inclusivo del divenire¹⁴⁴, è senz'altro l'essere «divino», e l'attributo della divinità compare già al culmine dell'ontologia dialettica

¹⁴² Queste determinazioni si trovano nello sviluppo dell'ontologia severiniana. Cfr. per es. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεόν*, Adelphi, Milano 1980, p. 588: «La totalità degli enti che appaiono nel cerchio dell'apparire non sono il Tutto dell'ente, ma la parte che del Tutto si mostra in quel cerchio – che dunque è il cerchio finito dell'apparire del destino; il Tutto è come apparire del Tutto, ossia come apparire infinito, e quindi si illumina nascondendosi al destino come apparire finito del Tutto».

¹⁴³ Su questo, cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 31-33: «Poiché è autocontraddittorio che vi sia altro, oltre l'intero immutabile e la totalità del divenire [...], non vi è altro, oltre l'immutabile, senza di cui la totalità del divenire non sarebbe; quest'ultima, cioè, non richiede altro, per essere, che l'intero immutabile. Sì che l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è. [...] All'opposto, l'intero immutabile è, anche se la totalità del divenire non è. Il che da un lato discende dalla accertata autocontraddittorietà dell'appartenenza necessaria del divenire all'intero; dall'altro lato è ottenuto direttamente, ché se l'intero immutabile fosse, solo in quanto l'orizzonte del divenire è, questo orizzonte conterrebbe una positività che non è contenuta nell'immutabile. [...] Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile» (il passo era già stato riportato in *Il concetto della creatio ex nihilo*, cit., parte IV, § 31, nota 113).

¹⁴⁴ Il modo dell'inclusione è quello visto nel precedente § 28.

ca – per quanto col limite insuperabilmente formale di questa ontologia, formalismo che si toglie solo nella concretezza della successiva ontologia dell'originario¹⁴⁵.

Il formalismo è insuperabile nell'ontologia dialettica per la stessa natura di tale ontologia, alla quale resta peraltro il merito di avere condotto l'intero pensiero occidentale al di là del dualismo che lo ha condizionato fin dall'inizio¹⁴⁶ destinandolo al nichilismo. L'ontologia dialettica muove dall'«immediato indeterminato [*unbestimmtes Unmittelbares*]» quale «cominciamento [*Anfang*]»¹⁴⁷, e ricava progressivamente tutte le determinazioni che possono costituirsi come predicati dell'intero, mostrando volta a volta come tali determinazioni, essendo ciò che l'intero è ma anche, per l'universalità della determinazione che certo non esaurisce l'essenza dell'intero, ciò che esso non è, risultano ciascuna inclusa nella successiva concretamente raccordata con la negazione del proprio contrario. Quando poi lo sviluppo dialettico giunge al suo culmine nell'«idea assoluta [*absolute Idee*]», che è la determinazione più comprensiva nella quale si presenta il «concetto [*Begriff*]»¹⁴⁸, ecco

¹⁴⁵ Questa relazione tra l'ontologia dialettica e ontologia dell'originario è stata oggetto di analisi nel precedente scritto *Per un tomismo anagogico*, cit., parte IV.

¹⁴⁶ Di ciò si è parlato nella parte I, § 5.

¹⁴⁷ Ponendosi sulla via della scienza filosofica, cioè della verità incontrovertibile, il problema è quello di scendere al di sotto di qualunque mutamento raggiungendo, dell'oggetto, il fondo immutabile, ossia quel «piano» dell'oggetto nel quale niente muti né possa mutare, né per l'irrompere imprevedibile della successione foriera di determinazioni nuove, né per l'articolarsi dell'analisi delle determinazioni presenti, a sua volta foriera di determinazioni nuove. Questo si ottiene liberando per astrazione l'insieme immediato delle differenze mutevoli dalle determinazioni che sono il soggetto della mutazione. Ciò che ne risulta è l'immediato indeterminato: *indeterminato* perché ogni determinazione vi è stata soppressa mediante l'operare astrattivo; *immediato* perché la mediazione che ha condotto dall'immediato determinato all'indeterminato, in quanto insieme di determinazioni, è a sua volta qualcosa da cui si è fatto e si fa astrazione. L'immediato indeterminato è così l'unico vero *cominciamento* della scienza.

¹⁴⁸ Essendo il concetto il concreto *ritorno in sé* dell'intero dall'essere *in sé* come «essere [*Sein*]» e *fuori di sé* come «essenza [*Wesen*]».

che il concetto, nel suo essere contenuto di se stesso quale assoluta autocoscienza, mostra il lato del suo essere concretamente e legittimamente determinato quale concetto «divino»¹⁴⁹, intendendo la divinità come la sintesi concreta dell'infinità (finito è il concetto-contenuto, che oppone la non-verità immediata dell'immediato indeterminato alla verità mediata del cominciamento) e della libertà (non libero ma necessitato è ancora il concetto-contenuto, che deve prima di tutto subire l'opposizione per poi toglierla).

Questo formalismo risulta superato nell'ontologia dell'originario, nella quale ad essere eterno non è l'ente universale come concetto, ma è l'ente singolo immediatamente esperibile in quella dimensione che l'ontologia dialettica chiama l'immediato indeterminato, e che subito media e concettualizza come cominciamento. Il fatto è che, nell'opposizione originaria di essere e non essere che la tradizione filosofica chiama il

¹⁴⁹ Leggiamo nella parte conclusiva della Scienza della Logica (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, trad. it. di A. Moni *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, Vol. II, Sez. 3, Cap. 3): «Questa è appunto il puro concetto che ha per oggetto se stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà, a sistema della scienza, e così conclude coll'afferrar questo suo proprio concepirsi e col toglier pertanto la posizione sua di contenuto ed oggetto, e conoscere il concetto della scienza [*den Begriff der Wissenschaft*]. – In secondo luogo questa idea è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto la scienza del *concetto* divino [*die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs*]. [...] In quanto questa esteriorità è e vien colta dalla coscienza solo secondo l'astratta immediatezza dell'essere, è come semplice oggettività e vita esteriore; ma nell'idea essa rimane in sé e per sé la totalità del concetto e la scienza, nel rapporto del conoscere divino verso la natura [*des göttlichen Erkennens zur Natur*]. Questa prima decisione della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore, pone a sé però, con ciò, soltanto la mediazione dalla quale il concetto si innalza come libera esistenza andata in sé dall'esteriorità, compie *nella scienza dello spirito* la sua liberazione di per sé e trova il supremo concetto di sé nella scienza logica come puro concetto che comprende se stesso [*als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet in der logischen Wissenschaft*]]».

«logo»¹⁵⁰, ogni essere – incluso quell’essere che è l’intero dell’essere – si trova coinvolto in una pluralità di rapporti: prima di tutto, questo positivo non è questo suo negativo (l’albero non è il monte), in secondo luogo, questo positivo non è nessuno dei suoi negativi (l’albero non è il monte, la casa o tutto ciò che non è l’albero). Ora, quando l’essere (dall’ente minimo e più inessenziale all’ente massimo onninclusivo), in quanto così coinvolto in questa pluralità di rapporti, sia tenuto fermamente in relazione col suo «è», allora di esso si deve dire non solo che è quel che è e non è altro da quel che è, ma anche che è e non può non essere: infatti il suo poter non essere coinciderebbe – dato che ogni ente appartiene all’intero – col suo poter essere nulla, il che è escluso dall’inviolabile necessità di un’ontologia emendata dal nichilismo¹⁵¹.

Così ci si è portati al di là del formalismo dell’ente concettuale e si è approdati alla concretezza dell’ente individuo immediatamente presente, e l’intero dell’essere inteso come totalità degli enti individui ciascuno a suo modo immediatamente presente è l’essere nella sua totale immutabile eterna pienezza, ossia l’ente «divino» (mentre nell’ontologia dialettica «divino» è, come si è visto, soltanto il concetto). Il divenire – che al modo detto è incluso nell’intero dell’essere immutabile come divenire – è l’essere nel tempo (nel quale il non essere è non essere ancora e non essere più), mentre l’ente «divino» è eternamente al di là del tempo, ed è, quando sia inteso non come determinazione aggettivale dell’ente come tale ma come determinazione sostan-

¹⁵⁰ Il λόγος greco mostra tutta la sua portata a partire dalla filosofia di Eraclito (cfr. DK 22 B 72, dove si allude agli insipienti che non riconoscono il suo valore portante: «Da questo λόγος, con il quale soprattutto continuamente sono in rapporto e che governa tutte le cose, essi discordano, e le cose in cui ogni giorno si imbattono essi le considerano estranee»). È soprattutto nel linguaggio filosofico gentiliano, che il λόγος viene per così dire de-ellenizzato e universalizzato come «logo».

¹⁵¹ Questa identificazione dell’intero immutabile dell’essere, nel quale l’ente è eterno come tale, con l’essere «divino», si trova in E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit. punto 6: «Il “valore” dell’opposizione del positivo e del negativo».

tivale dell'intero, nient'altro che Dio, come fin dall'inizio intuito dal pensiero biblico¹⁵².

30. Identificandosi, nell'ontologia dell'originario, l'intero dell'essere immutabile eternamente sussistente con Dio – in ciò realizzando il cuore più profondo dell'ontologia tomista¹⁵³ –, è chiaro che, come il

¹⁵² Cfr. *Es* 3,13-14: «Mosè disse a Dio: “Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?”. Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi”». Ricordiamo che nella traduzione dei LXX l'ebraico *ehjeh asher ehjeh*, «Io sono colui che sono», viene reso con 'Εγὼ εἰμι ὁ ὢν, «Io sono l'Essente», laddove è chiaro fin dall'inizio che il dinamismo creativo del pensiero biblico connesso col senso della «parola [*dabar*]» (Dio è l'Essere che *dice se stesso*, e così è l'Essere che *fa essere* se stesso, poiché *dire* è appunto *far essere*: l'Io dell'Essere, che dice «sono», con ciò si fa essere in quanto Essere) è in verità inseparabile dallo staticismo ontologico del pensiero greco. Ciò viene rimarcato da Severino ancora in *Ritornare a Parmenide*, cit., punto 7: «L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (, *Esodo*, III); che è la più alta espressione speculativa del testo sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali: appunto perché Dio è l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere; ossia è il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è».

¹⁵³ Ciò è stato accennato, per es., in *Il concetto della “creatio ex nihilo”*, cit., parte III, §§ 16-17, note 73-75. Qui si è rilevato che il Dio dell'ontologia è lo stesso Dio di *Es* 3,14: «Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*» (cfr. *S. Th.*, q. 2, a. 3); che Dio non solo crea, ma anche conserva l'essenza delle cose: «Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, ed applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est» (*S. Th.* I, q. 105, a. 5, ad 3); che l'eventuale eternità del mondo sarebbe comunque diversa dall'eternità di Dio, essendo quest'ultima senza successione: «Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine de Consolat., quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo» (cfr. *S. Th.*, q. 46, a. 2, ad 5).

Dio biblico è appunto l'Essere che chiama se stesso Io¹⁵⁴, così la violazione di quest'ordine, disconosciuto nella sua inviolabilità, è il «peccato»¹⁵⁵, ed è questo ancora nell'intuizione biblica, al fondo perfettamente coerente con se stessa¹⁵⁶.

Quest'ordine è dunque assolutamente dirimente nell'accertamento di quale comportamento – e, a fondamento di tale comportamento, di quale implicita o esplicita persuasione – sia da considerarsi «peccato». Già si è visto come l'erronea persuasione di base è che quell'ordine è soltanto un ordine, mentre accanto ad esso ve ne sono infiniti altri, accertabili o ipotizzabili, e comunque pensabili come fini di un comportamento libero, dunque addirittura decidibili¹⁵⁷.

La divaricazione di base, quando si assuma il problema su un piano strettamente ontologico, si ha al momento in cui si produce la scissione fra essere immutabile ed essere diveniente¹⁵⁸, sorgendo insieme la differenza tecnica tra «scienza» e «opinione»: il sapere necessario dell'essere immutabile è come tale incontrovertibile ed è scienza, cioè non è soggetto a essere pensato come opinione, mentre il sapere dell'essere diveniente non può superare lo statuto della possibilità di verità, dunque non è scienza ed è opinione, sempre ipotetica e sempre confutabile¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Cfr. quanto detto nella nota 152.

¹⁵⁵ Cfr. parte I, §§ 8-10.

¹⁵⁶ Cfr. i passi biblici di *Gen* 2,16 e *Gen* 3,22-24, riportati nelle note 24-25.

¹⁵⁷ Sull'innegabilità dell'ordine cfr. parte I, § 7.

¹⁵⁸ Cfr., su questo, parte V, § 27, note, 132-133.

¹⁵⁹ L'opposizione originaria tra «scienza» e «opinione» si trova in PLATONE, *Repubblica* V, 476 e – 479 d. Si veda il passo 476 e – 477 b: «Su, rispondi a questa nostra domanda: chi conosce, conosce qualcosa o niente [τὸ ἢ οὐδέν]? [...] Risponderò, disse, che conosce qualcosa [τί]. – Una cosa che è o una che non è [ὄν ἢ οὐκ ὄν]? – Che è [ὄν]: come potrebbe conoscerne una che non è? – Ecco dunque un punto ben acquisito, anche se più volte ripetessimo il nostro esame: ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile [παντελῶς γνωστόν], ma ciò che assolutamente non è è completamente inconoscibile [πάντη ἄγνωστον]. – Conclusione perfettamente soddisfacente. – Bene: ma se una cosa è tale da essere e non essere nello stesso tempo, non sarà intermedia [μεταξύ] tra ciò che assolutamente è e ciò

Quando questa divaricazione sia superata e la dimensione della verità ricomposta unitariamente¹⁶⁰, allora l'ordine dell'essere appare inviolabile, e la sua eterna verità incontrovertibile fa da riscontro per decidere della verità o falsità di qualunque apparenza naturale o di qualunque argomentazione discorsiva: in ultima analisi, per decidere della verità o non verità di qualunque apparenza, pensiero, rappresentazione, immaginazione, intuizione.

che non è in nessun modo? – Intermedia. – Ora, la conoscenza [γνῶσις] non si riferisce a ciò che è, e la non conoscenza [ἀγνοσία], necessariamente, a ciò che non è? E per questa forma intermedia non si deve cercare anche qualcosa di intermedio tra l'ignoranza e la scienza, sempre che esista qualcosa di simile? – Senza dubbio. – E l'opinione [δόξαν], diciamo, è qualcosa? – Come no? – Una facoltà diversa dalla scienza o la medesima? – Diversa. – Quindi, a una cosa è ordinata l'opinione [δόξα] e a un'altra la scienza [ἐπιστήμη]: ciascuna secondo la facoltà sua propria».

¹⁶⁰ È qui il caso di evitare un equivoco che facilmente impedisce la vera comprensione di questo luogo capitale. Affermare – come noi abbiamo fatto – che con la ricomposizione della dimensione della verità si delinea la scienza incontrovertibile e si supera irreversibilmente il concetto dell'opinione può essere inteso secondo una modalità astrattamente autoritaria che impone quella presunta verità che i critici diciamo libertari hanno chiamato il «pensiero unico»: sarebbe questo la cifra di quel totalitarismo politico che intende tacitare la dimensione del dissenso, la quale è fatta di verità possibilmente diverse da quella affermata dall'autorità. Questo equivoco dev'essere evitato osservando che il venire in luce della necessità di una verità unica e incontrovertibile non significa che la dimensione dell'opinione cessi e si annulli, ma significa solo che tale dimensione – insuperabile finché il nostro pensiero resti, come appunto resta, nell'ambito della finitezza – si configura come la dimensione *non* di verità possibilmente alternative a quella incontrovertibile della scienza, ma come la dimensione di quella *ipotizzata* verità che *non può garantire* di essere tale, dovendosi accontentare della propria *possibilità* di essere verità – possibilità coincidente col non essere in contraddizione con la verità necessaria. La dimensione dell'opinione resta dunque al suo posto e lì resterà per sempre finché si resti nel limite del mondo finito: qui ogni affermazione che *non contraddica* l'originaria verità dell'essere è una *verità possibile*, ma il fatto è che questo essere una semplice possibilità dipende dalla finitezza della nostra coscienza, mentre *già da ora*, cioè *originariamente*, tale affermazione è vera o falsa, mentre noi, per la necessità della cosa stessa, *non sappiamo* se sia nell'uno o nell'altro modo come di fatto è.

31. Tornando allo «sterminio» e al suo significato del respingere al di là del termine, cioè al di là del confine della comunità compattata in se stessa per l'adesione all'ordine eternamente stabilito da Dio¹⁶¹, tutto ciò che compromette e infine disgrega e dissolve questa comunità¹⁶², si tratta ora di capire che cosa l'angelo sterminatore ha cominciato a mostrare dover essere respinto al di là di quel termine, cioè che cosa compromette sempre più pesantemente e infine minaccia di dissolvere quella comunità.

Da tutto quanto visto fin qui, dovrebbe essere chiaro che questo elemento disgregatore della comunità è la persuasione della libera negabilità di un ordine che invece, a un'analisi condotta in forza della necessità, si rivela innegabile e pronto a mostrare la sua innegabilità¹⁶³. Tale persuasione ha progressivamente portato, e sempre più continua a portare, a una vanificazione del concetto della «verità» come tale¹⁶⁴, dunque all'affermazione di infinite verità anche opposte e in contraddizione fra loro, fra le quali si può liberamente scegliere nella determinazione pratica del proprio agire¹⁶⁵, senza la richiesta di un riscontro oggettivo.

Mancando la richiesta di un riscontro oggettivo, l'unica motivazione della scelta pratica resta la pura e cieca forza, che muove le cose non chiedendosi se nelle cose sussista la ragione per il loro essere mosse così e non altrimenti¹⁶⁶. Tutto questo ha conseguenze capitali

¹⁶¹ Cfr. parte III, § 19.

¹⁶² Come si è visto, si può intendere che l'angelo sterminatore sia, per questo verso, l'esatto opposto del diavolo: cfr. quanto detto nella parte II, § 15, note 81-83.

¹⁶³ È quel tratto emergente sul senso della «cosa» (parte IV) che si è visto essere, accanto alla corporeità e all'invisibilità, l'*impositività* (§ 22).

¹⁶⁴ Cfr. quanto detto nel § 20.

¹⁶⁵ Dunque *non si tratta* di verità, ma di significati linguistici che rinviano a visioni alternative che si vogliono liberamente adottabili.

¹⁶⁶ Anche qui bisogna stare attenti all'equivoco: chi agisce o accetta di agire – magari senza rendersene pienamente conto – per pura forza, *non nega* che vi siano ragioni per agire in quel modo, anzi *afferma* certe ragioni, che però possono essere – e di fatto sempre sono – del tutto astratte o unilaterali, tradendo, all'osservazione attenta di questi giochi di persuasione occulta, il *fattuale* operare della pura forza: quello, cioè, che dovrebbe essere il riscontro veritativo della ragione proposta manca del tutto, a sua volta, di un riscontro che garantisca la non unilateralità di tale ragione.

nella vita della comunità, prima di tutto sul piano generale della cultura, e, all'interno di questo, sul piano dell'agire etico-politico. È a emendamento di un mondo che subisce queste conseguenze capitali che l'azione emendatrice deve orientarsi, e sembra almeno cominciare a farlo. La pandemia, come si è detto fin dall'inizio (§ 1), sembra dover lasciare una traccia indelebile di portata epocale, e questo anche se, come è del tutto probabile, vi saranno flussi e riflussi di consapevolezza, con apparenti ricadute in visioni anche più arretrate di prima rispetto alla verità che incomincia a imporsi con forza irresistibile. Di questa verità che almeno comincia a imporsi (senza escludere troppo ottimisticamente possibili ricadute) dobbiamo infine parlare più dettagliatamente.

VI. L'OPERARE DELL'ANGELO STERMINATORE, TRA NASCENTE VISIBILITÀ E INVISIBILE VIRTUALITÀ: I SETTE PILASTRI INCRINATI

32. Parlare di «sette pilastri incrinati», come si legge nel titolo di questa parte VI, può dare l'impressione di una solennità ostentata e infine solo di una fattuale civetteria, quasi lo scrivente volesse presentare se stesso come una sorta di rivelatore di arcani¹⁶⁷. Questa emblematicità dei termini, però, si è offerta solo casualmente, considerando, sulla via della conclusione, quali e quanti fossero i temi emergenti dalla trattazione, e in che senso si potesse parlare di persuasioni e atteggiamenti di fondo che l'evento della pandemia ha messo in questione, facendo intravedere una verità del tutto sopita e rimossa, ma per sé non rimuovibile.

Questi pilastri verosimilmente incrinati in una prospettiva epocale sono il senso della verità oggettiva, dunque, al fondo, teologico-filosofica; il rapporto fra ragionamento e persuasione; il rapporto fra popolo e popoli; il rapporto fra la competenza scientifica e la politica; il rapporto fra pubblico e privato; il concetto della disciplina; il rapporto fra individuo e comunità.

¹⁶⁷ Inutile qui insistere su cose risapute, come l'emblematicità del numero «sette» e della stessa figura del «pilastro».

Per ciascuno di questi punti si deve esaminare la modalità del loro apparire nella cultura contemporanea, e il modo in cui l'accadere imprevisto della pandemia ha cominciato a incrinare quest'immagine, mostrando in una luce nuova una prospettiva del tutto inattesa e molto difficilmente prefigurabile senza quell'accadere imprevisto.

Vediamo dunque uno alla volta questi punti, ancora richiamando il lettore – come già abbiamo fatto cominciando a trattare dei tratti emergenti sul senso della «cosa»¹⁶⁸ – a un momento per così dire introspettivo: non si tratta, cioè, di tesi ormai conclamate, ma di un entrare nella luce attraverso sguardi particolari attenti a ciò che accade, e solo induttivamente proponibili come ciò che in effetti sta accadendo. L'appello, dunque, è alla memoria dell'esperienza di ciascuno riguardo al dilagare della pandemia e alle sue conseguenze in una nascente consapevolezza generale.

33. La crisi dell'idea di una verità oggettiva e incontrovertibile non è un fatto recente, essendo invece recente la crescita esponenziale della persuasione circa l'inconsistenza di questa idea. L'origine della crisi è non per caso nell'appena nata ontologia, la quale portava in luce una verità effettivamente incontrovertibile che d'altronde sollevava immediatamente problemi che tale verità non metteva in grado di risolvere¹⁶⁹.

La soluzione dei «pluralisti» era fin dall'inizio difettosa, e conduceva alla perdita della presunta verità filosofica¹⁷⁰, lasciando campo totalmente libero alla deriva sofistica, che sostituiva la ricerca della verità teoretica con la tecnica della persuasione pratica, ossia passava dalla «filosofia» all'«arte retorica»¹⁷¹. I due massimi sofisti, Protagora

¹⁶⁸ Cfr. parte IV, § 21.

¹⁶⁹ Cfr. parte V, § 27.

¹⁷⁰ Cfr. parte IV, § 21, nota 111; parte VI, § 33.

¹⁷¹ Dal seguente passo platonico si vede benissimo questo passaggio da una filosofia in crisi di verità a una dimensione essenzialmente pratico-dimostrativa nella quale la teoria si fa un articolo di vendita e nella quale conseguentemente si intrecciano istanze culturali, pseudo-culturali e puramente opportunistiche: «Dapprincipio, si

e Gorgia, muovevano entrambi non per caso dalla riflessione parmenidea, mostrandone indirettamente la patente contraddittorietà, del tutto in contrasto con la necessaria incontrovertibilità¹⁷².

Protagora è il padre riconosciuto del «relativismo» e Gorgia quello del «nichilismo»¹⁷³, essendo sia l'una sia l'altra direttrice teorica una legittimazione dell'«arte retorica». Protagora, muovendo dalla tesi parmenidea della necessaria inesistenza e impronunciabilità del non essere, ne concludeva che non può esistere l'errore, che sarebbe il «non essere vero». Ma, se non esiste l'errore, qualunque tesi può essere indifferentemente affermata o negata, e l'uomo è «la misura di tutte le cose», cioè è la misura della verità e della non verità¹⁷⁴. Gorgia, muovendo dai tratti necessari dell'essere elencati e dimostrati da Parmenide (unità, immutabilità, eternità, ecc.)¹⁷⁵, e considerando che la

trovò essere il sofista un cacciatore stipendiato di giovani ricchi... in secondo luogo, una specie di trafficante delle scienze che interessano l'anima... e in terzo luogo non ci apparve come un rivendugliolo di queste stesse cose?... e in quarto, uno smerciatore dei propri prodotti scientifici... e in quinto, ... era una specie di atleta dell'agonistica applicata ai discorsi, il quale si fosse riservato per sé l'arte disputatoria... il sesto poi era un punto controverso; tuttavia abbiamo convenuto di ammettere [*Protagora*, 317 b] che egli sia una specie di purificatore spirituale di quelle opinioni che ostacolano all'anima il sapere» (*Sofista* 231 d-e). Più tardi Aristotele, con la sua mentalità sistematica, dà della retorica la seguente descrizione: «Infatti è vero ciò che venimmo a dire anche poco fa, che la retorica [*ῥητορικὴ τέχνη*] si compone della scienza analitica e di quella politica relativa ai caratteri, e che essa è simile da un lato alla dialettica, dall'altro ai discorsi sofistici» (*Retorica* I, 4, 1359 b).

¹⁷² Cfr. parte V, § 27.

¹⁷³ Si intende qui per «nichilismo» una negazione dell'essere in un certo senso primitiva, che non ha ancora a che fare con quel senso più complesso del termine da noi adoperato quale ipotesi dell'intera tradizione filosofica (cfr. parte V, § 26, nota 122).

¹⁷⁴ Cfr. il testo protagoreo in DK 80 B 1: «Di tutte le cose misura è l'uomo [*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*]: di quelle che sono, per ciò che sono [*τῶν μὲν ὄντων ὥς ἐστιν*], di quelle che non sono, per ciò che non sono [*τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν*].».

¹⁷⁵ Cfr. l'ottavo frammento di Parmenide (DK 28 B 8).

realtà che ci sta di fronte non ha affatto questi tratti, ne conclude che «nulla è», e che, anche ammettendo che qualcosa sia, non sarebbe né conoscibile né esprimibile e comunicabile¹⁷⁶. La verità, dunque, è una pura creazione del linguaggio, il cui potere senza limiti è quello di persuadere.

L'essere Protagora e Gorgia i maggiori sofisti dipende da ciò, che in loro la legittimazione dell'arte retorica è – fino a prova contraria – filosoficamente fondata: quando infatti esistesse la verità incontrovertibile affermata dalla filosofia, l'intera sofistica potrebbe essere accusata di essere una ciarlataneria opportunistica, che «vende» una sapienza avvocatizia capace di sostenere qualunque tesi o la tesi contraria¹⁷⁷ senza tener conto della verità, che invece si impone. Ma se – come credono di mostrare Protagora e Gorgia – la verità tale per se stessa non esiste, allora diventa legittimo usare il linguaggio con finalità puramente pratico-utilitaristiche e dichiaratamente di parte, come accade appunto nella prospettiva forense.

La crisi sofistica della verità e della filosofia come tale verrà superata muovendo dal magistero socratico che approda alla grande filosofia platonico-aristotelica, ma, come si è a suo tempo visto¹⁷⁸, la verità incontrovertibile viene recuperata al prezzo di una scissione fra essere immutabile ed essere diveniente, riguardando l'incontrovertibilità solo

¹⁷⁶ Cfr. il testo gorgiano in DK 82 B 3: «Gorgia da Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio; non però per le stesse obiezioni che muoveva Protagora e la sua scuola. Infatti [...] egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1) nulla esiste [οὐδέν ἔστιν]; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile [ἀκατάληπτον] all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e spiegabile agli altri [ἀνέξοιστον καὶ ἀνεquivευστον]».

¹⁷⁷ Cfr. Protagora, in DK 80 B 6 a: «Intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti». L'aspetto più deteriore di questa sapienza avvocatizia è colta da Senofonte nei suoi *Memorabili*, 6, 13: «Perché se uno vende la sua bellezza per denaro a chiunque la desidera, lo chiamano prostituto; ... e analogamente, quelli che vendono per denaro la sapienza a chiunque, vengono chiamati sofisti, che è quanto dire prostituti».

¹⁷⁸ Cfr. parte V, § 27.

il primo, ed essendo il secondo oggetto non della «scienza», ma dell'«opinione»¹⁷⁹.

Il destino della verità oggettiva, però, è segnato fin dalla vista interpretazione segretamente nichilistica del principio di non contraddizione¹⁸⁰: l'intera metafisica ne sarebbe stata segnata, e l'ontologia come tale sarebbe stata liquidata dal corso conseguente della modernità, con esplicita dichiarazione kantiana¹⁸¹. Sarà la tesi bontadiniana della possibile e necessaria rinascita della metafisica col superamento dello «gnoseologismo» moderno e la valorizzazione della filosofia dell'idealismo tedesco¹⁸² ad avere quale esito quell'ontologia dell'ori-

¹⁷⁹ Cfr. parte V, § 30. Cfr. parte V, § 30.

¹⁸⁰ Cfr. parte V, § 27.

¹⁸¹ Ciò accade al termine della *Critica della ragion pura*: «L'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale; e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati gli oggetti. I suoi sono semplicemente principi dell'esposizione dei fenomeni, e l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale [...], deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, I, II, I, Lib. II, Cap. III).

¹⁸² Si tratta della tesi del cosiddetto «contemporaneo» in filosofia, sulla quale Bontadini impostava il proprio intervento al Convegno di Gallarate del 1946, nel clima ricostruttivo dell'immediato dopoguerra. Così Adriano Bausola riassumeva tale posizione: «Il pensiero moderno (da Cartesio a Kant), con il suo dualismo tra certezza e verità, tra apparenza e realtà (con il suo gnoseologismo), aveva bloccato la strada alla metafisica [...]; ma esso, attraverso l'idealismo, aveva compiuto un'autocritica, che lo aveva portato a recuperare l'intimità, l'unità dell'essere col pensiero, dissolvendo l'antitesi fenomeno-noumeno, e aveva quindi riaperto la possibilità della metafisica, intesa come discorso assoluto sull'essere. Il pensiero contemporaneo veniva perciò di diritto a trovarsi, dopo l'idealismo – ma anche dopo (o insieme con) la fenomenologia e l'esistenzialismo (in larga parte), i quali pure avevano recuperato l'intenzionalità della conoscenza, il suo carattere rivelativo dell'essere –, nella situazione di apertura, di disponibilità oggettiva verso la metafisica, che ora si trattava di spingere verso l'attuazione (dalla potenza all'atto)» (A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 279-280).

ginario che noi valorizziamo, ma, quando si ritenga questa direttrice numericamente minoritaria e addirittura «di nicchia» rispetto alla cultura contemporanea¹⁸³, si deve prendere atto dell'essere dileguata, da tale cultura, la prospettiva della «verità», volgendo da un lato l'ermeneutica, dall'altro la cosiddetta «rivoluzione linguistica», a confermare la presunta evanescenza del concetto di una verità oggettiva valida sempre, comunque e per chiunque, ed è questo il «pilastro» che abbiamo ipotizzato cominciare ad incrinarsi.

La ragione dell'incrinamento – quando la si voglia guardare per quel che è – è in fondo semplice: la vista impositività dell'ordine della «cosa» portata in luce dalla pandemia non è infatti in nessun modo superabile o aggirabile. Quando si voglia formulare linguisticamente una certa tesi e la si voglia affermare come «verità», ci sono infatti infiniti modi per negare che quella verità sia davvero tale: se ne può affermare l'unilateralità, o l'astrattezza, o l'eccessiva semplificazione, o la mancanza di necessità logica, e così via (qui la sofistica è solo il primo e più antico approccio a questa infinitamente possibile negazione, che può trovare un limite soltanto nella fantasia critica del negatore). Ma, quando il punto non sia la pienezza di una certa verità ma l'esistenza di un fondamento esterno ad essa, allora il fatto di questa esistenza non può in nessun modo essere negato (come si è detto, il «negazionista» del virus della pandemia – e abbiamo visto numerosissimi approcci negazionisti – non ha molto da dire al presentarsi su di lui dei pericolosi sintomi). Questa esistenza di un fondamento oggettivo extra-linguistico che costituisce il riscontro della verità linguistica è dunque il nerbo della realtà emergente che incrina il primo pilastro¹⁸⁴.

¹⁸³ Così certo non è da qualche anno a questa parte, cioè da quando l'ASES, «Associazione di Studi Emanuele Severino», ha raccolto nelle sue fila sempre più numerosi filosofi, persuasi del valore capitale della filosofia di Severino per l'intera riflessione filosofica contemporanea.

¹⁸⁴ Si trova in E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., I, 25, la dimostrazione dell'impossibilità di problematizzare il fondamento oggettivo extra-linguistico, che viene denominato «autosignificazione originaria»: «Chi domandasse che significato ha l'autosignificazione originaria, non si potrebbe che invitarlo, sfruttando il

34. Il secondo tema – cioè il rapporto fra ragionamento e persuasione – ha immediatamente a che vedere col primo appena visto: infatti, solo quando si ritenga che una verità oggettiva e innegabile esista, ha senso il tener fermo al momento del ragionamento. Il «ragionare» è un procedere di ragione in ragione secondo un meccanismo di causa ed effetto: posso persuadere qualcuno della verità di C solo muovendo dalla verità comune riconosciuta A, e mostrando al mio interlocutore che, quando A implichi B e B implichi C, la verità immediata di A si estende mediatamente a C, cioè vi si estende passando per il medio B¹⁸⁵.

Affinché la dinamica logica funzioni, però, il nostro interlocutore deve vedere come innegabile l'implicazione di B da parte di A e di C da parte di B: quando così non fosse, il ragionamento non può affatto innescarsi, e resteremmo al riconoscimento (peraltro sempre soggettivo) di certe verità immediate, con l'esito di una assoluta frammentazione incomponibile della persuasione di verità o non verità.

Il collegamento fra il primo e il secondo tema sta dunque in questo, che solo potendo contare sul necessario riconoscimento di una verità innegabile la prospettiva del ragionamento ha un senso. Ma il primo tema era proprio la constatazione del disconoscimento di una tale verità, per cui la prospettiva del ragionamento è pregiudicata fin dall'inizio, e non vi è che l'istanza della persuasione cieca e immotivata, per quanto possibilmente motivata illusoriamente in maniera forte¹⁸⁶.

suggerimento di Aristotele, a dare un significato alla sua domanda. Se la domanda intende valere come significante, il suo significato è in ogni modo da ricondurre all'originarietà del significare. In tal modo la problematizzazione del significato originario presuppone contraddittoriamente il problematizzato; ossia è e non è, a un tempo, un significato. Lo è in quanto lo presuppone; non lo è in quanto lo mette in questione. La problematizzazione del significato originario è un modo di negazione della struttura dell'immediatezza, e pertanto è tolta nell'atto stesso in cui tale negazione è tolta».

¹⁸⁵ È il principio generale della sillogistica aristotelica, accolta dall'intera tradizione filosofica occidentale come il paradigma della razionalità stessa. Nell'ontologia dell'originario la tematica della mediazione è trattata in E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. VII.

¹⁸⁶ Cfr. ultimo cv. del precedente § 33.

Visto il raccordo fra i primi due temi, dobbiamo ora vederne la differenza, e questa si mostra quando si passi dal piano teoretico a quello etico-politico. Già la sofistica infatti, muovendo da una fattuale crisi dell'ontologia nascente, sostituiva la filosofia con l'arte retorica¹⁸⁷, cioè il ragionamento con la persuasione, ma si restava sul piano teoretico della dichiarazione di intenti: non sussistendo, cioè, una verità come finora si è presunto, è perfettamente legittimo dichiarare l'uso strumentale del linguaggio a fini persuasivi, ma nel presupposto condiviso con gli ascoltatori che quella verità non esiste. Ciò che invece accadrà sul piano etico-politico è qualcosa di molto meno limpido, con punte storicamente recenti di vera oscurità di cui ci si vale senza farlo trapelare, in uno spettro di responsabilità che va dalla circonvenzione ideologica alla consapevole frode o raggiro.

Il fenomeno di cui parliamo ha un decorso molto lungo, e non può essere considerato semplicemente una conseguenza della crisi del concetto stesso della verità. Si tratta invece di un fenomeno in qualche modo originario, rispetto al quale il momento della decisione razionale e dell'invito ad essa costituisce una novità senza precedenti – novità coincidente con la civiltà occidentale che riconosce la sua matrice logica nella cultura greca –, e rispetto alla quale gli eventi più recenti hanno costituito una sorta di tacita progressiva ricaduta nel pensiero che precede tale civiltà, con una visibile minaccia di degrado della civiltà come tale¹⁸⁸. Si sarebbe cioè passati da un'età primordiale nella quale la spinta all'azione veniva da sciamani, veggenti e caste sacerdotali che si facevano presunti interpreti del volere insindacabile e incomprensibile degli dèi, all'età della divina razionalità condivisa, per poi passare alla crisi di quest'ultima, con l'inquietante minaccia di una tendenziale ricaduta in quell'età primordiale.

L'argomento è troppo vasto per potercene occupare qui in modo non generico, ma si può ricordare che lo storico inglese Fisher, il cui

¹⁸⁷ Cfr. § 33.

¹⁸⁸ La «crisi della razionalità occidentale» si è fatta, da un certo momento in poi, coincidente con l'imporsi della civiltà tecnologica parallela al declino del pensiero filosofico, qualcosa di scontato, la cui asserzione è puramente ripetitiva.

sguardo di storico coglie per intrinseca competenza i passaggi d'era, arriva a vedere in due uomini politici inglesi di fine Ottocento, Gladstone e Disraeli, l'ultimo politico che ancora si rivolge ai governati in una chiave di valori condivisi che devono essere razionalmente confermati e difesi, e rispettivamente il primo politico che si rivolge alle masse facendo leva sul loro immediato e irriflesso desiderio di ricchezza, di riconoscimento e di potenza¹⁸⁹.

Sulla via diciamo di Disraeli si muove tutta la successiva demagogia, anche se non accade che questa occupi tutto il campo: dopo la demagogia totalitaria del nazionalsocialismo e del fascismo, e la catastrofe bellica che ne sarebbe seguita, i grandi partiti di massa che si sarebbero condivisi, nella loro contrapposizione, la scena del dopoguerra erano piuttosto sulla via classica di Gladstone, richiamando i propri adepti a sistemi di valori da perseguire razionalmente in maniera ferreamente motivata. Sarà la crisi di questi grandi partiti alla fine del Novecento a spalancare le porte a una demagogia ormai diffusa, penetrante e senza limiti, che in certa misura si può considerare trasversale rispetto agli schieramenti (anche se in certi casi è dissimulata, in altri ostentata e addirittura urlata).

Ora, in che senso si può dire che questo secondo pilastro è anch'esso incrinato? Il senso è presto detto: il «persuasore»¹⁹⁰ ha, quale proprio metodo per lui irrinunciabile, la semplificazione: i problemi economici, sociali, amministrativi, sono sempre di grande complessità e difficoltà di vera soluzione; ora, il «persuasore» non dice affatto come questi problemi possano essere risolti, ma dice, con ossessiva e cieca ripetitività, che lui, quando gli venga conferito il potere, certamente li risolverà.

¹⁸⁹ H.A.L. Fisher è storico e uomo politico inglese. Ricopre importanti incarichi istituzionali e lega il suo nome a una *History of Europe*, pubblicata nel 1935. W. E. Gladstone e B. Disraeli si succedono al governo inglese nel ruolo di Primo Ministro (due volte per ciascuno, in successione alternata) tra il febbraio del 1868 e il giugno del 1885.

¹⁹⁰ Cioè colui che si rivolge alla parte emozionale e scontenta dell'elettorato politico: con un termine bruttissimo e purtroppo molto diffuso mediaticamente, colui che parla «alla pancia» dell'elettorato.

La figura che lui vuole assumere per così dire nell'inconscio dell'elettore politico è così quella della guida sicura, del padre providente, del salvatore della patria.

Che cosa è in grado di mandare in crisi questa figura mistificatrice? Anche qui è presto detto, anche se questa entrata in crisi non è immediata, ma ha un certo tempo di decantazione. Il «persuasore» ha bisogno, in linea di principio, della tecnica del «negazionismo»: con chi sollevi obiezioni contro di lui – accusandolo di essere un demagogo parolaio, e non una guida come pretende di essere – la tecnica è quella del negare, accompagnando la negazione con un sistematico sorriso di sufficienza. Quelle accuse verrebbero infatti dai suoi nemici, che, sapendo essere lui una forza risolutrice capace di stroncare i loro interessi, lo attaccano con insulti artefatti, mentre il popolo, il «suo» popolo (che da quegli interessi è danneggiato) ben comprende questo interessato tentativo diffamatorio, che sicuramente non andrà a buon fine¹⁹¹.

Ebbene, il «persuasore negazionista» finisce per entrare in crisi e decadere quando lo stesso «suo» popolo che finora lo ha sostenuto comincia a rendersi conto che la sua guida non preserva dal pericolo, essendo la causa del pericolo qualcosa che non può essere negato, e che preme immediatamente e quotidianamente senza che la promessa salvifica del persuasore abbia alcuna possibilità di essere mantenuta. L'icona della «guida» passa così naturalmente dal persuasore al ragionatore, posto che questo sappia mostrare con cognizione di causa e con conferma di effetti la via da seguire per fare fronte al pericolo.

35. Il terzo tema – il rapporto fra popolo e popoli – si connette col precedente in ragione del fatto che la demagogia non parla a tutti come può pretendere di fare soltanto la ragione, ma parla a quell'insieme di persone che riconosce la funzione guida del demagogo: tale insieme è identificato immediatamente col «popolo» (che, come abbiamo detto, il demagogo considera il «suo» popolo).

¹⁹¹ La formula è semplice e perennemente ripetuta: «Dicono di me... ma la gente sa bene che...».

Ora, sociologicamente parlando, i «popoli» sono molti¹⁹², e il demagogo tiene a sottolineare che la sua guida salvifica riguarda il suo popolo, cioè quel popolo che lo riconosce. Si apre così la questione del rapporto fra tale popolo e gli altri popoli, ed è in un certo senso naturale nel demagogo l'atteggiamento polemico verso questi altri popoli, che vengono presentati come «nemici» del popolo «nostro» (inimicizia che va dall'ingiustificata prosopopea, al peso di relazioni che vengono presentate a priori come vantaggiose per gli altri e svantaggiose per noi, alla pretesa di sindacare sulle nostre scelte indipendenti). La cosa migliore sarebbe allora, secondo il demagogo, tagliare i ponti con gli altri e mettere in atto fin dove possibile una sorta di autarchia che curi il benessere del «nostro» popolo senza tenere in nessun conto, o al massimo considerare come del tutto secondaria, l'esigenza della relazione agli «altri» popoli¹⁹³.

È, certo semplificando al massimo, quella tendenza che viene detta «sovranism», ed è, ai nostri fini di ricerca, il terzo pilastro che comincia ad essere incrinato. La ragione dell'incipiente incrinatura sta nel fatto che l'emergenza sanitaria della pandemia ha posto e pone problemi in larga misura inediti, e che la risoluzione tecnica di questi problemi richiede un movimento di capitali e una cooperazione a questo fine che risulta pensabile solo quando i vari popoli intreccino relazioni più strette e costruiscano ponti più numerosi e sicuri che non in passato. Il sovranism, così, che articola la sua intera proposta volgendola al fine del bene comune del «suo» popolo, si viene a trovare nella

¹⁹² Restiamo qui al senso semplificato e banalizzato del termine «popolo», senza entrare nella problematica della coincidenza tra «popolo» e «nazione» (essendo autenticamente un «popolo» quello che è permeato della cultura di una «nazione»), complicata dall'altra problematica del rapporto fra «nazione» e «Stato» (essendo gli Stati talora separatori di autentiche «nazioni», talora impositivi di difficili o impossibili convivenze fra «nazioni» storicamente separate e fra loro ostili).

¹⁹³ Senza produrre esempi che diventerebbero subito contestabili e contestati, si può almeno far appello alla consapevolezza politica di tutti, per ammettere che queste tendenze sono diffuse in modo multilaterale.

singolare situazione di una scialuppa che minaccia di affondare e che, invece di cercare di legarsi con altre scialuppe a loro volta in pericolo per gettare passerelle e stringere legami, taglia tutti i collegamenti e vota il proprio equipaggio all'annegamento. Il presunto bene del «nostro» popolo viene così a mostrare di essere piuttosto il suo male, a causa di una contrapposizione e separazione del tutto controproducente rispetto alla «salvezza» di tale popolo.

36. Il quarto tema è quello del rapporto fra la competenza scientifica e la politica. Questo tema viene in luce fin dalla più antica tradizione filosofica, e ha una trattazione esemplare nel pensiero platonico. Platone constata prima di tutto che la funzione politica non può essere considerata una competenza accanto alle altre, poiché la politica si deve occupare di tutti i problemi della comunità di cui le «arti» – e cioè le «tecniche» – si occupano ciascuna specialisticamente¹⁹⁴. Da ciò però non consegue che il politico debba e possa tenersi fuori da questa problematica tecnico-scientifica: al contrario, il politico approda all'esercizio di tale funzione attraverso un *cursus studiorum* che è il più lungo e complesso mai pensato¹⁹⁵, solo al termine del quale può ricevere il riconoscimento della competenza alla funzione della «reggenza» della Città.

In seguito questa connessione fra il politico nella sua funzione di governo e la competenza scientifica non viene meno, ma il dilatarsi inaudito delle scienze, che nei secoli più recenti si lega a doppio filo con la tecnica, porta a una diversa configurazione di quella connessione: il sapere scientifico-tecnologico, articolato nelle sue sempre più

¹⁹⁴ Queste considerazioni appartengono agli ultimi più complessi dialoghi, e segnatamente al *Politico*.

¹⁹⁵ L'educazione del filosofo (*Repubblica* VII, 536 d – 540 c) ha inizio all'età che anche noi consideriamo scolare e si svolge in quattro tappe: a) anticipazioni dottrinarie, più ginnastica: fino ai 20 anni; b) studio del sistema delle scienze, pure (aritmetica – geometria) e applicate (musica – astronomia): dai 20 ai 30; c) studio della dialettica, ossia della filosofia in senso stretto, per coloro che nel decennio precedente hanno mostrato attitudine: dai 30 ai 35; d) tirocinio politico alla scuola degli attuali reggenti: dai 35 ai 50.

numerose specializzazioni, è pensato come la dimensione dei «mezzi» utili ai «fini» liberamente stabiliti dal governo politico, e il senso della trasformazione della connessione pur mantenuta sta in quel «liberamente».

Per comprendere questo punto, bisogna tener conto del fatto che la moderna evoluzione della civiltà scientifico-tecnologica è andata di pari passo con la liquidazione della metafisica e infine dell'ontologia come tale¹⁹⁶, per cui il concetto della «libertà» è quello che si è visto essere astratto, ossia libertà che non riconosce un «ordine» della «cosa»¹⁹⁷, e presuppone di poterlo inventare senza limiti.

Stanti così le cose, i ponti tra la politica e la scienza (o piuttosto le scienze, ormai al plurale) si sono fatti tali da ammettere una comunicazione solo unilaterale: la via è aperta in quanto la politica si rivolga alla scienza per sapere come fare a realizzare i propri fini, mentre è del tutto chiusa quando sia la scienza a pretendere di interpellare la politica richiamandola a una corretta amministrazione dell'ordine naturale¹⁹⁸. Qui la scienza viene avvertita come una fastidiosa interferenza, e come la pretesa inammissibile di stabilire «limiti» alla «libera» iniziativa del governo politico.

Il punto estremo raggiunto da questa sorta di delirio, irrealistico nella sua pretesa di realismo, è la messa in discussione della cultura come tale nel candidato uomo di governo (si tratta di una tendenza recentissima, non generalizzabile ma saldamente attestata): qui gli stessi titoli di studio e la stessa cultura vengono considerate come ipoteche accese dalla tendenza a formare «caste», mentre la «vera» democrazia sarebbe quella della designazione popolare diretta, guidata dal-

¹⁹⁶ Cfr. § 33, nota 182.

¹⁹⁷ Cfr. parte V, § 26.

¹⁹⁸ Gli esempi qui si sprecano: ecologia, surriscaldamento globale e conseguenti squilibri, disastri ed estinzioni, residui tossici, inquinamento dell'aria e delle acque. Qui la risposta della politica è che la scienza esagera, che questi problemi in fondo sono risolvibili, che ci sono sempre stati ma se ne parlava di meno, e che in ogni caso non possono avere effetto dirimente quando si tratti di mantenere certi raggiunti e consolidati *standard* produttivi.

l'intuizione immediata di quale sia il giusto uomo di governo. Il «politico» platonico, giustamente pensato come portatore di una competenza diversa da quella delle «arti», tutte dovendole comprendere ai fini del governo, viene così ridotto a qualcosa di opposto all'essere il necessario portatore di una super-scienza che deve maturare in un lunghissimo e difficilissimo corso di studi: viene cioè pensato come alieno dalla scienza, cioè come possibile portatore di una ignoranza che dal punto di vista del governo concreto è esiziale.

Ed eccoci all'incrinamento del quarto pilastro: niente come l'incombere della pandemia ha mostrato la funzione necessariamente direttrice della scienza. Ciò non ha significato – come vorrebbero i detti detrattori di tale funzione direttrice – che il sapere scientifico sia stato assolutizzato e che la scienza sia stata pensata come una nuova dittatura, che invece – loro dicono – deve essere respinta. La scienza medica, presentandosi come avente a che fare con un fenomeno nuovo e per molti versi sconosciuto e imprevedibile, ha mostrato largamente tesi diverse e qualche volta addirittura fra loro contraddittorie, ma motivandole con argomenti verificabili, così che lo spettacolo è stato (e in qualche modo continua ad essere) quello di un sapere che sta ai fatti (essendo talora questi stessi fatti fra loro apparentemente contraddittori), ed è solo muovendo dai fatti che si possono proporre linee di comportamento volte al bene di tutti. Ancora, dunque, la verità innegabile della «cosa» (pur nel suo complesso e non immediatamente trasparente presentarsi), verità che mette in perdita ogni invenzione teorica e ogni negazionismo preconconcetto.

37. Il quinto tema – il rapporto fra pubblico e privato – non vuole riguardare, nella presente indagine, la questione generale intesa da un punto di vista giuridico, ma solo la valutazione intuitiva delle due dimensioni nel confronto.

Data per scontata la dimensione del «pubblico» come quella nella quale si ha a che fare con le leggi dello Stato che riguardano il cittadino come tale, e la dimensione del «privato» come quella del rapporto fra cittadini, che sono tutti certo sottoposti alle leggi dello Stato, ma che possono produrre e sviluppare strutture contrattualistiche che istituiscono vincoli concordati fra loro dai quali lo Stato può risultare

estraneo, osserviamo che nel corso dei secoli c'è stata una crescita senza precedenti della dimensione privata.

L'intera età moderna è essenzialmente legata alla dimensione privata, e questo anche se proprio nella modernità si sono sviluppati poderosi e potentissimi apparati pubblici, dalle monarchie dinastiche tradizionali ai più recenti totalitarismi. Ciò dipende dal fatto che, a partire dalla rivoluzione economica collocabile all'inizio del secondo millennio, è sempre più l'iniziativa «privata» che, venendo a patti con la dimensione «pubblica»¹⁹⁹, fa crescere la produzione dei beni e fa rinascere l'universo dei mercati, sostanzialmente sparito lungo la seconda metà del primo millennio. Da lì in avanti, la stessa struttura «pubblica» – nella grande varietà delle sue forme e successioni (dalle città comunali alle signorie regionali, alle grandi monarchie) – è intrecciata inscindibilmente con la dimensione «privata» che muove lo sviluppo economico.

Era così inevitabile che la dimensione del «pubblico» perdesse di fatto autorevolezza e venisse pensata sempre più come una facciata (il rispetto verso la quale è solo formale e opportunistico) rispetto a un sistema di forze economiche che basta a se stesso, e da ultimo come una realtà parassitaria che pretende di dettare le regole del gioco mentre in verità può solo subirle e tradurle in un dovere per tutti. Questo discredito del «pubblico» si è fatto palese come non mai, diciamo, nell'ultimo trentennio, cioè a partire da quell'insieme di scandali portati in luce dalla magistratura riguardo alla corruzione interna ai grandi partiti politici nella loro relazione fra di loro e con lo Stato²⁰⁰.

¹⁹⁹ Si diffondono sempre più, a partire da quest'epoca, i cosiddetti «contratti di livello», cioè i contratti scritti («livello» è una variazione di *libellus*, «libretto»): con essi il contadino si impegna a migliorare il terreno e la prassi produttiva (con la rotazione delle colture, la costruzione di viadotti, recinzioni, mulini, diversa bardatura degli animali da fatica, ecc.), e il piccolo feudatario viene a godere dell'accresciuta produzione, peraltro riconoscendo contrattualmente al contadino un'aliquota di questo guadagno.

²⁰⁰ È il corso politico più recente, che il linguaggio giornalistico e televisivo degli anni Novanta ha chiamato «Tangentopoli».

Perché questo quinto pilastro – l'esaltazione del privato e il discredito del pubblico – avrebbe cominciato a incrinarsi? Per il semplice motivo che l'organizzazione delle strutture ospedaliere e delle cliniche – relative, anche quando pubbliche, a un sistema di stanziamenti finanziari governato da un pensiero orientato al privato – non è stata in grado di assicurare ricovero, assistenza e cura al numero crescente dei malati. L'impressione netta era quella di un bisogno di assistenza medica pubblica (e questo anche in Italia, dove tale assistenza quanto meno sussiste in linea di principio, senza parlare di quei paesi nei quali è addirittura sostanzialmente negata), cioè di un sistema di assistenza al quale tutti hanno diritto reale ad accedere, senza dover fare i conti con camere, letti e dispositivi di terapia intensiva mancanti. L'uomo comune, a fronte di un pericolo montante e di tracce di esso sempre più vistose, si è sentito come abbandonato da un sistema sanitario la cui capacità di un'assistenza di questo genere, cioè pubblica, non è stata affatto garantita dal sistema governativo degli stanziamenti finanziari.

38. Il sesto pilastro che di fatto – senza alcun pronunciamento al riguardo – si intuisce incrinato è quello della contrapposizione fra disciplina e libertà. Il concetto della «disciplina» non è mai stato contestato dalla cultura dominante, che anzi ad esso si richiama positivamente in contrapposizione al disordine e da ultimo alla paventata anarchia. Solo che – e qui sta il punto –, esattamente come abbiamo visto nel caso della scienza (§ 36), esso non sembra dover riguardare i principi, ma l'efficienza all'interno di quegli organismi che già sono stati assunti come strumenti realizzatori di un «ordine» che «liberamente» – cioè senza sottomettersi ad alcuna disciplina – è stato stabilito dal sistema delle forze dominanti che sono in gioco (come la scienza è uno strumento realizzatore teorico, così la disciplina è uno strumento realizzatore pratico: se il potere di uno Stato vuole muovere guerra allo Stato vicino – e su questo voler muovere guerra non accetta alcuna discussione –, il compito della scienza è quello di studiare armi sempre più complesse e letali, il compito della disciplina è quello di assicurare l'azione programmata e ordinata di chi quelle armi è chiamato ad usare).

Ciò che invece la cultura dominante non intende né può accettare è una comunità che, senza passare per le istituzioni, fa propria la consapevolezza teorica che viene dalla scienza e si autoimpone una disciplina coerente con quella consapevolezza, così effettivamente autogovernandosi, ossia realizzando di fatto quella «democrazia» che le istituzioni non sempre e non necessariamente realizzano, pur dicendo di farlo e facendo della difesa della democrazia una bandiera ostentata e talora gridata, ma che non supera il limite della semplice demagogia.

Questo desiderio di autentica democrazia, cioè di effettivo autogoverno orientato dalla consapevolezza scientifica, è sorto pressoché da subito nell'animo dei cittadini, diffidenti rispetto alle eventuali parole d'ordine demagogiche che magari invitavano alla libertà dalle regole, in quanto queste rappresentano un espediente del potere attuale per asservire i governati. L'incrinamento del pilastro è dovuto, come in tutti gli altri casi, alla consapevolezza dell'innegabilità del fatto della pandemia, e alla necessità di piegarsi a quella disciplina che sola poteva difendere dalla sua possibile letalità: le surreali città vuote del primo periodo del «tutti a casa» sono un emblema epocale di questa autodisciplina.

39. L'ultimo tema che consideriamo è quello del rapporto fra individuo e comunità, essendo il settimo pilastro incrinato l'individualismo senza limiti che segna la cultura contemporanea.

Come nel caso della libertà rispetto a vincoli (o in quello dall'affrancamento del politico dallo statuto delle «arti»: § 36), così nel caso del valore dell'individuo rispetto alla sua irrilevanza nella logica comunitaria impositiva, la questione dev'essere posta nei termini dell'astrazione e della concretezza: c'è una libertà astratta che crede di poter ignorare l'ordine della «cosa» e c'è una libertà concreta che si muove in esso; c'è un politico astrattamente libero dalla competenza scientifica perché del tutto ignorante, e c'è un politico concretamente libero da competenze particolari perché deve possederle tutte in radice; infine, c'è un individuo astrattamente libero da ogni norma comunitaria e c'è un individuo concretamente operante nella comunità retta da quelle norme che le sono essenziali, e che sono riconosciute tali dagli individui.

Volendo considerare la cosa in chiave storica, si deve osservare che le regole comunitarie vengono in età ancestrale da quel ceto fattualmente dominante che si arroga la funzione di mediare la volontà degli dèi traducendola in regole, essendo poi quelle regole inviolabili per tutti, e la loro trasgressione vista come un sacrilegio prima ancora che come una disobbedienza. Una mistica arcaica voleva poi che il membro della comunità si identificasse con essa senza specifiche differenze – così di fatto identificandosi con quella soggettività dominante che dettava le regole²⁰¹ –, dando per scontato che la sua stessa vita poteva essere sacrificata, quando le regole lo imponessero. Questo schema primordiale risalente alla più lontana preistoria persiste d'altronde in età storica nelle forme di governo teocratiche, e, nei tempi successivi e più recenti, fino alla contemporaneità, nelle organizzazioni settarie che si richiamano a un qualche fondamento mistico-religioso.

Risulta dunque del tutto chiaro che il cammino della civiltà, nel quale le categorie filosofiche si emancipano esaminando l'essere fino alla determinazione dell'individuo²⁰², avrebbe visto con una criticità

²⁰¹ È da precisare che questo non significa – come una certa critica semplicistica, pregiudizialmente antiautoritaria (la religione *instrumentum regni*), tende a interpretare – che si tratti di un'ipocrita mistificazione nella quale chi detta le regole consapevolmente raggira chi è chiamato a subordinarsi. È del tutto verosimile e probabile – per non dire sicuro, soprattutto nell'età ancestrale – che chi detta le regole in nome di una superiore autorità divina sia lui stesso convinto di essere mediatore di quella superiore autorità, e quindi lui stesso pronto al sacrificio personale.

²⁰² Ciò accade precisamente nella filosofia platonica, dove la filosofia è pensata come «dialettica» (cioè determinazione della relazione fra genere e specie), e questa è «ascensiva» (dalle specie al genere: movimento unificante induttivo) ovvero «discensiva» (dal genere alle specie: movimento diversificante deduttivo). Il momento discensivo è così descritto: «Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio» (*Fedro*, 265 c-e). Ora il termine ultimo della discesa specificante è quella specie incapace di farsi genere, cioè non ulteriormente articolabile in specie, e questo sarà più tardi l'«individuo» (*in-dividuum*, «indivisibile»). Nel suo sviluppo aristotelico, la teoria platonica mette appunto capo a un'analisi teoretica che arriva a definire l'individuo come tale, nel

sempre maggiore la pur riconosciuta imposizione comunitaria, rivendicando, nella comunità, i diritti dell'individuo. Il processo però tenderà, nei secoli più recenti, a enfatizzare questo momento dell'individuo²⁰³, giungendo a forme di «individualismo» che negano addirittura l'esistenza vincolante di una «comunità»²⁰⁴. Le logiche mediatriche contemporanee, nella loro apparente ricerca di una comunità universale²⁰⁵, di fatto producono individui isolati, in una solitudine senza precedenti²⁰⁶.

Ebbene, è proprio questo il settimo pilastro – nella detta problematicità e incertezza dei tempi – ad apparire in fase di incrinatura. Ragionando al limite, un mondo di puri individui nel quale la comunità

seguinte passo, che per la sua importanza merita di essere citato: «In realtà, ciò che è composto di qualcosa in modo tale che il tutto sia una cosa sola, non si deve considerare come un aggregato, ma come qualcosa che assomiglia alla sillaba – la sillaba, infatti, non si identifica con le lettere dell'alfabeto, né *ba* è la stessa cosa che *b* ed *a*, né la carne è fuoco e terra (giacché, se il composto viene dissolto, il tutto, ad esempio la carne e la sillaba, non esiste più, mentre le lettere dell'alfabeto e così pure il fuoco e la terra esistono ancora). Dunque la sillaba è un qualcosa di individuale [ἑστὶν τι] e non soltanto si identifica con le due lettere di cui una è vocale e l'altra è consonante, ma è anche qualcosa di diverso da essi» (*Metafisica* VII, 17, 1041 b).

²⁰³ Il che ha a che vedere, certamente, con quello sviluppo economico che per altro verso porta alla valorizzazione del «privato» rispetto al «pubblico» (cfr. § 37).

²⁰⁴ Questa radicalizzazione ha un paradigma nel pensiero di Max Stirner, che in uno scritto del 1844, «L'Unico e la sua proprietà», afferma dover essere superato lo stesso concetto di «uomo», essendo l'io singolo qualcosa di Unico, cioè irripetibile nel tempo e irriducibile a qualcosa di concettuale, vale a dire di più vasto di lui. L'Unico segue senza freni il suo egoismo individualistico e respinge la comunità, le istituzioni e lo Stato (Stirner sarà considerato da alcuni uno dei riferimenti dell'anarchismo); naturalmente respinge qualunque autorità, e prima di tutto quella di un Dio pensato quale vertice del sistema concettuale dell'autorità come tale (cui fanno riferimento – dice Stirner – sia lo Stato che la Chiesa). L'esito della negazione della comunità è quindi per sua stessa natura ateistico.

²⁰⁵ Cfr. parte IV, § 24, nota 117.

²⁰⁶ La pratica sempre più diffusa dell'«autoscatto», o *selfie*, è quasi una sigla di questo individualismo tendenzialmente solipsistico.

venga ad eclissarsi non ha verità, non ha ragionamento, non ha disciplina, non ha salvezza. Ed è questa sorta di incubo che la pandemia ha mostrato essere una prospettiva possibile in un futuro che non sappia recuperare il senso autentico della comunità.

VII. IL LUOGO SANTO ETERNAMENTE SALVO DALLO STERMINIO: MUTUA INABITAZIONE E INDULGENZA PLENARIA

40. Abbiamo ricordato fin dall'inizio²⁰⁷ l'effetto surreale di papa Francesco solo nella piazza San Pietro deserta e rilucente per la pioggia battente. Tale effetto è stato dilagante nei cosiddetti «media»²⁰⁸, e ha colpito l'immaginazione di tutti, ai quali tale immagine è arrivata per le dirette-tv, a prescindere dalla posizione di ciascuno riguardo alla fede²⁰⁹.

Scriva un giornalista della Radio Vaticana che «l'universalità della preghiera e l'unità spirituale hanno dato un timbro corale alle speranze del popolo di Dio, con Francesco a incarnare il ruolo di pontifex,

²⁰⁷ Cfr. parte I, § 1, nota 1.

²⁰⁸ Diamo, solo come indicazione di massima, un elenco dei *link* possibili, accanto a infiniti altri:

<https://www.vocetempo.it/pandemia-la-preghiera-del-papa-in-una-piazza-san-pietro-deserta>; https://www.repubblica.it/vaticano/2020/03/27/foto/coronavirus_preghiera_papa-252489339/1/#1;

<https://www.tribune.com/dal-mondo/2020/03/coronavirus-papa-bergoglio-piazza-san-pietro-deserta>;

<https://www.varesenews.it/photogallery/papa-francesco-prega-piazza-san-pietro-deserta>;

<https://www.romatoday.it/attualita/papa-francesco-piazza-san-pietro-deserta.html>;

<https://www.lavocedibolzano.it/coronavirus-piazza-san-pietro-deserta-e-il-papa-nessuno-si-salva-da-solo>

²⁰⁹ È esperienza dello scrivente, cui è capitato di parlare per telefono con un vecchio amico che a suo tempo è stato redattore-capo di un quotidiano dell'extra-sinistra, dunque del tutto alieno da propensioni o simpatie fideistiche, di sentire da lui che quella sera il papa «giganteggiava» in piazza San Pietro.

“costruttore di ponti”, “pontefice” tra la terra e il Cielo». Accanto al pontefice sono l'icona della Madonna di Santa Maria Maggiore e il Crocifisso di San Marcello al Corso²¹⁰, e le sue parole richiamano la barca nella tempesta della narrazione evangelica²¹¹. Qui Francesco impone la benedizione *Urbi et Orbi* e concede l'indulgenza plenaria²¹² a tutti coloro che si trovano uniti in questo momento di comunione. Dice il vescovo di Latina²¹³ che: «la piazza era solo apparentemente vuota. In realtà era traboccante di una forte spiritualità che ha varcato qualsiasi limite, valicato ogni confine», come risultato di «un gesto che ha scosso il mondo».

Per riprendere conclusivamente ciò che ha fatto papa Francesco quel venerdì santo del 27 marzo, si può osservare che la piazza San Pietro era in effetti traboccante di spiritualità, di una spiritualità che varca ogni confine, poiché quella piazza si è costituita come il luogo al di là del quale viene precipitata nel nulla dello sterminio ogni viola-

²¹⁰ L'icona porta il nome di «*Salus populi romani*», e si trova normalmente nella cappella Paolina della basilica di Santa Maria Maggiore. Il crocifisso ligneo, salvo dall'incendio che nel maggio del 1519 aveva distrutto la chiesa di san Marcello, era stato portato in processione per diversi giorni durante la «Grande peste» del 1522, con l'effetto miracoloso – così vuole la tradizione – del progressivo regredire dell'epidemia.

²¹¹ La narrazione è in *Mt* 8,23-27; *Mc* 4,35-41; *Lc* 8,22-25. Dice papa Francesco: «Viviamo un tempo sferzato dalla tempesta. Da settimane sembra che sia scesa la sera. Fitte tenebre si sono addensate sulle nostre piazze, strade e città; si sono impadronite delle nostre vite riempiendo tutto di un silenzio assordante e di un vuoto desolante, che paralizza ogni cosa al suo passaggio: si sente nell'aria, si avverte nei gesti, lo dicono gli sguardi. Ci siamo ritrovati impauriti e smarriti. Come i discepoli del Vangelo siamo stati presi alla sprovvista da una tempesta inaspettata e furiosa. Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme, tutti bisognosi di confortarci a vicenda. Su questa barca ci siamo tutti».

²¹² L'indulgenza plenaria è concessa «secondo le condizioni previste dal decreto della Penitenzieria Apostolica».

²¹³ Monsignor Mariano Crociata, vescovo di Latina, Sezze e Priverno e primo vicepresidente della Commissione delle Conferenze Episcopali d'Europa.

zione peccaminosa della Legge²¹⁴, la Città santa luminosa, tranquilla e sicura che raccoglie la vera comunità, quella che si riconosce nella legge di Dio e vi si sottopone, e che è stretta in unità dovunque si trovi il relativo momento corporeo, che le circostanze del mondo separano e disperdono.

Questa vera comunità non è un insieme di persone legate anche dai più avanzati e riconoscibili vincoli sociali, ma è uno Spirito personale che perviene dalla molteplicità a un'unità contenente ogni individuo nella sua assoluta individualità per la mediazione di Cristo, produttrice della mutua inabitazione fra l'uomo e Dio²¹⁵. È per chi partecipa di questa molteplicità unificata nello Spirito il dono di grazia dell'indulgenza plenaria.

²¹⁴ È ciò che nell'ultimo capoverso del § 19 è stato detto il «terzo significato» dello «sterminio».

²¹⁵ Cfr. *Gv* 8,19: «Gli dissero allora: "Dov'è tuo padre?". Rispose Gesù: "Voi non conoscete né me né il Padre; se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio"»; *Gv* 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola»; *Gv* 14,11: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me»; *Gv* 17,20-21: «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato». Se l'uomo è nel Padre mediante il Figlio, e il Padre è nell'uomo ancora mediante il Figlio, ecco che il Figlio è Mediatore assoluto, che ha in lui entrambe le opposte inabitazioni, o che coincide con la mutua inabitazione e con la partecipazione dell'uomo di essa.

LE SCELTE CHE DIVIDONO I TOMISTI

BENOÎT-MARIE SIMON

Editor's note: *The word "Thomism," referring both to the complex of philosophical and theological doctrines of St Thomas Aquinas, and to the current of thought to which it has given rise throughout history, can be interpreted in several ways. It can be understood as related exclusively to Aquinas' work ("Thomasianism"), or as also linked to the work of his followers ("Thomists"); it can be understood in a philosophical sense (as a rigorousness of natural reason), or in a theological sense (as a systematisation of the deposit of faith, contained in Revelation); it can be understood in an historical sense (as a cardinal chapter in the evolution of Christian philosophy and theology), or in a theoretical sense (with particular admiration for the "cathedral of thought" that Aquinas built); it can be understood in an objective sense (with interest in the speculative contents of St Thomas' doctrine), or in a subjective sense (with specific attention to the forms of thought used by St Thomas, and for the possibility of applying them to contexts other than the one in which they were originally elaborated). However, among the different ways of understanding the term "Thomism," the most significant distinction seems to be that which exists between "scientific" Thomism (which has as its goal the rigorous and extensive knowledge of Aquinas' thought), and "sapiential" Thomism (which aims to achieve, thanks to the knowledge and practice of the way opened by the Doctor communis, the exercise of virtue and the sanctity of life).*

"Sapiential" Thomism is not only thought, it must be lived; and those who follow this path with coherence and determination will be led to the threshold of mystical experience. Most regrettably, as the present article points out, many "scientific" Thomists define Christian life without explicitly appealing to the teaching of the mystics: it then becomes pure morality, far from the "transforming union" which is the heart and blood of holiness.

PRIMA DIVISIONE

È impossibile sfuggire alla seguente alternativa: ci si può accontentare di studiare il pensiero di san Tommaso come si studia quello di altri pensatori, magari con la differenza che lo si ritiene più geniale degli altri? Oppure bisogna riconoscere in lui un tipo di maestro del tutto particolare che possiamo paragonare al ruolo del catalizzatore in una reazione chimica, perché scompare appena ha messo l'intelligenza del discepolo in contatto diretto con la realtà? Nel primo caso, si analizzano i suoi scritti. Nel secondo, si tratta di contemplare quello che egli ha colto prima di noi, così da poter in seguito aderire a ciò che egli insegna perché se ne ha l'evidenza, e non perché lo si è letto nei suoi scritti. Sono due atteggiamenti molto diversi e, quando si tratta di metafisica e di teologia, essi sono addirittura incompatibili, al punto da generare ben presto posizioni divergenti. Vediamolo più da vicino.

Si obietterà che non si vede perché si debba distinguere tra lo studio attento di un testo e il contatto con la realtà di cui tratta, dal momento che il suo autore dice come stanno le cose.

Vi sono, è vero, i concetti «chiari e distinti» frutto di un'evidenza alla portata di tutti. Ad esempio, quando si coglie che cos'è un animale e in cosa consiste la razionalità, si ha immediatamente la nozione di «animale razionale» e si sa che questa definisce l'essere umano in modo perfettamente univoco, così che la si «possiede» perfettamente¹. In questo caso o il concetto in questione ci sfugge totalmente, perché non se ne è avuta l'evidenza, e, di conseguenza, non si capiscono per niente i testi che ne parlano, oppure si sa che cosa significa, e allora, siccome c'è un solo senso, che è sempre lo stesso, non si ha nessuna difficoltà nel cogliere ciò che vuol dire colui che lo utilizza in un discorso. Ma, in metafisica, si cerca di cogliere la realtà in quanto essere, e cioè al tempo stesso nella sua totalità e in quello che ha di più profondo. In queste condizioni diventa impossibile definire ciò di cui si parla in modo preciso ed univoco, rinchiudendolo all'interno di

¹ Precisando tuttavia che la «razionalità» rinvia alla conoscenza, e cioè all'immaterialità, la quale non si lascia imprigionare in concetti univoci.

«idee chiare e distinte», perché queste isolano sempre un aspetto escludendo gli altri, come preciseremo più avanti. Ecco perché non daremo ai concetti utilizzati da un filosofo, che pensa l'essere, il senso che hanno per il suo spirito, se non vediamo, con la nostra intelligenza e in atto, la stessa realtà di cui egli tratta.

Ma l'intelligenza non ha solamente l'evidenza, più o meno esplicita d'altronde, dell'essenza delle cose; essa ha anche bisogno di costruire, in un certo modo e partendo da elementi reali, degli enti di ragione. Prendiamo un esempio concreto. Quando in un libro di sociologia si definiscono i cattolici come persone che condividono con altre un certo numero di convinzioni religiose, espresse in un credo preciso, e che obbediscono a una gerarchia facilmente identificabile, è possibile farsene un'idea, senza dividerne la fede. Ma non si comprenderà veramente perché essi aderiscono a queste verità, né ciò che queste significano per loro, e lì si confonderà facilmente con tutti quei gruppi che hanno convinzioni ben stabilite, senso dell'autorità e grande spirito di corpo. Ebbene è la stessa cosa per i concetti filosofici, perlomeno quando la filosofia in questione pensa l'essere. Come avremo capito, normalmente costruiamo gli enti di ragione utili per descrivere la realtà, ma, purtroppo, questi possono staccarsene sempre di più. È quanto si può osservare in fisica, dove i «modelli»² giocano un ruolo

² Prendiamo la nozione di «campo», così importante nella fisica moderna. È un ente matematico che permette di dire quale forza (la sua densità, la sua direzione, ecc.) subirà un corpo con determinate coordinate spazio-temporali. Ma ciò non spiega la natura metafisica della forza in questione né perché si sarà sottoposti a questa forza oppure no! Più in generale, d'altronde, il legame tra la realtà e le misure che vengono effettuate su di essa sta diventando via via più enigmatico. Così scriveva Einstein: «Abbiamo bisogno dunque di una definizione della simultaneità tale da darci un metodo col quale possiamo decidere, nel nostro caso, con delle esperienze, se i due colpi di fulmine sono stati simultanei o no. Fintanto che questa esigenza non viene soddisfatta, io sono come fisico (e anche come non fisico) vittima di un'illusione, se penso di poter attribuire un senso all'affermazione della simultaneità. (Caro lettore, se non mi accordate questo, con convinzione, è inutile continuare). Dopo una certa riflessione voi potreste farmi la seguente proposta per constatare la simultaneità. Misuriamo la linea retta AB lungo la ferrovia e poniamo al centro

sempre più importante, ma anche, cosa ben più drammatica, presso alcuni filosofi, come Hegel ad esempio, i quali «costruiscono» dei sistemi con la loro intelligenza, ma anche con la loro immaginazione. Studiarli consiste allora, innanzitutto, nell'indovinare ciò che l'autore ha nella sua mente; in seguito, nell'affermare o negare che questa «costruzione» sia un buon riflesso della realtà. Ebbene in metafisica non si «costruiscono» degli enti di ragione di questo tipo, dei quali si verificherebbe la pertinenza in un secondo momento.

Dal momento che, come facevamo notare, l'essere dice la realtà nella sua totalità e in ciò che essa ha di fondamentale, l'intelligenza non può «definirlo» con un concetto univoco e neppure costruire un «sistema». Deve semplicemente sforzarsi di esplicitare la luce intelligibile con la quale è a contatto³, pur sapendo che non vi riuscirà mai perfettamente. Appena l'intelligenza cessa di contemplarla, si rinchiude in un discorso sull'essere invece di pensarlo realmente. Perché questo?

di questa linea retta M, un osservatore munito di un apparecchio (per esempio di 2 specchi inclinati di 90°) che gli permette di osservare simultaneamente i due punti A e B. Se egli percepisce i lampi nello stesso momento, essi sono simultanei. [...] – La vostra definizione sarebbe certamente corretta, se io sapessi già che la luce, la quale comunica all'osservatore in M la percezione dei due lampi, si propaga con la stessa velocità sia sulla linea A → M che sulla linea B → M. Una verifica di questa supposizione sarebbe possibile solo se si disponesse già di un mezzo per misurare il tempo. Sembra dunque di muoversi in un circolo vizioso. Dopo qualche istante di riflessione, mi rivolgereste uno sguardo un po' sdegnoso dichiarando: "Mantengo ugualmente la mia definizione di prima, poiché in realtà essa non presume niente riguardo alla luce. La definizione della simultaneità deve soddisfare una sola condizione, fornirci in ogni caso reale un mezzo empirico per decidere se il concetto da definire è confermato o non è confermato. È indiscutibile che la mia definizione soddisfi questa condizione. Affermare che la luce impiega lo stesso tempo a percorrere la linea A → M e la linea B → M non è in realtà una supposizione o un'ipotesi sulla natura fisica della luce, ma una convenzione che posso fare liberamente, per giungere ad una definizione della simultaneità"» (A. EINSTEIN, *La relativité*, Petite Bibliothèque Payot, 1969, pp. 31-32).

³ Vedi ciò che scrive san Tommaso nel suo commento alla metafisica di Aristotele: «L'uomo non può mai raggiungere perfettamente la metafisica» (*In met.*, I, 3).

Semplicemente perché tale concetto non è un concetto univoco e neppure un termine che indica (per caso) realtà che non hanno niente a che vedere le une con le altre⁴. È un concetto analogico. Ora, un tale concetto, quando si tratta dell'analogia dell'essere⁵, è il modo imperfetto con cui la nostra intelligenza abbraccia, in un solo sguardo⁶, una molteplicità in atto di realtà gerarchizzate, le quali non sono né perfettamente una né totalmente eterogenee. Ecco perché questo concetto è per forza «confuso», pur esprimendo quello che c'è di più profondo in ogni realtà e nella realtà tutta intera (il concetto di essere è anche un trascendentale). Se dunque ci si ferma a ciò che si concepisce nella propria mente, ci si focalizzerà immancabilmente su uno («analogato» = *analogatum*) degli elementi dell'insieme degli esseri che hanno tra di loro questo rapporto di analogia, rigettando gli altri nell'ombra⁷, e ben presto si perderà ciò che fa la ricchezza di questo concetto. Ecco il motivo per cui affermavamo sopra che un metafisico è un maestro non perché è capace di produrre testi brillanti⁸ o sofisticati, ma perché il suo insegnamento ha il potere di obbligare l'intelligenza di colui che lo ascolta, se ci sta, a confrontarsi con il mistero di cui egli parla, in tutta la sua ampiezza. Un po' come si porge un binocolo a qualcuno perché guardi ciò che non percepisce a occhio nudo, e non perché si interessi al binocolo.

⁴ Per esempio la parola «orsa», che può significare sia la femmina dell'orso sia la costellazione.

⁵ Non parlo qui dell'analogia di attribuzione, nella quale ci sono diversi concetti che sono estrinseci e dunque, in fondo, univoci. In effetti, come preciseremo più avanti, l'analogia dell'essere non è unicamente, e neppure prima di tutto, quella di attribuzione.

⁶ Dunque, ancora una volta, necessariamente in modo imperfetto uno.

⁷ In quanto tutti gli «analogati» vi sono contenuti in atto e lo sforzo consiste appunto nel non fermarsi alla considerazione di uno solo «dimenticando» gli altri. Ora, l'intelligenza umana ama l'univocità, in modo tale che, se non si confronta costantemente con la realtà oggettiva in tutta la sua ricchezza ed il suo mistero, cadrà ben presto in questo difetto.

⁸ E Cioran scrive in *De la France* (L'Herne, 2009): «Un francese preferirà sempre una menzogna ben formulata ad una verità mal espressa».

È, eminentemente, il caso di san Tommaso. Egli si trova dunque agli antipodi dell'artista che vuole creare un'opera personale o dell'uomo di lettere che vuole stupire con un testo erudito. Ne è prova il fatto che san Tommaso non parla mai di se stesso e quasi sempre, per non dire sempre, introduce le sue riflessioni con l'affermazione sì «vede che» (*videtur quod*). Sottinteso: non sono io a dirlo, guardate e ne converrete con me. In definitiva, san Tommaso non parte da una convinzione personale. E se c'è un'intuizione, è quella con cui si colgono le evidenze che si impongono alla nostra intelligenza. Allo stesso modo, egli non ha la pretesa di fissare definitivamente in un'espressione scritta il risultato delle sue ricerche; vuole solo trascinarci nella sua contemplazione. Prova ne è il fatto che, quando riprende lo studio di una questione già trattata altrove, non si accontenta di rimandare a quello che ha già scritto: lo affronta di nuovo, spesso sotto un altro aspetto e in termini diversi. Siamo lontani da quei sistemi filosofici basati su ciò che il loro autore presenta come una «scoperta» geniale, mentre in realtà si tratta di una costruzione mentale del tutto soggettiva, anche se talvolta essa fa appello ad una potenza di immaginazione non comune. Niente di strano, quindi, se san Tommaso non utilizza quasi mai il pronome personale «io», tranne quando riconosce di essersi sbagliato (per esempio quando scrive di aver avuto torto nel pensare che gli ebrei circoncisi non ricevessero la grazia santificante) oppure quando, parlando dell'essere, è il primo ad esplicitare la necessità di distinguere in ogni essere l'essenza dall'esistenza. Un'altra volta, enumerando diverse soluzioni, ne scarta una perché essa implicherebbe che la natura fosse cattiva, spiegando: questo non posso pensarlo. Attenzione, ciò non vuol dire che la sua affettività si rifiuti ciecamente di pensarlo, ma semplicemente che la sua comprensione del legame tra il Creatore e la creatura è così pura da non permettergli di cadere in un tale errore. Ne deriva che, poiché non dipende da nessuna sensibilità particolare, la sua dottrina è universale e raggiunge un'oggettività così perfetta da fargli meritare il titolo di *dottore comune*. Alcuni gli rimprovereranno di non lasciare nessuno spazio alla creatività personale di ogni individuo. Altri, al contrario, sperimentano, attraverso la sua dottrina, fino a che punto la verità rende liberi, proprio perché essa supera ogni particolarismo e ogni esaltazione indebita di ciò che è e deve rimanere secondario e relativo.

Insomma, poiché non si può comprendere quanto scrive san Tommaso se non contemplando in atto ciò che egli coglie⁹, non ci si può accontentare di fare l'esegesi dei suoi testi, come si fa ad esempio con Hegel. Eppure sembra che molti tomisti, soprattutto contemporanei, lo dimentichino, rischiando così di non essere più degli autentici metafisici. È così che spesso, quando si tratta delle questioni più difficili, ci si accontenta di esporre le diverse posizioni, rinunciando, in qualche modo, a dire quello che è. Da questo derivano anche le dispute bizantine sull'interpretazione dei testi.

Per illustrare la mia posizione, esaminerò brevemente la tesi di fra Emmanuel Perrier¹⁰, poiché costituisce un esempio emblematico di tomismo universitario. Prendiamo ciò che scrive a p. 71:

D'altra parte, l'equivalenza tra *actio* e *operatio* appariva ai medioevali come eredità di Aristotele, mentre in realtà deriva da una scelta di traduzione. Di conseguenza essa si impone anche a Tommaso d'Aquino nel momento in cui egli elabora la sua dottrina dell'atto, alterando la sua comprensione dello Stagirita e orientando al tempo stesso la sua riflessione. Da quel momento, ogni esegesi dell'Aquinate deve guardarsi dall'assimilare a priori l'operazione all'azione: equivarrebbe a considerare come posizione dottrinale quanto non è altro che l'effetto di un vincolo lessicale del latino, di cui i traduttori medioevali non sospettavano l'effetto di distorsione. Conviene piuttosto cercare come il maestro domenicano abbia dovuto aprire la strada ad una nuova espressione dell'ordine dell'atto in una topografia i cui punti di riferimento erano incerti, convinto com'era dell'importanza della divisione dell'essere secondo l'atto e la potenza.

⁹ E se, meditando sul mistero dell'essere o sul mistero della fede, si scoprono delle verità che san Tommaso non ha messo in luce, il discepolo di san Tommaso non esiterà un secondo a rimettersi in discussione per accoglierle, con la certezza che san Tommaso sarebbe il primo a farlo, lui che era pronto ad ammettere che «un bue potesse volare».

¹⁰ E. PERRIER O. P., *Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) sous la direction du Professeur Gilles Emery*, 2018.

A questo proposito, vorrei far notare quanto segue. Ammettiamo che quella traduzione sia sbagliata: mal che vada, essa genererà un dubbio su quanto Aristotele abbia compreso o meno, ma non impedirà a qualcuno di intelligente, che pensa la realtà, di trovare la verità. Non diversamente da quel che accadrebbe a un matematico che leggesse un teorema tradotto male: non si lascerebbe ingannare, a meno che non capisse niente di ragionamenti matematici. Credere il contrario equivale a dubitare della sua intelligenza.

Ma, al di là di tutto, la riflessione di fra Emmanuel Perrier si basa sugli studi di Étienne Gilson, da lui definito come un *pioniere* in metafisica, mentre è conosciuto principalmente come storico della filosofia: vale a dire, precisamente, come qualcuno che studia i testi. Entrambi, d'altronde, si sforzano di dimostrare, riguardo ai punti che analizzano, che nessuno prima di loro ha saputo leggere correttamente san Tommaso. Che alcuni manuali abbiano effettivamente tradito il pensiero di san Tommaso, chi lo può negare? Ma non è un motivo sufficiente per concludere con loro che questo sia il caso di tutti i tomisti venuti prima di loro! Eppure è quanto essi sostengono, cadendo in un duplice errore. Innanzitutto, quello di snaturare il pensiero degli altri per poter sostenere di essere i primi ad aver scoperto qualcosa che, in realtà, molti affermavano da tempo. In secondo luogo, a forza di mettersi in contrapposizione a ciò che dicono tutti gli altri, quello di cedere in alcune esagerazioni che non sono più a contatto con la realtà. Per esempio, vedendo il modo in cui Gilson oppone l'essere all'essenza, ci si chiede se egli sappia che in Dio i due coincidono! Ha certamente ragione a insistere sul fatto che l'essere sia atto in un senso molto particolare, ma, qualunque cosa ne dica, la cosa non è sfuggita ai grandi commentatori. Semplicemente essi hanno ben compreso che la nozione di atto è una nozione analogica, così che, nella linea della determinazione (ossia di ciò che fa sì che un essere è quello che è), l'essenza è atto e non potenza (è l'*ousia* di cui parla Aristotele), poiché essa definisce ogni ente, ma questo non le impedisce di essere in potenza all'esistenza. Da qui le nozioni di atto primo e di atto secondo o ultimo, che, tuttavia, Gilson e fra Perrier rifiutano in modo categorico e indisponente, affermando che non si ritrovano tali espressioni in san Tommaso. Ammettiamolo pure! Rimane da sapere se questi termini

esprimono (seppur con altre parole) una verità ben nota a san Tommaso: possiamo negarlo a priori? E per il solo motivo che non ritroviamo esattamente le stesse parole nei suoi scritti?¹¹ Comunque sia, le spiegazioni di Gilson sull'essere non pongono l'intelligenza che le legge di fronte a un oggetto di pensiero oggettivo; anzi, la rinchiudono piuttosto in un discorso del quale l'unica cosa chiara è che egli rifiuta tutto ciò che altri hanno potuto affermare senza che si sappia veramente per quale ragione. D'altronde, per distinguere radicalmente l'essenza e l'esistenza, Gilson sostiene che l'essere sfugge a qualsiasi concettualizzazione. Ma allora come può parlarne? E soprattutto, come può sperare che si comprenda quello che vuol dire, a parte il fatto che contesta tutte le altre interpretazioni? A me sembra che san Tommaso sia troppo realista per rinchiudersi in un pensiero che si definisce in opposizione a quello degli altri.

Detto questo, anche la loro esegesi dei testi di san Tommaso è discutibile. Fra Perrier accusa Giovanni di san Tommaso di trarre indebitamente da un testo del *De anima* (a. 6 ad 2) la nozione di atto secondo. Ora, san Tommaso vi definisce l'esistenza come atto ultimo (*ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*). Perché mai sarebbe un tradimento concluderne che, se c'è un atto ultimo, ce ne sarà uno che non lo è e che si possono ben distinguere parlando di atto primo e di atto secondo? Senza contare che si legge altrove, in I q. 48 a. 5: *Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei: actus autem secundus est operatio*.

D'altro canto, suppongo che se fra Emmanuel è così allergico alla nozione di atto secondo, sia appunto perché essa implica logicamente che l'essenza è atto primo e, di conseguenza, è anche atto! Ora, egli vuole che la distinzione potenza-atto sia totalmente irriducibile a quella sostanza-accidente. Per questo bisogna che esse non coincidano nel modo più assoluto! Ma se l'essenza non è, anch'essa, atto, che cos'è? Pura potenza, come la materia prima? Cosa resta della nozione di *ousia* messa in evi-

¹¹ Ci sono anche altri casi. Per esempio, la nozione di potenza obbedienziale, il cui termine non figura in san Tommaso, ma che esprime perfettamente il suo pensiero.

denza da Aristotele? Come parlare della natura divina? E infine, come comprendere che le cause seconde sono veramente cause efficienti? In effetti, bisogna tenere insieme queste due verità: la causa seconda attualizza una materia e solo Dio dona l'essere; il che risulta impossibile se non distinguiamo differenti tipi di atti! Ora, se fra Emmanuel dicesse che Gilson non ha mai voluto negare che l'essenza sia, nel suo ordine, atto e non ha mai sostenuto che l'operazione non avesse nulla a che fare con l'essenza (il predicato azione), gli risponderei chiedendogli perché allora non riconosce che quanto afferma riguardo all'operazione come atto viene esposto molto chiaramente da Yves Simon nel suo libro *Introduzione all'ontologia del conoscere*¹² e ciò che Gilson pretende di aver scoperto viene insegnato da tempo da molti tomisti.

Se mi sono soffermato sulla tesi di fra Perrier, è perché essa fornisce un buon esempio del rischio che corrono tutti gli intellettuali di concepire le distinzioni della metafisica più come si distinguono le parole in un discorso che come precisazioni che chiariscono la realtà oggettiva. Attribuendo più importanza ai discorsi sulla realtà invece che alla realtà stessa, ci si rinchiude facilmente nelle proprie costruzioni mentali e, ben presto, non si è più dei contemplativi che scrutano il mistero.

Intendiamoci, io non nego affatto l'importanza di leggere i testi di san Tommaso cercando di cogliere il suo pensiero. Ma, per le ragioni che ho appena esposto, non riusciremo a farlo se la nostra intelligenza non è, da se stessa e attualmente, messa di fronte a ciò che colpiva l'intelligenza di san Tommaso. In breve, ancora una volta, si tratta di scrutare l'essere e non di analizzare i discorsi di san Tommaso sull'essere.

Ne deriva la seguente conclusione: ci sono tomisti universitari specialisti del testo di san Tommaso, come ci sono specialisti di Cartesio o di altri filosofi, riconosciuti dai loro pari per la serietà scientifica¹³ delle loro opere, e poi ci sono tomisti che cercano la sapienza, la quale è in continuità con il senso comune e nutre la fede. Come inserire

¹² Che fra Emmanuel Perrier ha letto, visto che lo cita, anche se per criticarlo.

¹³ Nel senso moderno del termine, non più di ricerca delle cause profonde, ma di applicazione di un metodo...

san Tommaso nella prima categoria, lui che esclamava a proposito della sua opera: «È paglia»!¹⁴

SECONDA DIVISIONE

Naturalmente bisogna pensare la realtà, vale a dire l'essere. Ma qual è il contenuto di questo concetto? O meglio, a quale luce viene confrontata l'intelligenza che pensa l'essere? Ci troviamo di nuovo di fronte ad un'alternativa. Pensare l'essere è semplicemente considerare ogni realtà che si presenta a noi in quanto essa è «qualche cosa che esiste», cioè un «ciò-che-è», vale a dire *un* essere? Oppure pensare l'essere è scoprire una perfezione che è il fondamento di ogni realtà, poiché ciascuna è *dell'*essere, o meglio, il che è la stessa cosa, essa *partecipa* di quella perfezione che si chiama l'essere, il quale di suo non implica alcun limite? Nel primo caso si guarda ogni realtà *concreta* non in quanto essa è una certa realtà precisa (ad esempio un uomo), ma in quanto essa è *un* essere; si ha così un concetto universale: *ogni* essere (*ente* – *ens*) in quanto essere (l'*ens in communi*) è un soggetto che riceve l'essere e, pertanto, necessariamente limitato. Nel secondo caso non ci si ferma all'ente (*ens*), si cerca di andare più lontano per cogliere l'essere (perfezione, *ratio*) di cui l'ente partecipa e che fa sì che sia dell'essere (*ratio entis*). A partire da questo, ben presto si ha l'evidenza che gli esseri (*entia*) sono più o meno perfetti dal punto di vista dell'essere. Bisogna dunque che essi partecipino più o meno di ciò che si chiamerà la *ratio entis*. Essi sono dunque il riflesso di una pienezza assoluta ed infinita. Insomma, si prende coscienza del fatto che il concetto di essere (*ratio entis*) coglie una perfezione che si realizza da principio allo stato puro e in seguito più o meno perfettamente o, meglio, analogicamente. In altre parole: se ci si ferma al concetto di *ens in communi*, si analizza l'essere creato in quanto tale. Se, al con-

¹⁴ Inoltre, ecco quello che scrive san Tommaso riguardo ad alcune discussioni sulle diverse possibili interpretazioni di un testo: «Quicquid autem horum sit, non est nobis multum curandum; quia studium philosophus non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritatis rerum» (*In De Coelo et Mundo*, I, 22 a.).

trario, si coglie la *ratio entis*, ci si interessa prima di tutto a ciò che è perfetto e si guarda l'imperfetto alla luce del perfetto. Concretamente, nel primo caso si cercano i principi immanenti di ciascun essere (ente) e si scopre la sostanza come fondamento e al tempo stesso l'atto come compimento. Nel secondo caso si guarda la realtà in quanto essa riflette più o meno perfettamente, ma realmente (dunque analogicamente), una perfezione assoluta che è la vera realtà (per questo si dirà che essa è il primo «analogato» = *primum analogatum*, cioè il primo degli elementi che compongono l'insieme degli esseri aventi tra loro questo rapporto di analogia, in quanto in esso la perfezione, della quale tutti gli altri partecipano, si realizza allo stato puro). È quanto esprime il concetto di essere (sinonimo di *ratio entis*). Non c'è dunque da meravigliarsi se è un concetto *sui generis*, lontano mille miglia dalle «idee chiare e distinte» o dalle astrazioni che isolano un aspetto della realtà realmente distinto dagli altri. Maritain lo esprime così:

Un filosofo non è filosofo se non è metafisico. Ed è l'intuizione dell'essere... che fa il metafisico, voglio dire l'intuizione dell'essere nelle sue proprietà pure e onnipenetranti, nella sua densità intelligibile tipica e primordiale, l'intuizione dell'essere *secundum quod est ens* [*In Met.*, IV, 1]. L'essere così percepito non è né l'essere vago del senso comune né l'essere *particolarizzato* delle scienze e della filosofia della natura [...] è l'essere liberato per se stesso, nei suoi valori e risorse proprie di intelligibilità e di realtà, vale a dire in quella ricchezza, in quella ampiezza analogica e trascendentale che è inscritta visceralmente nell'imperfetta e molteplice unità del suo concetto e che gli fa coprire l'infinità dei suoi «analogati», e che lo fa straripare o sovrabbondare in valori trascendentali e in valori dinamici di tendenzialità attraverso cui l'idea di essere trasgredisce se stessa¹⁵.

Disgraziatamente, molti tomisti ritengono che questo concetto di *ratio entis* sia un frutto dell'immaginazione, caratteristica dei sogni di

¹⁵ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, in ID. – R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. 9, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1990, pp. 29 ss.

Platone, agli antipodi della serietà di Aristotele. Prova ne è il fatto che, per esplicitare il suo contenuto, si deve fare appello alla nozione tipicamente platonica di *partecipazione*. Essi aggiungeranno anche che è un'«invenzione» dei commentatori, sconosciuta a san Tommaso. Ne derivano due domande. Da una parte, hanno ragione nel contestare la validità di tale concetto? D'altra parte, è vero che san Tommaso lo ignora? Tra le due, la più importante è la prima.

Ho studiato a lungo tale questione altrove, per cui mi accontenterò di riportare qui la conclusione delle mie analisi:

Riassumendo, il concetto di essere in quanto essere (*ratio entis*) ha come fondamento il fatto che niente può esistere se non come partecipazione di un Essere Unico, Infinito. Tuttavia, all'inizio, non lo sappiamo, poiché non vediamo l'Essere che sussiste per se stesso (*Ipsum Esse subsistens*). Eppure, deve essere presente una luce, senz'altro misteriosa, ma che mi permetta di giungere all'esistenza di una Causa Prima della quale ogni essere è un effetto e quindi una partecipazione. Senza questa luce, in effetti, conosceremmo quella realtà singola, poi quest'altra, e quest'altra ancora... con la convinzione inevitabile che la realtà non è altro che la collezione di queste individualità. In altre parole, saremmo irrimediabilmente chiusi nell'errore. Fortunatamente le cose parlano dell'Assoluto perché ne sono un riflesso, ed è sotto questo aspetto che ci appaiono inizialmente. Se non fosse così, ripeto, per noi esisterebbe soltanto ciò che è imperfetto, limitato; saremmo ciechi. Del resto, anche colui che afferma che tutto è materia dimostra di avere questo concetto dell'assoluto! Infatti, se volesse semplicemente dire che l'insieme delle cose che egli ha visto fino ad allora sono materiali, esprimerebbe solo una constatazione; invece egli pretende che esistano solo quelle realtà. In altre parole, il «tutto» di «tutto è materia» sta a significare ogni essere possibile e immaginabile. Ritroviamo l'assoluto del concetto di essere, ma deformato e negato.

Rimane la domanda: è possibile proclamarsi discepoli di san Tommaso e negare la pertinenza del concetto di *ratio entis*? Senza dubbio – risponderanno alcuni, e daranno come prova il fatto che Aristotele lo ignora. Ma è questo un argomento sufficiente per concludere

che per san Tommaso sia la stessa cosa? Dicevo prima che è necessario leggere san Tommaso scrutando in atto ciò che lui stesso contemplava. Di sicuro non bisogna interpretarlo alla luce di Aristotele, anzi è il contrario. Del resto san Tommaso non ha esitato a correggerlo in diversi punti, ad esempio sulla questione dell'esistenza di un solo intelletto agente, o se il Pensiero che si pensa possa conoscerci... e, soprattutto, non ha mancato di osservare che Aristotele non è giunto al concetto di creazione. Ciò significa dunque, come sottolinea san Tommaso, che non ha colto pienamente cos'è l'essere. Citiamo, a titolo di esempio, la questione I, 44 nel primo articolo:

È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data cosa [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza; come il ferro [nell'essere] infocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato, trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato che di esseri sussistenti ne può esistere uno solo: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essercene che una, poiché il fatto che ci sono molte bianchezze si deve solo alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è. – Per questo anche Platone disse che prima di ogni moltitudine è necessario ammettere l'unità. E Aristotele afferma che l'essere, il quale è sommamente ente e sommamente vero, è causa di ogni ente e di ogni vero: come ciò che è caldo in sommo grado, è causa di ogni calore.

E nel secondo:

Gli antichi filosofi si inoltrarono nella conoscenza della verità un po' per volta, e quasi passo per passo. Da principio, infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero se non i corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consi-

deravano se non sotto certi aspetti accidentali, come la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. Supponendo poi che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per tali trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite o altre cose del genere. Procedendo però oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. A queste trasformazioni assegnavano poi delle cause universali, cioè il cerchio obliquo per Aristotele [*De gen. et corr.*, 2, 10], e le idee per Platone [*Tim.*, 18]. Ma bisogna considerare che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo uomo viene ristretto dall'aggettivo bianco. Gli uni e gli altri dunque considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto [specificamente] è questo ente, o in quanto è tale ente [determinato dai suoi accidenti]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari. Altri infine si sollevarono fino a considerare l'ente in quanto è ente; e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono queste o sono tali, ma in quanto sono enti. Ora, la causa delle cose in quanto sono enti deve causarle non solo rendendole tali con i loro accidenti, o queste con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere.

Noterete come san Tommaso si riferisce a Platone senza reticenze e come accoglie quella nozione di partecipazione¹⁶, che è al cuore dell'«intuizione» dell'essere come perfezione.

¹⁶ Si veda anche, ad esempio, questo testo: «Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia» (I, q. 3, a. 4).

Anche altri argomenti, tuttavia, provano che san Tommaso non si fermava, come Aristotele, all'*ens in communi*. Innanzitutto il ragionamento grazie al quale dimostra che bisogna attribuire a Dio, Essere Puro, ogni perfezione:

In secondo luogo in base a quanto abbiamo già visto [q. 3, a. 4], che cioè Dio è l'essere stesso per sé sussistente: da cui la necessità che egli contenga in sé tutta la perfezione dell'essere. È chiaro, infatti, che se un corpo caldo non ha tutta la perfezione del caldo, ciò avviene perché il calore non è partecipato in tutta la sua perfezione; se però il calore fosse per sé sussistente non gli potrebbe mancare nulla di ciò che forma la perfezione del calore. Ora, Dio è lo stesso essere per sé sussistente: quindi nulla gli può mancare della perfezione dell'essere. Ma le perfezioni di tutte le cose fanno parte della perfezione dell'essere, essendo le cose perfette a seconda che partecipano dell'essere in una data maniera. Dal che segue che a Dio non può mancare la perfezione di alcuna cosa. E anche a questa ragione accenna Dionigi [*De div. nom.*, 5] quando dice che Dio «non è esistente in una qualche maniera, ma in modo assoluto e illimitato precontiene in sé uniformemente tutto l'essere».

E poco dopo aggiunge [q. 5, a. 1] che «Egli è l'essere di quanto sussiste». Senza dubbio san Tommaso, quando parla dell'analogia dell'essere, si riferisce spesso a ciò che dice Aristotele riguardo al rapporto tra accidente e sostanza o tra potenza e atto. Ma lo fa perché è la cosa più evidente¹⁷, non perché ciò esprima il cuore del suo pensiero.

¹⁷ Non dimentichiamo che, nella *Summa*, san Tommaso si rivolge a dei novizi, perciò cerca l'argomento più basilico e non necessariamente il più profondo. Per esempio, per provare l'esistenza dell'anima, si accontenta di osservare che se un corpo fosse vivente semplicemente perché è un corpo, tutti i corpi sarebbero viventi. Il ragionamento è efficace, ma non dice molto di ciò che è l'anima. Per questo bisogna leggere le altre opere di san Tommaso.

Si legge, ad esempio, in questo testo delle *Sentenze*:

1. Sembra che tutto sia vero di una sola verità, che è la verità increata. Perché, così come è stato detto nella risposta dell'articolo precedente, si parla del vero analogicamente per tutto quello in cui c'è la verità, come si parla della salute per tutti coloro che sono sani. Ma la salute è una di numero e per mezzo suo si dice sano un animale, in quanto suo soggetto, e la medicina è sana, come sua causa, e l'urina è sana come suo segno. Dunque, sembra che ci sia una sola verità per la quale si dice che tutto è vero.

Risposta. Si parla di analogia in tre modi. 1. Secondo il solo concetto e non secondo l'essere [*secundum intentionem tantum, et non secundum esse*], ed è quando un solo concetto è riferito a diversi, secondo ciò che è primo e ciò che è secondo [*prius ac posterius*], che tuttavia non ha l'essere che in uno solo; ed è così che il concetto di salute si riferisce all'animale, all'urina e alla dieta in modi diversi a seconda di ciò che è primo e di ciò che è secondo [*secundum prius et posterius*], non tuttavia secondo un essere [esse] diverso, perché l'essere [esse] della salute esiste solo nell'essere animato. 2. Secondo l'essere e non secondo il concetto [*secundum esse et non secundum intentionem*]; e questo avviene quando diversi sono resi uguali nel concetto di una cosa comune, ma ciò che è comune non esiste secondo la stessa natura in tutti [*non habet esse unius rationis in omnibus*], così ad esempio tutti i corpi sono resi uguali nel concetto della corporeità. Ecco perché il logico, che considera soltanto i concetti, dice che il nome "corpo" è predicato di tutti i corpi in modo univoco; mentre l'essere di questa essenza [*esse hujus naturae*] non è della medesima natura [*non est ejusdem rationis*] nei corpi corruttibili e in quelli incorruttibili. Ecco perché, per il metafisico e il naturalista, che considerano le cose secondo il loro essere [*secundum suum esse*], né questo nome di corpo, né qualcosa d'altro, è detto in modo univoco di ciò che è corruttibile e incorruttibile, come si vede nel decimo libro delle Metafisiche. 3. Secondo il concetto e secondo l'essere [*secundum intentionem et secundum esse*]; e questo esiste quando non sono resi uguali né in un concetto comune, né nell'essere [esse]; ed è così che si chiama ente [*ens*] la

sostanza e l'accidente; e in questo caso è necessario che la natura comune [*natura communis*] abbia un qualche essere [*aliquid esse*] in ognuna delle cose di cui si parla, ma diversamente, secondo una perfezione più o meno grande [*secundum rationem majoris vel minoris perfectionis*]. E allo stesso modo dico che la verità e la bontà e tutto ciò che è di questo genere è detto di Dio e delle creature per analogia. Ecco perché è necessario che secondo il loro essere [*secundum suum esse*] tutte queste cose siano in Dio e nelle creature secondo una perfezione più o meno grande [*secundum rationem majoris vel minoris perfectionis*]¹⁸.

Si deve concludere che, per san Tommaso, l'analogia dell'essere è prima di tutto e innanzitutto quella ben più profonda tra l'Essere Perfezione Pura e l'essere che partecipa *secundum magis et minus*, *secundum prius et posterius* di questa perfezione:

Ritroviamo la nostra conclusione, ci sono diversi modi di essere, che dividono «secondo l'anteriorità e la posteriorità» [*secundum prius et posterius*], la *ratio entis*, ma anche diversi gradi di essere «secondo il più e il meno» [*secundum magis et minus*], e, alla sommità di questa gerarchia, l'Essere Primo, sorgente di tutti gli esseri, del quale posso dimostrare l'esistenza. Quando una cosa si trova partecipata in modi diversi da molti, è necessario che ciò in cui la si trova più perfettamente sia attribuito a quelli nei quali la si trova meno perfettamente. Perché questi esseri, che vengono positivamente designati secondo la più o meno grande perfezione [*secundum magis et minus*], sono tali in virtù di una più o meno grande prossimità verso una sorgente unica [*hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiore ad aliquid unum*]; in quanto, se questo convenisse di per sé ad ognuno di loro, non ci sarebbe motivo di trovarla più perfetta nell'uno che nell'altro [...]. Bisogna stabilire un ente unico [*unum ens*] che è l'essere assolutamente perfetto e vero [*perfectissimum et verissimum ens*], il che è provato dal fatto che ci

¹⁸ In *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

vuole un motore assolutamente immobile e assolutamente perfetto, come lo dimostrano i filosofi. Bisogna dunque che tutti gli altri esseri, che sono meno perfetti, ricevano da lui la loro esistenza [esse]. È la prova del Filosofo¹⁹.

Riassumendo, san Tommaso insegna che tutti gli esseri (*entia*) sono dell'essere perché tutti sono quello che sono in quanto appunto partecipano di Colui che è l'Essere in pienezza: «La creatura ha l'essere solo in quanto discende [*descendit*] dal primo ente [*a primo ente*], ed è per questo che è chiamata ente [*ens*] solo nella misura in cui essa imita l'ente primo [*ens primum*]; ed è la stessa cosa per la saggezza e tutti gli altri [attributi] di cui si parla per la creatura»²⁰.

Ultima precisazione: per cogliere la *ratio entis* ci vuole un contatto, attraverso i nostri sensi, con un essere concreto, ma in seguito la si raggiunge con un atto di pura intelligenza. Ora, solo i concetti metafisici, nell'ordine naturale, sono dei puri oggetti intelligibili. In effetti, non potremmo mai pensare a che cos'è un colore senza far riferimento attualmente all'esperienza sensibile che ci ha presentato questo colore.

In realtà è difficile credere che un tomista possa rifiutare il concetto di *ratio entis* per motivi puramente intellettuali²¹. Coloro che lo fanno, è vero, possono appoggiarsi su Aristotele. Dopodiché, per provare che san Tommaso è d'accordo con loro, pretendono che il dottore angelico abbia fondato la sua metafisica su colui che chiama «il Filosofo», in opposizione a Platone. Come se san Tommaso non fosse un pensatore originale! E poi, com'è possibile ignorare tutto quello che egli prende in prestito da Platone, così come hanno mostrato diversi conoscitori dell'opera di san Tommaso²²? Ultimo argomento: tutti i testi che abbiamo citato, e anche molti altri, che provano il contrario.

¹⁹ *De Pot.*, q. 3, a. 5.

²⁰ *In I Sent.*, Prologus, a. 2 ad 2.

²¹ Infatti è difficile, su tale questione, dibattere con loro serenamente e senza attacchi personali.

²² È il caso, tra gli altri, di Cornelio Fabro che, dopo un minuzioso studio dei testi di san Tommaso, approda a questa conclusione: «Per questo sotto diversi aspetti si può dire

Questa opposizione è carica di conseguenze che non sono affatto dettagli. In effetti, in un caso, si guarda risolutamente l'imperfetto alla luce del perfetto. Nell'altro, al contrario, si analizza senza fine l'im-

tanto che il Platonismo nel Tomismo viene specificato dall'Aristotelismo, quanto che l'Aristotelismo viene specificato dal Platonismo: personalmente però ritengo che la prima formula sia la più corretta» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963³, p. 354). Tra tutti i testi di san Tommaso che si potrebbero citare, limitiamoci a questi, che provano, senza possibilità di discussione, che il dottore angelico almeno non rifiuta categoricamente le intuizioni di origine platonica: «Haec igitur Platonicorum ratio [= trascendenza reale dell'Idea] fidei non consonat nec veritati quantum ad id quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei cristianae consonat» (*Super l. B. Dionysii De Div Nom.*, Prologus). E poi: «Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobatur eam. Ubi notandum est quod plerumque quando reprobatur opiniones Platonis, non reprobatur eas quantum ad intentiones Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi: omnia enim figurate dicit et per symbola docet, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba: sicut quod dicit anima esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipse verba indicat in errorem, Aristoteles disputat contra eum, quantum ad id quod verba sonant» (*In lib I De Anima*, l. 8, n. 1017). E ancora: «Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo [= Platonismo], vel quo lumen faciens intelligibilia participetur» (*De spiritualibus Creaturis*, a. 10 ad 8). Per finire, questo curioso commento alla *Metafisica*: «Sive dicamus quod universale sic unum in omnibus secundum opinionem nostram, sive quod sit aliquid separatum secundum opinionem Platonis, sicut fortassis non est verum» (*In IV Met.*, l. 4, n. 584). Si può solo essere stupiti, in queste condizioni, di leggere dalla penna di Étienne Gilson questa affermazione senza sfumature: «Ai suoi occhi [= di san Tommaso] il problema di criticare uno qualunque dei sistemi che si offrono a lui si trova risolto nella scelta che ha dovuto fare, una volta per tutte, tra le due sole filosofie pure che possano esistere, quella di Platone e quella di Aristotele. Ridotte alla loro sola essenza, queste metafisiche sono rigorosamente antinomiche: non si può essere con una senza essere contro tutti quelli che sono con l'altra, ed è per questo che S. Tommaso rimane con Aristotele contro tutti quelli che stanno dalla parte di Platone» (É. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, in *Archives doctr. et litt. du Moyen Age*, I (1926), p. 130). Come può il signor Gilson, con un tale punto di partenza a priori erroneo e del tutto arbitrario, leggere san Tommaso in tutta oggettività?

perfetto e la sua complessità. Non si tratta, come Platone è stato tentato di fare, di ignorare o disprezzare il mondo sensibile e i suoi molteplici condizionamenti; si tratta, senza negare questi ultimi, di non dimenticare che lo spirito è immateriale, cioè che ripugna alla materia (o meglio alla potenzialità), e che, per questo, da un lato costituisce il grado di essere più perfetto, dall'altro obbedisce a leggi proprie, le quali sono, di per sé, indipendenti da quelle della materia e della sensibilità. Ora, noi siamo spirito nella parte più profonda del nostro essere e, grazie a questo, siamo aperti all'assoluto. È lì che respiriamo, liberati da quanto è irrimediabilmente relativo. Ed è proprio questa luce che si perde quando si rifiuta di guardare le cose nella *ratio entis* e, di conseguenza, le si considera dal basso verso l'alto. Ne deriva il credito esagerato che si accorda, quindi, alle scienze umane, e in particolare alla psicoanalisi, con la drammatica conseguenza di minimizzare la realtà del libero arbitrio e l'assoluto della morale, che pur danno alla vita umana quel sale senza il quale tutto diventa insipido e insapore:

Se invece, nella loro ignoranza, sono ingrati e sconoscenti verso di me e verso le fatiche dei miei servi, allora quello stesso che era dato per misericordia torna loro in rovina ed in materia di giudizio; non per difetto della misericordia, né di colui che impetrava misericordia per l'ingrato, ma solo per la sua miseria e durezza, avendo egli posto con la mano del libero arbitrio sul suo cuore la pietra del diamante, che non si può rompere in altra maniera che col Sangue. E ti dico ancora che, nonostante la sua durezza, finché il peccatore è in questa vita, può usare il libero arbitrio, chiedendo il sangue del mio Figliuolo; se colla medesima mano lo porrà sopra la durezza del suo cuore, lo spezzerà, e riceverà il frutto del sangue, che è pagato per lui. Ma se egli indugia, non avrà più rimedio quando sarà passato il tempo, perché non potrà riportare la dote da me ricevuta, cioè la memoria ricevuta perché ricordasse i miei benefizi, l'intelletto perché vedesse e conoscesse la verità, l'affetto perché amasse Me, Verità Eterna, che egli conobbe con l'intelletto²³.

²³ SANTA CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, Cantagalli, Siena 2017, c. 4, pp. 35-36.

Appena che l'anima riceve il santo Battesimo, le viene tolto il peccato originale, e le viene infusa la grazia. Quell'inclinazione al peccato poi, che le resta come una cicatrice, viene indebolita, e l'anima può frenarla, se vuole. Allora l'anima, come un bel vaso, è disposta a ricevere e aumentare in sé la grazia, poco o molto, secondo che le piacerà di ben disporsi, con affetto e con desiderio di volermi amare e servire. E così potrà disporsi tanto al male come al bene, nonostante la grazia ricevuta nel Battesimo. Quando sarà giunta al tempo della discrezione, potrà darsi al bene o al male, secondo che piacerà alla sua volontà, a cagione del suo libero arbitrio. Ma così grande è la libertà dell'uomo, e sì forte egli è divenuto per la virtù di questo Sangue glorioso, che né demonio, né creatura alcuna, possono costringerlo ad una minima colpa, se egli non voglia. Gli fu tolta la schiavitù e fu fatto libero, acciocché signoreggiasse la sua sensualità e raggiungesse il fine per il quale era stato creato²⁴.

L'anima è libera, essendo stata liberata dalla colpa nel Sangue del mio Figlio, e non può essere signoreggiata, se non vuole consentire, legata com'è al libero arbitrio, il quale coincide con la volontà, ed è una cosa sola con lei. Esso è legato in mezzo fra la sensualità e la ragione: a qualunque delle due si voglia voltare, lo può²⁵.

Quando era piccolo, san Tommaso si chiedeva già non tanto se Dio esistesse, bensì: chi è Dio? E non ha mai smesso di scrutare il suo mistero. Platone ha scritto il mito della caverna, mentre Aristotele, dal canto suo, ha concluso la sua esistenza studiando la vita degli animali. Sapendo questo, come si può affermare senza sfumature che san Tommaso è più vicino allo Stagirita che a Platone?

TERZA DIVISIONE

San Tommaso è innanzitutto un teologo, dunque considera il destino dell'uomo nella prospettiva della salvezza apportata da Gesù

²⁴ *Ibid.*, c. 14, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, c. 51, p. 120.

Cristo. Con la seguente domanda: la vita nuova ricevuta nel battesimo è in continuità con quella della natura o, al contrario, implica un salto? La risposta a questa domanda definisce la santità alla quale siamo tutti chiamati. Nel primo caso, in effetti, l'ideale del cristiano consiste in una vita retta al servizio di Dio, amato prima di tutto e al di sopra di tutto, e del prossimo, amato come se stessi. Di certo, in queste condizioni, nessun distacco, nessuna morte a se stessi, nessuna fuga dal mondo è necessaria, e, se c'è un salto, questo viene rimandato nell'altro mondo. E poi non si capisce bene, in questa prospettiva, in che cosa consista la perla preziosa di cui parla il vangelo!

Nella *Somma Teologica* san Tommaso presenta la beatitudine come l'attualizzazione perfetta della creatura spirituale in quanto tale. Così facendo, san Tommaso sembra ricalcare la vita soprannaturale della grazia su quella della natura, poiché entrambe sono un'attualizzazione²⁶, assoluta per la prima, relativa per la seconda. Così, per molti tomisti, il modo in cui si tende alla vita eterna assomiglia, al punto da confondersi, alla ricerca della felicità; solo il termine è diverso. Un po' come si può cambiare bersaglio nel tiro con l'arco, ma si tratta sempre di lanciare una freccia. Ne deriva questa affermazione del Padre Guérard des Lauriers:

Così ritroviamo, al termine di questa ricerca, il principio che non ha smesso di guidarla: la struttura metafisica non fa accezione dell'«ordine», sia naturale, sia soprannaturale; ed è lei che costituisce il principio primitivo della spiegazione [...]. Assegnare, come principio di spiegazione del peccato, la struttura metafisica del volontario; ecco ci sembra l'essenziale, felicemente e vivamente messo in luce da questi tre Autori [...] La struttura metafisica del volontario basta per rendere conto di tutto ciò che implica il peccato: essa si trova per questo stesso confermata come il principio autentico della spiegazione²⁷.

²⁶ Non è un caso se la tesi di fra Emmanuel Perrier, di cui parlavamo all'inizio, è teoricamente una tesi di teologia sul governo divino, eppure si concentra quasi esclusivamente sulla nozione eminentemente filosofica di attualizzazione.

²⁷ M.L. GUERARD DES LAURIERS, *Le péché et la durée de l'ange*, Desclée, Roma 1965, pp. 320-321.

Com'è possibile immaginare, anche solo per un attimo, che l'operazione con cui si entra in possesso di un fine soprannaturale possa essere fondamentalmente della stessa natura di quella che ci permette di raggiungere un fine naturale? E poi, come descrivere l'amore gratuito unicamente in termini di attualizzazione? Non dimentichiamolo, si tratta di vivere la vita stessa di Dio che è trascendente. Senza contare che, nella prospettiva sostenuta dal padre Guérard des Lauriers, diventa impossibile spiegare il peccato dell'angelo. In effetti, san Tommaso insegna che se l'angelo non fosse stato invitato ad entrare nella vita eterna, non avrebbe potuto mai voltare le spalle a Dio volontariamente²⁸, perché non ne avrebbe avuto l'occasione: l'amore di Dio al di sopra di tutto, fondamento della vita morale, esce irresistibilmente e spontaneamente dal cuore di un angelo innocente ed è perfettamente in armonia con tutti gli altri suoi affetti. Impossibile, in queste condizioni, che l'angelo, creato in un atto di carità, si ribelli contro Dio se l'invito ad entrare nella vita eterna fosse un semplice compimento senza soluzione di continuità. Ora, visto che il demonio si

²⁸ È quella che è stata chiamata la tesi dell'impeccabilità naturale dell'angelo. Per tutti i commentatori e la quasi totalità dei tomisti fino ad un passato molto recente, si tratta di un insegnamento esplicito di san Tommaso. Ad esempio, nei seguenti testi: «Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale» (I, q. 62, a. 2 ad 2). «Naturale est Angelo quod convertatur in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando» (I, q. 63, a. 1 ad 3). «Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale» (*De Malo*, q. 16, a. 3). Essa è stata contestata ai giorni nostri dal cardinal Journet, da padre Philippe de la Trinité, da J. Maritain e da padre Guérard des Lauriers, poiché essi hanno immaginato una maniera di spiegare il peccato degli angeli con la quale non si può essere d'accordo, in quanto non rispetta la vera natura della vita di grazia. Dunque bisogna contestarli prima di tutto a livello metafisico e teologico. Ma occorre anche rifiutare la loro interpretazione dei testi di san Tommaso, come ha fatto padre M.C. Courtes, in modo esemplare, in *La peccabilité de l'ange chez saint Thomas* (*Revue Thomiste*, 1953); *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit* (*Revue Thomiste*, 1954).

ribella per orgoglio, bisogna ammettere che non può aprire il proprio cuore all'amore del cielo senza accettare una povertà spirituale che, istintivamente, ripugna anche ad uno spirito puro, naturalmente umile, poiché ama Dio al di sopra di tutto, dunque più di se stesso, e si ama in Dio²⁹.

Si potrà obiettare che, affinché noi umani siamo confrontati a questo salto, è necessario che ci venga proposto di entrare nella vita eterna già su questa terra. Motivo in più per non separare in modo assoluto la vita di quaggiù e quella dell'aldilà, dopo la morte, come se vivessimo in un primo momento in una condizione puramente naturale³⁰! E questo contraddice in modo evidente tutto quello che insegnano la Scrittura e la Tradizione della Chiesa. Del resto, i sacramenti conferiscono la grazia santificante, la quale è il germe della gloria. Ecco perché san Tommaso, come i Padri della Chiesa e i teologi che lo hanno preceduto, ha studiato a lungo quelle che vengono chiamate virtù teologali, di cui una, la carità, è già quella stessa del cielo. Ora, chi possiede un'intelligenza e una volontà condivide la vita propria degli uomini. Ebbene, allo stesso modo, chi riceve le virtù teologali partecipa alla vita divina. In un primo tempo, è vero, la presenza della grazia si manifesta soprattutto nel fatto che essa guarisce la natura (*gratia sanans*), ma limitare il suo potere a questo effetto vuol dire subordinarla alla natura, il che è assurdo. Basta leggere il Nuovo Testamento, in particolare l'insegnamento di san Paolo, per convincersene. San Tommaso ha affermato che la grazia non distrugge la natura, ma precisa sempre che la innalza. E tutto il resto della sua opera fa capire che non si tratta solo di perfezionarla in modo lineare. Del resto, non ha mai utilizzato questo principio per fare della grazia qualcosa di meno vertiginoso, adattandola ai limiti della natura, ma, al contrario, per spiegare che, in fondo, la natura non è irrimediabilmente e definitivamente rinchiusa in se stessa. A essa, cioè, non ripugna³¹

²⁹ San Tommaso afferma questo esplicitamente, a più riprese.

³⁰ Il che, tra parentesi, porrebbe il problema di sapere per quale ragione la semplice buona volontà meriterebbe il cielo.

³¹ È ciò che i commentatori chiamano la potenza obbedienziale. Anche in questo caso, accusarli di tradire san Tommaso poiché non si trova questo termine nei suoi scritti equivale a fermarsi indolentemente (per non dire altro) alla lettera, rifiutando di scrutare lo spirito, e cioè il mistero.

il fatto di morire a se stessa per perdersi nel divino; se così non fosse, appunto, la grazia dovrebbe distruggerla. Dobbiamo, quindi, essere «santificati» nel nostro essere (dunque in qualche modo «trasformati») dalla grazia abituale e acconsentirvi.

Tutto questo spiega le molte parole di Cristo che invitano a lasciare tutto per seguirlo, a prendere la propria croce, in breve a morire a se stessi... tutte cose che non hanno nessun senso nella prospettiva di una semplice realizzazione o attualizzazione. Questo spiega anche l'insegnamento esplicito dei dottori mistici, in particolare quello di san Giovanni della Croce, sulla necessità di subire la notte dei sensi e quella dello spirito, affinché la carità possa stabilirsi nel nostro cuore e regnare su tutto il nostro essere. San Tommaso non conosceva questi autori... posteriori a lui. Li avrebbe certamente presi in considerazione, soprattutto sapendo che la Chiesa li avrebbe onorati come dottori! In questo senso, leggere san Tommaso ignorando la dottrina dei mistici, significa aggrapparsi al testo³², invece di meditare approfondendo il mistero, al seguito dell'autore.

Vi sono dunque alcuni tomisti che definiscono la vita cristiana senza fare esplicitamente appello all'insegnamento dei mistici: essa allora diventa pura morale. Questi si riferiscono ad una filosofia giusta, ma sembrano dimenticare che Dio non è semplicemente Colui verso il quale si cammina o Colui che ci aspetta sulla cima di una montagna: in verità Egli viene a cercarci e, soprattutto, come si legge nell'Apocalisse, «sta alla porta e bussava» perché gli apriamo ed Egli possa entrare. Che lo vogliano o no, ciò che sognano questi tomisti è un mondo autenticamen-

³² Abbiamo già insistito sul fatto che san Tommaso non ha scritto solo la *Summa*. E anche nella *Summa* troviamo il trattato delle missioni, nel quale egli spiega che tutto l'ordine soprannaturale si riassume così: le Tre Persone della santa Trinità si donano a noi, e questo dono si realizza allorché la carità in atto consuma il nostro cuore. Questo prova chiaramente, se ce ne fosse bisogno, che la nozione di attualizzazione (di realizzazione) non basta a caratterizzare la vita della grazia. Del resto, nella *Summa contra Gentiles*, san Tommaso presenta la carità come la risposta d'amore all'amore divino che attende questa risposta, come un amico attende di essere amato in contraccambio!

te umano nel quale, in fondo, Dio ci aiuti a ridare alla natura umana il vigore e lo splendore delle origini. È l'umanesimo integrale di Maritain, l'ideale dello scoutismo... Siamo lontani dall'«unione trasformante», dal cuore a cuore con Dio che fa vivere i santi ed è l'anima della speranza teologale!

Da che parte collocare san Tommaso, lui che piangeva durante l'ufficio, ascoltando il canto dell'inno *In media vitae*, perché gli ricordava che, su questa terra, siamo in esilio? Tocca a ognuno di noi rispondere!

LA FIGURA DI SOCRATE E L'EXEMPLUM SOCRATIS NEGLI ACTA PHILEAE: ESPRESSIONE DI ΧΡῆσις?

ANDREA ZAULI

Editor's note: *The attainment of wisdom is a goal supremely esteemed by all human beings, whatever time, race, culture they belong to. Actually, there are at least two kinds of wisdom: a "natural" wisdom, which is attainable by the exercise of human abilities, and a "supernatural" wisdom, which is a gift of the Holy Spirit and is bestowed only on those who live in God's grace. Since the beginning of Christian civilization, this question has arisen: what relationship exists between them both? The answer depends on the cognitive attitude that we adopt. The "analytical" attitude brings to light the distinction between the two kinds of wisdom: purely human wisdom cannot be confused with the wisdom which comes from God. The "dialectical," or "polarising," attitude counters the first sapiential disposition to the second: if there is one, there cannot be the other; because "natural" wisdom is akin to "worldly" wisdom, which is completely incompatible with "divine" wisdom. The "synthetic" attitude, in turn, tends to bring both types of wisdom closer together, making them converge in the generic ideal of a person who is, at the same time, learned, virtuous and prudent. Finally, the "analogical" attitude distinguishes-orders-unites "natural" wisdom and "supernatural" wisdom: the two of them are clearly distinct, the second is incomparably superior to the first, and yet they can be considered as complementary aspects of the same process of advancement on the path that leads human wisdom to approach the wisdom which comes from God.*

The Christians of the first centuries were well aware of the closeness, as well as of the distinction, between the two sapiential dimensions. The present article illustrates how the figure of Socrates, a model of human wisdom, who loved the truth even at the cost of his life, could be invoked by martyrs like Phileas by virtue of an analogical relationship with the figure of Christ.

1. ΚΡΙΣΙΣ Ε ΧΡΗΣΙΣ

Studiare il modo con cui i pensatori cristiani dei primi secoli attinsero al patrimonio classico, inserendo questo fenomeno nella dialettica tra κρίσις e χρήσις, così come essa emerge dai testi antichi di matrice cristiana, significa inquadrare la ricerca in una prospettiva che si propone innanzitutto di comprendere quale fosse la ragione ultima che muoveva gli uni verso gli altri. Storicamente è una tensione teocentrica che sollecita il *giudizio* in virtù del quale si opera un *uso retto* di certa eredità classica, da parte cristiana.

Per κρίσις si intende, difatti, il *giudizio*, la *distinzione*, la *separazione*¹, la scelta, la capacità di discernere – nonché la *crisi*, la *fase critica di una malattia*² –; per χρήσις l'*uso*, l'*impiego*³, il *prestito*, la *ripresa*, il *recupero* di qualcosa da parte di qualcuno. In ottica cristiana l'impiego, l'uso di una data eredità è *retto* quando l'oggetto usato è *adattato allo scopo*, diremmo noi. I cristiani dei primi secoli direbbero invece che l'oggetto è impiegato rettamente quando viene posto in risalto ciò che in esso è rivolto al suo compimento, alla luce quindi della Rivelazione, della Verità, fine ultimo di tutte le cose.

I due termini, così come proposti all'attenzione della comunità scientifica da coloro che per primi hanno inaugurato tale filone d'indagine – mi riferisco a Koselleck⁴ per quanto concerne κρίσις e a

¹ M.V. CERUTTI, *Crisi e Krisis nell'apocalittica giudaica*, in *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp. 58-60.

² Cfr. κρίσις in F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua Greca*, Loescher, Torino 2009, p. 1199.

³ Cfr. χρήσις in F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua Greca*, cit. pp. 2372-2373.

⁴ Si pensi, ad esempio, a: R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte Verona 2012; ID., *Il Vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009; ID., *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna 2009; ID., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007; ID. – C. MEIER, *Progresso. I concetti della politica*, Marsilio, Venezia 1995; ID. – H.G. GADAMER, *Ermeneutica e storica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1990; ID., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1984.

Hacker⁵, ripreso da Gnlika, su *χρῆσις* –, sono stati di recente oggetto di studio, soprattutto in occasione di due convegni⁶: il primo si è occupato della *κρίσις*⁷, il secondo di *χρῆσις*⁸. Ad essi hanno fatto seguito due pub-

⁵ P. Hacker ha per primo rilevato il concetto di *χρῆσις* nei Padri, sottolineandone il valore proprio in quanto chiave di lettura imprescindibile per comprendere appieno la prospettiva in cui i cristiani dei primi secoli operavano le loro scelte in relazione al patrimonio classico. Cfr. P. HACKER, *The Religions of the Gentiles as viewed by the Fathers of the Church* in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54 [1970], pp. 253-78.

⁶ I due convegni, tenutisi presso il Dipartimento di Storie Culture e Civiltà dell'Università di Bologna, sono stati organizzati dall'associazione «*Patres*», *studi sulle culture antiche e il cristianesimo dei primi secoli*. «L'associazione “*Patres*”, costituita il 12 novembre 2010, ha come scopo lo sviluppo degli studi sul rapporto fra culture antiche e il cristianesimo delle origini, secondo una metodologia rigorosamente storica, ma aperta al confronto con le domande e i problemi che emergono dal dibattito culturale contemporaneo. L'obiettivo che ci proponiamo, come studiosi di varie discipline afferenti al mondo antico, e, in particolare, al mondo tardo-antico, pagano e cristiano, è l'approfondimento del processo che è stato generato dall'incontro fra la rivelazione cristiana e lo spirito del mondo antico e ha segnato in modo determinante la nostra cultura». Per la descrizione inerente alle origini, alle attività e alle finalità dell'associazione faccio riferimento al sito https://www.academia.edu/2619415/Presentazione_associazione_Patres.

⁷ Mi riferisco al convegno organizzato dall'Associazione «*Patres*» dal titolo: *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, 6-7 aprile 2016, Dipartimento di Storia Culture e Civiltà – *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna. Rimando quindi agli atti: *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI, EDUSC, Roma 2017. Ricordo inoltre che, sempre in merito al concetto di *Krisis*, già nel 2015 si era inaugurato un primo confronto tra studiosi all'interno del volume *Crisi e rinnovamento tra mondo classico e cristianesimo antico*, a cura di A.M. MAZZANTI, BUP, Bologna 2015.

⁸ Si tratta del convegno organizzato da «*Patres*» dal titolo: *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chrêsis patristica*, 15-16 maggio 2019, Dipartimento di Storia Culture e Civiltà – *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna. Rimando quindi agli atti: *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. MAZZANTI, Morcelliana, Brescia 2019.

blicazioni, grazie alle quali si è dato ulteriore spazio all'indagine storica e al confronto tra diversi studiosi – storici, filosofi, filologi, teologi – su questi concetti e sul modo di riscontrarne l'impiego nel dialogo tra le culture antiche nonché tra il passato e la contemporaneità.

La κρίσις produce *crisi*, questa si traduce in una precisa χρῆσις, il giudizio, a fronte di una circostanza drammatica e ultima, comporta una *crisi* nel senso di cambiamento dell'esistente⁹ e impone un *uso* specifico di un certo patrimonio culturale.

La χρῆσις per Gnilka è difatti, innanzitutto, un metodo di *giudizio*, la modalità con cui il cristianesimo dei primi secoli si è posto in rapporto con l'eredità classica a partire da ciò che credeva essere vero, a partire dalla Verità che è Cristo¹⁰.

I cristiani dei primi secoli davano un giudizio e, in virtù di questo, agivano sul patrimonio culturale passato avendo chiara in mente la meta a cui tendere; per tale motivo la κρίσις è necessaria alla χρῆσις, *giudicare è conditio sine qua non per usare rettamente*. «La κρίσις è

⁹ Imprescindibile a tal proposito è C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole: giudice e confessore negli atti dei martiri*, in *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, a cura di A.M. Mazzanti e I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp. 215-240.

¹⁰ L'esigenza dello studioso nasce dalla volontà di «delineare in modo più preciso il processo di penetrazione della cultura antica ad opera del cristianesimo» (C. GNILKA, *Chrêsis: il concetto di retto uso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 35); laddove si è parlato di *adeguamento, adattamento, trasformazione, fusione, infiltrazione, influsso, colorazione, conformazione, dipendenza, fecondazione, ricezione, incontro* (*ibi*, pp. 35-36), Gnilka riprende HACKER, *The Religions of the Gentiles* cit., pp. 253-78, che individuò un concetto ulteriore a partire da quanto asserito dai soggetti stessi di tale fenomeno culturale: «I Padri utilizzavano con una certa predilezione le semplici parole χρῆσθαι χρῆσις, e rispettivamente *uti, usus*, quando designavano il loro rapporto con il patrimonio spirituale precristiano» (C. GNILKA, *Chrêsis* cit., p. 37). Non si tratta però di un uso generico, neutrale; Gnilka spiega che, «quando i Padri parlano di uso, non intendono che venga utilizzato qualcosa di diverso, bensì che quel qualcosa venga utilizzato rettamente. Al concetto è propria la dichiarazione di un certo valore. Anche laddove non venga espressa con un aggettivo (χρῆσις ὀρθή), un avverbio (καλῶς χρῆσθαι) o un'espressione preposizionale (εἰς ὅσον χρῆσθαι), questa valutazione è sempre sottintesa» (*ibi*, p. 40).

imprescindibile perché si possa giungere alla *χρῆσις*, configurazione finale di un processo veritativo»¹¹, in quanto «la *χρῆσις* [...] è esito *in primis*, del discernimento»¹². Il criterio di *giudizio* è quindi fondante: «chi usa domina in relazione ad un criterio discriminante in vista di una prospettiva positiva»¹³.

Tali criteri di indagine sono di grande rilevanza non solo per comprendere a fondo la modalità di relazione tra cristianità dei primi secoli e cultura classica¹⁴, ma anche per cogliere aspetti cruciali nella formazione del pensiero occidentale¹⁵; infine è bene sottolineare come rivelino diversi possibili impieghi in contesti attuali¹⁶.

¹¹ A.M. MAZZANTI, *Introduzione a Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, p. 7.

¹² A.M. MAZZANTI, *Introduzione cit.*, p. 7.

¹³ A.M. MAZZANTI, *Introduzione cit.*, p. 8.

¹⁴ «La necessità di ricorrere al rapporto fra l'eredità spirituale precristiana – tema che mette in contrasto o conferma un chiaro, esplicito richiamo alla propria origine (siamo nell'ambito della storia delle parole) – e la maturazione in un altro ambito, definitivo, del proprio linguaggio rinnovato secondo le esigenze dei tempi, sono il metodo che guida e penetra i rapporti della Chiesa delle origini con la cultura dell'antichità» (A. VALVO, *Chrêsis e recta ratio*, in *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, p. 55).

¹⁵ Esaminare la *χρῆσις* – nonché la *κρίσις* che ne è premessa necessaria – nel pensiero cristiano antico significa osservare uno dei fenomeni che hanno contribuito alla formazione della cultura occidentale. Principi, caratteri, idee della classicità sono stati in larga parte assunti, elaborati e tramandati dal cristianesimo antico, assumendo una fisionomia specifica con la quale, in diversi casi, si sono consolidati finendo col costituire quel background, quel substrato, quindi patrimonio, a cui tanto deve la nostra civiltà. In ambito martiriale, come si vedrà approfonditamente anche in seguito, è il caso di alcune tematiche – la *morte del giusto*, la *morte per amore* o *per fedeltà ad un principio* – che, fortemente presenti nella tradizione classica, sono *usate* anche dal cristianesimo per indicare le gesta dei martiri, compiendo, in taluni casi, una vera e propria *conversione* di precisi aspetti, secondo una modalità che lascia intravedere connotati riconducibili alla *χρῆσις*.

¹⁶ Si pensi a come la *crisi* per noi abbia assunto un significato del tutto negativo, divenendo emblematica qualificazione dell'epoca contemporanea (cfr. A. M. MAZZANTI,

2. L'EXEMPLUM SOCRATIS E LE FONTI MARTIRIALI

Venendo ora ai documenti martiriali, mi collego al giudizio espresso da C. Gnilka pochi anni addietro. Questi, nel corso del convegno

Introduzione a Krisis e cambiamento in età tardo antica, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, p. 10), laddove in origine era primariamente *giudizio*. La possibilità di porre in risalto la differenza tra il sentimento negativo della crisi contemporanea e la κρίσις, quale occasione di giudizio nel tardoantico, è di interesse per noi oggi, in quanto ci esorta a riscoprire come sia necessario individuare un criterio di giudizio universale per affrontare quanto ci accade, a maggior ragione se si tratta di un fatto negativo. La κρίσις si è infatti configurata, nel cristianesimo antico, come il momento e il luogo della formulazione di un giudizio, un giudizio sulle differenze. Si tratta innanzitutto di diversità di tipo filosofico e religioso che hanno condotto a mutamenti etici e culturali, come anche sociali, politici ed economici (cfr. I. VIGORELLI, *Prefazione a Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, p. 7). Accostarsi con questa prospettiva allo studio delle fonti e dei fenomeni storici, sociali e culturali, delle modalità con cui è avvenuto il cambiamento epocale che ha investito il mediterraneo “pagano” fino a trasformarlo nella civiltà cristiana, permette di riconsiderare e «re-interpretare la chance del momento presente, uscendo dalla constatazione negativa della fine dell’epoca moderna per mostrare il lato fecondo di un nuovo esercizio della capacità di giudicare» (*ibidem*). Il giudizio κρίσις e l’uso χρῆσις sono, da un lato, la prospettiva in cui avveniva e può avvenire tutt’ora il confronto, il dialogo tra le culture e, al contempo, sono strumenti d’analisi che, con i dovuti distinguo, possono essere impiegati in circostanze diversificate. Teologicamente parlando, κρίσις e χρῆσις possono quindi essere ancora oggi criterio, metro, metodo con cui affrontare l’incontro e il dialogo con altre religioni e culture – il titolo del volume curato da A.M. Mazzanti, edito da Morcelliana, sul concetto di χρῆσις è particolarmente evocativo in merito (*Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. MAZZANTI, Morcelliana, Brescia 2019) –. Emblematico, in tal senso, lo studio di M.V. Cerutti riguardo alla nozione di *usus iustus* nei documenti del Concilio Vaticano II e nell’approccio di Bürkle alle religioni non cristiane, che offre una possibile attualizzazione della categoria di *usus iustus* (cfr. M.V. CERUTTI, *Usus iustus e religioni. Uno sguardo sulla contemporaneità*, in *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 199-222).

sul concetto di κρίσις svoltosi a Bologna in data 6-7 aprile 2016¹⁷, ha spiegato che il tema della χρήσις percorre in modo preponderante gli atti dei martiri come ἀνάκλασις¹⁸, i conflitti semantici ne sono esempio lampante. In questa prospettiva, tenendo presente tali considerazioni d'insieme, si è scelto di verificare se sia possibile riscontrare la χρήσις anche nei passi in cui i testi martiriali fanno riferimento alla figura di Socrate.

L'*exemplum Socratis* per sua stessa natura si attesta, infatti, quale luogo linguistico particolarmente indicato per esaminare se e come agisca la χρήσις cristiana.

¹⁷ Mi riferisco al convegno organizzato dall'associazione «*Patres*» dal titolo: *Krisis e cambiamento in età tardo antica* 6-7 aprile 2016, Dipartimento di Storia Culture e Civiltà – *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna. Rimando quindi agli atti: *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI, EDUSC, Roma 2017.

¹⁸ «Osservato da un punto di vista retorico, quello che gli accusati fanno con le domande dei giudici negli atti dei martiri, il modo in cui questi ascoltano e rispondono alle domande, è la *reflexio* (ἀνάκλασις), è “la realizzazione dialogica della *distinctio* (del gioco di diversi significati di una parola) e si fonda sul fatto che ognuna delle due parti in dialogo assegna allo stesso corpo di parole un significato differente, in base al proprio interesse di parte. Il secondo attore ‘rigira’ il senso delle parole del primo attore, usa cioè una parola del primo attore con un significato che egli non aveva inteso” (cfr. H. LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München 1976, p. 95, § 292). Nei processi ai martiri, questa figura retorica diviene il mezzo di una grande battaglia spirituale. Essa si origina in questa battaglia come da se stessa e non viene introdotta artificialmente. Da qui deriva la frequenza con cui si incontra l'ἀνάκλασις in atti di diversa provenienza e di diverse epoche. Essa nasce dalla necessità dell'apologia e del dovere all'evangelizzazione, scaturisce dalla visione del mondo e della vita totalmente “altra” del cristiano, generata dall'essenza della sua religione. Che questo mezzo venga coscientemente utilizzato e plasmato nell'elaborazione letteraria delle passioni, non è una contraddizione, ma costituisce invece un emblematico esempio della χρήσις, dell'uso cristiano del patrimonio di forme e idee antiche. Così il poeta Prudentius, nella sua poesia sul martire Romanus, usa la tecnica delle battute, che era stata sviluppata nel dramma, specialmente dal Seneca tragico, per smascherare questo tratto fondamentale della letteratura passionistica [*Prudentiana* II, 583]» (C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 227-228).

È bene ricordare, sin da subito, un fatto assai rilevante per comprendere a fondo il significato e le ragioni per cui Socrate viene percepito come *exemplum* da seguire: a citare il filosofo quale esempio, παράδειγμα, è lo stesso Platone che, nell'*Apologia*, scrive: «καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσεκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἴποι ὅτι “Οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν”»¹⁹. Secondo Platone, dunque, è il dio medesimo ad indicare Socrate quale modello da imitare, parte del responso oracolare verte proprio su questo: Socrate è esempio da seguire in quanto ha compreso che la sapienza umana non vale nulla, difatti l'unico depositario della sapienza è il dio²⁰.

«Socrate rappresenta se medesimo come esempio, nell'interpretazione del responso della Pizia che lo indica come il più sapiente. Socrate ritiene di essere chiamato in causa dall'oracolo come esempio emblematico del sapiente, per dire all'uomo che il vero sapiente è colui che, come Socrate, sa di non sapere»²¹.

La natura esemplificativa, pedagogica della missione socratica ha le sue origini proprio nell'epoca coeva al filosofo, quand'egli era in vita, prima ancora che in ambito cristiano. Punto di riferimento privilegiato sul Socrate storico è l'*Apologia*²², e punto chiave dell'*Apologia*

¹⁹ «Il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e invece fa uso del mio nome, servendosi di me come di esempio, come se dicesse: “Uomini, fra di voi è sapientissimo chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, non vale nulla”» in PLATONE, *Apologia di Socrate* 23a-b, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2019, pp. 72-73. Per i passi in lingua originale cito l'edizione curata da G. Reale che riporta il testo greco a fronte.

²⁰ Cfr. PLATONE, *Apologia*, 22b-c, 22e-23b.

²¹ G. REALE, *Esempio; Socrate come esempio*, in *Parole chiave*, in Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019, p. 164.

²² G. Reale così inizia l'introduzione all'edizione dell'*Apologia* da lui curata, con un titolo che in sé già esprime chiaramente la rilevanza di tale opera per la comprensione del Socrate storico: «L'*Apologia* è da leggere e intendere come il documento più cospicuo,

è proprio il vaticinio oracolare²³ che riporta per primo come Socrate sia da guardare quale *exemplum*. Chiaro è, quindi, che il fatto di essere esempio è una condizione connaturata alla figura di Socrate nella sua realtà e veridicità storica, fattuale, è insita nella sua stessa missione, nel suo stesso agire, nel suo filosofare.

Questa, quindi, è premessa necessaria per poter avviare l'indagine storica: i cristiani, citando Socrate come *exemplum*, si pongono sulla scia di quanto già Platone e parte dei suoi contemporanei avevano riconosciuto e, con ogni probabilità, di quanto Socrate era consapevole di essere per i suoi concittadini.

Tale continuità porta seco, chiaramente, precise specificità, caratteri peculiari, differenze proprie delle modalità con cui il cristianesimo si accostò a Socrate, rileggendolo pur sempre nell'economia salvifica della rivelazione.

Riferimenti a Socrate sono attestati in molti autori cristiani dei primi secoli; diversi sono coloro che, tra questi, si rifanno al filosofo quale *exemplum*²⁴ e oggetto di *imitatio*²⁵ – si potrebbe quindi impiega-

veridico e comunicativo presentatoci sulla figura e sul pensiero di Socrate come filosofo» (G. REALE, *Introduzione a Platone, Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019, p. 9). Poco oltre, Reale aggiunge che Platone, nell'*Apologia*, «presenta quindi un Socrate reale e non una maschera drammaturgica, togliendo tutti quei tratti aggiuntivi, ossia tutta quella serie di implicanze e di conseguenze che egli traeva parlando mediante quella maschera, per mostrarci il personaggio vero e mostrarci il suo messaggio ultimativo, almeno in quel preciso modo in cui egli li aveva visti e compresi» (*ibi*, pp. 9-10).

²³ G. Reale scrive: «Il punto chiave dell'*Apologia* sta senza dubbio nel particolare evento dell'oracolo di Delfi, con il responso su Socrate come il più sapiente dei Greci» (G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, BUR, Milano 2013, p. 130).

²⁴ Per un approfondimento ulteriore quanto all'*exemplum Socratis* e ai diversi contesti che ne determinarono lo sviluppo, sia in ambito "pagano" che cristiano, cfr. K. DÖRING, *Exemplum Socratis Studien Zur Sokratesnachwirkung in der Kunisch-Stoischen Popularphilosophie der Frühen Kaiserzeit Und Im Frühen Christentum*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979.

²⁵ Proprio trattando della ricezione di Socrate nelle fonti agiografiche, J. Franek ha parlato di *imitatio Socratis* in merito alla costruzione, operata nel *Martyrium Polycarpi*, del

re la formula *exemplum imitatus*²⁶ – in ragione di alcune sue scelte, convinzioni, azioni nelle quali scorsero l'azione seminale del *Logos*²⁷. In ambito cristiano vennero di conseguenza esaltate precise analogie con il filosofo greco, pur tenendo vive determinate differenze che aprono non poche questioni in merito alla possibilità di una lettura uniforme e unitaria quanto al recupero della figura di Socrate nel cristianesimo primitivo²⁸. Non è tuttavia questo l'oggetto del mio lavoro,

parallelo tra la morte del filosofo e quella del martire Policarpo, come di Cristo stesso, al fine di esaltare, attraverso il confronto con la tradizione classica della nobile morte, il sacrificio tanto del martire come del suo Signore (cfr. J. FRANEK, *Omnibus Omnia: The Reception of Socrates in Ante-Nicene Christian Literature*, Graeco-Latina Brunensia, 21 [2016] 1, p. 42).

²⁶ *Exemplum imitatus* (-a -um) è la formula che, accompagnata dal genitivo, esprime l'italiano *ad imitazione di* (cfr. *imitazione* in G.B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della Lingua Latina*, Le Monnier, Firenze 2004, p. 1985). In latino l'espressione citata presenta tuttavia una ricchezza semantica maggiore rispetto all'italiano *ad imitazione di*, in quanto accosta al concetto di *esempio* quello di *imitazione*. Tale formula è quindi utile per introdurre l'azione attiva che dal riscontro di un modello esemplare induce l'imitazione del modello. Una precisazione, questa, tutt'altro che scontata in quanto apre una questione non indifferente in merito al fatto che i cristiani abbiano citato l'esempio di Socrate nel dibattito con il "paganesimo" non solo come strumento per trovare un terreno comune di dialogo e al contempo di giustificazione, ma anche, attivamente, come modello da seguire. Non sarà tuttavia oggetto specifico del presente studio capire se Socrate sia anche stato imitato, oltre che citato come esempio; scopo di questo lavoro sarà indagare come l'*exemplum* socratico sia stato ripreso in determinati documenti, a partire da quali concetti, secondo quali modalità, se e perché i cristiani abbiano apportato modifiche rispetto alle fonti originarie da cui hanno attinto. Chiaro, comunque, che per i cristiani il primo esempio da imitare resta Cristo, e Socrate si riscontra utile da citare quale esempio innanzitutto per i "pagani", prima che per i cristiani, i quali, appunto, hanno Gesù a cui guardare.

²⁷ Mi riferisco alla dottrina del Λόγος σπερματικός di cui mi occuperò più specificatamente nelle conclusioni del presente lavoro.

²⁸ J. Franek, ponendosi tale questione, giunge alla conclusione che le ragioni in virtù delle quali viene ripresa la figura di Socrate, in ambito cristiano, siano da ricercare nelle esigenze apologetiche dei singoli autori, piuttosto che in una comune convinzione di base universalmente condivisa e applicata (cfr. J. FRANEK, *Omnibus Omnia* cit., pp. 31-58).

che si prefigge piuttosto di giungere alla comprensione delle ragioni che sono alla base dell'*exemplum Socratis* in un unico testo, confidando perciò di poter raggiungere una cognizione il più possibile precisa e completa, visto l'argomento, decisamente più focalizzato, su cui svolgerò l'indagine.

Nel quadro della letteratura cristiana dei primi secoli, gli *Acta et Passiones Martyrum* sono certamente emblematici quanto all'oggetto d'indagine, soprattutto perché gli stessi redattori cristiani, in modo non dissimile da quanto Platone riconosceva a Socrate, a loro volta definivano i martiri quali *exempla* e si prefiggevano l'obiettivo di tramandarne le gesta anche affinché se ne rendesse manifesta la missione esemplificativa. L'*exemplum Socratis*, nella prospettiva di chi redigeva gli atti dei martiri, assolveva dunque lo scopo di avvalorare lo *status* di *exemplum* riconosciuto dai cristiani ai confratelli di fede morti testimoniando Cristo; ne sono chiari esempi i prologhi della *Passio Perpetuae* e dello stesso *Martyrium Pionii*²⁹.

²⁹ Socrate tanto quanto i martiri sono *exempla*: Socrate è così definito da Platone, al pari di come i martiri, *exempla fidei* – o meglio si potrebbe definirli quali *nova fidei exempla* –, sono ricordati da chi ne trascriveva le gesta. È particolarmente significativo, in merito, il prologo della *Passio Perpetuae et Felicitatis*: «si vetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi representatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aequae utrique causae convenientia et digerantur?»; «Le antiche manifestazioni della fede, che attestano la grazia di Dio e operano la crescita della fede nell'uomo, sono state raccolte per iscritto affinché, facendo rivivere quei fatti straordinari attraverso la lettura, ne derivasse onore a Dio e conforto all'uomo. Perché dunque non si dovrebbero affidare alla scrittura anche le testimonianze più recenti che ugualmente rispondono ad entrambi i fini?», in *Passio Perpetuae et Felicitatis* 1, 1, testo critico a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, traduzione di G. CHIARINI, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 114-115. Saxer preferisce tradurre l'espressione *vetera fidei exempla* come «gli esempi di fede dei Padri», attenendosi ad una resa maggiormente letterale in *Passione delle Sante Felicità e Perpetua* 1, 1, in *Atti dei Martiri dei primi tre secoli*, a cura di V. SAXER, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984, p. 110. In ogni caso risulta chiara la corrispondenza costruita dal redattore

L'uso di riferirsi a Socrate quale *exemplum* è difatti attestato in diversi testi martiriali, ne sono esplicita testimonianza gli atti di Apollonio³⁰ (martire nel II secolo) – tra quelli che citerò, si tratta del documento in

tra *vetera fidei exempla* e *nova documenta*, tant'è che si potrebbero, di conseguenza, definire i martiri quali *nova fidei exempla*. Analogo il prologo del *Martyrium Pionii*, in cui il redattore presenta il martire quale esempio da seguire. Esso verte attorno ai concetti di μνεία *memoria*; μνήμη *ricordo*; μιμέομαι *imitare*; μιμήσκω *ricordare*; νουθεσία, *monito, ammonimento*; μνημοσύνη *memoria, ricordo*; διδασκαλία *insegnamento*: «L'Apostolo ci esorta a mettere in comune le memorie dei santi, ben sapendo come il ricordo di coloro che vissero rettamente e con tutto il cuore nella fede corrobori quanti, a loro imitazione, vogliono realizzare la virtù. Tanto più dunque conviene ricordare il martire Pionio, poiché dimorava in questo mondo, fattosi nel nostro tempo vero e proprio apostolo, molti uomini distolse dall'errore; e quando infine fu chiamato al Signore e sopportò il martirio, lasciò a noi altri questo scritto quale monito a coltivare ancor oggi la memoria del suo insegnamento», in *Martyrium Pionii* 1,1 testo critico a cura di A. HILHORST, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 154-155. Si osservi, in entrambi i prologhi, l'accostamento tra il martire quale *exemplum* e la necessità di farne perciò memoria (cfr. *Passio Perpetuae* 1,1-6; *Martyrium Pionii* 1,1-2).

³⁰ Il testo di riferimento per tali atti è Μαρτύριον τοῦ Ἀγίου καὶ Πανευφήμου Ἀποστόλου Ἀπολλῶ, τοῦ καὶ Σακκέα (*The Martyrdom of the Saintly and Blessed Apostle Apollonius, also called Sakkeas*), in *The Acts Of The Christian Martyrs*, a cura di H. MUSURILLO, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 90-105. Quanto al *titulus*, è bene specificare che il documento appena citato è la versione greca del processo e dell'esecuzione di Apollonio di Roma. Il *titulus* originario è perciò in greco, seppure nel citarlo si prediligerà la dicitura latina. Per la traduzione del *titulus* in latino si preferisce una resa il più possibile prossima all'originale così come riportato nell'edizione di riferimento citata: Μαρτύριον τοῦ Ἀγίου καὶ Πανευφήμου Ἀποστόλου Ἀπολλῶ, tradotto in inglese da Musurillo come *The Martyrdom of the Saintly and Blessed Apostle Apollonius*, verrà perciò reso in latino come *Martyrium Apollonii*. La stessa S. Ronchey, rifacendosi anche lei all'edizione di H. Musurillo, traduce il *titulus* in latino come *Martyrium Apollonii* (cfr. S. RONCHEY, *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, in *Storia di Roma*, III/2. *I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino 1993, p. 791, n. 68).

cui è dato maggior spazio alla menzione del filosofo³¹ –, gli atti di Pionio³²

³¹ Nel caso del *Martyrium Apollonii* si incontrano due riferimenti alla figura di Socrate: *Martyrium Apollonii* 19 e 38-41. Il primo rivela una polemica anti-idolatrìca: «καταγελῶν δέ μοι δοκεῖ καὶ Σωκράτης Ἀθηναίων τὴν πλάτανον ὁμνῶναι ξύλον τὸ ἄγριον»; «It was, I think, in derision at Athens that Socrates swore by the plane tree, the wild tree of the woods», in *Martyrium Apollonii* 19, (pp. 94-95 Musurillo). Il secondo è di lunghezza superiore: «Ταῦτα διδάξας ἡμᾶς ἐνεργῶς καὶ πείσας μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως δόξαν μὲν αὐτὸς ἀρετῆς μεγάλην ἀπηνέγκατο, ἐφθονήθη δὲ πρὸς τῶν ἀπαιδευτῶν, καθ' ἃ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ δίκαιοί τε καὶ φιλόσοφοι· οἱ γὰρ δίκαιοι τοῖς ἀδίκοις ἄχρηστοι. καθ' ἃ καὶ λόγος τις ἄφρονας ἀδίκως εἰπεῖν· Δήσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. καὶ τῶν παρ' Ἑλλήσιν δέ τις, ὡς ἀκούομεν· Ὁ δὲ δίκαιος, φησὶν, μαστιγωθήσεται, στρεβλωθήσεται, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τῷ ὀφθαλμῷ, τελευτῶν πάντα τὰ κακὰ παθὼν ἀνασκοποισθήσεται. ὥσπερ οὖν Σωκράτους οἱ Ἀθηναῖοι συκοφάνται ἀδίκως κατεψηφίσαντο, πείσαντες καὶ τὸν δῆμον, οὕτως καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς διδασκάλου τε καὶ σωτῆρος ἔνιοι τῶν πανούργων κατεψηφίσαντο δῆσαντες αὐτόν, ὥσπερ καὶ τοὺς προφῆτας, οἵτινες πολλὰ προεῖπον ἔνδοξα περὶ τοῦ ἀνδρός, ὅτι τοιοῦτός τις ἀφίξεται πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρτετος, ὃς εἰς πάντας εὐποιήσας ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων θεόν, ὃν ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν, ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐντολάς, ἃς οὐκ ᾔδειμεν, καὶ οὐ πεπλανήμεθα»; «After teaching us this doctrine vigorously and persuading us with many arguments, he himself attained a great reputation for virtue. Still was he despised by the ignorant, like the philosophers and just men who lived before him. For the wicked have no use for the righteous. Wherefore it is written that the ignorant say unjustly: "Let us imprison the just man, for he is useless to us". So too one of the Greeks has written for us to hear: "The just man", he says, "will be whipped, tortured, bound, his eyes gouged out, and after suffering all sorts of penalties will finally be impaled on the gallows". The Athenian informers convinced the people and then unjustly condemned Socrates; so too our Saviour and teacher was condemned by a few malefactors after they had him bound. This they had also done to the prophets, who had foretold many glorious things about the man: that he would come just and virtuous in all things, that doing good to all men he would persuade them for the sake of virtue to worship the God of all things. Him then we are the first to hold in honour, for we have learned the divine commands of which we were not aware. And in this we have not been wrong», in *Martyrium Apollonii* 38-41 (pp. 100-101 Musurillo).

³² Nel *Martyrium Pionii* è presente un «tema socratico», per dirla con Hilhorst (A. HILHORST, *Commento al Martyrium Pionii*, 4 ll.19-20, in *Atti e passioni dei martiri*,

(martire nel III secolo) e di Filea³³ (martirizzato agli inizi del IV secolo) –

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 457), e un riferimento esplicito a Socrate. Il primo: «'Εγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθνήσκειν αἰρούμαι μᾶλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξειν ἃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα», «quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen). Il secondo riferimento: «Καὶ πρὸς αὐτὸν 'Ρουφῖνός τις παρεστὼς τῶν ἐν ῥητορικῇ διαφέρειν δοκούντων εἶπεν· 'Παῖσαι, Πιόνιε, μὴ κενοδόξει'». Ο δὲ πρὸς αὐτόν· 'Αὐταῖ σου αἱ ῥητορεῖαι; ταῦτά σου τὰ βιβλία; ταῦτα Σωκράτης ὑπὸ 'Αθηναίων οὐκ ἔπαθεν. Νῦν πάντες 'Ανυτοὶ καὶ Μέλητοι. 'Αρα Σωκράτης καὶ 'Αριστείδης καὶ Ανάξαρχος καὶ οἱ λοιποὶ ἐκενοδόξουν καθ' ὑμᾶς, ὅτι καὶ φιλοσοφίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ καρτερίαν ἥσκησαν;» 'Ο δὲ 'Ρουφῖνος ἀκούσας οὕτως ἐσιώπησεν;»; «Presso di lui si trovava un tal Rufino, retore assai rinomato, che disse: “Basta, Pionio! Codesta è vanagloria”. Ed egli a lui: “A tanto serve la tua eloquenza? Tanto insegnano i tuoi libri? Neppure Socrate patì dagli ateniesi tanto! Qui tutti sono Aniti e Meleti. Forse anche Socrate, Aristide e Anassarco e molti altri, fra di voi, davano segno di vanagloria, per il fatto di esercitare temperanza, giustizia e coraggio?”. A udire queste parole Rufino si tacque», in *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen).

³³ Negli *Acta Phileae* compare un riferimento esplicito a Socrate che riporto nelle tre versioni: due, redatte in greco, il *Papyrus Chester Beatty* XV (Be) e il *Papyrus Bodmer* XX (Bo), e una redatta in latino, *Acta Phileae et Philoromi* (La). «Culcianus dixit; “Iam sacrifico”. Phileas respondit: “Non sacrifico. Animae meae parco. Quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam et gentiles, accipe exemplum Socratis: cum ad mortem duceretur, adstante ei coniuge et filiis non est reversus, sed promptissime conium suscepit”», in *Acta Phileae* La 4, 7-17, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G.A.A. KORTEKAAS, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 292-295. «Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. 'Απεκρίνατο· Οὐ θύω ἔχομεν τὸν Σωκράτη· ἡνῖκα ἐπὶ θάνατον ἤγετο, παρεστῶσης αὐτῷ τῆς γυναῖκος καὶ τῶν τέκνων, οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλὰ ἐτόίμως τὸ κῶνειον ἐδέχετο», in *Acta Phileae* Be 6,15-7,5 testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G.A.A. KORTEKAAS, in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A.

l'unico, quest'ultimo, in cui è esplicitamente impiegata l'espressione *exemplum Socratis*.

Nel presente studio ci si soffermerà specificatamente sugli *Acta Phileae*³⁴, che riportano processo e morte di Filea, vescovo di Thmuois. Quanto agli altri due casi, rimando agli studi specifici che ho svolto in merito: mi sono occupato di esaminare ciascuna fonte in lavori distinti³⁵.

Ogni *exemplum* presenta peculiarità proprie e rivela ancora una volta l'interesse del cristianesimo delle origini, se non di tutto, quanto meno di una sua parte rilevante, per determinate figure del passato classico, riconosciute come particolarmente pertinenti e utili nel dialogo con il «paganesimo».

Le forme che acquisisce il riferimento a Socrate possono definirsi di due tipologie: riferimento esplicito alla sua persona e «tema socratico», per dirla con Hilhorst³⁶ – si tratta di una tematica che, laddove nel testo viene espressamente citato Socrate, può essere verosimilmente, a seconda dei casi e con i dovuti distinguo, connessa alla sua persona –.

Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 292-295. Kortekaas traduce le due versioni *La* e *Be* nel modo che segue: «Culciano disse: “Sacrifica, insomma”. Filea rispose: “Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate: quando stava per essere condotto a morte, pur standogli vicino la moglie e i figli, non tornò sui suoi passi, ma fu prontissimo a prendere la cicuta”», in *Acta Phileae La* 4, 7-17; *Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen). L'esempio di Socrate, presente in *Be* e *La*, manca invece in *Bo* a causa di una lacuna.

³⁴ Il testo di riferimento per questo documento martiriale è quello riportato nella raccolta di A.A.R. Bastiaensen: *Acta Phileae*, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione della versione *La-Be* di G.A.A. KORTEKAAS, della versione *Bo* di G. LANATA in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 247-337.

³⁵ A. ZAULI, *La figura di Socrate e l'Exemplum Socratis nel Martyrium Apollonii, espressione di χρῆσις?*, in *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrēsis patristica*, a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 153-185. L'articolo riguardante l'*exemplum Socratis* nel *Martyrium Pionii* è in fase di elaborazione conclusiva.

³⁶ Cfr. A. HILHORST, *Commento al Martyrium Pionii* 4, 19-20 (p. 457 Bastiaensen).

Il modo in cui usa rifarsi alla figura del filosofo nelle fonti sopra indicate rivela analogie soprattutto riguardo alle ragioni in virtù delle quali questi è ripreso. Socrate viene richiamato all'attenzione del lettore/ascoltatore³⁷, non di rado evidenziando una forte corrispondenza tra lui e il cristiano, in virtù di una sua convinzione – si pensi a come, nel *Martyrium Apollonii*, viene attribuita al filosofo una posizione antiidolatra³⁸ o a come, negli *Acta Phileae*, venga esaltata la sua ferma volontà anche dinnanzi alla morte, riconducendo questa sua posizione alla certezza da lui maturata riguardo l'importanza di salvare la propria anima³⁹ –, di una qualità da lui dimostrata – emblematico il riferimento a Socrate nel *Martyrium Pionii* che attribuisce al filosofo diverse virtù⁴⁰ –, di un episodio della sua vita, il processo e la condanna a morte *in primis*. Questi elementi, caratteri, gesti in ragione dei quali molti, tra i cristiani, decisero di rifarsi a Socrate, spesso non si trovano in alternativa, ma si intersecano, in quanto inscindibilmente legati – una precisa convinzione può essere espressa dal filosofo durante il processo e dimostrare il suo comportamento virtuoso –.

Scopo del presente studio è quindi osservare come una delle fonti agiografiche suddette, gli *Acta Phileae*, riprenda la figura di Socrate, sotto quali aspetti e verificare se modifichi o alteri, rispetto alle fonti originarie, quanto viene riportato sulla vita e sulla figura di Socrate, per comprendere quindi perché, in ragione di cosa e in che misura.

Quanto alle fonti originarie con cui si opererà il confronto per individuare eventuali modifiche da parte cristiana, si terranno primariamente presenti quelle platoniche⁴¹; il discepolo del filosofo era difatti

³⁷ A seconda che l'*exemplum Socratis* si ritenga realmente pronunciato dal martire al cospetto del magistrato romano o aggiunto in un secondo momento dal redattore cristiano per quanti avessero letto le gesta di quel determinato martire.

³⁸ Cfr. *Martyrium Apollonii* 19 (pp. 94-95 Musurillo).

³⁹ Cfr. *Acta Phileae* La 4, 7-17; Be 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen).

⁴⁰ Cfr. *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen).

⁴¹ Quanto alle opere platoniche, mi rifaccio innanzitutto alla versione dei dialoghi curata da Cambiano (PLATONE, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1978, vol. I) e, laddove abbia necessità di riportare il testo greco, prediligerò le diverse edizioni della Bompiani con il testo a fronte.

il principale punto di riferimento per i cristiani che volessero accostarsi alla persona di Socrate, alla sua vita, al suo pensiero⁴².

Tra le opere platoniche maggiormente tenute in considerazione dagli agiografi cristiani nel redigere i testi martiriali, risalta in modo particolare l'*Apologia*, che condivide con gli atti dei martiri contesti e dinamiche assai simili. Non è un caso che l'oggetto dell'opera sia proprio un'arringa di difesa il cui contesto è quindi un processo, che ha termine con una condanna, come non credo sia casuale che proprio nell'*Apologia* Platone presenti «il Socrate della realtà storica»⁴³, particolarmente utile non solo per essere edotti delle sorti a cui andò incontro il filosofo greco, ma anche per approfondire la genesi della sua missione divina e del conseguente odio dei suoi avversari.

In ogni caso, come si potrà riscontrare nel corso dello studio, diverse sono le opere di Platone che i cristiani avevano in mente riguardo alla figura di Socrate; lungi da me focalizzare l'analisi aprioristicamente solo su di una, per quanto essa sia importante. Ciò che intendevo poc'anzi spiegare era il motivo per cui, come si vedrà, negli atti dei

⁴² Cfr. G. GIANNANTONI, *Introduzione a Socrate, tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Laterza, Bari 1971, p. XIX.

⁴³ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 127. Reale spiega che «le due opere in cui Socrate è protagonista d'eccezione – più che in molte altre, in cui pure svolge un ruolo predominante – sono l'*Apologia di Socrate*, che tratta del processo del filosofo, e il *Fedone*, che tratta invece della sua morte. Ma il modo in cui Socrate viene presentato nell'una e nell'altra – e questo è il punto da tenere ben presente come decisivo per molti aspetti – risulta essere del tutto differente [...] Nell'*Apologia* Platone presenta il Socrate della realtà storica spoglio di tutta quella serie di implicanze e di conseguenze che egli negli altri dialoghi trae dalla filosofia del maestro. In questo scritto vuole, dunque, raffigurare il personaggio nella sua verità oggettiva, con il preciso messaggio storico del maestro, presentato in quel modo in cui andava visto e compreso [...] Negli altri dialoghi Platone non presenta il Socrate storico, ma piuttosto un Socrate trasfigurato in *dramatis persona*, come rappresentazione del vero filosofo e del vero dialettico [...] E nel *Fedone* questa trasfigurazione del Socrate storico nell'immagine ideale del vero filosofo diventa addirittura emblematica [...] è Platone stesso a dirci che nell'*Apologia* egli intende parlare del Socrate storico, mentre nel *Fedone* egli intende parlare in larga misura del proprio pensiero» (*ibi*, pp. 127-129).

martiri, laddove questi si rifanno a Socrate, l'*Apologia* ha uno spazio maggiore rispetto ad altri scritti di Platone.

3. GLI *ACTA PHILEAE*

Il processo e l'esecuzione di Filea, vescovo di Thmouis, sono avvenuti nel 306⁴⁴, al cospetto del prefetto d'Egitto Clodio Culciano. Tali vicende sono tramandate negli *Acta Phileae*, che ci sono pervenuti in tre differenti versioni, due redatte in greco, il *Papyrus Chester Beatty* XV (*Be*) e il *Papyrus Bodmer* XX (*Bo*), databili nella prima metà del IV secolo, ed una redatta in latino, *Acta Phileae et Philoromi* (*La*), risalente al V secolo⁴⁵. Dal confronto dei codici è possibile inferire una precisa relazione⁴⁶

⁴⁴ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Acta Phileae*, notizia in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 249. Il *praefectus Aegypti* Clodio Culciano governò, con ogni probabilità, nel 301-306 ca. Il processo e la morte di Filea sono da far risalire verosimilmente all'ultimo anno del governo di Culciano. Il Martirologio di Gerolamo fissa infatti il martirio di Filea al 4 febbraio 306 (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 250).

⁴⁵ *Bo* è databile al 320-50 (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., p. 251); *Be* è antecedente a *Bo* e risale, con ogni probabilità, al 310-50 (cfr. *ibidem*); *La* è invece posteriore alle due redazioni greche, si tratterebbe infatti di un documento da far risalire alla fine del V secolo (cfr. *ibi*, p.268), in ogni caso sarebbe posteriore al 403, data probabile della traduzione di Rufino – mi riferisco alla traduzione del brano di EUSEBIO DI CAESAREA, *Historia Ecclesiastica* VIII 10, 2-10, che Rufino esegue in *Historia Ecclesiastica* VIII 9,6-8 – a cui *La* si rifà, almeno in parte (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., pp. 256-257 e 266 e 268).

⁴⁶ La versione latina *La* è assai fedele alla versione greca più antica *Be*, entrambe formati a partire dall'originale greco andato perduto. Queste due sono chiaramente corrispondenti e perciò vengono spesso affiancate l'una all'altra. La seconda versione greca *Bo*, maggiormente normalizzata e curata dal punto di vista linguistico e letterario,

tra i tre documenti, che porta ad individuare *Be* come la versione più antica e conservativa⁴⁷, *La* come rifacentesi ad una affine a quest'ultima⁴⁸ e *Bo* come quella maggiormente normalizzata e curata dal punto di vista letterario, tra le due greche⁴⁹. La corrispondenza tra i documenti su

è riportata dal Bastiaensen separatamente rispetto alle prime due. *Be* e *Bo* sono due codici molto vicini tra loro per quanto riguarda l'età e probabilmente sono molto affini anche quanto a provenienza (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., p. 262), seppure sia necessario precisare che *Be* è di certo il codice più conservativo e *Bo* tenta di correggerlo in molti aspetti (cfr. *ibi*, p. 265). *La* e *Be* sono particolarmente legate, perciò, essendo *Be* la versione greca finora più importante, tale connessione definisce naturalmente il valore di *La* (cfr. *ibid*, p. 267). L'ascendenza greca del testo latino dimostra la diligenza e la precisione del traduttore nell'attenersi alla versione di partenza, anche se la provenienza del redattore di *La* e la datazione del suo lavoro risultano difficili da individuare con precisione (cfr. *ibid*, p. 268). Nel complesso, però, non è detto che le versioni siano direttamente legate, verosimilmente discendono in modo più o meno mediato da un originale testo greco che a sua volta deriverebbe dal verbale originale. Non è infatti da escludere che nell'antichità circolassero diversi esemplari degli *Acta Phileae*, ragion per cui il raffronto non dovrebbe essere fatto tra le versioni in nostro possesso, ma tra un gruppo al quale apparteneva *Be* a cui *La* fa riferimento, e un altro a cui apparteneva *Bo*.

⁴⁷ *Be*, in diversi punti, ha meglio conservato il carattere originale del verbale processuale (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., p. 265).

⁴⁸ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., p. 267. L'esemplare greco che si trovava nelle mani del traduttore latino non era forse identico a *Be*; *La*, infatti, è in parte una traduzione, probabilmente assai fedele, di una versione greca degli *Atti di Filea* molto affine a *Be*, e in parte un adattamento basato sulla libera traduzione di RUFINO DI AQUILEIA, *Historia Ecclesiastica*, VIII 9,8 e V 1,40 (*La*, per l'episodio di Filorno narrato al termine del processo a Filea, si rifà con ogni probabilità a VIII 9,8 sopra citato e, per la frase finale, *La* 9,28, alla narrazione di Rufino inerente ai martiri di Lione: V 1,40, traduzione di EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica* V 1,16-63; cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., pp. 266, 276; cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 9,28, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 551), rielaborandolo secondo il proprio estro (cfr. *ibi*, p. 268).

⁴⁹ *Be* è il codice migliore e *Bo* tenta di correggerlo in molti aspetti, rivelandosi quindi come un documento maggiormente normalizzato e curato dal punto di vista letterario:

numerosi aspetti, la ricchezza dei dati in nostro possesso, l'antichità delle tre redazioni⁵⁰ rivelano l'innegabile valore storico e l'attendibilità di buona parte del contenuto narrato negli *Acta*.

La rilevanza di quanto tramandatoci è data anche dall'intensità e dall'ampiezza del dibattito processuale⁵¹ che si protrae a lungo: vista l'elevata condizione sociale di Filea⁵², è interesse dell'autorità romana cercare con ogni mezzo persuasivo di evitare la sua condanna, analogamente a quanto è possibile riscontrare nel *Martyrium Pionii*⁵³ e nel

la scelta delle parole è spesso determinata da tendenze stilistiche postclassiche nonché dalla stessa letteratura cristiana, anche l'influsso dell'agiografia è più manifesto (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., p. 265).

⁵⁰ Come si osservava quando si riportavano le datazioni di *Be* e *Bo*, entrambe le redazioni greche sono di poco successive rispetto ai fatti che descrivono.

⁵¹ Si tratta di un «lungo e probabilmente sensazionale processo svoltosi dinanzi alla somma autorità giuridica d'Egitto» (G.A.A. KORTEKAAS, *Prefazione agli Acta Phileae* cit., pp. 249-250). Gli *Acta Phileae* meritano, per più di una ragione, un posto di riguardo tra gli *acta martyrum*, non solo per la ricchezza del materiale documentario pervenutoci e per la sua antichità, ma anche per il contenuto stesso di quanto narrato (cfr. *ibi*, pp. 251-253). Scrive Kortekaas in *ibi*, p. 253: «Le diverse domande successivamente poste da Culciano, nonché le degne risposte di Filea, talvolta di grande acutezza, sono storicamente assai interessanti e anche per i nostri tempi di notevole rilievo, trattando problemi ancor oggi fondamentali per la fede come quello della divinità di Gesù, l'eterno enigma di un Dio fattosi crocifiggere per l'umanità, e la risurrezione della carne».

Questa ricchezza riscontrabile sotto diversi punti di vista accresce la possibilità di verifica del contenuto degli *Acta Phileae*, che nel complesso conservano in modo attendibile il verbale processuale originale. Un giudizio che è possibile maturare anche grazie, appunto, all'opportunità di confronto fra le tre versioni dello stesso documento, le quali in sostanza ne confermano il contenuto, seppur differendo in alcuni aspetti. Ad eccezione fatta per alcuni passaggi conclusivi, e iniziali nel caso *Bo*, il dibattito tra Culciano e Filea risulta essere ben conservato in diversi passaggi degli *Acta*.

⁵² Cfr. *Acta Phileae* La 5, 29-43 (pp. 300-302 Bastiaensen); *Be* 9, 12-22 e 10, 1-6 (pp. 301-303 Bastiaensen); *Bo* 15, 9-16 e 16, 1 (pp. 332-335 Bastiaensen).

⁵³ Durante il corso dell'intero dialogo, si possono osservare gli interventi che in diversi fanno per tentare di far ravvedere Pionio, si pensi a: Polemone (cfr. *Martyrium Pionii* 3 sgg.; pp. 156-157 sgg. Bastiaensen); Alessandro (cfr. *Martyrium Pionii* 6; pp. 164-167 Bastiaensen); Teofilo, Lepido, Euctemone (cfr. *Martyrium Pionii* 15-16; pp. 180-183 Bastiaensen).

*Martyrium Apollonii*⁵⁴. A Filea, a Pionio e ad Apollonio – giusto per citare i tre martiri che si rifanno a Socrate durante il loro processo – viene concessa una dilazione di tempo per riflettere e ravvedersi⁵⁵, probabilmente proprio vista anche la loro levatura sociale.

Bastiaensen); Rufino (cfr. *Martyrium Pionii* 17; pp. 182-183 Bastiaensen); Terenzio (cfr. *Martyrium Pionii* 18; pp. 184-185 Bastiaensen); Quintiliano (cfr. *Martyrium Pionii* 19 sgg.; pp. 184-185 sgg. Bastiaensen); di altri che intervengono non ci è dato di sapere il nome (cfr. *Martyrium Pionii* 10,1; 18,1; 18,7). A Pionio viene anche concesso del tempo per riflettere: «Il proconsole: “Alla fine dell’interrogatorio rifletti un poco e ricrediti”». Risposta “No”», in *Martyrium Pionii* 20,4 (pp. 186-187 Bastiaensen). La dilazione di tempo per riflettere e ricredersi viene concessa anche a Filea: cfr. *Acta Phileae La* 6,13-15; *Be* 11 5-7 (pp. 304-305 Bastiaensen). Il passo è presente anche in *Bo*: cfr. *Acta Phileae Bo* 16, 11-15, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G. LANATA, in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 334-335.

⁵⁴ Si pensi a quando Perenne concede ad Apollonio tempo per riflettere: «Perennis the proconsul said: “Apollonius, I shall grant you a stay of execution, that you may take some thought about your life”», in *Martyrium Apollonii* 10 (pp. 92-93 Musurillo). Emblematica è anche la frase che Perenne pronuncia alla fine del processo rivelando le sue intenzioni; egli avrebbe voluto proscioglierlo – difatti sono diversi i tentativi che Perenne fa per indurre Apollonio a più miti consigli –, ma il decreto imperiale glielo impedisce, però gli concederà, quanto meno, di essere trattato con umanità nella morte: «“Apollonius”, said the proconsul Perennis, “I should like to release you, but I am prevented by the decree of the Emperor Commodus. I shall, however, give you a merciful death”», in *Martyrium Apollonii* 45, (pp. 102-103 Musurillo).

⁵⁵ L’aggiornamento del processo e la dilazione di tempo concessa dalle autorità ai martiri al fine di far sì che riflettessero e si ravvedessero, ritornano di frequente, si pensi a: *Martyrium Apollonii* 10 (pp. 92-93 Musurillo); *Martyrium Pionii* 20,4 (pp. 186-187 Bastiaensen); *Acta Phileae La* 6,13-15; *Be* 11 5-7 (pp. 304-305 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 16, 11-15 (Bastiaensen 334-335); *Acta Martyrum Scilitanorum* 13, testo critico a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, traduzione di G. CHIARINI in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 102-103.

Tra Culciano e Filea si innesca perciò un lungo confronto che non manca di toccare aspetti specifici del credo cristiano, svelando le due differenti visioni del mondo⁵⁶.

⁵⁶ Negli *Acta Phileae* si assiste ad un lungo dibattito processuale, interamente fondato sul tentativo dell'autorità romana di far sì che il martire abbandoni la propria posizione. Il prefetto d'Egitto Clodio Culciano tenta tenacemente di far ravvedere il vescovo di Thmouis Filea, per ottenere che egli compia il sacrificio prescritto. Ciò che stupisce è la lunghezza e l'intensità della discussione tra Culciano e Filea. Il dibattito processuale si connota sin da subito per il ritmo incalzante che assume il confronto serrato tra giudice e imputato. Emergono punti di vista, opinioni, giudizi, convinzioni da entrambe le parti, rivelando le due differenti visioni del mondo, pagana e cristiana, che ci vengono offerte in un confronto aperto e dinamico, il quale ha il pregio di conservare in gran parte la spontaneità delle reazioni immediate suscitate nell'uno dalle parole dell'altro.

Sin da subito il prefetto incalza Filea a compiere i sacrifici prescritti, ma egli rifiuta rimanendo fedele ai propri principi, un fatto, questo, che costringe il prefetto a ricercare vie e strategie alternative: i temi di discussione tra i due si susseguono quindi numerosi, sono diversi gli ambiti del credo professato dal martire in cui il prefetto spazia, entrando proprio nel merito della dottrina cristiana. Culciano dà prova di conoscere il cristianesimo e alcuni suoi caratteri precisi – non senza fare errori, come nel caso del rinnegamento di Cristo attribuito a Paolo (cfr. *Acta Phileae La* 2,34-35; *Be* 3,18-20, pp. 286-287 Bastiaensen; *Acta Phileae Bo* 6,16-7,7, pp. 322-323 Bastiaensen; si veda anche il commento di G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 2,35, p. 510 Bastiaensen) –, che tenta di impiegare per convincere Filea a desistere. La direzione che il prefetto dà al dibattito è chiara: egli intende impiegare diversi argomenti, quali la ragionevolezza di accettare quanto richiesto (cfr. *Acta Phileae La* 1,3-5; *Be* mancante, pp. 280-281, Bastiaensen; *Acta Phileae Bo* 2,11-14, pp. 318-319 Bastiaensen), la possibilità concessa a Filea di compiere sacrifici all'unico Signore Iddio, purché obbedisca (cfr. *Acta Phileae La* 1,15-16; *Be* 1,5-6, pp. 280-281 Bastiaensen; *Acta Phileae Bo* mancante), il riferimento a Paolo, poiché anch'egli compì sacrifici, e come lui Mosè e quanti erano ebrei (cfr. *Acta Phileae La* 2,10-23; *Be* 2,6-3,7, pp. 284-285 Bastiaensen; *Acta Phileae Bo* 5,1-4, pp. 318-319 Bastiaensen), l'esortazione a risparmiare la propria vita (cfr. *Acta Phileae La* 1,27-29; *Be* mancante, pp. 282-283 Bastiaensen e *Acta Phileae La* 2, 24-26; *Be* 3, 8-10, pp. 284-285; *Acta Phileae Bo* 5,11-13, pp. 320-321 Bastiaensen), il richiamo alla responsabilità nei confronti dei familiari (cfr. *Acta Phileae La* 3,22-34; *Be* 5,11-23; pp. 290-291 Bastiaensen; *Acta Phileae Bo* 11,4-15, pp. 328-331 Bastiaensen), ciascuno dei quali persegue il fine di convincere l'imputato dell'opportunità di ottemperare a quanto richiesto.

Per tutte queste ragioni il valore di quanto contenuto negli *Acta*, includendo anche le interpolazioni, è pur sempre notevole in quanto espressione del pensiero di un cristiano della prima metà del IV secolo, a prescindere dalla sua identità⁵⁷.

Che gli *Acta Phileae* – come ogni documento martiriale particolarmente conservativo e vicino nel tempo a quanto riporta – meritino una tale attenzione, interpolazioni comprese, è dovuto alla possibilità, anche a partire da queste, di risalire alla fonte, cogliendo ugualmente elementi originari che, il più delle volte, risultano posti in risalto, semmai amplificati, non necessariamente inventati *tout court*: credo che, alla luce di alcune analogie, sia utile tenere a mente l'immagine dello *specchio di ingrandimento* che Reale impiega per Platone⁵⁸.

⁵⁷ L'antichità della redazione attesta il valore storico di ciò che riferisce. *Be* e *Bo* sono da far risalire a poco tempo dopo le vicende narrate, un dato, questo, per il quale è possibile affermare che quanto è in esse contenuto sono parole di un cristiano della prima metà del IV secolo (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Acta Phileae*, *notizia cit.*, p. 249), a prescindere dalla sua identità. Con ciò non voglio sostenere che non sussistano differenze, anzi, ma per il presente oggetto d'indagine è *in primis* utile poter constatare che gli *Acta Phileae* esprimono il pensiero di un cristiano di quell'epoca. Per tale ragione si affronterà l'analisi testuale di ogni passo, senza porne necessariamente in discussione l'autenticità, per motivi di spazio, e visto che oggetto di indagine sono innanzitutto l'*exemplum socratis*, le modalità in cui è costruito il paragone, i termini impiegati, l'aderenza o meno alle fonti platoniche, le modifiche o le aggiunte rispetto a queste e le ragioni di tali scelte retoriche. Per chiarezza sintattica e grammaticale, ciò che negli *Acta Phileae* viene trascritto e riportato come pronunciato o fatto da Filea avrà in questa sede come soggetto grammaticale Filea, seppure con ciò non si vorrà affermare implicitamente che sia stato effettivamente detto, pronunciato, fatto da Filea piuttosto che postogli in bocca dal redattore. Su questo, come dicevo, non intendo soffermarmi specificatamente per ragioni di spazio.

⁵⁸ Metodologicamente, per sapere come meglio "destreggiarsi" tra realtà storica e amplificazioni successive quanto agli atti dei martiri in generale e a questo testo in particolare, credo sia utile tenere a mente le linee guida che G. Reale indica a quanti si accostino ad uno dei più celebri processi della storia, non a caso modello anche per i cristiani: l'*Apologia di Socrate* presenta questioni di carattere redazionale analoghe a quanto si può riscontrare negli *Acta et Passiones Martyrum*. Ovviamente con i dovuti distinguo,

In definitiva, risulta un'opportunità non indifferente poter esaminare gli argomenti retorici – in tal caso il recupero della figura di Socrate – che Filea oppone al prefetto in un documento di questo genere, che riporta in modo così diffuso e ben conservato il dibattito processuale.

penso sia possibile osservare diversi accostamenti possibili – non storicamente ma metodologicamente parlando – nel passaggio dal processo al testo che ne riporta sia il dibattito che la sentenza. In sostanza, l'operazione redazionale di Platone non è dissimile – seppure, ripeto, siano presenti distinzioni evidenti dovute ai diversi contesti storici e *formae mentis* – da quanto i redattori cristiani fecero trascrivendo i processi subiti dai loro confratelli, ed è difatti riassumibile nell'immagine dello *specchio di ingrandimento* che Reale impiega per Platone: «È Platone stesso a dirci che nell'*Apologia* egli intende parlare del Socrate storico [...] Naturalmente, non sono mancati studiosi che, pur non negando *in toto* la veridicità dell'*Apologia*, ritengono che Platone abbia, in ogni caso, amplificato la figura di Socrate e le idee che gli fa esprimere. Ma tale opinione non inficia affatto le affermazioni che sopra abbiamo fatto. Anche posto che Platone abbia amplificato l'immagine e le idee di Socrate, nel far questo egli non ha alterato la realtà storica, ma ne ha evidenziato certi tratti come uno specchio di ingrandimento [...], e l'ha fatta comprendere anche meglio, e addirittura – per certi aspetti – in maniera perfetta» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 129). Secondo Reale, infatti, «la diffusione del pensiero di Socrate è avvenuta come mediante un complesso gioco di specchi che ingrandiscono, rimpiccioliscono o deformano. Ma da tali immagini è possibile risalire all'oggetto rispecchiato, calcolando l'indice di variazione che è proprio della struttura di quegli specchi. Si dà il caso che uno specchio che ingrandisce l'immagine riflessa (come quello di Platone) possa far comprendere anche meglio l'oggetto riflesso, proprio in virtù del suo stesso ingrandimento. Queste metafore possono essere tradotte in forma concettuale pressoché perfetta mediante la celebre massima tomistica: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*», (*ibi*, p. 118). Laddove chiaramente, per un filosofo scolastico, la natura del *recepto* rimane immutata nel *recipiente*: il vino di un calice prende la forma di quel calice senza smettere di essere vino. Così il contenuto mentale, sebbene si conformi alla mente e quindi acquisisca una conformazione diversa da come è nella realtà, non muta quanto alla sua identità. Tale paragone tra *Apologia* e *Acta* credo sia possibile tanto a livello redazionale quanto nel modo che il redattore ha di guardare al soggetto di cui riporta il processo, in un caso questo è simbolo, nell'altro, direbbe C. Gnilka, il soggetto è analogia. Anzi, penso sia proprio il modo di guardare al soggetto come simbolo o analogia che induce le amplificazioni del redattore. Socrate è simbolo, in quanto rappresenta in sé un concetto, rimanda ad un'idea: «Quello che emerge dall'*Apologia* è esattamente ciò che von Humboldt dice

4. PREMESSA

Per quanto concerne l'analisi dell'*exemplum Socratis* negli *Acta Phileae*⁵⁹, ci si soffermerà su due passi in particolare. Innanzitutto si prenderà in con-

circa la figura emblematica dei grandi uomini: "Nell'uomo, come in ogni altra vivente realtà, c'è sempre una certa parte che riguarda solo lui e il suo essere accidentale, e che muore con lui, dopo essere rimasta a buona ragione sconosciuta agli altri; per contro c'è in lui un'altra parte mediante la quale egli si connette a un'idea, che in lui è espressa con particolare chiarezza, e di cui egli è il simbolo. Si può anzi fondare la distinzione fra gli uomini sul fatto che gli uomini comuni sono solamente simboli del concetto della loro stirpe [...], gli uomini grandi e straordinari simboleggiano un'idea, alla quale si poté pervenire solo perché essi la rappresentarono con la loro vita" [*Tagebücher*, II 452]. Ed è proprio questo che Platone fa nell'*Apologia*: punta a rappresentare per intero quell'idea del filosofo alla quale si poté giungere, appunto perché e nella misura in cui Socrate l'aveva veramente simboleggiata, incarnandola» (*ibi*, p. 130). Il martire, nella concezione cristiana, non è da meno, anch'egli *incarna*, rimanda ad altro, con il quale è in un rapporto analogico: «Molto, o forse tutto quello che può essere espresso nella lingua degli uomini, può, per così dire, diventare trasparente per realtà più alte; realtà, con le quali le cose visibili e le attività usuali stanno come in un rapporto di analogia» (C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 217-218). Per esteso, lo stesso martire è testimone, in quanto martire per l'appunto, di realtà più alte, che esprime a parole ma di cui lui stesso è testimone in prima persona, incarnandone, con il suo stesso agire, con la sua scelta di morire per la verità, il significato profondo. È quella natura analogica che spesso il redattore del testo martiriale si trova a voler porre in risalto nel modo in cui propone gli accadimenti di cui scrive. In conclusione, se da un lato il modo di guardare al soggetto – Socrate o il martire – come simbolo o analogia induce le amplificazioni per porre in risalto proprio ciò a cui il soggetto rimanda, dall'altro questo fatto non compromette necessariamente la possibilità di indagare la verità storica. Scrive Reale riguardo a Socrate: «I raggi di una grande luce possono essere colti anche singolarmente e amplificati a seconda di coloro che li recepiscono, ma debitamente intesi possono ricondurre alla fonte» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 117). Per quanto riguarda gli *Acta et Passiones martyrum*, è chiaro che le interpolazioni possono avere spesso compromesso in modo irrimediabile la fonte, ma credo che, per ciò che concerne i documenti maggiormente conservativi, il percorso a ritroso sia possibile, quanto meno per i contenuti.

⁵⁹ L'edizione di riferimento per gli *Acta Phileae* sarà quella del Bastiaensen: *Acta Phileae*, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G.A.A. KORTEKAAS

siderazione *Acta Phileae La* 4, 7-17⁶⁰; *Be* 6,15-7,5⁶¹ – non sarà possibile il confronto con *Bo* in quanto qui è assente a causa di una lacuna⁶² – e in secondo luogo si proporrà l'ipotesi di un possibile riscontro in *Acta Phileae La* 2, 7-9⁶³; *Be* 2, 3-5⁶⁴, assente in *Bo*⁶⁵.

(versione *La-Be*) e di G. LANATA (versione *Bo*), in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán, M. M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 247-337. Le sigle *La*, *Be*, *Bo* che verranno utilizzate anche in seguito, si riferiscono alle tre differenti versioni del testo. *La* indica la versione latina, *Be* deriva da Papyrus Chester Beatty, la versione greca più antica, e *Bo* dal nome del Papyrus Bodmer, la seconda versione greca, maggiormente normalizzata e curata dal punto di vista linguistico e letterario.

⁶⁰ «Culcianus dixit; “Iam sacrificā”. Fileas respondit: “Non sacrifico. Animae meae parco. Quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam et gentiles, accipe exemplum Socratis: cum ad mortem duceretur, adstante ei coniuge et filiis non est reversus, sed promptissime conium suscepit”», in *Acta Phileae La* 4, 7-17 (pp. 292-295 Bastiaensen).

⁶¹ «Κουλκίανος αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω ἔχομεν τὸν Σωκράτη· ἡνίκα ἐπὶ θάνατον ἦγετο, παρεστῶσης αὐτῷ τῆς γυναίκος καὶ τῶν τέκνων, οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλὰ ἐτοιμῶς τὸ κώνειον ἐδέχετο», in *Acta Phileae Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica, insomma”. Filea rispose: “Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate: quando stava per essere condotto a morte, pur standogli vicino la moglie e i figli, non tornò sui suoi passi, ma fu prontissimo a prendere la cicuta”».

⁶² «L'esempio della tenacità di Socrate, che segue in *Be* e *La*, manca qui in *Bo*, dove con ogni probabilità era addotto originariamente nella col. 13 la quale, insieme con la col. 14 che si trovava nel verso della stessa pagina, è andata perduta» (G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 4,10 (p. 522 Bastiaensen).

⁶³ «Culcianus dixit; “Immola iam”. Fileas respondit: “Non immolo. Nec enim didici”», in *Acta Phileae La* 2, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen).

⁶⁴ «Κουλκίανος αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον», in *Acta Phileae Be* 2, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica allora”. Filea rispose: “Non sacrifico: non ho appreso a farlo”».

⁶⁵ Nel passo corrispondente – si tratterebbe di quello inerente ai sacrifici prescritti dal dio dei cristiani, al termine del quale in *La* e *Be* Culciano intima a Filea di sacrificare e

Il primo caso presenta esplicitamente il riferimento a Socrate introdotto in *La* dal termine *exemplum*, laddove la versione greca *Be* riporta invece l'espressione ἔχομεν τὸν Σωκράτη, «noi abbiamo Socrate», che secondo Kortekaas è da ritenersi più diretta e familiare di *exemplum Socratis*⁶⁶, comunque più conforme alla tradizione platonica⁶⁷.

Nel secondo caso, si potrà osservare un'espressione che, sia in ragione di alcune evidenze lessicali sia alla luce di precise analogie semantiche, richiama quanto, nel *Martyrium Pionii*⁶⁸, viene indicato da A. Hilhorst come tema socratico. Nel *Martyrium Pionii*, seguendo Hilhorst⁶⁹, è infatti possibile individuare il tema socratico inerente alla perseveranza, fedeltà e coerenza con quanto si è appreso, con ciò a cui si è stati educati⁷⁰; parimenti, come si esaminerà più approfonditamente in seguito, negli *Acta Phileae* il martire dà questa come ragione del proprio rifiuto, alla terza ingiunzione

questi risponde che non ha appreso a farlo – *Bo*, a seguito del confronto tra i due in merito ai sacrifici richiesti dal dio cristiano (cfr. *Acta Phileae Bo* 5,4-10, pp. 318-321 Bastiaensen), non riporta l'esortazione del prefetto a sacrificare e quindi nemmeno la risposta di Filea che è oggetto di tale disamina.

⁶⁶ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 4,10 (p. 522 Bastiaensen).

⁶⁷ Come si notava, è Platone stesso il primo a definire Socrate quale esempio, παράδειγμα: «Il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e invece fa uso del mio nome, servendosi di me come di esempio, come se dicesse: “Uomini, fra di voi è sapientissimo chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, non vale nulla”», in PLATONE, *Apologia* 23 a-b (pp. 72-73 Reale).

⁶⁸ L'edizione di riferimento per il *Martyrium Pionii* è quella presente nella raccolta curata dal Bastiaensen (*Martyrium Pionii*, testo critico a cura di A. HILHORST, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 149-191).

⁶⁹ Cfr. A. HILHORST, *Commento al Martyrium Pionii* 4.1.19-20 (p. 457 Bastiaensen).

⁷⁰ «Ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθήσκειν αἰροῦμαι μᾶλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξαι ἢ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα»; «Quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen).

rivoltagli dal proconsole, che lo esorta a sacrificare⁷¹. A rafforzare la convinzione di un legame, su questo punto, tra i due passi martiriali, contribuisce non solo il fatto che in ambedue sia presente un riferimento esplicito a Socrate, ma anche la chiara corrispondenza che si riscontra nell'impiego del verbo *μανθάνω* per sostenere, in entrambi i testi, l'affermazione di fedeltà con quanto si è appreso.

5. ANALISI DEI RIFERIMENTI SOCRATICI NEGLI *ACTA PHILEAE*

In questa sede, oltre all'analisi del tema socratico inerente alla fedeltà e coerenza con quanto imparato e sempre professato, che verrà preso in esame in un secondo momento, ci si soffermerà nello specifico sul passaggio in cui Culciano porta all'attenzione di Filea gli affetti familiari per dissuaderlo dalla sua ostinazione. Il riferimento ai familiari come deterrente ad accettare la condanna a morte ritorna anche altrove nei processi ai cristiani: oltre che a Filea⁷², si pensi a Massimiliano⁷³ e a Perpetua⁷⁴.

⁷¹ «Culcianus dixit; “Immola iam”. Fileas respondit: “Non immolo. Nec enim didici”», in *Acta Phileae La* 2, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen). «Κουλκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον», in *Acta Phileae Be* 2, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica insomma”. Filea rispose: “Non sacrifico”. “Non ho appreso a farlo”».

⁷² Cfr. *Acta Phileae La* 3, 25-34; *Be* 5, 14-23 (pp. 290-291 Bastiaensen); *La* 4,7-17; *Be* 7, 1-4 (pp. 292-295 Bastiaensen); *La* 4,7-17; *Be* 7, 1-4 (pp. 292-295 Bastiaensen); *La* 5, 27-34; *Be* 9, 12-19 (pp. 300-301 Bastiaensen); *La* 6, 1-10; *Be* 10,12-11,2 (pp. 302-305 Bastiaensen); *La* 6, 16-21; *Be* 11, 8 (pp. 304-305 Bastiaensen); *La* 8, 1-4; *Be* 11,10-13 (pp. 306-307 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 6,12-16 (pp. 322-323 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 11,7-12,12 (pp. 328-333 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 12,18 (pp. 332-333 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 15,2-8 (pp. 332-333 Bastiaensen). L'analisi specifica dei riferimenti ai familiari durante il processo a Filea verrà trattata nel corso dell'articolo.

⁷³ *Acta Maximiliani* 2,3 (pp. 240-241 Bastiaensen): «Dione [il proconsole] disse a Vittore padre di Massimiliano: “Cerca di convincere tuo figlio”».

⁷⁴ «Mentre eravamo ancora in mano alle guardie che ci avevano arrestato [...] mio padre, fermamente deciso a farmi rinnegare la mia fede, cercò di piegarmi in nome dell'affetto che mi portava [...] Per alcuni giorni mio padre mi lasciò in pace: resi grazie a Dio e mi sentii sollevata della sua assenza [...] non v'era altra grazia da implorare dall'acqua battesimale

Lo scopo di Culciano è evidente: che Filea, se non per aver salva la vita, decida di ravvedersi quanto meno per amore dei propri cari. È su questa tematica che l'imputato recupera la figura di Socrate, peraltro impiegando nella versione latina proprio l'espressione *exemplum Socratis*:

«Culcianus dixit; “Iam sacrificā”. Fileas respondit: “Non sacrifico.

se non quella di saper resistere al dolore del corpo. Pochi giorni dopo fummo chiusi in prigione; e io ebbi paura, poiché non avevo sperimentato tenebre tanto fitte. O giorno acerbo! Calura insopportabile per l'affollamento e tentativi di estorsione da parte delle guardie. Inoltre ero torturata dalla preoccupazione per il mio piccolo», in *Passio Perpetuae et Felicitatis* 3,1-6 (pp. 118-119 Bastiaensen). L'insistenza del padre di Perpetua, volta al logoramento dell'animo della figlia, quindi al suo convincimento, ritorna anche successivamente: «Pochi giorni dopo, si diffuse la voce che saremmo stati interrogati. Accorse allora dalla città anche mio padre, distrutto dal dolore, e salì da me per tentare di piegarmi. Mi disse: “Abbi pietà, o figlia, della mia canizie, abbi pietà di tuo padre, se è vero che son degno di esser chiamato da te padre, se è vero che ti ho condotto con queste mie mani al fiore dell'età, se è vero che ti ho sempre preferito ai tuoi fratelli: non espormi al ludibrio della gente. Pensa ai tuoi fratelli, pensa a tua madre e a tua zia, pensa a tuo figlio, che non potrà sopravviverti. Deponi questa tua testardaggine, non volere la rovina di noi tutti: nessuno di noi potrà più parlare liberamente, se ti capiterà qualcosa di male”. Questo mi diceva, e veniva davvero dal suo affetto di padre, e mi baciava le mani, e si gettava ai miei piedi, e tra le lacrime non più figlia ma padrona mi chiamava. L'infelicità di mio padre mi addolorava profondamente, poiché egli sarebbe stato il solo di tutta la famiglia a non gioire del mio martirio. Lo confortai dicendo: “In tribunale andrà come vorrà Dio. Sappi infatti che noi non dipendiamo dalla nostra volontà, ma da quella di Dio”. E lui mi lasciò, profondamente afflitto», in *Passio Perpetuae et Felicitatis* 5 (pp. 122-123 Bastiaensen). Lo stesso procuratore spera di piegare la tenacia di Perpetua, attraverso la caparbia del padre: «Salimmo sul palco. Interrogati, gli altri confessarono la fede. Quando venne il mio turno, ecco che si fa avanti mio padre con mio figlio, mi tira giù dal palco e dice: “Fa' il sacrificio, abbi pietà del piccolo”. Il procuratore Ilariano, che sostituiva il defunto proconsole Minucio Timiniano nei processi capitali, mi dice: “Abbi pietà della canizie di tuo padre, abbi pietà della giovanissima età di tuo figlio. Fa' il sacrificio per la salute degli imperatori”. Ma io risposi: “Non lo faccio”. Ilariano mi chiese: “Sei cristiana?”. Risposi: “Sono cristiana”. E siccome mio padre non desisteva dai suoi tentativi di piegarmi a quell'atto degradante, Ilariano diede ordine di cacciarlo. Fu preso a bastonate. Provai dolore per l'incidente toccato a mio padre, come se fossi stata io stessa la vittima di quelle percosse. Provai dolore per la sua infelice vecchiaia», in *Passio Perpetuae et Felicitatis* 6, 2-5 (pp. 122-125 Bastiaensen).

Animae meae parco. Quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam et gentiles, accipe exemplum Socratis: cum ad mortem duceretur, adstante ei coniuge et filiis non est reversus, sed promptissime conium suscepit»⁷⁵.

«Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θῦσον λοιπόν. Ὁ ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω ἔχομεν τὸν Σωκράτη· ἥνίκα ἐπὶ θάνατον ἤγετο, παρεστώσης αὐτῷ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλὰ ἐτοίμως τὸ κῶνειον ἐδέχετο»⁷⁶.

«Οἱ δικολόγοι εἶπον· Εφόρα τὴν γυναικά σου [lacuna]»⁷⁷.

I riferimenti ai familiari compaiono diverse volte durante lo svolgimento del processo, in ciascuna versione, sia in *La-Be* che in *Bo*. Il passo sopra citato si inserisce, quindi, all'interno di una serie di richiami che il prefetto fa allo scopo di dissuadere Filea dalla sua caparbia. Il primo, che segue immediatamente il rifiuto fermo dell'imputato a sacrificare⁷⁸, è introdotto dal tema della *conscientia*, συνείδησις .

⁷⁵ *Acta Phileae La* 4, 7-17 (pp. 292-295 Bastiaensen).

⁷⁶ *Acta Phileae Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica, insomma”. Filea rispose: “Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate: quando stava per essere condotto a morte, pur standogli vicino la moglie e i figli, non tornò sui suoi passi, ma fu prontissimo a prendere la cicutà”».

⁷⁷ *Acta Phileae Bo* 12,18 (pp. 332-333 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «I consiglieri dissero: “pensa a tua moglie [lacuna]”». L'esempio di Socrate, presente in *Be* e *La*, manca invece in *Bo* a causa di una lacuna. In origine era, con ogni probabilità, addotto nella colonna 13 che, insieme alla 14, si trovava nel verso della medesima pagina, andata perduta (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 4,10, p. 522 Bastiaensen).

⁷⁸ *Acta Phileae La* 3,19-21 (pp. 290-291 Bastiaensen): «Culcianus dixit: “Iam sacrificā”. Phileas respondit: “Non sacrifico”». *Acta Phileae Be* 5,8-10 (pp. 290-291 Bastiaensen): «Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θῦσον λοιπόν. Ὁ ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω». *Acta Phileae Bo* 11,1-3 (pp. 328-329 Bastiaensen): «Κουλκκιανὸς εἶπεν· Θῦσον λοιπόν ἥδη. Φιλέας εἶπεν· Οὐ θύω».

Su questo concetto è costruita la domanda *Conscientia est?* Συνείδησίς ἐστιν; posta da Culciano, che apre il primo scambio tra i due sul riguardo che Filea dovrebbe avere nei confronti dei familiari:

«Culcianus dixit: “Conscientia est?” Fileas respondit: “Ita”. Culcianus dixit: “Quomodo ergo quae ad filios tuos et coniugem conscientia est non custodis?” Filea respondit: “Quoniam quae ad Deum est conscientia eminentior est. Dicit enim sacra et divina scriptura: “Diliges Dominum Deum tuum, qui te fecit”»⁷⁹.

«Κουλκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Συνείδησίς ἐστιν; Φιλέας ἀπεκρίνατο· Ναί. Κουλκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Πῶς οὖν; Διὰ τί τὴν πρὸς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα σου καὶ τοὺς ἀδελφοὺς συνείδησιν οὐ φυλάσσεις; Ἀπεκρίνατο· Ὅτι ἡ πρὸς τὸν θεὸν συνείδησις μείζων ἐστίν· λέγει γὰρ ἡ θεία γραφή· Ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε»⁸⁰.

«Κουλκιανὸς εἶπεν· Συνείδησίς ἐστιν; Φιλέας εἶπεν· Ναί. Αὐθις εἶπεν· Συνείδησίς ἐστιν; Φιλέας εἶπεν· Ὁ τι εἶπον, ἔστιν. Κουλκιανὸς εἶπεν· Διὰ τί τὴν πρὸς τὰ τέκνα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς συνείδησιν οὐ φυλάττεις; Φιλέας εἶπεν· Ἡ γὰρ πρὸς τὸν θεὸν συνείδησις μείζων ἐστίν καὶ προάγει πάντα. Λέγει γὰρ ἡ θεία γραφή· Ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε»⁸¹.

⁷⁹ *Acta Phileae La* 3, 22-34 (pp. 290-291 Bastiaensen).

⁸⁰ *Acta Phileae Be* 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da G.A.A. Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea rispose: “Sì”. Culciano disse: “Dunque come mai non guardi la responsabilità che hai verso i tuoi figli e tua moglie?”. Filea rispose: “Poiché la responsabilità verso Iddio è più elevata. Infatti la divina Scrittura dice: Amerai il Signore Dio tuo che ti ha creato”».

⁸¹ *Acta Phileae Bo* 11, 3-15 (pp. 328-331 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Sì”. Chiese di nuovo: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Proprio come ho detto, è così”. Culciano disse: “Per quale ragione verso i tuoi figli e tua moglie e i tuoi fratelli la responsabilità non la osservi?”. Filea disse: “Infatti la responsabilità verso Iddio è più grande e viene prima di tutte le cose. Difatti la divina Scrittura dice: Amerai il Dio che ti creò”».

Le traduzioni di *conscientia*, συνείδησις differiscono notevolmente, vista la vastità di significati racchiusi in questi due concetti. Certo è che Culciano adopera questo termine in senso generale, “profano”, potremmo dire prettamente morale, Filea invece risponde dimostrando di attribuire alla parola un significato strettamente religioso. Culciano, che è stanco dell’ostinatezza di Filea, tenta di persuaderlo mutando strategia e facendo ora appello al suo senso di responsabilità verso i familiari, moglie, figli e “fratelli”, e si sente rispondere, visto il significato spirituale che Filea attribuisce ai suddetti vocaboli, che innanzitutto egli deve rispetto a Dio, la responsabilità è *in primis* nei confronti suoi⁸². Quanto al fatto che *Be* e *Bo* menzionano ἀδελφός, assente nella versione latina, è bene esplicitare sinteticamente alcune osservazioni: l’omissione in *La* non si può escludere sia stata intenzionale, un’integrazione di *fratres* avrebbe causato notevole confusione; probabilmente i fratelli vanno intesi in senso spirituale⁸³, si può riscontrare più avanti che, per ciò che riguarda i fratelli biologici, dal testo emerge come Filea ne abbia uno solo, o meglio ne viene menzionato uno solo, il quale pare fosse alle dipendenze di Culciano⁸⁴. Questi chiama

⁸² Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 3,2 (p. 518 Bastiaensen).

⁸³ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 3,27 (p. 518 Bastiaensen).

⁸⁴ «Culcianus dixit: “Beneficium te dono fratri tuo» Fileas respondit: “Et tu gratiam hanc perfectam mihi praesta: Utere temeritatem tua et quod iussum tibi est, fac”» in *Acta Phileae La* 5,27-34 (pp. 300-301 Bastiaensen); «Κουλκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Βενεφίκιον τῷ ἀδελφῷ σου χαρίζομαι. Ἀπεκρίνατο· Καὶ σὺ ταύτην τὴν εὐεργεσίαν τελείαν ἐμοὶ χάρισαι, τῇ ἀποτομίᾳ σου χρῆσαι καὶ τὸ κελευσθέν σοι πληρώσῃ» in *Acta Phileae Be* 9,12-19 (pp. 300-301 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da G.A.A. Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Ti dono come favore a tuo fratello”. Filea rispose: “E tu fammi questo sommo favore: fa’ uso della tua severità e fa’ ciò che ti è stato comandato”». Veniamo ora a *Bo*: «Κουλκιανὸς εἶπεν· Βενεφίκιον τῷ ἀδελφῷ σου χαρίζομαι· καὶ σὺ ἐμοὶ τοῦτο χάρισαι. Φιλέας εἶπεν· Ταύτην τὴν εὐεργεσίαν τελείαν αἰτοῦμαι, τὸ τῇ ἀποτομίᾳ χρῆσασθαι καὶ τὸ κελευσθέν σοι ποιῆσῃς», in *Acta Phileae Bo* 15, 2-8 (pp. 332-333 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “Un particolare favore a tuo fratello io faccio. E tu questo favore lasciarmi fare”. Filea disse: “Questo ultimo beneficio io ti chiedo, cioè di usare severità e di fare ciò che ti è stato ordinato”».

in causa il fratello del vescovo quando, resosi conto della difficoltà di persuadere Filea, cambia nuovamente strategia e, pure in questa circostanza, decide di portare all'attenzione dell'imputato un suo familiare. Il prefetto tenta di adoperare la clemenza, esprimendo la sua intenzione ufficiale di concedere all'imputato la grazia e al contempo coinvolge astutamente il fratello di Filea⁸⁵, di cui sino a questo punto non si sapeva nulla. Più avanti, nel testo, emergerà che egli assisteva il governatore in qualità di avvocato, in caso di difficoltà giuridiche⁸⁶: «Cumque exissent et irent ad locum caedis consuetum, frater Fileae, qui erat unus ex advocatis, exclamavit dicens: "Fileas abolitionem petit"»⁸⁷. Questo il tentativo del fratello di salvare Filea, che però prontamente smentisce tale affermazione e viene infine giustiziato⁸⁸.

Riguardo quindi alla questione inerente ai fratelli di Filea, così come è emersa nel brano sopra riportato⁸⁹, si può concludere che Culciano richiama all'attenzione di Filea la moglie, i figli e i fratelli nella fede.

A questo punto, udita la risposta di Filea che sostiene la priorità da dare a Dio, Culciano domanda quale sia il dio in cui Filea crede, e l'imputato risponde con una professione di fede. Intervengono quindi gli avvocati che lo interrompono per evitare che si dilunghi e lo incalzano ancora affinché egli sacrifichi e non opponga resistenza, a loro fa eco Culciano che ribadisce il medesimo concetto⁹⁰. È in questo preciso momento che Filea risponde riferendosi a Socrate e a come egli avesse risparmiato la

⁸⁵ Si veda la nota precedente.

⁸⁶ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 5,28 (pp. 530-531 Bastiaensen).

⁸⁷ *Acta Phileae La* 8,1-4 (pp. 306-307 Bastiaensen); *Be* 11,10-13 (pp. 306-307 Bastiaensen) presenta in merito molte lacune, e in *Bo* questo riferimento è assente, un fatto che, secondo Kortekaas, potrebbe giocare a favore dell'autenticità della narrazione (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 5,28, pp. 530-531 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Una volta usciti, mentre si recavano al luogo consueto della decapitazione, il fratello di Filea, che era uno degli avvocati, esclamò: "Filea chiede l'annullamento della sentenza"».

⁸⁸ Cfr. *Acta Phileae La* 8,4-14; *Be* 11,14-12,3 (pp. 308-309 Bastiaensen).

⁸⁹ Si vedano le note 79-81.

⁹⁰ Cfr. *La* 3,29-4,8; *Be* 5,18-6,14 (pp. 290-293 Bastiaensen).

propria anima; anche lui, pur avendo la moglie, i figli accanto a sé, aveva accettato ugualmente la condanna a morte e non aveva cercato di scendere a patti⁹¹. Visti gli argomenti trattati – l'anima e la responsabilità verso i familiari –, sembra che questo discorso sia da legare a due precedenti scambi di battute⁹². Ma si entrerà nel merito di questo passo – oggetto principale della presente indagine – più avanti.

Il successivo riferimento alla famiglia si situa verso la fine del processo, quando è chiaro che l'urgenza di convincere Filea si fa sempre più pressante. Culciano, posto nuovamente di fronte all'assoluta irremovibilità dell'imputato – egli ha appena ribadito il proprio rifiuto due volte⁹³ –, prova ancora a portare all'attenzione di Filea la moglie: «Culcianus dixit: “Misera uxor tua tibi intendit”. Fileas respondit: “Omnium spirituum nostrorum Salvator est Dominus Iesus Christus, cui ego vinctus servio. Potens est ipse qui me vocavit in hereditatem gloriae suae, et han vocare”»⁹⁴. Questo confronto, non presente in *Bo*,

⁹¹ Cfr. *La* 4,7-17; *Be* 7, 1-4 (Bastiaensen 292-295), è assente in *Bo*.

⁹² Sull'anima: *Acta Phileae La* 2, 24-33; *Be* 3, 8-17 (pp. 284-287 Bastiaensen); sulla famiglia: *Acta Phileae La* 3, 22-34; *Be* 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen); non cito il corrispettivo in *Bo* perché il passo in oggetto, quello col riferimento a Socrate, che si lega a questi due discorsi precedenti, in *Bo* è assente. Se però si suppone che l'assenza del riferimento a Socrate in *Bo* sia da far risalire alla lacuna presente nella colonna 13 e 14 – il discorso infatti si interrompe appena i consiglieri esortano Filea a pensare a sua moglie: «ἐφόρα τῇ γυναικί σου» in *Acta Phileae Bo* 12, 18 (pp.332-333 Bastiaensen) –, allora si noterà come l'ordine del dibattito subito prima della lacuna sia il medesimo presente in *La* e *Be*. Anche in *Bo*, difatti, dopo il primo riferimento ai familiari in cui Filea afferma di avere responsabilità innanzitutto verso Dio, Culciano gli domanda in quale Dio crede, Filea pronuncia una professione di fede, i consiglieri intervengono invitandolo a non resistere al prefetto e ad avere quindi cura della propria moglie (cfr. *Acta Phileae Bo* 11, 15-12,18, pp. 330-333 Bastiaensen).

⁹³ Cfr. *Acta Phileae La* 5, 44,48; *Be* 10, 7 (pp. 302-303 Bastiaensen).

⁹⁴ *Acta Phileae La* 6, 1-10 (pp. 302-305 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da G.A.A. Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “tua moglie, poveretta, ti sta guardando”. Filea rispose: “Di tutte le nostre anime il Signore Gesù Cristo è il Salvatore: Lui io servo, in catene. Lui, che ha chiamato me nell'eredità della sua gloria, può chiamare anche costei”».

e quasi del tutto compromesso da una lacuna in *Be*⁹⁵, rivela la presenza al processo della moglie, descritta nell'atto di guardare il marito, e pone ancora una volta in luce come Culciano tentasse di far leva sui sentimenti familiari per scalfire l'animo di Filea, che, nel testo, indica Dio quale salvatore di entrambi, sia suo che della moglie.

Di seguito Culciano prova la via della clemenza dicendosi pronto a concedere una dilazione affinché Filea rifletta ulteriormente sulla possibilità di accettare quanto prescritto, ma questi ribadisce che egli ha già fatto la sua scelta⁹⁶. La fine è ormai prossima, e difatti gli astanti non rimangono indifferenti a questo rifiuto dell'imputato, il penultimo prima dell'esecuzione: «Advocati et officium una cum curatore et cum omnibus propinquis qius pedes ipsius complectebantur, rogantes eum ut respectum haberet uxoris et curam susciperet liberorum. Ille, velut si saxo immobili unda adlideretur, garrientium dicta respuere, deum in oculis habere, parentes et propinquos apostolos et martyres ducere»⁹⁷. Questo passo, lacunoso in *Be*⁹⁸ – il cui contenuto, visto l'incipit, doveva comunque essere pressappoco uguale a come appare in *La*⁹⁹ –, in *Bo* invece è proprio differente, difatti i familiari non compaiono, il testo cita come presenti solo avvocati, ufficio e governatore¹⁰⁰. Peculiarità di *Bo*,

⁹⁵ «[lacuna] ὁ με καλέσας εἰς τὴν κληρονομίαν τῆς μεγαλοπρεπείας αὐτοῦ», in *Acta Phileae Be* 11, 1-2 (pp. 304-305 Bastiaensen).

⁹⁶ Cfr. *Acta Phileae La* 6,13-15; *Be* 11 5-7 (pp. 304-305 Bastiaensen). Il passo è presente anche in *Bo*: cfr. *Acta Phileae Bo* 16, 11-15 (pp. 334-335 Bastiaensen).

⁹⁷ *Acta Phileae La* 6,16-21 (pp. 304-305 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da G.A.A. Kortekaas, si legge: «Gli avvocati e il tribunale insieme al curatore e a tutti i parenti di Filea gli abbracciavano i piedi, pregandolo di aver riguardo per la moglie e occuparsi dei figli. Egli stava immobile come una roccia sbattuta dalle onde, disprezzava i consigli dei chiacchieroni, aveva soltanto Iddio dinnanzi agli occhi e considerava come suoi parenti e affini soltanto gli apostoli e i martiri».

⁹⁸ «Οἱ δικολόγοι καὶ ἡ τάξις ἀπὸ μιᾶς ἡμᾶ τῷ λογιστῇ [lacuna]», in *Acta Phileae Be* 11,8-9 (pp. 304-305 Bastiaensen).

⁹⁹ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 6,17-21 (p. 537 Bastiaensen).

¹⁰⁰ Cfr. *Acta Phileae Bo* 16,15-17,6 (pp. 334-337 Bastiaensen).

come si osserverà anche a breve, è che la narrazione non menziona la presenza dei familiari durante il processo, a differenza di *La* e *Be*. Nel passo appena citato, *La* 6,16-21, chi scrive indugia e tiene a porre in risalto la fermezza dell'imputato, paragonato ad una roccia colpita dalle onde, una suggestiva immagine che si riallaccia al riferimento socratico del passo in esame. Socrate è infatti chiamato in causa da Filea per ricordare agli astanti che gli antichi, così come lui medesimo, diedero prova di fermezza e tenacia. I due passi, entrambi costruiti su un paragone, sono legati dal comune intento di evidenziare la risolutezza del vescovo.

La riporta lo sforzo da parte di tutta la corte impegnata a cercare di smuovere Filea, tentativo che culmina nell'intervento di suo fratello, il quale, da ultimo, cerca di salvarlo sostenendo, mentre stanno conducendo Filea al luogo dell'esecuzione, che questi abbia fatto appello¹⁰¹. Resta comunque il fatto che il resoconto di *La* è tuttavia troppo ampio per poter essere racchiuso nella lacuna di 5 righe presente in *Be*; si suppone infatti una interpolazione di mano del redattore¹⁰². Quanto all'identità dei presenti, non c'è motivo di mettere in dubbio ciò che ci è tramandato da *La*. Certo è che l'espressione *pedes ipsius complectebantur*, non infrequente nella latinità classica e post classica, si incontra spesso proprio nell'agiografia¹⁰³ – un dato che confermerebbe quindi la presenza di interpolazioni in questo passo – ma nulla vieta che gli astanti abbiano realmente fatto riferimento alla moglie; già prima, come si è osservato, avevano chiamato in causa lei e i figli per far desistere Filea.

Bo, quanto ai familiari, si è visto che diverge su diversi passi tra quelli citati, seppure alcuni li condivida con *La-Be* e in sostanza ci riferisca dati analoghi alle altre versioni. Precisi elementi, però, riportano differenze da tenere in considerazione. Ad esempio, in *Bo* è presente un riferimento, durante la discussione sulla resurrezione della carne, che in *La-Be* non compare: la domanda sulla resurrezione e quella sul rinnegamento di Paolo sono consecutive¹⁰⁴, mentre in *Bo*

¹⁰¹ Cfr. *Acta Phileae La* 6-8 (pp. 302-309 Bastiaensen).

¹⁰² Sull'interpolazione in questo punto di *La*, una probabile estrapolazione da Rufino, si veda G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 6,17-21 (p. 537 Bastiaensen).

¹⁰³ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 6,17-8 (p. 537 Bastiaensen).

¹⁰⁴ Cfr. *Acta Phileae La* 2,31-35; *Be* 3,15-19 (pp. 286-287 Bastiaensen).

non solo la risposta sulla resurrezione della carne è più complessa e non si limita ad un semplice *ita*, ναί, ma, prima della domanda su Paolo, Culciano ne formula un'altra: «Κουλκιανὸς εἶπεν· Φεῖσαι σεαυτοῦ καὶ πάντων τῶν σου· θύσον. Φιλέας εἶπεν· Φειδόμενος ἑμαυτοῦ καὶ πάντων τῶν ἀνηκόντων μοι οὐ θύω. Κουλκιανὸς εἶπεν· Παῦλος οὐκ ἤρνήσατο; Φιλέας εἶπεν· Μὴ γένοιτο»¹⁰⁵. Πάντων τῶν σου *tutti i tuoi congiunti*, πάντων τῶν ἀνηκόντων μοι *tutti i miei congiunti*, questo il dato che, del tutto probabilmente, rivela un'allusione alla famiglia di Filea, seppure in *Bo* non risulti mai effettivamente presente al processo¹⁰⁶.

Lungi dal voler fare un'analisi approfondita di tutti i passi in cui compaiono i riferimenti alla famiglia, impossibile per questioni di spazio, mi soffermo sul riferimento a Socrate, esaminandolo all'interno del contesto costituito dall'insieme degli altri riferimenti familiari. Da questi si possono dedurre alcune conclusioni di carattere generale, utili a comprendere appieno il riferimento socratico: nella versione *La-Be*, al contrario di quanto accade in *Bo*, i familiari sono presenti al processo, a maggior ragione si spiega il richiamo alla figura di Socrate che, seppure abbia avuto accanto i familiari – così almeno è riportato nel testo martiriale –, non venne meno alla sua scelta. Nello specifico, negli *Acta Phileae* si fa riferimento ad una moglie e a più figli, nonché ad un fratello, funzionario di Culciano; il fratello ha un ruolo marginale rispetto a moglie e figli, che invece fungono, per Culciano, da principale strumento deterrente. In *La-Be* moglie e figli non vengono però mai descritti come parte agente, se non alla fine¹⁰⁷, in cui possiamo supporre siano tra coloro che supplicano Filea di ricredersi gettandosi ai suoi piedi. È inoltre importante conside-

¹⁰⁵ *Acta Phileae Bo* 6,12-7,1 (pp. 322-323 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “Risparmia te stesso e tutti i tuoi. Sacrifica”. Filea disse: “proprio volendo risparmiare me stesso e tutti i miei congiunti non sacrifico”. Culciano disse: “Paolo non ha rinnegato?”. Filea disse: “Non sia mai”».

¹⁰⁶ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae Bo* 6,15-6 in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 564.

¹⁰⁷ Cfr. *Acta Phileae La* 6,16-21 (pp. 304-305 Bastiaensen).

rare che ciò a cui viene richiamato Filea, per cui egli dovrebbe occuparsi della famiglia piuttosto che perseverare nella sua ostinazione, è la *conscientia*, συνείδησις¹⁰⁸, il *respectus*¹⁰⁹, che ritorna anche in *Bo* come φειδῶ, il *riguardo*, il *rispetto*, per l'appunto¹¹⁰. Infine, è utile rilevare che i riferimenti alla famiglia seguono spesso i fermi rifiuti dell'imputato ad obbedire, quasi siano, da parte dell'autorità, dei tentativi *in extremis* di far ragionare il vescovo.

Tornando al passo in esame¹¹¹, con le consapevolezze acquisite dall'analisi degli altri riferimenti alla famiglia presenti nel documento

¹⁰⁸ Cfr. *Acta Phileae La* 3, 22-34; *Be* 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da G.A.A. Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea rispose: “Sì”. Culciano disse: “Dunque come mai non guardi la responsabilità che hai verso i tuoi figli e tua moglie?”. Filea rispose: “Poiché la responsabilità verso Iddio è più elevata. Infatti la divina Scrittura dice: Amerai il Signore Dio tuo che ti ha creato”». Si veda anche il passo corrispondente in *Bo*: *Acta Phileae Bo* 11, 3-15 (pp. 328-331 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Sì”. Chiese di nuovo: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Proprio come ho detto, è così”. Culciano disse: “Per quale ragione verso i tuoi figli e tua moglie e i tuoi fratelli la responsabilità non la osservi?”. Filea disse: “Infatti la responsabilità verso Iddio è più grande e viene prima di tutte le cose. Difatti la divina Scrittura dice: Amerai il Dio che ti creò”».

¹⁰⁹ Cfr. *Acta Phileae La* 6,16-21; *Be* 11,8-9 (pp. 304-305 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Gli avvocati e il tribunale insieme al curatore e a tutti i parenti di Filea gli abbracciavano i piedi, pregandolo di aver riguardo per la moglie e occuparsi dei figli. Egli stava immobile come una roccia sbattuta dalle onde, disprezzava i consigli dei chiacchieroni, aveva soltanto Iddio dinanzi agli occhi e considerava come suoi parenti e affini soltanto gli apostoli e i martiri».

¹¹⁰ Cfr. *Acta Phileae Bo* 6,12-7,1 (pp. 322-323 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “Risparmia te stesso e tutti i tuoi. Sacrifica”. Filea disse: “Proprio volendo risparmiare me stesso e tutti i miei congiunti non sacrifico”. Culciano disse: “Paolo non ha rinnegato?”. Filea disse: “Non sia mai”».

¹¹¹ «Culcianus dixit; “Iam sacrifico”. Fileas respondit: “Non sacrifico. Animae meae parco. Quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam et gentiles, accipe exemplum Socratis: cum ad mortem duceretur, adstante ei coniuge et filis non

martiriale, si può affrontare lo studio dell'*exemplum Socratis* – così, nel testo, lo definisce lo stesso Filea – soffermandosi sui diversi dati che l'imputato raccoglie per costruire il paragone.

Innanzitutto è bene osservare come le parole di Filea assumano un tono apologetico, la figura di Socrate è richiamata all'attenzione degli astanti per giustificare la validità e la ragionevolezza della posizione difesa dal vescovo. È inoltre opportuno riscontrare come l'affermazione di Filea non sia una diretta risposta ad una domanda postagli dal prefetto. Il vescovo, all'udire il reiterato comando di compiere il sacrificio¹¹², non risponde semplicemente rifiutandosi, ma aggiunge le ragioni per cui è deciso a non accondiscendere alla richiesta: è questo il modo in cui egli risparmierà la propria anima, al pari di ciò che fece Socrate; egli pure, nonostante avesse vicino la famiglia, non fuggì davanti alla morte¹¹³. Gli argomenti presenti in quest'affermazione di Filea sono da far risalire a due confronti che i due avevano avuto poco prima, a cui queste parole si legano, ponendosi in continuità, a suggello di quanto il vescovo aveva in parte già detto. Il primo riguarda l'a-

est reversus, sed promptissime conium suscepit'», in *Acta Phileae La* 4, 7-17 (pp. 292-295 Bastiaensen). «Κουλικιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θῦσον λοιπόν. Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω ἔχομεν τὸν Σωκράτη· ἤνικα ἐπὶ θάνατον ἤγετο, παρεστῶσης αὐτῷ τῆς γυναῖκος καὶ τῶν τέκνων, οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλὰ ἐτοιμῶς τὸ κώνειον ἐδέχετο», in *Acta Phileae Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: "Sacrifica, insomma". Filea rispose: "Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate: quando stava per essere condotto a morte, pur standogli vicino la moglie e i figli, non tornò sui suoi passi, ma fu prontissimo a prendere la cicuta"». «Οἱ δικολόγοι εἶπον· Ἐφόρα τὴν γυναῖκά σου [lacuna]» in *Acta Phileae Bo* 12,18 (pp. 332-333 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «I consiglieri dissero: "Pensa a tua moglie [lacuna]"». L'esempio di Socrate, presente in *Be* e *La*, manca invece in *Bo* a causa di una lacuna. In origine era, con ogni probabilità, addotto nella colonna 13 che, insieme alla 14, si trovava nel verso della medesima pagina, andata perduta (cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 3,4,10, p. 522 Bastiaensen).

¹¹² Cfr. *Acta Phileae La* 4,7-8; *Be* 6,15-16 (pp. 292-293 Bastiaensen).

¹¹³ Cfr. *Acta Phileae La* 4,7-17; *Be* 7,1-4 (pp. 292-295 Bastiaensen); è assente in *Bo*.

nima, per l'appunto: Culciano aveva tentato di esortare l'imputato ponendolo di fronte al fatto che in quel momento era in gioco la sua stessa *vita*, Filea prontamente aveva risposto attribuendo al latino *anima* non semplicemente il significato generico di *vita*, ma quello spirituale di *anima*: questo procedimento retorico è l'ἀνάκλασις, «emblematico esempio della χρῆσις, dell'uso cristiano del patrimonio di forme e idee»¹¹⁴: egli si stava occupando della salvezza della propria anima come del proprio corpo rifiutandosi di sacrificare. Infine Culciano, intuendo a cosa Filea stesse facendo riferimento, aveva domandato in merito alla resurrezione dei corpi¹¹⁵.

Il secondo confronto concerne la famiglia. Si tratta del passo, già preso in esame, in cui Culciano aveva domandato a Filea riguardo alla responsabilità nei confronti di moglie e figli; il vescovo, in risposta, aveva spiegato al prefetto come la responsabilità verso Dio fosse maggiore¹¹⁶. Un dialo-

¹¹⁴ C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., p. 228. Si veda la nota 18.

¹¹⁵ Cfr. *Acta Phileae La* 2,24-34; *Be* 3,8-17 (pp. 284-287, Bastiaensen). Sul differente significato attribuito al concetto di anima, si veda: G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 2,25-7 (p. 512 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Si tratta qui dell'anima (= della vita)”. Filea rispose: “Dell'anima e del corpo”. Culciano disse: “Proprio di questo corpo?”. Filea rispose: “Proprio di questo corpo”. Culciano disse: “Questa carne ha la possibilità di risorgere?”. Filea rispose: “Sì!”».

¹¹⁶ Cfr. *Acta Phileae La* 3, 22-34; *Be* 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea rispose: “Sì”. Culciano disse: “Dunque come mai non guardi la responsabilità che hai verso i tuoi figli e tua moglie?”. Filea rispose: “Poiché la responsabilità verso Iddio è più elevata. Infatti la divina Scrittura dice: Amerai il Signore Dio tuo che ti ha creato”». Si veda anche il passo corrispettivo in *Bo*: *Acta Phileae Bo* 11, 3-15 (pp. 328-331 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Sì”. Chiese di nuovo: “È questione di responsabilità?”. Filea disse: “Proprio come ho detto, è così”. Culciano disse: “Per quale ragione verso i tuoi figli e tua moglie e i tuoi fratelli la responsabilità non la osservi?”. Filea disse: “Infatti la responsabilità verso Iddio è più grande e viene prima di tutte le cose. Difatti la divina Scrittura dice: Amerai il Dio che ti creò”».

go, questo, che di poco precede il riferimento a Socrate, brano in cui, quindi, Filea riprende quanto ha detto sull'anima e sulla priorità da dare a Dio anche di fronte alla famiglia; difatti ribadisce che sta agendo proprio per la salvezza della sua anima, ponendo al primo posto l'obbedienza a Dio che non verrà meno neppure di fronte all'affetto dei propri cari.

Oltre a questo dato che lega il passo in esame a dibattiti precedenti, è interessante osservare come il riferimento a Socrate si apra con un'affermazione di Filea inerente all'anima, a come egli stia risparmiando la sua anima rifiutandosi di sacrificare. Il problema dell'anima e della sua immortalità – si tenga a mente che prima Filea e Culciano avevano discusso proprio su anima e corpo e sulla resurrezione – viene affrontato da Platone soprattutto nel *Phaedo*, scegliendo Socrate quale portavoce di tale questione¹¹⁷. Si potrebbe pensare ad una coincidenza, ma potrebbe non essere un caso che, a conferma di quanto Filea asserisce sulla necessità di salvare la propria anima, egli chiami in causa proprio l'esempio di Socrate.

Socrate, anche durante il processo, così come viene narrato nell'*Apologia*, non manca di richiamare l'attenzione degli astanti sull'importanza da attribuirsi alla cura dell'anima: «Atheniesi, io vi voglio molto bene, ma obbedirò al dio piuttosto che a voi finché avrò respiro e ne sarò capace, non smetterò di filosofare, di esortarvi, di dare indicazioni a chiunque di voi io incontri, dicendogli come al solito: “Ottimo tra gli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della città più grande e più illustre per sapienza e potenza, non ti vergogni di prenderti cura delle ricchezze per accumulare il massimo della reputazione e degli onori e di non curarti e preoccuparti dell'intelligenza, della verità e dell'anima, perché diventi la migliore possibile?”»¹¹⁸. Di seguito aggiunge, descrivendo il suo operato: «Vado in giro non facendo altro che persuadere voi, giovani e

¹¹⁷ Nel *Fedone* «l'interesse di Platone si polarizza, come in nessun altro dialogo, proprio sul problema dell'immortalità dell'anima» (G. REALE, *Saggio introduttivo a PLATONE, Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016, p. 14).

¹¹⁸ PLATONE, *Apologia di Socrate* 29d-e, in *Dialoghi filosofici di Platone* a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1978, p. 68.

vecchi, a non curarvi né del corpo né delle ricchezze prima e più intensamente che dell'anima, in modo che essa diventi la migliore possibile»¹¹⁹. Al termine del processo, emanata la condanna, Socrate si ferma con quanti hanno votato per la sua assoluzione e con questi dialoga, conversa, ponendo tra le altre una questione inerente alla morte, se essa sia un bene o un male: «Il morire è una di queste due cose: o è come non essere nulla e chi è morto non ha nessuna sensazione di nulla o, come si racconta, è una specie di mutamento e di trasferimento dell'anima da questo luogo a un altro»¹²⁰.

Socrate, in merito all'anima, impiega il verbo ἐπιμελέομαι¹²¹ *aver cura, preoccuparsi, occuparsi*. Negli *Acta Phileae* Filea usa *parco*¹²², *risparmiare, avere riguardo per, rispettare*; si tratta dunque, in sostanza, di un sinonimo del verbo impiegato nell'*Apologia*. *Parco* racchiude in sé proprio il senso di *prestare particolare riguardo* e quindi *risparmiare, preservare* l'anima da ciò che potrebbe corromperla, in definitiva significa *averne cura*.

A ragione, quindi, nel testo martiriale il paragone con Socrate è inserito in questo punto, legandolo all'affermazione sull'anima. La sintonia tra i due verbi è rivelatrice in merito: Filea, come Socrate – «quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam gentiles»¹²³ –, ha cura, riguardo per la propria anima, per questo non viene meno ai propri principi.

Per quanto riguarda il concetto di ψυχή, *anima*, è bene osservare come proprio su questo Filea decida di impostare il paragone con Socrate, una scelta tutt'altro che casuale: essa rivela una conoscenza approfondita del pensiero socratico così come trasmesso dagli antichi. Proprio «il concetto di *anima* e quello di *cura dell'anima*¹²⁴ costitui-

¹¹⁹ PLATONE, *Apologia* 30b (p. 68 Cambiano).

¹²⁰ PLATONE, *Apologia* 40c (p. 81 Cambiano).

¹²¹ Quanto al verbo greco si veda PLATONE, *Apologia* 30b (pp. 100-101 Reale).

¹²² Cfr. *La* 4,10; in *Be* è assente causa lacuna (pp. 292-293 Bastiaensen).

¹²³ *Acta Phileae La* 4,10-12; in *Be* è assente causa lacuna (pp. 292-293 Bastiaensen).

¹²⁴ «Cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi

scono il cardine del socratismo»¹²⁵; scopo di Socrate, così come emerge soprattutto dall'*Apologia*, è infatti dimostrare che l'essenza dell'uomo sta nella sua ψυχή, per questo l'uomo non deve occuparsi in prevalenza del suo corpo o dei suoi possessi più che dell'anima¹²⁶. È con Socrate che il concetto di anima si innalza al punto da acquisire quell'accento etico, religioso che si risconterà in maniera ancor più amplificata in ambito cristiano¹²⁷. Socrate, in questo, è rivoluzio-

e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: "Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnare il più possibile, e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza [il vocabolo greco per saggezza è φρόνησις], della verità [il vocabolo greco per verità è ἀλήθεια] e della tua anima [il vocabolo greco per anima è ψυχή], in modo che diventi il più possibile buona?"», in PLATONE, *Apologia* 29d-e (pp. 98-99 Reale). Poco oltre si legge: «Infatti, io vado intorno facendo nient'altro che cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze, né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima [ψυχή], in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù [ἀρετή] stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico», in PLATONE, *Apologia* 30a-b (pp. 100-101 Reale).

¹²⁵ G. REALE, *Introduzione* cit., p. 28.

¹²⁶ «Lo scopo del filosofare di Socrate, degli esami e delle molteplici prove cui sottoponeva i suoi interlocutori, era questo: dimostrare che *l'essenza dell'uomo sta nella sua anima* (nella *psyché*), ossia nella sua *intelligenza*, vale a dire nella sua *capacità di intendere e di volere*, e quindi in ciò per cui egli diventa buono o attivo. In realtà, secondo Socrate, l'uomo si occupa troppo di ciò che ha, e troppo poco di ciò che è. Per essere veramente se medesimo l'uomo *non deve occuparsi in prevalenza del suo corpo, dei suoi possessi e del suo potere, ma appunto della sua anima, al fine di renderla migliore il più possibile, perché da essa dipende tutto ciò che nella vita vale*» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 28).

¹²⁷ «Un passo di Werner Jaeger (*Paideia*, edizione italiana, vol. II, pp. 62 sg.) può essere particolarmente illuminante a questo riguardo, e perciò mette conto ben meditarlo: "quello che colpisce è che quando Socrate, in Platone come negli altri Socratici, pronuncia questa parola "anima", vi pone sempre un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. Labbro greco non

nario¹²⁸, sia per il contenuto del messaggio da lui portato che per come egli lo presenta quale compimento della missione affidatagli dal dio¹²⁹: un'azione educativa, sociale, morale, il cui fine è indicare l'anima come prioritaria nella vita umana¹³⁰, e i cui destinatari sono i concittadini stessi del filosofo. Rispetto alla tradizione filosofica precedente¹³¹ e senza prescindere da essa¹³², Socrate segna un cambiamento radi-

aveva mai, prima di lui, pronunciato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che qui per la prima volta, nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...]. La parola "anima", per noi, in grazia delle correnti spirituali per cui è passata alla storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole, "servizio di dio" e "cura delle anime", essa suona cristiana. Ma questo alto significato, essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate"» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 30).

¹²⁸ Reale parla di «portata veramente rivoluzionaria del messaggio socratico» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 30).

¹²⁹ «L'attività da lui [Socrate] svolta doveva essere intesa come l'attuazione di un compito affidatogli dal dio, e dunque come una vera e propria missione» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 30).

¹³⁰ «Il suo messaggio, infatti, doveva essere come uno stimolo educativo per la Città addormentata, e pertanto esso aveva una funzione sociale e altamente morale» (G. REALE, *Introduzione* cit., pp. 30-31).

¹³¹ G. Reale propone una rassegna di diverse concezioni filosofiche precedenti rispetto a quella socratica per testimoniare la rilevante differenza tra prima e dopo Socrate, e porre quindi in risalto come questi abbia segnato un punto di svolta nel modo di concepire il concetto di *ψυχή*. Reale prende in considerazione il concetto di *ψυχή* presso Omero, gli Orfici, i filosofi naturalisti Talete, Anassimene, Eraclito, i Pitagorici, Diogene di Apollonia, Democrito, si occupa quindi dei Sofisti e della concezione di *ψυχή* nei poeti lirici e tragici, quali, ad esempio, Sofocle, Euripide (cfr. G. REALE, *Socrate* cit., pp. 197-210).

¹³² «Tutte le grandi rivoluzioni culturali, così come quelle socio-politiche, non sorgono mai all'improvviso, ma presuppongono sempre una preparazione, anche assai lunga e complessa, con il sorgere e con il lento svilupparsi di elementi che mettono in crisi concezioni e situazioni dominanti» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 230). Chiaramente, il concetto di *ψυχή* ha visto evolversi la propria area semantica anche prima di Socrate, assumendo significati via via diversificati, «tuttavia, nessun autore prima di Socrate

cale¹³³, al filosofo – e proprio a lui prima che ai suoi discepoli¹³⁴ – «spetta il merito di aver identificato l'essenza dell'uomo con la sua *psyché*, considerando questa come intelligenza, ossia come capacità di intendere e di volere, e quindi dando al termine quel significato che è diventato un concetto-base del pensiero occidentale»¹³⁵. L'anima «venne a significare lo spirito che pensa, che è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica ed è la sede della responsabilità morale, qualcosa di infinitamente prezioso, essenza unica nell'intero regno della natura»¹³⁶. A ragione, quindi, si può asserire che per Socrate «l'uomo è la sua anima»¹³⁷. Si tratta di una vera e propria «rivoluzione culturale»¹³⁸ che ha condotto l'anima ad essere identifi-

ha saputo fare ordine nella “con-fusione” dei vari significati assunti via via dal termine *psyché* e fare emergere un significato basilare e determinante, come le varie fonti attestano in modo convergente e concorde»; in conclusione, «Socrate va veramente considerato come colui che, se certo non ha creato dal nulla il nuovo significato di *psyché*, lo ha comunque esplicitato, amplificato e formulato teoricamente, e quindi imposto in modo definitivo, in particolare mediante la sua protrettica attuata con l'arte dialettica» (*ibi*, pp. 230-231).

¹³³ Si tratta di un cambiamento per l'intera cultura occidentale: «L'occidente ha in questo modo guadagnato, proprio mediante Socrate, quello che si è imposto come punto di riferimento irreversibile nella storia della cultura occidentale, ossia un concetto che, per dirla con Patočka, “ha determinato la specificità dell'Europa” [J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 118 sgg.]» (G. REALE, *Socrate cit.*, p. 231).

¹³⁴ Reale affronta la problematica inerente al dubbio che si possa attribuire realmente al celebre filosofo questa concezione di anima e non piuttosto a Platone o a quanti scrissero riguardo al pensiero e alla vita di Socrate. La risposta di Reale è affermativa; da un'analisi comparata di diverse fonti e autori sia vicini che, al contrario, distanti dalla filosofia socratica – Platone, Senofonte, Aristofane (cfr. G. REALE, *Socrate cit.*, pp. 210-222) –, emergono caratteri comuni riconducibili ad una precisa concezione di anima: quella che Reale ritrae chiaramente in alcuni tratti specifici.

¹³⁵ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 187.

¹³⁶ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 193.

¹³⁷ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 194.

¹³⁸ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 230.

cata «con l'intelligenza e con la personalità intellettuale e morale dell'uomo»¹³⁹, con «i valori intellettuali ed etici della personalità»¹⁴⁰, per citare Jaeger. La missione etica e morale di Socrate è possibile proprio alla luce di una concezione di anima quale sede dell'intelletto, delle scelte dell'uomo: «Socrate non avrebbe potuto in alcun modo presentare e difendere quei valori intellettuali e morali della personalità se non sulla base del nuovo concetto di *psyché*»¹⁴¹.

L'anima ha un compito morale in quanto è portatrice di un destino interiore, in quanto in essa risiede la capacità di scelta in virtù della conoscenza della verità, dunque della possibilità di distinguere tra bene e male¹⁴². Da questo discende, quindi, la dottrina socratica inerente alla virtù; difatti, proprio dalla «coincidenza essenziale dell'uomo con la sua anima, e in particolare dell'anima con l'intelligenza, Socrate ha dedotto il suo celebre "paradosso" che la virtù (*areté*) è "conoscenza" e il vizio è "ignoranza"»¹⁴³.

Da tutto ciò consegue che l'anima è quanto l'uomo ha di più caro, soprattutto se si tratta di colui che Kuhn definisce come il *coraggioso*¹⁴⁴,

¹³⁹ G. REALE, *Socrate* cit., p. 230.

¹⁴⁰ «[...] La parola *anima*, *psyché* venne a configurarsi in quell'aspetto che le permise di significare per sintesi, per gli uomini della civiltà occidentale, tutti i valori intellettuali ed etici della personalità. Ora, questo avvenne nei discorsi protrettici di Socrate educatore [...]» (W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Bologna 1967, vol. II, p. 64).

¹⁴¹ G. REALE, *Socrate* cit., p. 191.

¹⁴² «In Socrate l'anima è anche portatrice di un destino, ma si tratta di un destino interiore, della sorte interiore dell'uomo. L'anima decide su di sé e, per raggiungere questo fine, possiede una forza che è propria solo di se stessa – vale a dire la conoscenza della verità, la forza di distinguere il bene dal male. Allora, per Socrate, l'anima è in noi ciò che decide su di sé, sulla base della conoscenza del bene» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 196).

¹⁴³ G. REALE, *Socrate* cit., p. 217.

¹⁴⁴ Reale, citando Kuhn, spiega quanto segue: «"per il coraggioso la rovina dell'anima è il suo unico pericolo, non la perdita della vita; il bene dell'anima è il suo unico e vero guadagno. Per questo anche i dialoghi socratici di Platone la chiamano "la cosa più cara", "la cosa più grande". Se si parla di ciò che si corrompe con l'ingiustizia e pro-

una condizione che si addice in modo particolare proprio al martire, si pensi ad esempio a *Martyrium Pionii* 17¹⁴⁵.

Se quindi l'uomo è *psyché* e la *psyché* è intelligenza, appare chiara la ragione per cui Socrate distingue «nettamente ciò che l'uomo è in sé e per sé, ossia la sua anima, da ciò che ha, ossia dal suo corpo e dai suoi beni materiali»¹⁴⁶. In *Apologia* 127c-132d, Platone espone la distinzione socratica tra l'uomo in sé e ciò che gli appartiene: «Viene distinto esplicitamente ciò che l'uomo è in sé da ciò che gli è proprio, ossia ciò che gli appartiene. L'anima viene identificata con *ciò che l'uomo è in sé*; il corpo, invece, con *ciò che gli appartiene*, come strumento di cui egli si serve. Le ricchezze e i beni materiali vengono poi indicati come qualcosa ancora più lontano da ciò che è proprio dell'uomo»¹⁴⁷. In *Alcibiades Maior*, Platone scrive: «Socrate: “Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da

spera con la giustizia, di ciò che è più rispettabile del corpo, è chiaro che non occorre nominare l'anima: si capisce subito che si allude ad essa. Se il corpo è corrotto non vale la pena di vivere, tanto meno se ad essere corrotta è l'anima. L'anima è ciò per cui l'uomo vive. Essa, perciò, diventa la base di tutti quei rapporti umani che non riguardino la parte esterna dell'uomo, come invece avviene nel falso rapporto pedagogico del sofista che ha terminato il suo compito una volta che ha ricevuto il denaro dai suoi ascoltatori; per lui lo scolaro non è altro che il mediatore di conoscenze di vario genere [...]. I rapporti umani che investono l'anima si riferiscono invece all'uomo in se stesso [H. KUHN, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cura di A. Rigobello, Fabbri Editori, Milano 1969, p. 157 sgg.]» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 195).

¹⁴⁵ Proprio riferendosi al paragone con Socrate, Pionio impiega il concetto greco *καρτερία* per indicare il proprio coraggio: «Presso di lui si trovava un tal Rufino, retore assai rinomato, che disse: “Basta Pionio! Codesta è vanagloria”. Ed egli a lui: “A tanto serve la tua eloquenza? Tanto insegnano i tuoi libri? Neppure Socrate patì dagli ateniesi tanto! Qui tutti sono Aniti e Meleti. Forse che Socrate, e Aristide e Anassarco e molti altri, fra di voi, davano segno di vanagloria, per il fatto di esercitare temperanza, giustizia, coraggio [*καρτερία*]?”». A udire queste parole di Rufino si tacque», in *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen).

¹⁴⁶ G. REALE, *Socrate* cit., p. 211.

¹⁴⁷ G. REALE, *Socrate* cit., p. 211.

concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima»¹⁴⁸.

L'anima, in quanto facoltà essenziale dell'uomo, la cui funzione è conoscere il bene e il male e dirigere le azioni umane, è «ciò che è più vicino al divino»¹⁴⁹. Emblematico, in merito, quanto scrive Senofonte: egli «rileva che Socrate ha indicato nell'anima come intelligenza la tangenza dell'uomo con il divino. Ecco un passo particolarmente eloquente: "Ma certo è evidente che anche l'anima dell'uomo, che partecipa del divino più di ogni altra cosa umana, ci governa ma non la si vede"¹⁵⁰»¹⁵¹, in questa prospettiva l'anima è dunque inscindibilmente legata a dio¹⁵².

Se si tengono presenti tutti questi elementi, il senso delle parole di Filea assume un valore specifico di grande impatto e di notevole forza espressiva. Quando Filea afferma che risparmia la sua anima, come a suo tempo fece Socrate che, pur avendo vicino moglie e figli, non tornò sui

¹⁴⁸ Il dialogo tra Alcibiade e Socrate (PLATONE, *Alcibiades Maior* 130a-e, traduzione di M.L. Gatti in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000; la citazione è contenuta in G. REALE, *Socrate cit.*, p. 212) in cui compare questo passo è decisamente emblematico di quanto si sta spiegando.

¹⁴⁹ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 213.

¹⁵⁰ SENOFONTE, *Memorabilia* IV 3,14. Per la citazione dei *Memorabilia* senofontei riportata in G. REALE, *Socrate cit.*, p. 216, ho preferito la traduzione curata da L. De Martinis: SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici*, a cura di L. De Martinis, Bompiani, Milano 2013, pp. 572-573.

¹⁵¹ G. REALE, *Socrate cit.*, p. 216.

¹⁵² «E non è bastato a Dio di prendersi cura del corpo, ma, ciò che è più grande ancora, ha immesso nell'uomo un'anima di meravigliosa potenza. C'è altra creatura la cui anima avverta l'esistenza degli dèi che hanno disposto cose tanto grandi e tanto belle? Quale altra razza se non quella degli uomini venera gli dèi? Quale anima, più dell'umana, è capace di evitare la fame o la sete, il freddo o il caldo, di curare i mali, di mantenere la salute, di sforzarsi ad apprendere, o capace, infine, di ricordare quanto ha udito, visto, imparato? Non ti par chiaro che, rispetto agli altri animali, gli uomini vivono come dèi, disposti da natura a dominare con il corpo e l'anima», in SENOFONTE, *Memorabilia* I 4,13, in G. REALE, *Socrate cit.*, p. 217.

suoi passi¹⁵³, usa *anima* rifacendosi al modo socratico di intenderla, con tutto quello che si è detto, probabilmente sperando di suscitare nell'interlocutore, la cui levatura intellettuale è ampiamente dimostrata lungo il corso dell'intero dialogo¹⁵⁴, la comprensione di quanto sia ragionevole la sua posizione.

Ma è possibile affermare che, in questo passo, Filea usa *anima* esclusivamente in senso socratico? L'impiego da parte del vescovo del termine e dell'episodio socratico che riprende per costruire un paragone con la situazione che egli stesso sta vivendo lascia supporre si tratti di un'operazione più complessa rispetto ad una semplice citazione. Filea fa leva sugli evidenti punti di contatto tra il concetto socratico e quello cristiano di anima per entrare in dialogo con Culciano e al contempo asserire la verità insita in ciò che egli sta testimoniando. Si potrebbe quindi concludere che qui Filea usa *anima* in senso cristiano facendo un'operazione di *χρησις* rispetto al concetto socratico di *ψυχή*, in quanto pone sullo stesso piano il modo in cui i cristiani e Socrate

¹⁵³ «“Non sacrifico. Io risparmi la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate: quando stava per essere condotto a morte, pur standogli vicino la moglie e i figli, non tornò sui suoi passi, ma fu prontissimo a prendere la cicuta”», in *Acta Phileae La* 3, 22-34; *Be* 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen).

¹⁵⁴ Emblematico il riferimento a Platone. È lui stesso, il proconsole Culciano, a citare Platone, impostando un dibattito proprio in merito alla saggezza. Egli chiede a Filea chi può dirsi più sapiente tra l'allievo di Socrate e l'apostolo Paolo: «Culciano disse: “Dirai forse che egli superava perfino Platone?”. Filea rispose: “Non solo Platone, ma era anche più saggio di tutti gli altri. Infatti, sapeva persuadere i sapienti. E se vuoi ti dirò le sue parole”», in *Acta Phileae La* 3,11-18; *Be* 4,15-5,7 (pp. 288-289 Bastiaensen). Al riguardo, G.A.A. KORTEKAAS, in *Commento agli Acta Phileae La* 3,12-3 (pp. 516-517 Bastiaensen), riprende quanto già osservato da Lanata, che scrive: «Per chi ricordi che l'opera *Contro i cristiani* del neoplatonico Porfirio doveva circolare in epitome in Egitto attorno al 300 potrà non sembrare strana la domanda su Platone da parte di un alto funzionario che poteva avere le sue letture e discuterle con un imputato della preparazione di Filea, noto anche per le sue conoscenze nel campo della cultura pagana» (G. LANATA, *Nota a Filea*, in *Id.*, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano 1973, p. 237).

risparmiano la propria anima. Filea paragona la concezione cristiana legata al “risparmiare, salvare l’anima” alla “cura dell’anima” che Socrate insegnava e viveva.

In questo passo Filea, sulla scia di quanto si è osservato in Socrate, sta mettendo l’accento sulla scelta, sul fatto che lui, nel suo io più intimo, sta scegliendo per il Bene e al contempo tenta di mostrare come tale posizione non sia estranea alla tradizione “pagana” a cui Culciano appartiene, ponendole sullo stesso piano. Filea pone in risalto l’anima come espressione di sé, della sua propria essenza. In merito, è interessante rilevare, a partire dal confronto con un altro intervento di Filea¹⁵⁵, come il martire impieghi in modo interscambiabile *risparmiare se stesso* e *risparmiare la propria anima*, dimostrando che usa *anima* e *se stesso* quali sinonimi; i due coincidono, l’anima è lui stesso, a maggior ragione è dunque corretto affermare che egli sta usando il concetto in senso socratico, con consapevolezza e, se non proprio riprendendo il pensiero socratico, quanto meno scegliendo con cognizione un vocabolo caro alla cultura pagana – soprattutto in seguito alla rivoluzione socratica in merito al modo di concepirlo – tanto quanto a quella cristiana¹⁵⁶. Il passo sopra riportato, in cui Filea si riferisce a Socrate a partire dal concetto di anima, va infatti legato ad un altro passo altrettanto significativo in questa prospettiva:

«Culcianus dixit: “Si scirem te indigere et sic in hanc amentiam venisse, non tibi parcerem. Sed quia substantiam multam habes ita ut non te solum, sed prope cunctam provinciam alere possis, ideoque parco tibi et suadeo te immolare”. Fileas respondit: “Non immolo. Memetipsi in hoc parco”»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cfr. *Acta Phileae La* 5, 35-44; *Acta Phileae Be* 9, 20-10, 8 (pp. 300-303 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 6,12-16 (pp. 322-323 Bastiaensen).

¹⁵⁶ Se si tratta di un dato consolidatosi nella cultura occidentale, di un patrimonio assodato, si dovrebbe affermare che l’impiego non è consapevole, ma il fatto che Filea usi il concetto di ψυχή accostandolo a Socrate e proprio in quelle precise circostanze fa propendere per un uso consapevole, una χρήσις consapevole del concetto socratico.

¹⁵⁷ *Acta Phileae La* 5, 35-44 (pp. 300-303 Bastiaensen).

«Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Εἰ ᾗδεις σε χρεῖαν ἔχοντα ἐλθεῖν εἰς ταύτην τήν ἄνοιαν ὥς ἂν ἔνα τούτων, οὐκ ἡνειχόμην σου· ἐπειδὴ περιουσίαν οὐκ ὀλίγην ἔχεις, ὥστε οὐ μόνον σε ἀλλὰ καὶ ἐπάρχειον ὅλην θρέψαι δυνάμενος, διὰ τοῦτο φεισάμενος σαυτοῦ θύσον· Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω, ἑμαυτοῦ ἐν τούτῳ κήδομαι»¹⁵⁸.

«Κουλκκιανὸς εἶπεν· Φεῖσαι σεαυτοῦ καὶ πάντων τῶν σου· θύσον. Φιλίας εἶπεν· Φειδόμενος ἑμαυτοῦ καὶ πάντων τῶν ἀνηκόντων μοι οὐ θύω»¹⁵⁹.

Riguardo a *La*, il verbo latino *parco* compare sia in questo passo che quando Filea spiega come non solo i cristiani, ma anche i pagani, ad esempio Socrate, risparmiino la loro anima. Quanto alla versione greca del passo sopra riportato, *Be* e *Bo* affidano a φείδομαι, *avere cura*, *avere riguardo*, l'esortazione di Culciano, in *Bo* Filea impiega il medesimo verbo anche per rispondere, in *Be* invece il vescovo usa κήδω un sinonimo che ritorna analogamente in *Bo* 15,1 – sempre legato all'*avere preoccupazione*, al *darsi pensiero per sé* – ¹⁶⁰: il suo significato è appunto *preoccuparsi*, *darsi pensiero*. Non è però possibile fare un confronto con i rispettivi verbi greci indicanti l'*avere cura* e *riguardo*, contenuti nei passi *Be-Bo* in cui Filea esprime la volontà di risparmiare la propria anima come Socrate, a causa di lacune.

¹⁵⁸ *Acta Phileae Be* 9, 20-10, 8 (pp. 300-303 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Se sapessi che tu sei indigente e che per questa ragione sei pervenuto a tale pazzia, allora io non ti risparmierei. Ma dato che hai molte sostanze, tanto che puoi nutrire non solo te stesso ma anche tutto il distretto, perciò ti risparmio e ti persuado a sacrificare”. Filea rispose: “Non sacrifico. In ciò io risparmio me stesso».

¹⁵⁹ *Acta Phileae Bo* 6,12-16 (pp. 322-323 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è la seguente: «Culciano disse: “Risparmia te stesso e tutti i tuoi. Sacrifica”. Filea disse: “Proprio volendo risparmiare me stesso e tutti i miei congiunti non sacrifico».

¹⁶⁰ «Filea: “Non irragionevolmente, ma di me stesso preoccupandomi”». in *Acta Phileae Bo* 15,1 (pp. 332-333 Bastiaensen).

In ogni caso, la corrispondenza tra i due passi è chiara ed è altrettanto chiaro come Filea affermi, senza fare distinzioni, la volontà di risparmiare sé stesso e la volontà di risparmiare la propria anima.

Quando perciò Filea afferma: *io risparmio la mia anima decidendo di non sacrificare*, sta affermando: *io risparmio me stesso, io risparmio me stesso, il mio io che* «pensa, che è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica ed è la sede della responsabilità morale»¹⁶¹, che è io razionale, che è io che sceglie e sceglie il Bene. L'anima è intesa come ciò che è più vicino al divino e quindi che ritrova in esso il Sommo Bene, che per Filea è Cristo. Salvare la propria anima, per il vescovo, significa anteporla al proprio corpo, come si osservava in Socrate, e dunque morire per Cristo; emblematici, in questo, i punti di contatto tra *Apologia* 29b-30b e *Mt* 16,25-26¹⁶². Su questo aspetto riguardante la volontà di anteporre l'anima al corpo – di anteporre la salvezza della propria anima alla salvezza della propria vita temporale – è significativa la distinzione che Filea pronuncia quando Culciano lo

¹⁶¹ G. REALE, *Socrate* cit., pp. 193.

¹⁶² «Atenesi, io vi voglio molto bene, ma obbedirò al dio piuttosto che a voi finché avrò respiro e ne sarò capace, non smetterò di filosofare, di esortarvi, di dare indicazioni a chiunque di voi io incontri, dicendogli come al solito: “Ottimo tra gli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della città più grande e più illustre per sapienza e potenza, non ti vergogni di prenderti cura delle ricchezze per accumulare il massimo della reputazione e degli onori e di non curarti e preoccuparti dell'intelligenza, della verità e dell'anima, perché diventi la migliore possibile?” [...] Così vado in giro non facendo altro che persuadere voi, giovani e vecchi, a non curarvi né del corpo né delle ricchezze prima e più intensamente che dell'anima, in modo che essa diventi la migliore possibile e dirvi: “Dalle ricchezze non nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e ogni altro bene per l'uomo, in pubblico e in privato”», in PLATONE, *Apologia* 29d-30b (p. 68 Cambiano); nel Vangelo di Matteo si legge: «perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?», in *Mt* 16,25-26 (traduzione CEI 1974).

esorta ad aver salva la vita. Si tratta di *La* 2,24-34; *Be* 3,8-17¹⁶³ e *Bo* 5,11-6, 1¹⁶⁴, in cui Culciano attribuisce al concetto di ψυχή il significato generico di *vita* – poco prima anche uno dei consiglieri aveva fatto altrettanto in *La* 1,16-19 – e Filea invece lo ri-*usa* – compiendo un’operazione di χρήσις – nel senso di *anima*¹⁶⁵ distinguendolo dal concetto di σῶμα, corpo: egli è pronto ad anteporre la prima al secondo – è pronto ad anteporre la salvezza dell’anima alla possibilità di aver salva la vita, dunque è disposto a donare la propria vita, a sacrificarla in Cristo –, dunque è bene distinguerli affinché il proconsole comprenda appieno la scelta che egli sta facendo.

L’argomento inerente a ciò per cui vale la pena darsi pensiero percorre tutto il processo¹⁶⁶, come testimonia il ricorrere dei suddetti verbi, ed è perfettamente in linea con quanto Filea afferma riguardo a Socrate nel momento in cui lo cita come esempio: d’altronde anche Socrate si occupò specificatamente di indagare in merito a cosa gli

¹⁶³ Cfr. *La* 2,24-34; *Be* 3,8-17 (Bastiaensen 284-287). Sul differente significato attribuito al concetto di anima, si veda: G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 2,25-7 (p. 510 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Si tratta qui dell’anima [*anima*, ψυχή,] (= della vita)”. Filea rispose: “Dell’anima [*anima*, ψυχή,] e del corpo [*corpus*, σῶμα]”. Culciano disse: “Proprio di questo corpo?”. Filea rispose: “Proprio di questo corpo”. Culciano disse: “Questa carne ha la possibilità di risorgere?”. Filea rispose: “Sì!”».

¹⁶⁴ «Culciano disse: “Noi qui ci occupiamo della tua salvezza” [ψυχή]. Filea disse: “Sia dell’anima [ψυχή] sia del corpo [σῶμα]”. Culciano disse: “E perché mai?”. Filea disse: “Come ti ho già detto, per ricevere lassù la ricompensa, se avrai fatto del bene”. Culciano disse: “L’anima sola o anche il corpo?”. Filea disse: “L’anima e anche il corpo”», in *Acta Phileae Bo* 5,11-6, 1 (pp. 318-321 Bastiaensen).

¹⁶⁵ Sul differente significato attribuito al concetto di *anima* si veda: G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 2,25-7 (p. 512 Bastiaensen).

¹⁶⁶ Come si è potuto osservare, Culciano in diverse occasioni tenta di convincere Filea richiamandolo ad un comportamento ragionevole, ad aver cura innanzitutto della sua vita, dei suoi cari, delle sue sostanze e Filea afferma che maggiore è la responsabilità che ha nei confronti di Dio e che più importante della salvezza del corpo è la salvezza dell’anima.

uomini dovessero darsi pensiero¹⁶⁷, così come la tradizione giudaico-cristiana; rimando pur sempre alla corrispondenza emblematica tra *Apologia* 29b-30b e *Mt* 16,25-26, sopra esposta.

In conclusione, è dunque possibile osservare che Filea adatta quanto riceve dalla tradizione classica a ciò che sta vivendo in virtù della convinzione che sussista una reale comunità d'intenti – riguardo alla salvezza dell'anima come prioritaria, all'inscindibile legame tra questa e il divino, nonché alla coincidenza tra l'anima e l'io umano, la tradizione giudaico-cri-

¹⁶⁷ Emblematico il passo dell'*Apologia* in cui Socrate afferma: «Ateniesi, io vi voglio molto bene, ma obbedirò al dio piuttosto che a voi finché avrò respiro e ne sarò capace, non smetterò di filosofare, di esortarvi, di dare indicazioni a chiunque di voi io incontri, dicendogli come al solito: “Ottimo tra gli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della città più grande e più illustre per sapienza e potenza, non ti vergogni di prenderti cura delle ricchezze per accumulare il massimo, della reputazione e degli onori e di non curarti e preoccuparti dell'intelligenza, della verità e dell'anima, perché diventi la migliore possibile?”. E se qualcuno di voi protesterà e affermerà di averne cura, non lo lascerò andare subito e non me ne andrò, ma lo interrogherò, esaminerò, confuterò e, se mi pare che non possessa la virtù, ma lo affermi soltanto, lo rimprovererò di avere scarsissima stima di ciò che vale moltissimo e molta di ciò che vale pochissimo. Farò questo con chiunque incontri, giovane o vecchio, forestiero o cittadino, ma più con voi, cittadini, in quanto siete più vicini a me per origine. Questo, lo sapete bene, è il comando del dio ed io credo che nella città non abbiate bene maggiore della mia obbedienza al dio. Così vado in giro non facendo altro che persuadere voi, giovani e vecchi, a non curarvi né del corpo né delle ricchezze prima e più intensamente che dell'anima, in modo che essa diventi la migliore possibile e dirvi: “Dalle ricchezze non nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e ogni altro bene per l'uomo, in pubblico e in privato”», in PLATONE, *Apologia* 29d-30b (p. 68 Cambiano). Si pensi anche a quando, riguardo ai figli, prega siano puniti qualora si curassero di altro rispetto alla virtù: «Tuttavia vi [si rivolge ai cittadini] prego di una cosa: punite i miei figli, quando saranno adulti, cittadini, infliggendo loro le stesse pene che ho inflitto a voi, se vi sembrerà che si curino delle ricchezze o di altro prima che della virtù e se daranno l'apparenza di essere qualcosa senza essere nulla, rimproverateli, come ho fatto con voi, di non curarsi di ciò che dovrebbero e di credere di essere qualcosa mentre non valgono nulla. Se farete così, avrò ricevuto il giusto da voi io e i miei figli», in PLATONE, *Apologia* 41d-42 (pp. 82-83 Cambiano).

stiana dimostra chiari punti di contatto con le convinzioni socratiche¹⁶⁸,

¹⁶⁸ «Se la vita è il bene più prezioso dell'uomo (*1Sam* 26,24), salvare la propria anima significa salvare se stesso: l'anima finisce per designare la persona» (*Anima*, in *Dizionario di teologia biblica*, a cura di L. DUFOUR XAVIER, Marietti, Torino 1978, col. 659). «L'anima designa l'uomo tutto intero, in quanto animato da uno spirito di vita [...] in virtù della sua relazione con lo spirito, l'anima indica nell'uomo la sua origine spirituale» (*ibi*, col. 63). «Soggettivamente l'anima corrisponde al nostro io, precisamente come il cuore o la carne, ma con una sfumatura di interiorità e di potenza vitale» (*ibi*, col. 65). Nell'anima Dio ha deposto un seme di eternità, che germoglierà a suo tempo (*ibi*, col. 68): «Perciò, deposta ogni impurità e ogni resto di malizia, accogliete con docilità la parola che è stata seminata in voi e che può salvare le vostre anime», in *Gc* 1,21 (traduzione CEI 1974).

Riguardo al significato di anima come *vita temporale* è utile riscontrare come nelle Scritture più volte venga fatto riferimento alla necessità di non preoccuparsi eccessivamente della propria vita, ma piuttosto di donarla a Dio – soprattutto sull'esempio di Gesù che ha donato la sua vita per l'uomo, perciò questi è chiamato a sacrificarla per Lui –; la salvezza dell'anima, in questa prospettiva, coincide con la vittoria della vita eterna: «Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?», in *Mt* 16,25 (traduzione CEI 1974). Si pensi anche al passo del vangelo di Matteo in cui è scritto: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà», in *Mt* 10,37-39 (traduzione CEI 1974). Anche Luca è significativo in merito: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo. Chi di voi, volendo costruire una torre, non si siede prima a calcolarne la spesa, se ha i mezzi per portarla a compimento? Per evitare che, se getta le fondamenta e non può finire il lavoro, tutti coloro che vedono comincino a deriderlo, dicendo: Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro. Oppure quale re, partendo in guerra contro un altro re, non siede prima a esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila? Se no, mentre l'altro è ancora lontano, gli manda un'ambasceria per la pace. Così chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio disce-

non senza alcune differenze¹⁶⁹, com'è ovvio -. Oltre quindi ad assolvere, così come emerge negli *Acta Phileae*, uno scopo puramente circostanziale di ridurre la distanza con l'interlocutore pagano e mitigarne la condotta, la scelta retorica di richiamare all'attenzione del prefetto precisi concetti ed eventi del passato rivela anche una convinzione più profonda del martire riguardo alla figura di Socrate: il fatto che egli sia effettivamente precursore di una condizione che i cristiani perseguitati stavano vivendo, e questo non solo per il processo e la morte che subì, ma soprattutto per le ragioni che lo spinsero ad accettarli e affrontarli. La priorità data da

polo», in *Lc* 14,26-33 (traduzione CEI 1974). Sempre in Luca si legge: «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece l'avrà perduta la salverà», in *Lc* 17,33 (traduzione CEI 1974). Giovanni a riguardo scrive: «Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna», in *Gv* 12,25 (traduzione CEI 1974).

¹⁶⁹ Mi soffermo su due differenze in particolare, riscontrabili sia nel rapporto anima-corpo che nella relazione anima-Dio. Nel primo caso è possibile osservare, nella prospettiva socratica, una distinzione tra l'anima e il corpo consistente nella scissione dell'una dall'altro, soprattutto all'atto della morte, mentre la tradizione giudaica prima e cristiana poi sottolineano come il corpo non sia esente dalla salvezza, l'immortalità dell'uomo è immortalità di anima e corpo, in quanto anche il corpo è destinato a risorgere, come afferma lo stesso Filea in *Acta Phileae* *La* 2,24-34; *Be* 3,8-17 (pp. 284-287 Bastiaensen) e *Bo* 5,11-6,12 (pp. 320-323 Bastiaensen). Mentre dalla concezione socratica può desumersi un'esistenza indipendente dell'anima dal corpo, in ambito giudaico-cristiano se, da un lato, sussiste una distinzione tra anima e corpo, dall'altro essa non comporta una piena, compiuta, eterna esistenza dell'anima scissa dal corpo (cfr. *Anima*, in *Dizionario di teologia biblica* cit., coll. 64, 67). Nel secondo caso, si notava come, per Socrate, l'anima sia elemento privilegiato di tangenza con il divino; in ambito giudaico-cristiano questo dato è assai più radicale, si tratta di una vera e propria dipendenza ontologica dell'anima, dell'uomo da Dio, in quanto Dio è la fonte della vita e dunque ne è anche il destino ultimo: «Se l'anima è il segno della vita, non è tuttavia la sorgente. È questa una seconda differenza che separa profondamente le due mentalità, d'origine semitica e platonica. Per questa ultima, l'anima si identifica con lo spirito, di cui è in qualche modo emanazione, conferendo all'uomo una vera autonomia. Per i Semiti non l'anima, ma Dio, per mezzo del suo spirito, è la fonte della vita» (*ibi*, col. 66).

Socrate all'anima ne è esempio lampante, tant'è che è su questo concetto che Filea costruisce il paragone con il filosofo.

Se, per quanto concerne l'anima, c'è una forte comunione tra fonte martiriale e fonti platoniche, riguardo al particolare della famiglia è interessante notare alcune lievi divergenze. La prima "discrepanza" presente negli *Acta Phileae* è contenuta nella frase introduttiva del paragone con Socrate, quella che esprime il quadro temporale in cui si sviluppa l'azione che verrà descritta: «*cum ad mortem duceretur*»¹⁷⁰, «ἡνίκα ἐπὶ θάνατον ἤγετο»¹⁷¹, *quando stava per essere condotto a morte*. La cornice in cui si svolgono le due vicende, quella di Filea e quella di Socrate, sebbene da tale ricostruzione sembri del tutto simile, è in realtà differente. Socrate non viene condotto subito a morte dopo il processo, la condanna e quindi la sentenza, il filosofo si trova piuttosto ad attendere in prigione la nave che doveva ritornare da Delo¹⁷². La presenza della moglie e del figlio, infatti, è indicata proprio durante la permanenza di Socrate in carcere, come si vedrà più avanti.

Sull'attesa di Socrate in prigione, per altro non breve, si possono trovare riscontri in diverse opere platoniche. Nel *Phaedo* Platone espone dettagliatamente anche le ragioni di tale attesa, legata al rientro della nave da Delo: l'isola, considerata sacra ad Apollo, è meta di un pellegrinaggio annuale per onorare un voto fatto al dio; durante tutto l'arco del viaggio la città va conservata pura, dunque non è possibile eseguire alcuna condanna a morte fino al rientro della nave¹⁷³, «perciò

¹⁷⁰ *Acta Phileae La* 4,14-15 (pp. 294-295 Bastiaensen).

¹⁷¹ *Acta Phileae Be* 7,1-2 (pp. 294-295 Bastiaensen).

¹⁷² Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 4,13-4 (p. 522 Bastiaensen).

¹⁷³ «È la nave [...] sulla quale una volta Teseo andò a Creta, conducendo le famose "sette coppie", e le salvò e salvò se stesso. In quella circostanza gli Ateniesi, si racconta, fecero voto ad Apollo che, se quelli si fossero salvati, avrebbero inviato ogni anno un pellegrinaggio a Delo: da allora, sempre, anche adesso, lo inviano ogni anno al dio. Dopo l'inizio del pellegrinaggio, essi hanno per legge di conservare pura in questo tempo la città e, quindi, di non eseguire nessuna condanna a morte, prima che la nave giunga a Delo e torni qui: e talvolta questo richiede molto tempo, quando, per esempio, i venti la ostacolano. Il pellegrinaggio si inizia dopo che il sacerdote di Apollo ha incoronato la poppa della nave; e questo capitò, come ho detto, il giorno

Socrate ebbe molto tempo di restare in carcere, tra il giudizio e la morte»¹⁷⁴. Lo stesso Echecrate, che nell'opera si duole di non avere notizie precise riguardo alla morte di Socrate, al di fuori della modalità di esecuzione, il veleno, e per questo chiede a Fedone più informazioni¹⁷⁵, rivela che, pure sapendo poco, è al corrente proprio dell'attesa che precedette l'assunzione del veleno, intercorsa tra la condanna e l'esecuzione. Di questa chiede le ragioni a Fedone: «Ci meravigliammo perché ci parve che fosse morto molto tempo dopo che era avvenuto il processo. Perché questo, Fedone?»¹⁷⁶ e Fedone risponde appunto spiegando della nave che doveva tornare da Delo: «Fu un caso, Echerate, perché nel giorno precedente al processo avvenne l'incoronazione della poppa della nave che gli Ateniesi mandano a Delo»¹⁷⁷.

Lo stesso *Crito* è ambientato in carcere, dove Socrate attende la nave di ritorno da Delo. L'amico va a trovare il filosofo proprio per convincerlo a fuggire prima dell'arrivo, ormai imminente, della nave. Il giorno seguente, infatti, sarebbe stata eseguita la condanna¹⁷⁸.

prima del processo. Perciò Socrate ebbe molto tempo di restare in carcere, tra il giudizio e la morte», in PLATONE, *Phaedo* 58a-c, in PLATONE, *Dialoghi filosofici* a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1978, p. 522.

¹⁷⁴ PLATONE, *Phaedo* 58c (p. 522 Cambiano).

¹⁷⁵ Cfr. PLATONE, *Phaedo* 57a-b (p. 521 Cambiano).

¹⁷⁶ PLATONE, *Phaedo* 58a (p. 521 Cambiano).

¹⁷⁷ PLATONE, *Phaedo* 58a (p. 522 Cambiano).

¹⁷⁸ «Socrate: “[...] Ma perché sei arrivato così presto?”. Critone: “Per portare una grave notizia, Socrate, non per te, a quanto pare, ma per me e per tutti i tuoi amici, grave e dolorosa, ed io, credo, la sopporterò peggio degli altri”. Socrate: “Qual è? È arrivata la nave da Delo, al cui arrivo devo morire?”. Critone: “Non è ancora arrivata, ma credo che arriverà oggi, stando alle notizie di alcuni che giungono dal Sunio, dove l'hanno lasciata. È chiaro, da queste notizie, che oggi arriverà e domani, necessariamente, finirai la tua vita, Socrate”. Socrate: “Con buona fortuna, Critone: se così piace agli dèi, così sia. Ma non credo che arriverà oggi”. Critone: “Da cosa lo desumi?”. Socrate: “Te lo dirò. Io devo morire il giorno successivo a quello dell'arrivo della nave”. Critone: “Così dicono le autorità in questo campo”. Socrate: “Non credo dunque che arriverà nel giorno presente, ma domani. Lo desumo da un sogno che ho visto poco fa, questa notte: forse hai colto il momento opportuno a non svegliarmi”», in PLATONE, *Crito* 43c-44, in PLATONE, *Dialoghi filosofici* a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1978, p. 88).

Neppure Diogene Laerzio manca di riportare che, «gettato in catene, dopo molti giorni bevve la cicuta, dopo avere tenuto molti e bei discorsi che Platone riporta nel Fedone»¹⁷⁹.

La seconda divergenza rispetto alla vita di Socrate così come riportata da Platone riguarda la vicinanza di moglie e figli nel momento della morte. Filea spiega che, mentre lo stavano conducendo a morte, i figli e la moglie gli erano accanto: «[...] *adstante ei coniuge et filiis non est reversus, sed promptissime conium suscepit* [...]»¹⁸⁰, «παρεστώσης αὐτῷ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων»¹⁸¹.

In realtà, spiega Kortekaas, moglie e figli compaiono solo durante l'attesa dell'esecuzione, che Socrate passa in prigione, e per di più questi vengono fatti allontanare da Socrate stesso quasi subito, sicché, all'atto in cui Socrate bevve la cicuta, avevano da tempo lasciato il carcere¹⁸². Lo studioso si riferisce al passo, posto ad inizio del *Phaedo*, in cui gli amici del filosofo, entrati in carcere all'alba, il giorno dopo l'arrivo della nave da Delo, vale a dire il giorno stesso dell'esecuzione¹⁸³,

¹⁷⁹ DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum* II, 5, 42. Su questo passo seguì l'edizione curata da G. Reale: DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* a cura di G. Reale, Milano 2017, p. 187. Gigante (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* a cura di M. Gigante, Bari 1976, vol. I-II) riporta quanto segue: «E fu messo in prigione e, dopo non molti giorni, bevve la cicuta» in DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum* II, 5, 42 (p. 62 Gigante). Reale riporta il testo greco a fronte: «καὶ οἱ θάνατον αὐτοῦ κατέγνωσαν, προσθέντες ἄλλας ψήφους ὀγδοήκοντα. καὶ δεθεὶς μετὰ πολλὰς ἡμέρας ἔπιε τὸ κώνειον, πολλὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ διαλεχθεὶς, ἃ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνί φησιν». La traduzione di Reale è la seguente: «E quelli lo condannarono a morte, dopo avere posto altri ottanta voti. Gettato in catene, dopo molti giorni bevve la cicuta, dopo avere tenuto molti discorsi, che Platone riporta nel *Fedone*» in DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum* II, 5, 42 (p.187 Reale). Vista l'evidente discrepanza tra le due traduzioni quanto ai giorni passati da Socrate in carcere, prediligo quella dell'opera curata da Reale, in quanto dal greco a fronte si può desumere chiaramente il dato temporale così come tradotto da Reale stesso.

¹⁸⁰ *Acta Phileae* La 4,14-16 (pp. 294-295 Bastiaensen).

¹⁸¹ *Acta Phileae* Be 7,2-3 (pp. 294-295 Bastiaensen).

¹⁸² Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae* La 4,14-6 (p. 522 Bastiaensen).

¹⁸³ Cfr. PLATONE, *Phaedo* 59c-e (p. 524 Cambiano).

trovano Socrate con la moglie e il figlio: «Entrati, trovammo Socrate, che era stato appena sciolto, e Santippe – la conosci – che teneva in braccio il bambino di lui e gli sedeva accanto. Come ci vide, Santippe alzò voci di lamento e disse quelle cose che sono solite dire le donne: “O Socrate, è l’ultima volta che i tuoi amici parleranno con te e tu con loro”. E Socrate si rivolse a Critone e disse: “Critone, qualcuno la conduca a casa”»¹⁸⁴.

È però probabile che, seppure presenti ugualmente delle incongruenze, il testo martiriale si rifaccia ad una frase posta a fine opera, poco prima che Socrate assuma il veleno. Qui viene presentata una scena che potrebbe giustificare quanto riportato da Filea: «Dopo che si fu lavato e gli furono condotti i figli – ne aveva due piccoli e uno grande – e giunsero anche le donne di casa sua, egli, dopo aver conversato con loro e fatte le raccomandazioni che voleva in presenza di Critone, invitò le donne e i bambini ad andarsene e ritornò da noi»¹⁸⁵. Questa scena si svolge nella stanza in cui Socrate si lava prima che avvenga l’esecuzione: «È quasi il momento di dirigermi in bagno, perché pare che sia meglio bere il veleno dopo essersi lavato, per non dare il fastidio alle donne di lavare un cadavere»¹⁸⁶.

L’azione del lavarsi ha però luogo altrove, in una stanza a parte¹⁸⁷, dove Socrate si reca appositamente, e che quindi lascerà una volta terminato il bagno e i saluti ai familiari, per tornare nella camera in cui lo attendono gli amici e dove lo raggiungerà il funzionario che per ordine degli arconti ha il compito di portare il veleno al filosofo¹⁸⁸. Si deve inoltre tenere in considerazione che, terminato il bagno, Socrate allontana nuovamente le donne, come aveva fatto già ad inizio opera, per

¹⁸⁴ PLATONE, *Phaedo* 59e-60a (pp. 524-525 Cambiano).

¹⁸⁵ PLATONE, *Phaedo* 116b (pp. 596-597 Cambiano). Sul rapporto tra *Phaedo* 60a, in cui appare citato un solo figlio e *Phaedo* 116b, in cui sono menzionati più figli, rimando a quanto spiegherò a breve – chiaramente non in nota bensì nel testo –.

¹⁸⁶ PLATONE, *Phaedo* 115a (p. 595 Cambiano).

¹⁸⁷ «Dopo queste parole si alzò e si diresse verso un’altra stanza per lavarsi» in PLATONE, *Phaedo* 116 (p. 596 Cambiano).

¹⁸⁸ Cfr. PLATONE, *Phaedo* 116b-c (p. 596 Cambiano).

poi ritornare dagli amici che lo stavano attendendo nell'altra stanza: «[...] invitò le donne e i bambini ad andarsene e ritornò da noi»¹⁸⁹. Se poi si legge quanto segue: «Apollodoro già in precedenza non aveva cessato di piangere, ma allora soprattutto gridando, scoppiò a piangere e lamentarsi in modo che nessuno tra i presenti non ne fu straziato, tranne lo stesso Socrate. Anzi egli disse: "Che fate, strani che siete?"». Ho mandato via le donne proprio perché non ci fossero questi eccessi: ho sentito dire, infatti, che bisogna morire tra parole di buon augurio. State tranquilli, dunque, e siate forti»¹⁹⁰, si comprenderà che il motivo per cui Socrate allontana le donne è il medesimo per cui, ad inizio opera, aveva domandato a Critone che qualcuno conducesse Santippe a casa¹⁹¹: evitare lamenti, pianti ed esternazioni simili del rammarico, del dolore provato dai congiunti per la sua morte ormai prossima.

È quindi possibile riscontrare che, rispetto all'inizio, in questo punto la moglie non viene menzionata esplicitamente, si parla solo genericamente delle donne, anche in tal caso vengono allontanate, quindi non sono presenti al momento in cui Socrate beve la cicuta. Paradossalmente, sono proprio gli amici che, più di altri, manifestano atteggiamenti di supplica – si pensi a Critone nell'opera omonima – o esprimono vistosamente la sofferenza per il destino a cui Socrate deve andare incontro.

Nell'*Apologia* Socrate, spiegando, nel corso del processo, che non si piegherà a vili espedienti per impietosire i giudici e ottenere un verdetto clemente, afferma: «[...] ho parenti e figli, o Ateniesi, tre, di cui uno già ragazzo e due bambini. Tuttavia non farò salire qui nessuno di essi perregarvi di assolvermi»¹⁹². Si può quindi inferire che questi non siano presenti.

Tornando alle parole di Filea, quanto alla presenza dei familiari al momento della morte di Socrate, è possibile osservare come questi non fossero presenti né al processo né al momento dell'assunzione

¹⁸⁹ PLATONE, *Phaedo* 116b (p. 596 Cambiano).

¹⁹⁰ PLATONE, *Phaedo* 117d-e (pp. 597-598 Cambiano).

¹⁹¹ Cfr. PLATONE, *Phaedo* 60a (p. 525 Cambiano).

¹⁹² PLATONE, *Apologia* 34d (p. 74 Cambiano).

della cicuta, compaiono in due occasioni ad inizio e fine del *Phaedo*, in entrambe per un periodo di tempo limitato, in quanto dopo poco vengono fatti allontanare. Certo che, secondo quanto riportano gli *Acta Phileae*, è vero che i familiari stanno accanto al filosofo poco prima della morte e avrebbero potuto essere un fattore deterrente, o quanto meno avrebbero potuto arrecare maggior dolore a Socrate con lamenti e suppliche, per questo sono fatti allontanare. C'è però da chiarire che non sono presenti al processo e non sono presenti al momento della morte, compaiono in due occasioni circoscritte, sono congedati dallo stesso Socrate. Negli *Acta Phileae*, il riferimento a Socrate, nel contesto dei diversi accenni alla famiglia del vescovo, presente durante il processo e più volte richiamata all'attenzione di Filea da parte di Culciano, può indurre a supporre che la presenza dei familiari del celebre filosofo sia stata di intensità analoga a quella della famiglia del vescovo durante il processo al cospetto di Culciano. Come nel caso del *Martyrium Pionii*, laddove Pionio afferma che neppure Socrate patì tanto¹⁹³, anche qui si tratta di ridimensionare un paragone che presenta comunque alcune differenze.

Ultimo elemento di diversità, o comunque che richiede alcune necessarie precisazioni, è dato dallo stesso nucleo familiare di Socrate. Nel passo degli *Acta Phileae* in esame il vescovo parla, quanto alla famiglia del filosofo, di moglie e figli¹⁹⁴. Sulla composizione della famiglia di Socrate vi sono alcune questioni aperte. Diogene Laerzio non manca di richiamare l'attenzione del lettore su diverse versioni in merito: «Aristotele dice che sposò due donne: la prima, Santippe, da cui ebbe il figlio Lamprocle; la seconda, Mirto, figlia di Aristide il Giusto, che prese senza dote, da cui nacquero Sofronisco e Messeno. Altri affermano che sposò prima Mirto; altri ancora, fra cui Satiro e Ieronimo di Rodi, che ebbe entrambe le mogli contemporaneamente: dicono, infatti, che gli Ateniesi, desiderando incrementare la popola-

¹⁹³ Cfr. *Martyrium Pionii* 17, 2 (pp. 182-183 Bastiaensen).

¹⁹⁴ «[...] Adestante ei coniuge et filiis non est reversus, sed promptissime conium suscepit [...]» in *Acta Phileae La* 4,14-16 (pp. 294-295 Bastiaensen); «παρεστῶσης αὐτῷ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων» in *Acta Phileae Be* 7,2-3 (pp. 294-295 Bastiaensen).

zione, per sopperire alla scarsità di uomini decretarono che si sposasse una sola donna, cittadina ateniese, e si procreassero figli anche da un'altra: Socrate avrebbe appunto fatto così»¹⁹⁵.

Kortekaas, facendo riferimento al brano posto ad inizio del *Phaedo* in cui compare Santippe e il figlio di Socrate¹⁹⁶, ritiene che il passo martiriale, su questo punto, diverga rispetto allo scritto platonico. Per lo studioso tedesco, che riprende il passo di Diogene Laerzio sopra citato, e tiene presente lo studio di Döring¹⁹⁷ in merito all'*exemplum Socratis*, la tradizione posteriore, che attribuisce a Socrate due mogli, fors'anche contemporaneamente, e più figli, può essere stata decisiva nella scelta delle parole impiegate in questo punto del documento martiriale. Filea, egli spiega, si unisce all'opinione generale che attribuisce a Socrate una sola moglie, vale a dire Santippe, e più figli, senza un'indicazione precisa. Kortekaas tiene quindi a concludere che non si tratta di falsificazione storica, piuttosto è chiaro che la menzione di più figli ha un duplice vantaggio: è conforme alla condizione familiare del vescovo e non fa altro che accentuare la similitudine fra questi e Socrate, senza tuttavia forzare la verità storica¹⁹⁸.

Se però si tiene in considerazione la scena che si svolge nella stanza da bagno, verso la fine del *Phaedo*, in cui Socrate, lavatosi, viene infine raggiunto dai «figli – ne aveva due piccoli e uno grande – e giunsero anche le donne di casa sua»¹⁹⁹, si potrebbe ritenere che gli *Acta Phileae* abbiano attinto da qui l'informazione sulla pluralità della prole.

Quanto all'apparente problematica inerente alla possibilità di conciliare il passo di *Phaedo* 60a, in cui compare un solo figlio, e il passo di *Phaedo* 116b, in cui ne sono menzionati diversi, mi rifaccio all'opi-

¹⁹⁵ DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum* II, 5, 26 (p. 57 Gigante).

¹⁹⁶ Cfr. PLATONE, *Phaedo* 59e-60a (pp. 524-525 Cambiano).

¹⁹⁷ K. DÖRING, *Exemplum Socratis Studien Zur Sokratesnachwirkung in der Kunisch-Stoischen Popularphilosophie der Frühen Kaiserzeit Und Im Frühen Christentum*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979.

¹⁹⁸ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae* La 4,15-6 (pp. 522-523 Bastiaensen).

¹⁹⁹ PLATONE, *Phaedo* 116b (pp. 596-597 Cambiano).

nione di Reale, per esporre la quale credo sia utile soffermarsi brevemente ad affrontare la questione.

In *Phaedo* 60a²⁰⁰ si legge: «εἰσιόντες οὖν κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην - γιγνώσκεις γάρ - ἔχουσάν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην»²⁰¹. Reale traduce questo passo come segue: «Entrammo dunque e trovammo Socrate da poco slegato e Santippe – tu la conosci – col loro figlio piccolo in braccio, seduta accanto a lui»²⁰². È chiaro che Reale, rendendo παιδίον con “figlio piccolo” – difatti letteralmente è bambino, fanciullo –, gli dà una connotazione precisa, rispetto a Cambiano: «Entrati, trovammo Socrate, che era stato appena sciolto, e Santippe – la conosci – che teneva in braccio il bambino di lui e gli sedeva accanto»²⁰³. Reale lo identifica come il più piccolo tra i figli, riuscendo così ad accordare questo passo con *Phaedo* 116b: «ἐπειδὴ δὲ ἐλούσατο καὶ ἡνέχθη παρ' αὐτὸν τὰ παιδία - δύο γὰρ αὐτῷ ὑεῖς μικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας - καὶ αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες ἀφίκοντο ἐκεῖναι [...]»²⁰⁴. Reale, riprendendo Diogene, spiega che, tra le diverse possibilità che questi illustra²⁰⁵, è probabile che Mirto «sia stata la prima moglie e che egli abbia contratto matrimonio con Santippe in età già avanzata, dal momento che ebbe da lei tre figli, di cui due giovani e l'ultimo addirittura nato da poco, come [...] si dice»²⁰⁶, Santippe lo teneva ancora in braccio»²⁰⁷.

Appare perciò chiaro come i due passi non siano in contraddizione, ma, anzi, concorrano a fornire un quadro completo delle condizioni familiari del filosofo, che doveva effettivamente essere padre di più figli.

²⁰⁰ Per la citazione in greco faccio riferimento all'edizione curata da Reale, che riporta anche il testo originale: PLATONE, *Phaedo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

²⁰¹ PLATONE, *Phaedo* 60a (pp. 94-95 Reale).

²⁰² PLATONE, *Phaedo* 60a (pp. 94-95 Reale).

²⁰³ PLATONE, *Phaedo* 60a (pp. 524-525 Cambiano).

²⁰⁴ «Dopo che si fu lavato, gli vennero condotti i figli – ne aveva tre, due piccoli e uno grande – e vennero anche le donne di casa», in PLATONE, *Phaedo* 116b (pp. 282-283 Reale).

²⁰⁵ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* II, 5, 26 (p. 57 Gigante).

²⁰⁶ Come si dice in PLATONE, *Phaedo* 60a (pp. 524-525 Cambiano).

²⁰⁷ PLATONE, *Phaedo* 60a, n.32 (p. 293 Reale).

A riconferma di questo dato, si unirebbe quanto scritto da Platone nell'*Apologia*, come si è appena osservato, quando Socrate, spiegando, nel corso del processo, che non si piegherà ad alcuna supplica, asserisce: «[...] ho parenti e figli, o Ateniesi, tre, di cui uno già ragazzo e due bambini. Tuttavia non farò salire qui nessuno di essi per pregarvi di assolvermi»²⁰⁸. Anche alla fine dell'*Apologia* fa riferimento a più figli: «Tuttavia li²⁰⁹ prego di una cosa: punite i miei figli, quando saranno adulti, cittadini, infliggendo loro le stesse pene che ho inflitto a voi, se vi sembrerà che si curino delle ricchezze o di altro prima che della virtù e se daranno l'apparenza di essere qualcosa senza essere nulla, rimproverateli, come ho fatto con voi, di non curarsi di ciò che dovrebbero e di credere di essere qualcosa mentre non valgono nulla. Se farete così, avrò ricevuto il giusto da voi io e i miei figli»²¹⁰.

Critone, nell'opera omonima, richiama Socrate proprio su questo punto, tentando di convincerlo a fuggire dal carcere: «Inoltre, Socrate, non mi sembra neppure giusto ciò che vuoi fare, cioè tradire te stesso quando ti è possibile salvarti [...] Oltre a questo, mi pare che tu tradisca anche i tuoi figli: mentre ti è possibile allevarli ed educarli, te ne vai dopo averli abbandonati e, per quel che ti riguarda, si comporteranno come capita e naturalmente capiterà loro ciò che suole capitare agli orfani senza padre. I figli o non bisogna farli o bisogna assumerne i fastidi, allevandoli ed educandoli. Ma mi sembra che tu scelga la strada più comoda»²¹¹. Qui anche Critone cita chiaramente più di un figlio, come fa pure nel *Phaedo*, animato dalla medesima preoccupazione sul loro futuro, per il quale si mette a disposizione di qualsiasi richiesta o necessità possa provenire dal filosofo: «[...] Critone disse: "Bene, Socrate. Ma quali sono i tuoi ordini per costoro o per me a proposito dei tuoi figli o di altro? Che cosa dovremo fare per farti piacere?"»²¹². Critone dimostra quindi di avere particolarmente a cuore tale

²⁰⁸ PLATONE, *Apologia* 34d (p. 74 Cambiano).

²⁰⁹ Si tratta di coloro che lo hanno condannato e dei suoi accusatori in generale.

²¹⁰ PLATONE, *Apologia* 41d-42a (pp. 82-83 Cambiano).

²¹¹ PLATONE, *Crito* 45c-d (p. 90 Cambiano).

²¹² PLATONE, *Phaedo* 115b (p. 595 Cambiano).

questione, tanto che la sua apprensione ricorre in più scritti, nell'opera omonima poi ricopre una posizione di sicuro privilegiata.

Verso la fine del dialogo²¹³, Socrate risponde all'insistenza dell'amico con la celebre personificazione delle Leggi, a cui egli lascia dare le ragioni per cui, se accettasse di fuggire dal carcere, non farebbe altro che violare una sentenza pronunciata dal potere legittimo delle stesse, venendo così meno al suo dovere di cittadino e di uomo onesto. Le Leggi gli rinfaccerebbero: «Socrate, abbiamo grandi prove che noi e la città eravamo di tuo gradimento: non avresti abitato in essa più di tutti gli altri Ateniesi, se non ti fosse particolarmente piaciuta [...] noi [le leggi] e la città ti bastavamo. Ci hai scelte così pienamente e hai accettato di vivere sotto il nostro governo e qui, tra l'altro, hai generato figli, la città doveva essere di tuo gradimento»²¹⁴.

Le Leggi poi aggiungono: «Ma tu vuoi vivere per i tuoi figli, per allevarli ed educarli? Come? Conducendoli in Tessaglia li allevi e li educi, facendoli diventare stranieri, perché guadagnino anche questo? O non farai questo ed essi saranno qui allevati ed educati meglio, perché tu sei vivo, anche se non sei con loro? Certo i tuoi amici ne avranno cura»²¹⁵, ed infine concludono: «Socrate, obbedisci a noi che ti abbiamo allevato e non apprezzare i figli, la vita e ogni altra cosa più della giustizia, affinché, giunto nell'Ade, tu possa dire tutto questo in tua difesa a quelli che comandano laggiù»²¹⁶. Interessante osservare, in questo punto, come le Leggi esortino Socrate a tenere in considerazione il rispetto di queste piuttosto che gli affetti familiari per poter, una volta morto, giungere nell'Ade con maggiore serenità d'animo. La necessità di soppesare cosa sia più importante tra affetti e rispetto delle Leggi e la prospettiva escatologica a cui esse fanno riferimento, trovano evidenti analogie con la vicenda narrata negli *Acta Phileae*: Filea antepone agli affetti familiari il rispetto della volontà divina, e si preoccupa innanzitutto della sua anima e del suo destino dopo la morte.

²¹³ Il *Critone*.

²¹⁴ PLATONE, *Crito* 52a-c (pp. 98-99 Cambiano).

²¹⁵ PLATONE, *Crito* 54a (p. 101 Cambiano).

²¹⁶ PLATONE, *Crito* 54b (p. 101 Cambiano).

Si potrebbe persino riscontrare un possibile parallelismo tra Culciano che tenta di convincere Filea facendo leva sugli affetti familiari e Critone che fa lo stesso con Socrate. A maggior ragione si spiega il riferimento a Socrate che Filea decide di fare a partire da questa tematica familiare. Seppure, più che con l'episodio narrato nel *Phaedo* in cui gli portano i figli, qui il paragone sembrerebbe maggiormente opportuno con il *Crito*, dove l'amico fa proprio leva sugli affetti familiari per dissuadere Socrate. Si potrebbe pensare ad una "crasi" tra *Phaedo* e *Crito* per costruire questo parallelismo negli *Acta Phileae*, tra la presenza della famiglia in alcuni momenti del percorso che separa Socrate dall'assunzione della cicuta e l'impiego degli affetti familiari come strumento per convincere il condannato a piegarsi a più miti consigli. Si può parlare di crasi perché resta il fatto che gli affetti familiari, nel *Phaedo*, non sembrano avere un ruolo deterrente nelle scene in cui la famiglia è presente, come invece avviene per Filea.

Resta in ogni caso evidente che il paragone con il filosofo, così come viene costruito da Filea, ha lo scopo di porre in risalto la sua fermezza accostandola a quella di Socrate, dando inoltre particolare rilievo a ciò in virtù del quale viene operata tale scelta di restare saldi nelle proprie convinzioni, un motivo che ha quindi ragionevolmente la priorità sul resto: la volontà di risparmiare la propria anima.

Strettamente legata a questi due caratteri – scelta delle priorità e fermezza – è la virtù della fedeltà a quanto si è appreso, la perseveranza e coerenza con ciò a cui si è stati educati. È sicuramente un dato da porre in evidenza il fatto che, laddove vengono proposti riferimenti a Socrate, nel *Martyrium Pionii* come negli *Acta Phileae*, sia presente lo stesso tema socratico. Sia Pionio²¹⁷ che Filea²¹⁸ pongono l'accento sul

²¹⁷ «Ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθνήσκειν αἰρουμαι μάλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξειν ἢ πρῶτον ἕμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξαν; «Quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii* 4,7, (pp.158-159 Bastiaensen).

²¹⁸ «Culcianus dixit; "Immola iam". Fileas respondit: "Non immolo. Nec enim didici"» in *Acta Phileae La* 2, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen). «Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἕμαθον», in *Acta Phileae Be* 2, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: "Sacrifica insomma". Filea rispose: "Non sacrifico". "Non ho appreso a farlo"».

concetto espresso dal verbo *μανθάνω*, *disco*. Pionio lo fa in positivo, come adesione a quanto si è appreso, Filea invece lo fa in negativo, come rifiuto di compiere il sacrificio perché non *ha appreso*²¹⁹ ad agire in tal modo:

«Culcianus dixit; “Immola iam”. Fileas respondit: “Non immolo. Nec enim didici”»²²⁰.

«Κουλκκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Θύσον λοιπόν. Ὁ ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον»²²¹.

La corrispondenza con il passo del *Martyrium Pionii* indicato da Hilhorst quale tema socratico²²², è evidente: «Ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθνήσκειν αἰροῦμαι μᾶλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξει ἃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα»²²³. Il perno di entrambe le affermazioni sta nel verbo *μανθάνω*, *disco*, che richiama non tanto ad una comprensione generica, come neppure esclusivamente ad una conoscenza particolare – la quale, in tal caso, riguarda i sacrifici che Filea appunto non *ha appreso* a compiere –, ma all'educazione vera e propria, rimanda quindi ad un'azione continuata nel tempo e non limitata ad un fatto specifico, e affonda le proprie radici nel cuore di ciò che ha formato l'individuo. Il senso ultimo di questo verbo è quindi *imparare*, *apprendere*, e presuppone perciò che l'individuo sia stato *abituato*, *educato* alla conoscenza di un determinato uso o concetto.

²¹⁹ Questa, come si vedrà, è la traduzione che, negli *Acta Phileae*, Kortekaas dà di *μανθάνω*, *disco*.

²²⁰ *Acta Phileae* La 2, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen).

²²¹ *Acta Phileae* Be 2, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica allora”. Filea rispose: “Non sacrifico: non ho appreso a farlo”».

²²² Cfr. A. HILHORST, *Commento al Martyrium Pionii* 4 ll.19-20 (p. 457 Bastiaensen).

²²³ «Quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii*, 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen).

Negli *Acta Phileae* il significato di οὐδε γὰρ ἔμαθον, *nec enim didici*²²⁴ – spiega Kortekaas – è infatti da recuperare in una traduzione che tenga conto del senso profondo, del valore intimo che ha per l'imputato il verbo μαρτάνω, *disco*: «Tale non è stata la nostra istruzione, noi cristiani non siamo stati educati così»²²⁵.

Questa tematica, che con forme differenti ricorre anche altrove nelle fonti agiografiche – diversi sono i martiri²²⁶ che, seppure si trovino dinanzi alla morte, affermano con forza la loro fedeltà a quanto si è sempre professato e a ciò a cui si è stati educati (oltre che di Filea²²⁷ e Pionio²²⁸, è il caso

²²⁴ «Culcianus dixit; “Immola iam”. Fileas respondit: “Non immolo. Nec enim didici”» in *Acta Phileae La 2*, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen). «Κουλικιανὸς αὐτῷ εἶπεν· θύσον λοιπόν· Ἀπεκρίνατο· Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον» in *Acta Phileae Be 2*, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen). Quanto alla traduzione di *La-Be* curata da Kortekaas, si legge: «Culciano disse: “Sacrifica insomma”. Filea rispose: “Non sacrifico”. “Non ho appreso a farlo”».

²²⁵ G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La 2,9* (p. 507 Bastiaensen).

²²⁶ Per questi martirii, a cui farò accenno a breve, riporto di seguito, per ciascuno, l'edizione di riferimento. Policarpo: *Martyrium Polycarpi*, testo critico a cura di A. P. ORBÁN, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 3-31; Carpo e Papilo: *Martyrium Carpi*, testo critico a cura di A. P. ORBÁN, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 33-45; Crispina: *Passio Sanctae Crispinae*, in MINUCIO FELICE, *Octavius; Atti e passioni dei martiri africani*, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2012, pp. 233-243. Psazio: *Passio beatissimi Psotii episcopi*, in H. DELEHAYE, *Les Martyrs d'Égypte*, Bureau de la Société des Bollandistes, Bruxelles 1923, pp. 199-208.

²²⁷ «“Non immolo. Nec enim didici”» in *Acta Phileae La 2*, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen). «Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον» in *Acta Phileae Be 2*, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen).

²²⁸ «Ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθνήσκειν αἰροῦμαι μᾶλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξαι ἢ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα»; «Quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii* 4,7, (pp. 158-159 Bastiaensen).

di Policarpo²²⁹, Carpo²³⁰, Papilo²³¹, Crispina²³², Psozio²³³ e prima di loro anche di Eleazaro²³⁴) –, trova espressione nel verbo *μανθάνω* o nel suo corri-

²²⁹ «Ὁγδοήκοντα καὶ ἕξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ καὶ οὐδέν με ἥδικησεν· καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου τὸν σώσαντά με;»; «Sono ottantasei anni che lo servo, e mai mi ha fatto torto. Come posso bestemmiare il mio re e salvatore?» in *Martyrium Polycarpi* 9, 3 (pp. 16-17 Bastiaensen).

²³⁰ «Κάρπος εἶπεν· “ Ἀδύνατον ὅτι θύω· οὐ γὰρ πώποτε ἔθυσα εἰδώλοις». «E Carpo: “Che io sacrifici è fuori discussione. Mai ho sacrificato agli idoli», in *Martyrium Carpi* 22 (pp. 40-41 Bastiaensen).

²³¹ «Ἀπὸ νεότητος θεῷ δουλεύω καὶ οὐδέποτε εἰδώλοις ἔθυσα, ἀλλ’ εἰμὶ Χριστιανὸς καὶ πλέον τούτου παρ’ ἐμοῦ ἀκοῦσαι οὐκ ἔχεις· οὐδὲ γὰρ μείζον τούτου ἢ κάλλιον ἐστὶν τι εἰπεῖν με;»; «Io servo Dio fin dalla giovinezza e non ho mai sacrificato agli idoli. Sono cristiano, e altro che questo da me tu non potrai udire. Non vi è niente di più o di meglio per me da dirti», in *Martyrium Carpi* 34, (pp. 40-41 Bastiaensen).

²³² «Hoc non feci aliquando ex quo nata sum, nec novi, nec facio usquequo vixero»; «Non l’ho mai fatto da quando sono nata, non ho imparato a farlo e non lo farò finché avrò vita» in *Passio Sanctae Crispinae* 2, 1 (pp. 240-241 Spinelli).

²³³ «Sapiens est valde per Dei gratiam Psotius. A iuventute sua Deo servire novit, sacrificare non didicit: Psotius creatorem omnium in cultibus honorare consuevit, non mutare in insensibiles creaturas»; «Per grazia di Dio Psozio è assai saggio. Fin dalla gioventù è avvezzo a servire Iddio: mai imparò a sacrificare a dèi pagani. Si è abituato a rendere omaggio soltanto al Creatore di tutte le cose nei suoi culti, non a snaturarli in omaggio a creature inanimate», in *Passio beatissimi Psotii episcopi* 15 (p. 204 Delehaye), la traduzione italiana è presa da G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae* La 2,9 (p. 507 Bastiaensen).

²³⁴ In 2 *Mac* 6, 24-28 si legge: «Non è affatto degno della nostra età fingere, con il pericolo che molti giovani, pensando che a novant’anni Eleazaro sia passato agli usi stranieri, a loro volta, per colpa della mia finzione, durante pochi e brevissimi giorni di vita, si perdano per causa mia e io procuri così disonore e macchia alla mia vecchiaia. Infatti anche se ora mi sottraessi al castigo degli uomini, non potrei sfuggire né da vivo né da morto alle mani dell’Onnipotente. Perciò, abbandonando ora da forte questa vita, mi mostrerò degno della mia età e lascerò ai giovani nobile esempio, perché sappiano affrontare la morte prontamente e generosamente per le sante e venerande leggi». Si veda anche 4 *Mac* 6, 18-23: «Certo, sarebbe insensato se, avendo vissuto una vita secondo verità fino alla vecchiaia e avendo durante la vita custodito la reputazione seguendo la legge, ora cambiassimo modo di pensare e proprio

spettivo latino *disco* in tre dei sette martirii sopra enunciati: Pionio²³⁵ Filea²³⁶ e Psozio²³⁷; il caso di Crispina²³⁸ è analogo, seppure, quanto ai termini, non coincida esattamente: nella *passio*, infatti, è impiegato *nosco*, vale a dire *apprendere*, *conoscere*, *sapere*, pur sempre un sinonimo dei verbi sopra riportati.

La virtù che è sottesa a questo passo degli *Acta Phileae* è quindi del tutto analoga a quel che si può riscontrare nel *Martyrium Pionii*²³⁹,

noi fossimo modello di empietà ai giovani e diventassimo esempio del cibarci di cibi impuri. Sarebbe obbrobrioso se aggiungessimo poco tempo in più alla vita, derisi in questo periodo da tutti quanti per la nostra viltà e dal tiranno fossimo disprezzati come imbelli e non difendessimo la nostra legge divina fino alla morte. Perciò, voi, o figli di Abramo, orsù morite nobilmente per la nostra religione. E voi, guardie del tiranno, che cosa aspettate?». Per il testo di 4 *Mac* si veda: *Quarto libro dei Maccabei* 6, 18-23, a cura di G. SCARPAT, Paideia, Brescia 2006, pp. 208-211.

²³⁵ «'Εγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος ἀποθνήσκειν αἰρουμαι μάλλον ἢ παραβαίνειν τοὺς λόγους αὐτοῦ, καὶ ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξει ὁ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα καὶ ἐδίδαξα»; «Quanto a me, infatti, è in obbedienza al mio maestro che scelgo di morire anziché trasgredire i suoi precetti e mi sforzo di non scostarmi da quel che in primo tempo appresi e in seguito insegnai», in *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen).

²³⁶ «“Non immolo. Nec enim didici”», in *Acta Phileae La* 2, 7-9 (pp. 282-283 Bastiaensen). «Οὐ θύω· οὐδὲ γὰρ ἔμαθον», in *Acta Phileae Be* 2, 3-5 (pp. 282-283 Bastiaensen).

²³⁷ «Sapiens est valde per Dei gratiam Psotius. A iuventute sua Deo servire novit, sacrificare non didicit: Psotius creatorem omnium in cultibus honorare consuevit, non mutare in insensibiles creaturas»; «Per grazia di Dio Psozio è assai saggio. Fin dalla gioventù è avvezzo a servire Iddio: mai imparò a sacrificare a dèi pagani. Si è abituato a rendere omaggio soltanto al Creatore di tutte le cose nei suoi culti, non a snaturarli in omaggio a creature inanimate», in *Passio beatissimi Psotii episcopi* 15 (p. 204 Delehay), la traduzione italiana è presa da G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 2,9 (p. 507 Bastiaensen).

²³⁸ «Hoc non feci aliquando ex quo nata sum, nec novi, nec facio usquequo vixero»; «Non l’ho mai fatto da quando sono nata, non ho imparato a farlo e non lo farò finché avrò vita», in *Passio Sanctae Crispinae* 2, 1 (pp. 240-241 Spinelli).

²³⁹ Cfr. *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen).

nel *Crito* e nell'*Apologia*, dove lo stesso Socrate manifesta la propria volontà a rimanere coerente con ciò che ha appreso e dunque professato già in passato.

Quanto alla certezza che si tratti di un tema socratico impiegato consapevolmente dall'autore o pronunciato coscientemente dal martire, non è chiaramente possibile stabilire nulla che esuli da quanto riportato nelle fonti. Da queste si desumono alcune coincidenze lessicali che di sicuro non possono essere taciute in questa sede e che inducono quanto meno a prendere atto di un fatto: determinate tematiche si riscontrano come ricorrenti in precise fonti storiche.

In questa prospettiva, è possibile inoltre osservare, negli *Acta Phileae*, una corrispondenza tra riferimento a Socrate e tema socratico, poiché, come si accennava, entrambi richiamano all'attenzione del lettore/ascoltatore virtù specifiche che si ha intenzione di porre in risalto. Nel caso del tema socratico, la fedeltà a quanto si è sempre professato è un'ulteriore conferma di quanto sia radicale l'adesione a Cristo professata da Filea.

Non è quindi da escludere che la ricorrenza di questi riscontri lessicali sia dovuta ad una ragione apologetica diversa, ma pur sempre legata a quanto osservato: essendo tali virtù care all'antichità classica e quindi ricorrenti – le fonti inerenti alla vita di Socrate lo testimoniano –, erano utili argomenti da impiegare nel confronto con le autorità romane per dimostrare la serietà, l'autorevolezza, la rettitudine dei cristiani.

È curioso, infine, come negli *Acta Phileae* il richiamo a Socrate non sia l'unico riferimento ad un filosofo. L'altro celebre pensatore citato durante il dibattito processuale è proprio l'allievo di Socrate, allievo nonché la principale fonte che abbiamo su di lui, vale a dire Platone. Seppure il riferimento a Platone non abbia lo scopo di costruire un paragone tra martire e filosofo – è difatti Culciano che lo chiama in causa –, esso può confermare come la preparazione del prefetto si fondasse su opere che avvalorano la tesi di una scelta mirata e ben consapevole, compiuta da Filea nel riferirsi a Socrate. È con toni di sfida che Culciano si rivolge a Filea, mentre questi sta pronunciando un elogio dell'apostolo Paolo: «Culciano disse: “Dirai forse che egli superava perfino Platone?” Filea rispose: “Non solo Platone, ma era anche più saggio di tutti gli altri. Infatti, sapeva persuadere i sapienti. E se

vuoi ti dirò le sue parole”»²⁴⁰. Al riguardo Koortekaas²⁴¹ riprende quanto già osservato da Lanata, che scrive: «Per chi ricordi che l'opera *Contro i cristiani* del neoplatonico Porfirio doveva circolare in epistome in Egitto attorno al 300 potrà non sembrare strana la domanda su Platone da parte di un alto funzionario che poteva avere le sue letture e discuterle con un imputato della preparazione di Filea, noto anche per le sue conoscenze nel campo della cultura pagana»²⁴²; a maggior ragione, quindi, viceversa, Filea dà prova di fare altrettanto, all'atto in cui decide di richiamare all'attenzione del prefetto determinate figure come Socrate.

In questo confronto tra magistrato e imputato, volto ad appurare chi fosse più sapiente tra Platone e Paolo, non si può non osservare come il martire ri-usi il concetto di *sapienza* – che apre alcune rilevanti questioni interpretative, di cui mi occupo in nota²⁴³ – in una prospet-

²⁴⁰ *Acta Phileae La* 3,11-18; *Be* 4,15-5,7 (pp. 288-289 Bastiaensen). Riporto di seguito il testo di *La*, *Be* e *Bo*. «Culcianus dixit: “Fortasse dicturus es, quod et Platonem praeceperat?” Fileas respondit: “Non solum Platonem, sed etiam cunctis prudentior erat. Etenim sapientes suasit. Et si vis, dicam tibi voces eius”», in *Acta Phileae La* 3,11-18 (pp. 288-289 Bastiaensen). «Κουλκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Πάντως λέγεις ὅτι καὶ Πλάτωνος κρείττων ἦν· Απεκρίνατο· Οὐ μόνον τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν φιλοσόφων φιλοσοφώτερος ἦν· καὶ γὰρ καὶ πάντας ἔπεισεν· εἰ δὲ βούλει, διδάξω σε τὰς φωνάς», in *Acta Phileae Be* 4,15-5,7, (pp. 288-289 Bastiaensen). Riporto quindi *Bo*: «Κουλκιανὸς εἶπεν· [...] Μὴ κατὰ Πλάτωνα ἦν· Φιλέας εἶπεν· Πλὴν ὑπερενήνοχεν Πλάτωνος· οὐ μόνον Πλάτωνος φιλοσοφώτερος ἦν, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν φιλοσόφων, καὶ γὰρ καὶ πάντας ἔπεισεν· εἰ δὲ βούλει, λέξω σοι αὐτοῦ φωνάς», in *Acta Phileae Bo* 10,11-11,1 (pp. 328-329 Bastiaensen). La traduzione di *Bo* nel Bastiaensen curata da Lanata è: «Culciano disse: [...] “Era forse del livello di Platone?”, Filea disse: “Anzi, superò Platone: non solo era più saggio di Platone, ma anche di tutti i filosofi insieme. Difatti persuase tutti. Se vuoi ti citerò le sue parole”».

²⁴¹ Cfr. G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 3,12-3 (pp. 516-517 Bastiaensen).

²⁴² G. LANATA, *Nota a Filea cit.*, p. 237.

²⁴³ Il paragone, in *Be*, è costruito da Filea attorno al concetto di φιλοσοφία, non tanto di σοφία – Culciano, dal canto suo, rimane più generico e domanda semplicemente se Paolo è da ritenersi superiore, κρείσσων, a Platone, Filea interpreterà questa superio-

tiva chiaramente cristiana, riecheggiando le parole dello stesso Paolo

rità come superiorità quanto alla sapienza –; il redattore di *La* traduce con *prudentia*, in *Bo* cardine della comparazione è pur sempre φιλοσοφία. Riguardo al modo più corretto di interpretare il passo, seguo Kortekaas nel suo commento a *La* 3,14-16; infatti lo studioso, che in traduzione aveva reso il vocabolo con saggezza, nel commento disvela come vada in realtà interpretato quale *sapienza*: «Filea nel suo entusiasmo arriva a ritenere che Paolo fosse in assoluto il più sapiente di tutti, vale a dire di tutti i sapienti, i filosofi. Questo pensiero in *Be* 5,3-5 è espresso alquanto più precisamente: ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν φιλοσόφων φιλοσοφώτερος ἦν, “ma era addirittura più sapiente di tutti i filosofi”. Curiosamente questo modo di dire si incontra anche nella lezione dei codd. AB: “sed etiam cunctis philosophis sapientior erat”. Può forse questo passo [...] essere un indizio che i codd. AB conservano residui di un originale greco? [...] Come abbiamo spiegato altrove, nella presente edizione non si è tentata una ricostruzione in questo senso, giacché, come qui di nuovo si può constatare, le discrepanze sono minime e di natura tale che avrebbero potuto generarsi anche indipendentemente, senza derivare da un modello greco» (G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 3,14-16, p. 517 Bastiaensen). Risulta quindi chiaro come qui Filea abbia in mente la Lettera ai Corinzi – cfr. 1 *Cor* 1-2 –; laddove proprio Paolo imposta un confronto tra la sapienza di Dio e la sapienza del mondo, tra i sapienti presso Dio e i sapienti del mondo. Qui però Paolo impiega il vocabolo σοφία. Resta dunque la domanda in merito alle ragioni che possono aver spinto Filea a prediligere l'uso di φιλοσοφία a σοφία nel costruire il confronto tra Paolo e Platone, tra la sapienza dell'uno e quella dell'altro. Le motivazioni possono essere dovute, innanzitutto, all'accostamento del termine a Platone, celebre filosofo – come accade in *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen), dove si predilige φιλοσοφία a σοφία in quanto il vocabolo viene accostato pur sempre a dei filosofi, Socrate e Anassarco di Abdera –; dunque si può supporre che il martire cercasse così di proporre in modo più compiuto e diretto il paragone – impiegando un concetto che in sé contiene sia il senso di *sapienza* che il senso di *attività del filosofo* –, e, più sinteticamente, più velocemente, com'è richiesto dalle circostanze proprie di un interrogatorio, di dire due concetti in uno: Paolo sarebbe più filosofo, *sapiente*, di tutti i filosofi, *i sapienti*. È come se, nella frase, ci fossero due livelli interpretativi tenuti insieme da un unico concetto, φιλοσοφία, che ha in sé una chiara ambivalenza. Non escluderei, inoltre, un impiego del termine φιλοσοφία legato al suo valore letterale di *amore per la sapienza* e concepito come *stile di vita*. È chiaro che nelle parole di Paolo ai Corinzi emerge come la vera sapienza sia legata all'amore dell'uomo per Dio, che è Verità e dunque fine ultimo della sapienza – «Voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato

che, nei primi capitoli della Prima ai Corinzi²⁴⁴, afferma come la sapienza di Dio non sia di questo mondo, chi infatti è sapiente agli occhi del mondo è stolto agli occhi di Dio. Ne consegue, quindi, la possibilità che sia opportuno parlare, anche in questo punto, di ἀνάγκαις che, come si osservava, è espressione emblematica della χρήσις²⁴⁵: il cristiano impiega un concetto caro all'antichità pagana attribuendogli un valore specifico differente che non ne stravolge il significato ma lo trasfigura in una prospettiva diversa, spirituale²⁴⁶. Gnlika, a proposito,

sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione», in 1 *Cor* 1,30 –. Questa tensione si traduce poi in uno *stile di vita* preciso, come sottolinea P. Hadot: «Il concetto filosofico di progredire spirituale costituisce l'intelaiatura stessa della formazione e dell'insegnamento cristiani. Così come il discorso filosofico antico riguardo al modo di vita filosofico, il discorso filosofico cristiano è un mezzo per realizzare il modo di vita cristiano» (P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, p. 229).

²⁴⁴ Cfr. 1 *Cor* 1-2. Nelle note successive entro più nello specifico sulla corrispondenza tra la Lettera ai Corinzi e il passo martiriale.

²⁴⁵ Si vedano le note 18 e 114.

²⁴⁶ Culciano domanda a Filea se l'apostolo Paolo è da ritenersi superiore a Platone, e Filea risponde che egli era più sapiente non solo di Platone, ma anche di tutti i filosofi insieme. Filea dà a *sapienza*, espresso qui tramite il concetto di φιλοσοφία, un'accezione specifica, innanzitutto spirituale; si capisce che i due, magistrato romano e imputato cristiano, intendono la superiorità dei sapienti in modo radicalmente differente: «Κουρκιανὸς δεύτερα αὐτῷ εἶπεν· Παῦλος οὐκ ἦν ἰδιώτης· οὐ Σύρος ἦν· οὐ Συριστὶ διελέγετο· Ἀπεκρίνατο· Οὐ· Ἑβραῖος ἦν καὶ Ἑλληνιστὶ διελέγετο καὶ τὰ πρωτεῖα εἶχεν καὶ προῆγεν παντός. Κουρκιανὸς αὐτῷ εἶπεν· Πάντως λέγεις ὅτι καὶ Πλάτωνος κρείττων ἦν· Ἀπεκρίνατο· Οὐ μόνον τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν φιλοσόφων φιλοσοφώτερος ἦν· καὶ γὰρ καὶ πάντας ἔπεισεν. εἰ δὲ βούλει, διδάξω σε τὰς φωνάς», in *Acta Phileae Be* 4,7-5,7 (pp. 288-289 Bastiaensen). Anche in *Bo* il passo è analogo: «Κουρκιανὸς εἶπεν· [...] Μὴ κατὰ Πλάτωνα ἦν· Φιλίας εἶπεν· Πλὴν ὑπερενήνοχεν Πλάτωνος· οὐ μόνον Πλάτωνος φιλοσοφώτερος ἦν, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν φιλοσόφων, καὶ γὰρ καὶ πάντας ἔπεισεν· εἰ δὲ βούλει, λέξω σοι αὐτοῦ φωνάς», in *Acta Phileae Bo* 10,11-11,1 (pp. 328-329 Bastiaensen). È interessante osservare come il redattore latino di *La* (cfr. *Acta Phileae La* 3,11-18, pp. 288-289 Bastiaensen), nel tradurre il documento dal greco, abbia reso φιλοσοφία con *prudencia*, una scelta che testimonia la sua concezione fortemente etica, morale della filosofia, da

ha parlato di «spiritualizzazione della lingua», indagando la *krisis* negli

lui interpretata – secondo linee certamente non estranee al cristianesimo – soprattutto quale stile di vita improntato a comportamenti e azioni virtuose – la prudenza entrerà, non a caso, nel novero delle virtù cardinali – prima ancora che come espressione speculativo-teoretica. Altrettanto interessante è osservare la risposta di Filea che asserisce la superiorità di Paolo, più sapiente di tutti i filosofi, di qualunque sapiente, intendendo sapienza secondo quanto espresso da Paolo stesso nella Prima Lettera ai Corinzi: «La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti: *Distruggerò la sapienza dei sapienti/ e annullerò l'intelligenza degli intelligenti.* [Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω] Dov'è il sapiente [ποῦ σοφός;]? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo [οὐχὶ ἐμώρανεὶν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;]? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza [σοφία], non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza [Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν], noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza [σοφία] di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini.

Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti [σοφοὶ] dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili. Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio. Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza [σοφία] per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione, perché, come sta scritto, chi si vanta, si vanti nel Signore», in 1 Cor 1,18-31 (traduzione CEI 2008; testo greco da: *Nuovo Testamento Interlineare. Greco, Latino, Italiano*, a cura di P. BERETTA, Edizioni San Paolo, Torino 2003). È innanzitutto significativo osservare che i Greci sono identificati come *coloro che cercano la sapienza*, il filosofo è difatti colui che cerca, ama la sapienza, e perciò è proteso in un'azione di ricerca continua. Risulta inoltre chiaro che Filea sta rispondendo a Culciano impiegando *sapienza* in un senso diverso, alla luce di quanto spiegato da Paolo, vale a dire in virtù del fatto che la vera *sapienza* non è di questo mondo: «Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola

Atti dei martiri²⁴⁷. Emblematico, quindi, che, proprio in 1 Cor 2,12-16, Paolo scriva: «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora,

o della sapienza [σοφία]. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza [σοφία], ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza [σοφία] umana, ma sulla potenza di Dio. Tra coloro che sono perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo [σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος], né dei dominatori di questo mondo, che vengono ridotti al nulla», in 1 Cor 2, 1-6 (testo greco da: *Nuovo Testamento Interlineare* cit.). Anche oltre, Paolo ripete: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente, perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio [ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν]. Sta scritto infatti: *Egli fa cadere i sapienti per mezzo della loro astuzia*. E ancora: *Il Signore sa che i progetti dei sapienti sono vani*», in 1 Cor 3, 18-20 (testo greco da *Nuovo Testamento Interlineare* cit.).

²⁴⁷ «La trasformazione più ampia, perché penetra in tutti gli ambiti dell'espressione linguistica, è però quella peculiare spiritualizzazione della lingua. Con ciò non intendo quello che intende la scuola olandese quando parla di una lingua speciale del cristianesimo. Non si tratta di una "forma colloquiale" del latino o del greco "fondata in una differenziazione sociale", di parole forestiere e nuove, del fatto che certe espressioni vengano evitate e altre preferite, della terminologia del culto, dei significati "tecnici" di senso religioso o addirittura di fenomeni sintattici. Si tratta di qualcosa di più ampio, di più generale. Si tratta del fatto che molto, o forse tutto quello che può essere espresso nella lingua degli uomini, può, per così dire, diventare trasparente per realtà più alte; realtà, con le quali le cose visibili e le attività usuali stanno come in un rapporto di analogia» (C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 217-218).

noi abbiamo il pensiero di Cristo»²⁴⁸. Colpisce che, proprio nei capitoli iniziali della Prima ai Corinzi, dove Paolo affronta il tema della sapienza, proprio all'atto in cui Paolo spiega come esista un altro modo di intendere la *sapienza*, come esista un'altra sapienza che non è di questo mondo, egli faccia risalire tale differenza alla dimensione spirituale – come spiega Gnilka, non per questo meno concreta di quella materiale²⁴⁹ – propria di quel concetto, un senso nuovo che l'uomo spirituale coglie in quanto giudica – κρίνω, nello specifico Paolo usa ἀνακρίνω *sottoporre a giudizio, esaminare* – in modo diverso e perciò usa – χράομαι – diversamente anche la parola.

Si rende ulteriormente manifesto quanto si spiegava all'inizio: κρίσις e χρήσις sono inscindibilmente legati, il giudizio sulla realtà alla luce di un criterio nuovo porta ad uno sguardo diverso – *il pensiero di Cristo*²⁵⁰ – e perciò ad un uso altrettanto differente di determinati concetti in una prospettiva trasfigurata in senso spirituale.

6. CONCLUSIONI

In conclusione, è chiaro che negli *Acta Phileae* il riferimento a Socrate avviene secondo precisi “canoni”, ed è impiegato al fine di

²⁴⁸ Riporto di seguito il passo greco – dal *Nuovo Testamento Interlineare* cit. –: «ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικῶς συγκρίνοντες. ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μαρτία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτοὺς; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν», in 1 Cor 2,12-16.

²⁴⁹ Si tratta di «un fatto spirituale, ma non per questo meno vero e reale» (C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., p. 223).

²⁵⁰ Come si è visto, è quanto Paolo scrive in 1 Cor 2, 15-16 – greco da: *Nuovo Testamento Interlineare* cit. –: «ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτοὺς; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν».

evidenziare la similarità con la situazione che vive Filea, per difendere la ragionevolezza e la virtù insite nella fermezza dimostrata dal vescovo. Si può affermare che, nella prospettiva cristiana, sussiste un'analogia di fondo tra i due, posta in risalto, nel testo martiriale, a partire da alcuni elementi: la priorità data all'anima e quindi all'obbedienza alla divinità²⁵¹ – a questa egli dà la precedenza anche rispetto agli affetti familiari –; la fermezza e tenacia dimostrata anche di fronte a chi tenta in ogni modo di sviare l'imputato dal suo intendimento. Su questa solida base di fondo è impostato il paragone tra Filea e Socrate, così come appare negli *Acta Phileae*, che su alcuni elementi marginali non manca di apportare precisi adattamenti per porre in risalto la comunanza di condizioni tra il filosofo greco e il martire cristiano.

Negli *Acta Phileae*, quindi, Socrate viene ripreso per ciò a cui dimostra di dare la precedenza e per la sua fermezza; si potrebbe persino affermare che non poteva che essere così, vista la peculiarità di questo dibattito processuale, interamente incentrato sull'insistenza da parte del prefetto che tenta in ogni modo di convincere Filea, il quale, a sua volta, oppone sempre il suo fermo rifiuto.

La figura di Socrate è quindi recuperata da Filea in ragione di determinati caratteri che da essa si desumono, nonché vista la fama di cui godeva presso i "pagani". Il filosofo era perciò, di certo, uno "strumento" utile per entrare in dialogo con gli interlocutori. Socrate, durante il processo e la prigionia, così come vengono descritti da Platone, si dimostra fermo e risoluto, anche dinnanzi alle prove più dure, in ragione di ciò – così spiega lui stesso al cospetto dell'assemblea – a cui aveva dato la priorità e che avrebbe voluto diventasse prioritario anche per i suoi concittadini, perciò egli li ammoniva, li esortava, li interrogava, lo faceva per condurli alla comprensione di quale fosse la priorità per l'uomo: la cura dell'anima in virtù del fatto che l'uomo è la sua anima²⁵². Filea, durante l'interrogatorio, porta

²⁵¹ Cfr. PLATONE, *Apologia* 29d-e (p. 68 Cambiano). Si tratta del primo punto, nell'*Apologia*, in cui compare il concetto di anima, non a caso introdotto dalla necessità di dovere obbedienza al dio. Il passo lo si è citato poco sopra.

²⁵² Come spiega Reale: «Il concetto di *anima* e quello di *cura dell'anima* costituiscono il cardine del socratismo» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 28). «Lo scopo del filosofare

Socrate all'attenzione di Culciano; agendo come il filosofo al cospetto dell'assemblea ateniese, il martire esorta infatti il proconsole a guardare ciò a cui l'uomo deve dare massima importanza: l'anima e la sua salvezza.

Socrate è infatti monito e al contempo *paradigma, modello* per i pagani. A ragione, dunque, si può affermare che Filea riprende Socrate quale esempio innanzitutto per i pagani: sono loro i primi destinatari dell'*exemplum Socratis*, costruito a partire dal fatto che il martire ritrova in sé, nella sua vicenda, il ricorrere di quanto già accaduto al filosofo greco.

Filea, in tal senso, non fa altro che porsi in continuità con lo stesso Platone, che, proprio nell'*Apologia*, presenta Socrate quale παράδειγμα per gli Ateniesi. Un dato, questo, che rivela come la natura esemplificativa del filosofo fosse connaturata nella sua stessa persona sin da quando egli era in vita, i suoi discepoli e amici lo avevano riconosciuto come tale, Platone ne era cosciente, Socrate stesso ne era consapevole, persino i suoi accusatori avevano colto il rischio che Socrate di-

di Socrate, degli esami e delle molteplici prove cui sottoponeva i suoi interlocutori, era questo: dimostrare che *l'essenza dell'uomo sta nella sua anima* (nella *psyché*), ossia nella sua *intelligenza*, vale a dire nella sua *capacità di intendere e di volere*, e quindi in ciò per cui egli diventa buono o attivo. In realtà, secondo Socrate, l'uomo si occupa troppo di ciò che ha, e troppo poco di ciò che è. Per essere veramente se medesimo l'uomo non deve occuparsi in prevalenza del suo corpo, dei suoi possedimenti e del suo potere, ma appunto della sua anima, al fine di renderla migliore il più possibile, perché da essa dipende tutto ciò che nella vita vale» (ibi, p. 28). Socrate, infatti, al termine del processo, afferma: «Ateniesi, io vi voglio molto bene, ma obbedirò al dio piuttosto che a voi finché avrò respiro e ne sarò capace, non smetterò di filosofare, di esortarvi, di dare indicazioni a chiunque di voi io incontri, dicendogli come al solito: «Ottimo tra gli uomini, tu che sei Atene, cittadino della città più grande e più illustre per sapienza e potenza, non ti vergogni di prenderti cura delle ricchezze per accumulare il massimo, della reputazione e degli onori e di non curarti e preoccuparti dell'intelligenza, della verità e dell'anima, perché diventi la migliore possibile?» [...] Così vado in giro non facendo altro che persuadere voi, giovani e vecchi, a non curarvi né del corpo né delle ricchezze prima e più intensamente che dell'anima, in modo che essa diventi la migliore possibile e dirvi: «Dalle ricchezze non nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e ogni altro bene per l'uomo, in pubblico e in privato»», in PLATONE, *Apologia* 29d-30b (p. 68 Cambiano).

venisse modello per molti, e proprio per questo vi si opposero²⁵³. Ri-

²⁵³ L'accusa di corruzione dei giovani può essere letta in tal senso. Inoltre, proprio il seguito che Socrate aveva giustificato la preoccupazione di chi, messo a nudo dalle critiche socratiche, temeva di perdere autorità, seguito e rilievo nella società. Si può a ragione sostenere che anche i nemici di Socrate avevano colto la portata esemplificativa, il ruolo paradigmatico che il filosofo stava assumendo per molti, e anche per questo decisero di intervenire. Platone scrive: «Socrate è colpevole di corrompere i giovani e di non credere in quegli dèi in cui crede la Città e di introdurre nuove divinità», in PLATONE, *Apologia* 24b-c. D'altronde, c'è da supporre che il reale motivo per cui Meleto accusò Socrate fosse proprio acquisire notorietà tentando di colpire chi era in vista; egli era intenzionato a divenire un punto di riferimento facendo decadere chi già lo era. Meleto era un poeta, «ma si trattava di un poeta che non aveva avuto alcun successo, e che promuoveva l'azione giudiziaria contro Socrate prestandosi ad un gioco dei politici, e quindi agendo come una pedina da loro mossa. Con questa operazione egli cercava di farsi pubblicità e di avere quel successo e quella notorietà che invano cercava come poeta» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 17). Anche nell'*Euthipbro*, Socrate, ironizzando sull'accusa di corruzione mossa a suo danno, dipinge un Meleto desideroso di emergere: che sia interessato – osserva sarcasticamente il filosofo – a prendersi cura lui stesso dei giovani? «Socrate: “Hai in mente un certo Meleto del demo di Pitto, coi capelli lisci, poca barba e il naso adunco?”. Eutifrone: “Non l'ho in mente, Socrate. Ma che accusa ti ha mosso?”. Socrate: “Che accusa? Non ignobile, mi pare: che uno così giovane abbia avuto conoscenza di una faccenda così importante non è da poco. Egli dice infatti di sapere in quale modo si corrompono i giovani e chi sono quelli che li corrompono. Forse è un sapiente e, accortosi della mia ignoranza e che corroppo i suoi coetanei, va a denunciarmi alla città come ad una madre. Mi sembra che sia il solo ad iniziare bene la sua attività di politica, perché iniziare bene significa in primo luogo prendersi cura dei giovani affinché diventino i migliori possibile, come è naturale che un buon agricoltore abbia cura in primo luogo delle piante giovani e poi anche delle altre. Allo stesso modo Meleto forse vuole in primo luogo estirpare noi che corrompiamo i giovani germogli, come dice; poi, è chiaro, si prenderà cura dei più vecchi e diventerà causa per la città di moltissimi e grandissimi beni, com'è naturale che succeda a chi incomincia in questo modo» in PLATONE, *Euthipbro* 2b-3a (p. 106 Cambiano); in merito si veda anche G. REALE, *Introduzione* cit., pp. 16-19. Anche Anito temeva di perdere autorità, visto il seguito che aveva Socrate, il quale ne metteva in dubbio l'azione politica. Era Anito a tirare le fila, Meleto era una pedina: «Infatti erano soprattutto i politici a temere e detestare Socrate per le sue sferzanti critiche che mettevano a nudo il loro vano e apparente sapere, con tutte le conseguenze che ciò comportava» (G. REALE, *Introduzione* cit., p. 189).

farsi a Socrate²⁵⁴, significa quindi rifarsi a *Socrate come modello* o comunque sentirsi interpellati da questa sua particolare qualità²⁵⁵. I due aspetti coincidono, perciò Filea, riprendendo Socrate come *exemplum*, non fa altro che dimostrare di aver colto la natura stessa del filosofo, della missione di cui si sentì investito.

Filea recupera Socrate quale esempio, non senza apportare precise variazioni – rispetto alle fonti greche classiche –, all'atto in cui ad esempio riporta alcuni aspetti della vicenda storica del filosofo e della sua testimonianza, modificandone particolari o passaggi al fine di esaltare la comunanza con quanto egli stesso sta vivendo, non solo per ragioni contingenti legate alla volontà di impiegare uno strumento retorico e apologetico di notevole portata da usare nel confronto con i pagani, ma nella profonda convinzione di una comunanza di ragioni e scelte, nella certezza del fatto che Socrate sia stato un precursore di quanti, come i cristiani, muoiono per la salvezza della propria anima. Ciò che colpisce è quindi come il vescovo si percepisca legato alla vicenda di Socrate, come si ritrovi e si riveda in essa, nonostante la lontananza temporale e la distanza religiosa.

Il recupero di Socrate assolve dunque uno scopo innanzitutto pratico, quello cioè di ridurre la distanza con l'interlocutore pagano a partire da un terreno comune di dialogo, dimostrando la ragionevolezza della propria posizione. Si pensi a come viene impostato il confronto con Socrate: «Non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persi-

²⁵⁴ Intendo in senso positivo ovviamente, ovvero per *rifarsi a Socrate* intendo *rifarsi a Socrate concependolo come una figura positiva*. In sintesi, se si decide di rifarsi a Socrate concependolo positivamente, è inevitabile che lo si prenda a modello, o comunque è facile sentirsi interpellati in tal senso.

²⁵⁵ Socrate è una figura che non può lasciare indifferenti. Se lo si chiama in causa, o lo si accetta come modello, riconoscendolo come tale, o lo si rifiuta; in ogni caso si è da lui interpellati, scossi, è richiesta una presa di posizione. Come ricorda Reale (cfr. G. REALE, *Socrate cit.*, p. 146), Nietzsche stesso, stando ad un frammento dell'estate 1895, affermerà: «Socrate – lo confesso – mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1875-1876*, 6 [3] in ID., *Opere*, VI, 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, p. 159).

no i pagani; eccoti l'esempio di Socrate»²⁵⁶; vengono chiamate in causa genericamente diverse figure del paganesimo, tra le quali è ricordato nello specifico Socrate, lasciando però intuire che con lui tanti altri potrebbero essere citati quali esempi. Nelle parole di Filea emerge come egli sia radicato nella convinzione che il filosofo avesse vissuto sofferenze analoghe a quelle patite dai cristiani perseguitati, affrontandole con coraggio, in virtù di motivazioni – si pensi alla missione affidatagli dal dio e alla volontà di preservare la propria anima – che lasciano trasparire, in un'ottica cristiana, un'azione seminale del *Logos*. Non ultime, anche le accuse che portarono il filosofo al processo concorrevano spesso all'analogia con la condizione dei cristiani perseguitati.

Si potrebbe affermare, sulla scia di quanto G. Reale riconosce a Platone nel modo in cui questi riporta quanto riguarda il maestro – ferme restando le evidenti differenze –, che l'azione compiuta da Filea nel riferirsi a Socrate in un dato modo, non è, in ottica cristiana, storpiatura o adattamento, violenza alla verità storica, ma piuttosto esaltazione di ciò che per Filea è un dato, come si trattasse di uno *specchio di ingrandimento* – per usare l'espressione di G. Reale²⁵⁷ – che evidenzia certi tratti per mettere in

²⁵⁶ *Acta Phileae* La 3, 22-34; Be 5, 11-23 (pp. 290-291 Bastiaensen).

²⁵⁷ «È Platone stesso a dirci che nell'*Apologia* egli intende parlare del Socrate storico [...]. Naturalmente, non sono mancati studiosi che, pur non negando *in toto* la veridicità dell'*Apologia*, ritengono che Platone abbia, in ogni caso, amplificato la figura di Socrate e le idee che gli fa esprimere. Ma tale opinione non inficia affatto le affermazioni che sopra abbiamo fatto. Anche posto che Platone abbia amplificato l'immagine e le idee di Socrate, nel far questo egli non ha alterato la realtà storica, ma ne ha evidenziato certi tratti come uno specchio di ingrandimento [...], e l'ha fatta comprendere anche meglio, e addirittura – per certi aspetti – in maniera perfetta» (G. REALE, *Socrate* cit., p. 129). Secondo Reale, infatti, «la diffusione del pensiero di Socrate è avvenuta come mediante un complesso gioco di specchi che ingrandiscono, rimpiccioliscono o deformano. Ma da tali immagini è possibile risalire all'oggetto rispecchiato, calcolando l'indice di variazione che è proprio della struttura di quegli specchi. Si dà il caso che uno specchio che ingrandisce l'immagine riflessa (come quello di Platone) possa far comprendere anche meglio l'oggetto riflesso, proprio in virtù del suo stesso ingrandimento. Queste metafore possono essere tradotte in forma concettuale pressoché perfetta mediante la celebre massima tomistica: *quidquid*

risalto ciò che per il soggetto appare chiaro. Questo, in una prospettiva cristiana, è *usus iustus*.

Filea agisce così quando attinge all'eredità platonica concernente Socrate; difatti, in diversi casi, si è potuto osservare come egli attui chiaramente la *χρησις*. Se da un lato egli resta comunque debitore nei confronti della concezione socratica secondo cui l'uomo è la sua anima – vista la corrispondenza lessicale riscontrata tra *Acta Phileae La 4, 7-17*²⁵⁸ e *Acta Phileae La 5, 35-44*²⁵⁹ quanto all'impiego di *parco*, è stato possibile rilevare, nelle parole di Filea, un uso interscambiabile di *me stesso* e *anima* –, dall'altro, nell'uso dei concetti di *anima* e di *cura dell'anima*, rivela di applicare ben due volte la *χρησις*: laddove il prefetto attribuisce ad *anima* il significato di *vita*, il martire invece lo ri-*usa* nella sua accezione spirituale²⁶⁰; in secondo luogo, all'atto in cui il martire propone il paragone tra sé e il filosofo, riprende il modo che Socrate aveva di intendere la *cura dell'anima* e lo *usa* facendolo implicitamente coincidere con quello cristiano di *salvezza dell'anima*²⁶¹. Analogo processo retorico avviene nello scambio tra

recipitur ad modum recipientis recipitur» (ibi, p. 118). Laddove chiaramente, per un filosofo scolastico, la natura del *recepto* rimane immutata nel *recipiente*: il vino di un calice prende la forma di quel calice senza smettere di essere vino. Così il contenuto mentale, sebbene si conformi alla mente e quindi acquisisca una conformazione diversa rispetto a come è nella realtà, non muta quanto alla sua identità: qualora un uomo pensasse a un animale, starebbe davvero pensando a quell'animale, ma non per questo avrebbe una bestia feroce nella testa che gli sfonderebbe quindi le pareti craniche. Questo in virtù del fatto che, com'è ovvio, il recipiente è altro rispetto a ciò che contiene, ed ogni recipiente ha specificità proprie che lo rendono diverso dagli altri recipienti: il modo con cui l'animale pensato esiste nella mente è diverso dal modo con cui esiste nella realtà, senza però cessare di essere lo stesso animale.

²⁵⁸ Si tratta del passo in cui compare l'*exemplum Socratis*.

²⁵⁹ Si veda p. 403 sgg.

²⁶⁰ Cfr. *Acta Phileae La 2,24-34*; *Be 3,8-17* (pp. 284-287 Bastiaensen). Si veda p. 392 sgg. e p. 407 sgg.

²⁶¹ Cfr. *Acta Phileae La 4, 7-17* (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Be 6,15-7,5* (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo 12,18* (pp. 332-333 Bastiaensen).

Culciano e Filea su chi sia più sapiente tra Platone e Paolo²⁶²; qui Filea ri-usa il concetto di *sapienza*, introdotto dal prefetto, nel senso cristiano del termine, conferendogli un valore specifico, da cui traspare che il sapiente è da intendersi come colui che è tale agli occhi di Dio²⁶³. Si è di fronte a quella κρίσις in virtù della quale avviene l'ἀνάκλασις che è esempio lampante di χρῆσις²⁶⁴, come, si è visto, afferma anche Paolo nella Prima ai Corinzi, laddove propone la distinzione tra l'uomo spirituale, che ha ricevuto lo Spirito di Dio per conoscere quanto Dio gli ha dato, parla in termini spirituali, giudica ogni cosa e non può essere giudicato da nessuno, e l'uomo lasciato alle sue forze, il quale non comprende le cose dello Spirito che ritiene quindi del tutto folli²⁶⁵.

Si è osservata la χρῆσις anche nel modo in cui Filea decide di riprendere l'episodio inerente alla famiglia del celebre filosofo adattandolo alla sua situazione, nonostante ci fossero alcuni elementi intrinseci evidentemente differenti o quanto meno controversi: la dinamica che riguarda il passaggio dal processo alla morte, la presenza della famiglia al momento della morte, la composizione del nucleo familiare.

Riguardo infine al presunto tema socratico che si era evinto a partire da una corrispondenza lessicale nell'uso di μανθάνω tra *Acta Phileae* Be 2, 3-5 e *Martyrium Pionii* 4,7, in cui appunto Hilhorst²⁶⁶ riscontra tale tema, rilevo che, in tal caso, non parlerei tanto di χρῆσις,

²⁶² Cfr. *Acta Phileae* La 3,11-18; Be 4,15-5,7 (pp. 288-289 Bastiaensen); *Acta Phileae* Bo 10,11-11,1 (pp. 328-329 Bastiaensen).

²⁶³ Si veda p. 426 sgg.

²⁶⁴ Si vedano le note 18, 114 e 243.

²⁶⁵ Si tratta di 1 *Cor* 2,12-16: «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo».

²⁶⁶ Cfr. A. HILHORST, *Commento al Martyrium Pionii* 4 ll.19-20 (p. 457 Bastiaensen).

quanto piuttosto di una scelta specifica di Filea, il quale decide di riprendere una determinata virtù, ampiamente attestata nel patrimonio classico – tanto da indurre lo studioso a parlare appunto di *tema socratico* –, per destare la sensibilità del prefetto rispetto alla sua costanza, alla coerenza che sta dimostrando anche di fronte alla morte²⁶⁷. Un fatto, questo, che, sempre a partire da precise ricorrenze lessicali, ha potuto attestare la presenza del tema socratico anche in diversi altri testi martiriali²⁶⁸.

Una prospettiva di questo genere rivolta alla figura di Socrate, riscontrata qui come altrove²⁶⁹, è indicativa del fatto che, nella redazione dei testi martiriali – come nei dibattiti processuali laddove gli *exempla* siano stati pronunciati realmente dai martiri –, i cristiani si erano posti il problema di recuperare certa parte del patrimonio classico al fine di facilitare il dialogo con i “pagani”, soprattutto laddove era più necessario; ma è bene sottolineare che tale operazione di recupero era compiuta non in modo generico, casuale o meramente strumentale, al solo fine di agevolare il dialogo: i cristiani operavano la scelta di cosa fosse opportuno riprendere a partire da quanto dimostrava una sintonia di fondo con ciò che stavano vivendo, in virtù della convinzione che, su certi aspetti, con determinati personaggi storici, sussistesse una comunanza di intenti, aneliti, principi, tale da fare di questi dei predecessori dei cristiani perseguitati. Come nel caso del *Martyrium Apollonii*²⁷⁰ e del *Martyrium*

²⁶⁷ Si veda p. 422 sgg.

²⁶⁸ Si vedano le note 224-236.

²⁶⁹ Mi riferisco agli *exempla* presenti nei tre documenti martiriali riguardanti i processi e le condanne di Apollonio, Pionio e Filea: *Martyrium Apollonii* 19 (pp. 94-95 Musurillo); *Martyrium Apollonii* 38-41 (pp. 100-101 Musurillo); *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen); *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen); *Acta Phileae La* 4,7-17 (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 12,18 (pp. 332-333 Bastiaensen).

²⁷⁰ Nello studio sull'*exemplum Socratis* nel *Martyrium Apollonii* (cfr. A. ZAULI, *La figura di Socrate* cit., pp. 153-185), si è potuta riscontrare l'influenza del pensiero di diversi autori, quali, ad esempio, Tertulliano – riguardo all'uso, attestato nel *Martyrium*, di citare i giuramenti di Socrate in funzione anti-idolatrata (cfr. *ibi*, pp. 161-173), Clemente – per come riprende la figura del giusto platonico accostandolo

*Pionii*²⁷¹, così anche per gli *Acta Phileae* credo si possa fare risalire questo uso di riprendere alcune figure del passato classico alla dottrina dei *Semina Verbi*, che non manca di citare frequentemente proprio la figura di Socrate²⁷². Non è un caso, difatti, che i riferimenti espliciti a Socrate²⁷³

ad Isaia 3,10 (LXX) (cfr. *ibi*, pp. 178-179) – e Giustino – anch’egli, come Clemente, per il modo di descrivere la morte del giusto e per alcune analogie tra la sua vicenda e quella del martire; entrambi sono martiri e autori di un discorso apologetico (cfr. *ibi*, p. 179, n. 188) –, gli stessi che riprenderanno la figura di Socrate in ragione di alcuni aspetti della sua vita, riscontrandovi i *semi* del *logos*. Si è concluso che la dottrina del Λόγος σπέρματικός è alla base della formazione di quel preciso convincimento di Apollonio, condiviso anche da Pionio, per cui Socrate può dirsi un *exemplum* tanto per i pagani quanto per i cristiani. Se infatti, da un lato – come si notava –, l’*exemplum Socratis* è esempio innanzitutto per il romano, e a lui il cristiano lo rivolge, dall’altro questi, citandolo, ne riconosce di conseguenza il valore, lo riconosce come modello anche per sé, seppure in secondo piano rispetto a Cristo, ovviamente. Per questo motivo una ragione dottrinale – la dottrina del Λόγος σπέρματικός – che ne giustificasse la ripresa da parte cristiana era necessaria, era condizione perché avvenisse il recupero di tale figura.

²⁷¹ Nel *Martyrium Pionii* il riferimento a Socrate compare in due occasioni: *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen) e *Martyrium Pionii* 17 (pp. 182-183 Bastiaensen). Entrambe, sia per le modalità di impiego della figura socratica che per il loro stesso contenuto, lasciano trasparire come il recupero del filosofo greco fosse dovuto ad una precisa rivalutazione della sua vita e delle sue azioni alla luce della Rivelazione. Un tale processo di elaborazione culturale è parte di un fenomeno più ampio che credo si possa ritenere ascrivibile alla dottrina del Λόγος σπέρματικός. L’analisi specifica dei riferimenti socratici nel *Martyrium Pionii* è stata da me svolta in un lavoro a parte, in fase di elaborazione conclusiva.

²⁷² Simonetti, nei suoi *Studi agiografici*, ritiene che l’uso di rifarsi a Socrate sia da accomunare a quel «far ricorso alla sapienza pagana per confutare e confondere l’avversario» in cui «è da vedere l’applicazione di un procedimanto caro agli apologisti» (M. SIMONETTI, *Studi agiografici*, A. Signorelli, Roma 1955, p. 28). Questo Simonetti sostiene in merito al riferimento così come compare nel *Martyrium Pionii*, riguardo all’*exemplum Socratis* negli *Acta Phileae* egli scrive che si tratta di uno sfoggio di erudizione (cfr. *ibi*, p. 127).

²⁷³ Cfr. *Martyrium Apollonii* 19 (pp. 94-95 Musurillo); *Martyrium Apollonii* 38-41 (pp. 100-101 Musurillo); *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen);

compaiano in testi redatti tra il III e IV secolo, o comunque dal II secolo in avanti, cioè proprio nel periodo in cui si veniva affermando sempre più la dottrina del λόγος σπερματικός, soprattutto ad opera di Giustino e dopo le considerazioni di Tertulliano, Clemente e altri Apologeti e Padri della Chiesa che ripresero la figura del filosofo in questi termini. Nulla vieta, perciò, che questi martiri si siano posti realmente sulla scia di quanti erano soliti riprendere la figura di Socrate, accennandone specifici parallelismi.

Ad avvalorare questa tesi concorre l'elevata condizione sociale dei tre martiri che citano Socrate²⁷⁴: Apollonio, Pionio e Filea erano noti per la loro erudizione e preparazione retorica e filosofica²⁷⁵, erano tutt'altro che indigenti e ricoprivano anche ruoli di spicco nella società; emblematico, in tal senso, il caso di Filea²⁷⁶. Non stupisce, perciò, che siano potuti ricorrere all'esempio di Socrate per porsi in dialogo con l'autorità romana. Senza contare che negli ambienti cristiani circolavano diversi altri *exempla* di figure illustri del passato classico; esisteva dunque un bacino retorico a cui i cristiani potevano attingere nel dialogo con il paganesimo, al fine di sostenere il diritto di vedersi

Martyrium Pionii 17 (pp. 182-183 Bastiaensen); *Acta Phileae La* 4, 7-17 (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Be* 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen); *Acta Phileae Bo* 12,18 (pp. 332-333 Bastiaensen). *Martyrium Pionii* 4,7 non cita esplicitamente Socrate; si tratta piuttosto, così lo definisce lo stesso A. HILHORST in *Commento* al *Martyrium Pionii* 4 ll.19-20 (p. 457 Bastiaensen), di un tema socratico, o meglio di due tematiche socratiche inerenti, la prima, alla morte per un principio in obbedienza ad altro e la seconda, alla perseveranza nell'adesione ai propri ideali.

²⁷⁴ Cfr. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti e pubblico*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 58.

²⁷⁵ Riguardo alla preparazione filosofica di Apollonio, cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* V, 21,2; Pionio era presbitero e maestro (cfr. *Martyrium Pionii* 19, 1-8, pp. 184-187 Bastiaensen), Filea era un dignitario di Alessandria e vescovo di Thomuis (cfr. *Acta Phileae Bo* 1, pp. 316-317 Bastiaensen). Cfr. anche A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica* cit., pp. 38, 63-64, 562.

²⁷⁶ Cfr. *Acta Phileae La* 5, 29-43 (pp. 300-302 Bastiaensen); *Be* 9, 12-22 e 10, 1-6 (pp. 301-303 Bastiaensen); *Bo* 15, 9-16 e 16, 1 (pp. 332-335 Bastiaensen).

riconosciuta la medesima ammirazione²⁷⁷. Si potrebbe quindi concludere che, in definitiva, i riferimenti socratici possano essere stati pronunciati effettivamente dai tre martiri, seppure in forme differenti da quelle tramandateci nei documenti²⁷⁸.

Altro dato che induce a propendere per una tale conclusione è l'originalità con cui ciascun martire si rifà a Socrate. Lungi dall'essere un *topos* standardizzato, l'*exemplum Socratis* emerge di volta in volta in modo differente cogliendo un aspetto specifico della vita o del pensiero del filosofo, a testimonianza di come l'*exemplum* sia stato interiorizzato, "personalizzato" da ciascun martire a seconda della propria situazione. Apollonio si concentra sui presunti sacrifici compiuti da Socrate in senso anti-idolatratico²⁷⁹ e sulla morte del giusto platonico²⁸⁰; nel *Martyrium Pionii* forte è la connotazione etica dei due riferimenti socratici proposti dal martire²⁸¹; Filea, nel riprendere Socrate, si concentra soprattutto sul concetto di anima e sull'episodio inerente alla presenza della famiglia accanto al filosofo negli ultimi momenti della sua vita²⁸².

È inoltre opportuno tenere presente come non sia da escludere che quei passi contenenti gli *exempla* presentino elementi conservativi o siano inseriti in punti conservativi del documento²⁸³.

²⁷⁷ A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica* cit., pp. 24-25.

²⁷⁸ È chiaro che, se si ipotizza l'autenticità del riferimento socratico, non per questo si sostiene che sia stato pronunciato così come ci è stato tramandato dai testi martiriali. Il redattore può aver verosimilmente agito su di un probabile riferimento fatto dal martire alla figura di Socrate, curandolo maggiormente dal punto di vista letterario, più di quanto non potesse fare il martire in quelle circostanze.

²⁷⁹ Cfr. *Martyrium Apollonii* 19 (pp. 94-95 Musurillo).

²⁸⁰ Cfr. *Martyrium Apollonii* 38-41 (pp. 100-101 Musurillo).

²⁸¹ Cfr. *Martyrium Pionii* 4,7 (pp. 158-159 Bastiaensen) e *Martyrium Pionii* 17,1-4 (pp. 176-177 Bastiaensen).

²⁸² Cfr. *Acta Phileae* La 4, 7-17; Be 6,15-7,5 (pp. 292-295 Bastiaensen).

²⁸³ Il carattere conservativo dei riferimenti socratici proposti da Apollonio va ricercato rispetto all'Apologia che egli scrisse rivolgendola al senato, piuttosto che in relazione al verbale processuale originario (cfr. A. ZAULI, *La figura di Socrate* cit., pp. 157-159). Per quanto riguarda i tratti maggiormente conservativi presenti in ogni singolo documento, rimando ai lavori specifici svolti. Quanto agli *Acta Phileae* oggetto del

In conclusione, è verosimile credere che il riferimento a Socrate possa essere stato pronunciato da Filea per porsi in dialogo con il romano, sottolineando una comunanza di condizioni tra lui e il filosofo greco. Eppure non è solo l'esigenza retorica che muove tale scelta di rifarsi a Socrate; la dottrina del Λόγος σπερματικός, che si può ipotizzare essere alla base di certi usi in ambito cristiano, aiuta a cogliere un ulteriore aspetto insito nell'*exemplum*. È chiaro che l'*exemplum Socratis* è *exemplum* innanzitutto per l'interlocutore pagano, ma non per questo non ha rilevanza per il martire. Filea si richiama a Socrate anche perché convinto di una corrispondenza reale tra lui e il filosofo: Socrate era stato precursore di una condizione che i cristiani perseguitati stavano vivendo, e questo non solo per il processo e la morte che aveva subito, ma soprattutto per le ragioni che lo avevano spinto ad accettarli e affrontarli. Questa è infatti anche la convinzione che in buona parte sta alla base della dottrina del Λόγος σπερματικός, secondo la quale Socrate è stato un autentico, seppure inconsapevole, interprete del Verbo²⁸⁴.

presente studio, riporto quanto scrive Kortekaas nel commentare l'*exemplum*: «Non vi è nessuna ragione di mettere in dubbio l'autenticità del discorso di Filea, come suggerisce Simonetti, p. 127 [M. SIMONETTI, *Studi agiografici*, Editore A. Signorelli, Roma 1955, p. 127], per quanto lo svolgersi dei fatti quale è formulato da Filea (*La* 4,13-7; *Be* 7,1-5) non corrisponda completamente a quello storico narrato dal *Fedone*» (G.A.A. KORTEKAAS, *Commento agli Acta Phileae La* 4,13-7, p. 522 Bastiaensen). Quanto al *Martyrium Pionii*, ricordo quanto G. Lanata spiega in merito ai paragrafi 15-18 del testo martiriale, dunque all'intervento di Rufino riportato in *Martyrium Pionii* 17: «I capp. 15-18 contengono il resoconto di un tentativo extra-procedurale di indurre i prigionieri all'abiura. Pressioni di questo tipo sono largamente documentate da tutte le fonti per l'età di Decio. Come in casi analoghi, è l'accusato a reclamare energicamente il rispetto per la legalità della procedura (15.3; 16.6)» (G. Lanata, *Nota a Pionio*, in ID., *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 175-176).

²⁸⁴ È chiaro che il recupero di Socrate in una determinata prospettiva, è mosso dalla convinzione di base che questi abbia beneficiato, seppure in modo inconsapevole, dell'azione del Logos. La dottrina del Λόγος σπερματικός è da tenere in particolare considerazione al fine di una piena comprensione di certi usi dei classici in ambito cristiano.

Giustino cita esplicitamente il filosofo come esempio tra i più autentici di questa azione generatrice del Logos²⁸⁵. La dottrina del Λόγος σπερματικός rivela, non di rado, il ri-uso della figura di Socrate, concepito quale frutto generato dai semi del Verbo. Ne sono testimoni diversi autori del II secolo; si pensi, ad esempio, appunto a Giustino²⁸⁶, a Tertulliano²⁸⁷, a Clemente²⁸⁸ – giusto per citare gli stessi che già nel *Martyrium Apollonii* si era ipotizzato potessero essere alla base della ricezione, in conformità con la dottrina del Λόγος σπερματικός, della figura di Socrate nel documento martiriale che difatti li riscontra presenti anche in altri punti²⁸⁹ –. Tale concezione costituisce il fondamento che, con ogni probabilità, spiega in gran parte il modo e le ragioni per cui Filea riprende l'esempio di Socrate.

È in virtù del rapporto analogico²⁹⁰ tra la figura di Socrate e quella di Cristo come del martire, il quale rivive su di sé i patimenti di Cristo, che Filea usa la figura di Socrate. Non è solo una scelta enfatica dovuta all'oratoria da tenersi al cospetto dell'autorità romana: il confronto con

²⁸⁵ Cfr. GIUSTINO, *Apologia* II, 10, introduzione, testo critico e note di C. Munier, traduzione italiana e aggiornamento di M.B. Artioli, ESD, Bologna 2011, pp. 371-375; II 10,8, n. 12 (pp. 372-373 Munier, Artioli); I 5,3-6,2 (pp. 160-165 Munier, Artioli); I 46,3-6 (pp. 272-275 Munier, Artioli); II 6(7), 3 (pp. 358-359 Munier, Artioli); *Apologia* II 8(3), 6 (pp. 366-367 Munier, Artioli).

²⁸⁶ Riguardo alla dottrina del Λόγος σπερματικός in Giustino, si veda: IUSTINUS, *Apologia* II 7(8)-8(3),1 (pp. 360-365 Munier, Artioli); *Apologia* II 13, 3-6 (pp. 385-387 Munier, Artioli).

²⁸⁷ Cfr. TERTULLIANO, *Ad nationes* 4,6-7 in Id., *Opere apologetiche*, a cura di C. Moreschini, P. Podolak, Città Nuova, Roma 2006, pp. 364-365.

²⁸⁸ Riguardo alla scintilla di saggezza che Clemente riconosce a diverse figure dell'antichità classica, si veda: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* II, 24,2 traduzione di F. Migliore, Città Nuova, Roma 2004, p. 78. Riguardo a Socrate in Clemente, cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* V, 14,99,3 introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet, Les éditions du Cerf, Paris 1981, vol. I, pp. 188-189; V, 2,14-15 (pp. 46-49 Le Boulluec, Voulet); V, 3,17,1-3 (pp. 50-53 Le Boulluec, Voulet).

²⁸⁹ Cfr. A. ZAULI, *La figura di Socrate* cit., pp. 153-185.

²⁹⁰ Cfr. C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 217-218.

Socrate concorre anch'esso all'annuncio, è anch'esso uno strumento di evangelizzazione.

In ragione di una precisa κρίσις²⁹¹ i cristiani compiono la χρῆσις, in virtù di un giudizio²⁹², *usano rettamente* la figura di Socrate, impiegano il filosofo mettendo in luce, dal loro punto di vista, il senso ultimo della sua esistenza, ne evidenziano la prospettiva analogica nella quale egli, essendo specchio di una realtà più alta, è in essa che compie se stesso. Come spiega C. Gnilka riguardo al linguaggio adottato dai martiri durante i processi, «molto, o forse tutto quello che può essere espresso nella lingua degli uomini, può, per così dire, diventare trasparente per realtà più alte; realtà, con le quali le cose visibili e le attività usuali stanno come in un rapporto di analogia»²⁹³. Socrate è impiegato dal martire con questa consapevolezza, che egli sia stato trasparente di realtà più alte.

In tal senso il modo di riprendere Socrate può dirsi frutto dell'*usus iustus* con cui i cristiani si ponevano di fronte a certe tematiche “pagane”, al pari di come *usavano rettamente* concetti e vocaboli della lingua latina e greca e di come si ponevano in relazione al passato in generale. D'altronde rileggere la storia, come storia della salvezza – in ultima analisi ciò che viene compiuto riprendendo la figura di Socrate, vale a dire ciò che si propone con la dottrina del Λόγος σπέρματικός –, è già fare di essa un *usus iustus*, secondo quello che è il suo compimento ultimo alla luce della rivelazione, nella convinzione che «tempi

²⁹¹ Cfr. Mi riferisco al tema del precedente convegno organizzato dall'Associazione «Patres» dal titolo: *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, 6-7 aprile 2016, Dipartimento di Storia Culture e Civiltà – *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna. Rimando quindi agli atti: *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI, EDUSC, Roma 2017.

²⁹² Un giudizio il cui criterio è Cristo: «*Accipite ergo, novis quae sit sententia rebus*» (GIOVENCO, *Evangelicae Historiae*, Liber II, v. 215, in *Patrologiae cursus completus, Ecclesia latina*, a cura di J.P. MIGNE, Paris 1844-1855, vol. 19, 166). Gnilka cita questa esortazione di Giovenco quale sintesi emblematica della natura e delle ragioni che muovono la *spiritualizzazione della lingua*, così come emerge negli *Acta et Passiones Martyrum* (cfr. C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 232-234).

²⁹³ C. GNILKA, *Il nuovo senso delle parole* cit., pp. 217-218.

ed eventi anteriori ricevono il senso da altri posteriori; e i primi sono tanto poco conclusi nella loro temporalità, tanto poco tramontati con irrevocabilità, che, al contrario, resta sempre possibile un accesso diretto ad essi, un accesso che li determina nella loro essenza – solo in apparenza trapassata definitivamente – e continuamente li trasforma col progredire del tempo»²⁹⁴. Per tale ragione, proprio in virtù di questa possibilità di accesso, il cristianesimo attingeva al passato classico nella certezza di coglierne l'essenza, vista la possibilità di senso che il proprio tempo poteva dare alle epoche precedenti.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA CRITICA:

- CERUTTI M.V., *Crisi e Krisis nell'apocalittica giudaica*, in *Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp.51-75.
- , *Usus iustus e religioni. Uno sguardo sulla contemporaneità in Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica* a cura di A.M. MAZZANTI, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 199-222.
- Crisi e rinnovamento tra mondo classico e cristianesimo antico*, a cura di A.M. Mazzanti, BUP, Bologna 2015.
- DÖRING K., *Exemplum Socratis Studien Zur Sokratesnachwirkung in der Kunisch-Stoischen Popularphilosophie der Frühen Kaiserzeit Und Im Frühen Christentum*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979.
- , *Exemplum Socratis Studien Zur Sokratesnachwirkung in der Kunisch-Stoischen Popularphilosophie der Frühen Kaiserzeit Und Im Frühen Christentum*, Tübingen 1979.
- FRANEK J., *Omnibus Omnia: The Reception of Socrates in Ante-Nicene Christian Literature*, Graeco-Latina Brunensia, 21 (2016) 1, pp. 31-58.
- GADAMER, *Ermeneutica e storica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1990.
- GIANNANTONI G., *Socrate, tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Laterza, Bari 1971.

²⁹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 59.

- GNILKA C., *Il nuovo senso delle parole: giudice e confessore negli atti dei martiri*, in *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, a cura di A.M. Mazzanti e I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp. 215-240.
- HACKER P., *The Religions of the Gentiles as viewed by the Fathers of the Church*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54 [1970], pp. 253-78.
- HADOT P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010.
- HILHORST A., *Commento al Martyrium Pionii*, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 453-477.
- JAEGER W., *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Bologna 1967, vol.II.
- KORTEKAAS G.A.A., *Acta Phileae*, notizia in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, p. 249.
- , *Commento agli Acta Phileae Bo*, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 552-581.
- , *Commento agli Acta Phileae La-Be*, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 498-551.
- , *Prefazione agli Acta Phileae* in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 249-274.
- KOSELLECK R. - C. MEIER, *Progresso. I concetti della politica*, Marsilio, Venezia 1995; Id. - H.G.
- , *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.
- , *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1984.
- , *Il Vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009.

- , *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna 2009; ID., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI, EDUSC, Roma 2017.
- KUHN H., *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cura di A. Rigobello, Fabbri Editori, Milano 1969.
- LANATA G., *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano 1973.
- LAUSBERG H., *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München 1976.
- MAZZANTI A.M., *Introduzione a Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp. 9-29.
- , *Introduzione a Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica* a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 5-13.
- MONACI CASTAGNO A., *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti e pubblico*, Morcelliana, Brescia 2010.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1875-1876*, 6 [3] in ID., *Opere*, VI, 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986.
- Nuovo Testamento Interlineare. Greco, Latino, Italiano*, a cura di P. BERETTA, Edizioni San Paolo, Torino 2003.
- PATOČKA J., *Platone e l'Europa*, traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- , *Introduzione a Platone, Apologia di Socrate* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019, pp. 8-41.
- , *Parole chiave in Platone, Apologia di Socrate* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019, pp. 161-166.
- , *Saggio introduttivo a PLATONE, Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016, pp. 11-78.
- , *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, BUR, Milano 2013.
- RONCHEY S., *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, in *Storia di Roma*, III/2. *I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino 1993, pp. 781-825.
- SIMONETTI M., *Studi agiografici*, A. Signorelli, Roma 1955.
- Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica*, a cura di A.M. MAZZANTI, Morcelliana, Brescia 2019.
- VALVO A., *Chrêsis e recta ratio*, in *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica* a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 55-58.

VIGORELLI I., *Prefazione a Krisis e cambiamento in età tardo antica*, a cura di A.M. Mazzanti, I. Vigorelli, EDUSC, Roma 2017, pp. 7-8.

VON BALTHASAR H.U., *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969.

ZAULI A., *La figura di Socrate e l'Exemplum Socratis nel Martyrium Apollonii, espressione di χρῆσις?* in *Un metodo per il dialogo tra le culture. La chrêsis patristica* a cura di A.M. Mazzanti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 153-185.

DIZIONARI, VOCABOLARI:

CONTE G.B., PIANEZZOLA E., RANUCCI G., *Dizionario della Lingua Latina*, Le Monnier, Firenze 2004.

MONTANARI F., *Vocabolario della lingua Greca*, Loescher, Torino 2009.

Dizionario di teologia biblica, a cura di L. DUFOUR XAVIER, Marietti, Torino 1978.

FONTI:

Acta Martyrum Scilitanorum, testo critico a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, traduzione di G. CHIARINI in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 97-105.

Acta Phileae Bo, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G. LANATA, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 316-337.

Acta Phileae La-Be, testo critico a cura di G.A.A. KORTEKAAS, traduzione di G.A.A. KORTEKAAS, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 280-315.

Atti dei Martiri dei primi tre secoli, a cura di V. Saxer, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984.

Atti e passioni dei martiri, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Milano 1987.

Atti e passioni dei martiri africani in MINUCIO FELICE, *Octavius*; *Atti e passioni dei martiri africani*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova, Roma 2012, pp. 137-379.

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate*, introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet, Les éditions du Cerf, Paris 1981, vol. I.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico*, traduzione di F. Migliore, Città Nuova, Roma 2004.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* a cura di G. REALE, Milano 2017.
- , *Vite dei filosofi* a cura di M. Gigante, Bari 1976, vol. I-II.
- GIOVENCO, *Evangelicae Historiae* in, *Patrologiae cursus completus, Ecclesia latina* a cura di J.P. MIGNE, Paris 1844-1855, vol. 19.
- GIUSTINO, *Apologia*, introduzione, testo critico e note di C. Munier, traduzione italiana e aggiornamento di M.B. Artioli, ESD, Bologna 2011.
- Martyrium Carpi*, testo critico a cura di A. P. ORBÁN, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 33-45.
- Martyrium Pionii* testo critico a cura di A. HILHORST, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 149-191.
- Martyrium Polycarpi*, testo critico a cura di A. P. ORBÁN, traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e Passioni dei martiri* a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, Milano 1987, pp. 3-31.
- Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου καὶ Πανευφήμου Ἀποστόλου Ἀπολλῶ, τοῦ καὶ Σακκέα (*The Martyrdom of the Saintly and Blessed Apostle Apollonius, also called Sakkeas*), in *The Acts Of The Christian Martyrs*, a cura di H. MUSURILLO, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 90-105.
- Passio beatissimi Psoitii episcopi*, in H. DELEHAYE, *Les Martyrs d'Egypte*, Bureau de la Société des Bollandistes, Bruxelles 1923, pp. 199-208.
- Passio Perpetuae et Felicitatis*, testo critico a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, traduzione di G. CHIARINI, in *Atti e Passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. Van Assendelft, Milano 1987, pp. 107-147.
- Passio Sanctae Crispinae*, in MINUCIO FELICE, *Octavius; Atti e passioni dei martiri africani*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova, Roma 2012, pp. 233-243.
- Passione delle Sante Felicità e Perpetua* in *Atti dei Martiri dei primi tre secoli*, a cura di V. Saxer, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984, pp. 106-134.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.

–, *Apologia di Socrate*, in *Dialoghi filosofici di Platone* a cura di G. CAMBIANO, UTET, Torino 1978, pp. 49-83.

–, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, vol. I-II, UTET, Torino 1978.

–, *Alcibiade Maggiore*, traduzione di M.L. Gatti in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 595-646.

–, *Fedone*, in PLATONE, *Dialoghi filosofici* a cura di G. CAMBIANO, UTET, Torino 1978, pp. 519-598.

–, *Critone*, in PLATONE, *Dialoghi filosofici* a cura di G. CAMBIANO, UTET, Torino 1978, pp. 85-102.

–, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici*, a cura di L. De Martinis, Bompiani, Milano 2013.

TERTULLIANO, *Opere apologetiche*, a cura di C. Moreschini, P. Podolak, Città Nuova, Roma 2006.

Annotazioni

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Storia della Metafisica*, voll. 1-3, 2ª ed.
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2ª ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2ª ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2ª ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2ª ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2ª ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2ª ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*, 3ª ed.
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3ª ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*

- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
 STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
 BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
 AA. VV., *Etica dell'atto medico*
 BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
 LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
 AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
 AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
 AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
 TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio, tra superstizione, mito e realtà*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Documenti da Pio X a Francesco*
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCEZZI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*

- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omellerie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*
26. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*
27. TERTULLIANO, *La pazienza – La corona*
28. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1*
29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2*
30. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
31. IPPOLITO DI ROMA, *Cristo e l'Anticristo*
32. TERTULLIANO, *Contro Ermogene e Contro Prassea*
33. MONACI BIZANTINI, *La divina pedagogia. Poeti di Dio*

Di prossima pubblicazione:

ROMANO IL MELODE, *Carmi*

SOURCES CHRÉTIENNES – Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omellerie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omellerie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*
17. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*
18. NICOLA CABASILAS, *La Divina Liturgia*
19. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche vol. 1*
20. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche vol. 2*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

ITINERARI DELLA FEDE

- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno B*, 2ª ed.
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*, 2ª ed.
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno A*, 2ª ed.
- TESTI A., *Giacomo Biffi. L'altro Cardinale*
- BOTTA M., *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo*
- FORTINI V., *Santi, insieme nell'amore. Riflessioni per la famiglia*
- PEDERZINI N., *Voglia di paradiso*, 7ª ed.
- BOTTA M., *Uomini e donne*
- BERNADOT V.-M., *Dall'Eucaristia alla Trinità*, 3ª ed.
- PEDERZINI N., *Il sorriso*
- CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*
- BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto. La Chiesa e le passioni*
- BIFFI G., *Spiragli su Gesù*
- PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*
- MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*
- BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana*, vol. 1
- FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio*, vol. 2
- PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
- BARILE R., *Il Rosario*
- PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte*, 2ª ed.
- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa*, 3ª ed.
- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico*, 4ª ed.
- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!*, 6ª ed.
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede*, 3ª ed.
- PEDERZINI N., *Mettere ordine*, 19ª ed.

- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, 2^a ed.
- PEDERZINI N., *Làsciati amare*, 9^a ed.
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me*, 4^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria*, 3^a ed.
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4^a ed.
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
- BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 11^a ed.

LE FRECCHE

- ROCCHI G., *Licenza di uccidere. La legalizzazione dell'eutanasia in Italia*
- CLAVERIE P., *L'incontro e il dialogo. Breve trattato*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, 3^a ed.
- HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
- PUCETTI R., *Leggender metropolitane*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul sensodell'essere*, 2^a ed.
- RUSSO C. L., *Il cuore comune. Omaggio alla vita matrimoniale*
- CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
- AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
- TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
- BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
- CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
- BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, 2^a ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
- LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
- CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, 4^a ed.
- SCHOONYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
- TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
- PUCETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, 2^a ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
- SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
- TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
- BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
- ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
- BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
- PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*
- SCHOONYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
- ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
- GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
- MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*
- MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*

- ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*
- SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*
- PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*
- ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*
- CARBONE G. M., *Le cellule staminali*, 2^a ed.
- CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea*, 4^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di luglio 2021
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.com

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-031-7



9 788855 450317

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO