

Quaderni Leif

Semestrale del
Centro Interdipartimentale
di Studi su Pascal e il Seicento
(CESPES)



15/2016

CESPES
Università degli Studi di Catania

Quaderni
Leif

Semestrare del
Centro Interdipartimentale
di Studi su Pascal e il Seicento
(CESPES)

Università di Catania

Direttore

MARIA VITA ROMEO

Coordinatore della redazione

MASSIMO VITTORIO

Redazione

CHIARA CARCHIOLO, VALENTINA DRAGO, VALERIA
FORTUNATO, CINZIA GRAZIA MESSINA, JESSICA PRIVITERA,
SARA EVA RAVIDÀ, ELISABETTA TODARO, SALVO TOMASELLI

Comitato Scientifico

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
GIULIANO GASPARRI (Università di Enna)
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)
DENIS MOREAU (Université de Nantes)
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)
RICHARD PARISH (University of Oxford)
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)
PHILIPPE SELIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)

Direttore responsabile

GIOVANNI GIAMMONA

Direzione, redazione e amministrazione

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566
Email: leifquaderni@gmail.com

Impaginazione e stampa:
emmmme, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmgrafed@tiscali.it

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione
degli articoli *double blind peer review*

ISSN 1970-7401

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29
settembre 2006

CONFRONTI

Maria Vita Romeo	Un singolare faccia a faccia con Descartes	5
Roberto Osculati	Crede all'ingrosso? Robert Parsons e la natura del cristianesimo	17
Domenico Bruno	Uno scienziato col gusto della scommessa	31
Calogero Caltagirone	«Bedenker des Wortes». La parola nell'uomo secondo Ferdinand Ebner	43

SPIGOLATURE

Cinzia Grazia Messina	Il volto specchio del tempo e della società	63
Iole Gravina	Un ordine nel caos dei frammenti pascaliani	66
Daniele Musumeci	Camminare: filosofia dell' <i>homo viator</i>	69
	I collaboratori	73



Giorgione, *I tre filosofi* (particolare), 1506-1508, Kunsthistorisches Museum, Vienna.

MARIA VITA ROMEO*

Un singolare faccia a faccia con Descartes

NIENTE DI PIÙ INVEROSIMILE che immaginare il grande Descartes – così misurato e attento a mantenere la *maîtrise de soi*, così geloso della sua vita privata e dei suoi pensieri, così preoccupato di non dar adito a malevoli indiscrezioni o a strumentalizzazioni polemiche – che concede una «intervista» sulla sua filosofia. Eppure è vero, se consideriamo un documento molto importante, l'*Entretien avec Burman*, dove il filosofo francese volentieri s'intrattiene in amabili conversari con il giovane teologo Burman che, simpatizzante del cartesianismo, pone domande e oppone dubbi al filosofo dell'Europa moderna.

Se collochiamo in uno spazio a sé stante la maieutica socratica, possiamo dire che il colloquio filosofico è un genere moderno. Certamente è vero che l'anima della filosofia è il dialogo in tutte le sue forme: dalle passeggiate alle epistole, dal dialogo dell'anima con Dio al dialogo del filosofo col suo lettore. Ma è anche vero che, l'*entretien*, il colloquio realmente svoltosi fra due personaggi storicamente esistiti su problemi filosofici, è un genere che si afferma in tutta la sua modernità nel XVII secolo. E qui, ancora una volta, s'incrociano le strade di Descartes e di Pascal: al cartesiano *Colloquio con Burman* corrisponde idealmente il pascaliano *Colloquio con de Saci*. Nel primo caso, a Egmond, il 16 aprile 1648, circa due anni prima di morire, Descartes s'intrattiene in conversari filosofici con un giovanissimo studente olandese in teologia, Frans Burman. Nel secondo caso, agli inizi del 1655, Pascal si reca a Port-Royal-des-Champs e qui ha un ampio colloquio con de Saci, suo direttore spirituale, su Epitteto e Montaigne. Comunque, a parte le comprensibili diversità, i due grandi pensatori francesi convergono

* Università di Catania.

sul giudizio positivo nei confronti della conversazione filosofica. Entrambi avevano letto Montaigne ed entrambi non sottovalutavano l'importanza dell'arte di persuadere. E cosa c'è di più vivo, autentico ed efficace della conversazione? Liberato dalle pastoie delle regole rigide che la scrittura impone, il pensiero trova nella conversazione modi più diretti, autentici e appassionanti non solo nella comunicazione, ma anche nell'aprire l'anima alla confidenza e al dialogo. In breve, per conversare bisogna guardarsi negli occhi e scrutare il fondo di sé e dell'altro.

Ma chi è questo giovane «intervistatore» che gode della fiducia e della confidenza di Descartes? Figlio del pastore Peter Burman, Frans nasce nel 1628 a Leiden, nei Paesi Bassi. Nel 1643 inizia la sua formazione accademica presso il Collegio Statale di Leida. All'età di vent'anni, nel 1648, incontra Descartes per un colloquio che sarà immortalato nell'*Entretien avec Burman*. Pastore della chiesa riformata di Hanau (1651), sarà poi vicerettore del Collegio Statale di Leida. Professore di Dogmatica (1662) e di Storia ecclesiastica (1671) presso l'Università di Utrecht, Frans Burman cercò di conciliare la «teologia del patto» di Johann Koch con la filosofia di Descartes. E che dire di quest'ultimo? Da perspicace comunicatore, Descartes sa benissimo che «la parola ha molto più forza della scrittura»¹; e perciò garantisce al colloquio le necessarie condizioni di cortesia e di affabilità per mettere a suo agio il giovane interlocutore, che certamente avverte l'enorme differenza di livello tra sé e il più grande filosofo vivente².

A sfogliare le pagine dell'*Entretien*, un'irresistibile seduzione ci avvince. E, con Burman, siamo anche noi ospiti di Descartes, introdotti alla sua presenza, seduti al suo tavolo. Ormai rapiti dal genio della Filosofia che aleggia nella stanza, pendiamo dalle labbra di questo filosofo-uomo di mondo che, in un granello di individualità, incarna lo spirito dell'Europa moderna.

¹ DESCARTES, *Lettera a Chanut*, 21 febbraio 1648, in *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 2531 (d'ora in poi citeremo con TL).

² «Questo solitario, così chiuso, così risolutamente in guardia contro le indiscrezioni e i tradimenti, era felice in compagnia dei suoi simili e stava volentieri a conversare con loro, purché egli fosse in confidenza. In fondo, nessuno ha amato gli uomini più di lui, perché nessuno ha meglio sentito la loro uguaglianza, o, per dirla forse più esattamente, nessuno ha meglio saputo renderli uguali col modo di parlar loro» (A. BRIDOUX, *Présentation à l'Entretien avec Burman*, in DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, éd. par A. Bridoux, Gallimard, Paris 1953, p. 1351).

Descartes non può non tener conto del fatto che il suo interlocutore sia un giovane e un teologo. Ragion per cui gli sembra opportuno non solo imbastire un discorso sulla teologia, ma addirittura avviare un'operazione educativa nei confronti del giovanissimo e brillante Burman. Da qui una presa di distanza, che in fondo sa di condanna, rispetto alla teologia che, invece di accomunare e affratellare gli uomini, li spinge all'odio e all'intolleranza feroce. In altri termini, nella franca discussione col giovane teologo, il filosofo francese non solo traccia una netta linea di demarcazione fra la filosofia e la teologia, ma addirittura dichiara apertamente la sua preferenza per una «teologia semplice», animata da spirito evangelico, tanto vicina ai contadini e alla gente semplice quanto distante da monaci e teologi che, tra risse e dispute, hanno affinato al massimo livello l'arte della calunnia:

la teologia non dev'essere sottoposta a quei ragionamenti che utilizziamo nella *mathesis* e per le altre verità, poiché non la possiamo capire; e quanto più la conserviamo semplice, tanto migliore la consideriamo. E l'autore si pentirebbe della propria opera se c'è qualcuno intenzionato a dedurre dalla sua filosofia dei ragionamenti di teologia e ad abusare in tal modo della sua filosofia. Senz'altro possiamo e dobbiamo dimostrare che le verità non ripugnano a quelle filosofiche, ma non dobbiamo in alcun modo prenderle in esame. E per questo i monaci hanno prestato il fianco a tutte le sette e le eresie, attraverso cioè la loro teologia scolastica, che è la prima a dover essere bandita. E qual è lo scopo di tanta fatica, se vediamo che la gente semplice e i contadini possono ugualmente conquistarsi il cielo come noi? Ciò dovrebbe certamente suggerirci che è preferibile avere una teologia semplice come la loro, piuttosto che tormentarla con molte controversie e, in tal modo, alterarla e prestare il fianco a dispute, risse, battaglie e cose simili; e bisogna farlo soprattutto poiché da ciò i teologi hanno preso l'abitudine di attribuire di tutto ai teologi della parte avversa e a calunniarli, sicché si sono resi del tutto familiare l'arte della calunnia e, anche se lo fanno inconsapevolmente, a stento riescono a far altro che calunniare³.

Come si può facilmente notare, molta acqua è passata sotto i ponti della Senna dai tempi in cui si teorizzava il principio teologico-filosofico della *philosophia ancilla theologiae*. Ora, con Descartes, non si tratta solo di rivendicare la distinzione delle due sfere di attività, con la corrispettiva auton-

³ *Colloquio con Burman*, in DESCARTES, *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 1301 (d'ora in poi citeremo con BOP II).

mia della filosofia, ma addirittura di condannare e mettere al bando la teologia scolastica, ossia la teologia che ha seminato sette ed eresie, che ha precipitato l'Europa cristiana nella follia delle dispute e nella violenza delle persecuzioni. Se è vero, come è vero, che il fine della religione cristiana è il regno dei cieli, allora basta l'evangelica semplicità dei poveri e degli umili per conquistare il cielo senza alcun bisogno di bardature teologico-dogmatiche.

D'altronde, la cartesiana operazione di «potatura» dell'albero teologico viene da lontano. Già nel 1630, in una lettera a Mersenne, Descartes non solo restringeva il campo della teologia alla Rivelazione, e quindi alla fede, ma addirittura rivendicava alla filosofia il diritto di riflettere razionalmente su alcune verità trascendenti. In breve, la metafisica dev'essere esaminata dalla ragione umana, e quindi dalla filosofia; la Rivelazione, invece, dev'essere esaminata dalla fede religiosa, e quindi ricade nella sfera della teologia.

Quanto alla vostra questione di Teologia, – scrive Descartes a Mersenne – benché superi la capacità della mia mente, non mi sembra essere estranea alle mie competenze, poiché non riguarda ciò che dipende dalla rivelazione – cosa che chiamo propriamente Teologia –, ma è piuttosto metafisica e deve essere esaminata dalla ragione umana. Ora, ritengo che tutti coloro ai quali Dio ha dato l'uso di questa ragione siano obbligati ad usarla soprattutto per cercare di conoscerlo e di conoscere se stessi. Proprio da questo ho cercato di cominciare i miei studi; e vi dirò che non avrei saputo trovare i fondamenti della Fisica, se non li avessi cercati per questa via. Si tratta, anzi, della materia che ho studiato più di tutte e nella quale, grazie a Dio, ho trovato qualche soddisfazione. Per lo meno, penso di aver trovato come si possano dimostrare le verità metafisiche in un modo che è più evidente delle dimostrazioni della geometria. [...] Ma nella mia Fisica non rinuncerò a toccare molte questioni metafisiche, e in particolare questa: che le verità matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature. In effetti, dire che queste verità sono indipendenti da Dio significa parlare di lui come un Giove o Saturno e assoggettarlo allo Stige o al destino. Non abbiate timore, ve ne prego, di affermare e far sapere dappertutto che è Dio che ha stabilito queste leggi in natura come un Re stabilisce le leggi nel suo regno. Ora, non ve n'è alcuna in particolare che non possiamo comprendere se la nostra mente si volge a considerarla, ed esse sono tutte *innate nella nostra mente* come le leggi che un Re imprimerebbe nel cuore dei suoi sudditi, se ne avesse il potere. Al contrario, pur conoscendola, noi non possiamo comprendere la grandezza di Dio. Il fatto stesso, però, che la giudichiamo incomprendibile ce la fa stimare di più; così come un Re ha una maestà mag-

giore quando è meno familiarmente conosciuto dai suoi sudditi, a condizione tuttavia che essi non pensino per questo di non avere un Re e che lo conoscano a sufficienza per non dubitare. Vi si dirà che, se Dio avesse stabilito queste verità, potrebbe cambiarle come fa un Re con le sue leggi. A questo bisogna rispondere di sì, posto che la sua volontà possa cambiare. – Ma io le concepisco come eterne ed immutabili. – Ed io giudico la stessa cosa di Dio. – Ma la sua volontà è libera. – Sì, ma la sua potenza è incomprendibile. In generale, possiamo essere sicuri che Dio può fare tutto quel che noi possiamo comprendere, ma non che non possa fare quello che non possiamo comprendere, poiché sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua potenza. [...] Sarò ben lieto, infatti, di conoscere le obiezioni che potranno essere mosse e, anche, che il mondo si abitui a sentir parlare di Dio più degnamente, mi sembra, di come ne parla il volgo, che lo immagina quasi sempre come una cosa finita⁴.

A questo punto, la metafisica non solo viene sottratta alla sfera teologica, per essere a buon diritto elevata a oggetto d'indagine razionale, ma addirittura diventa il fondamento della filosofia, anzi è la radice dell'albero della filosofia, il cui tronco è la fisica e i cui rami principali sono la medicina, la meccanica e l'etica. A tal proposito si consideri quel che Descartes prescrive per proseguire nel cammino della conoscenza e dell'istruzione:

Formarsi una morale che possa bastare a regolare le azioni della sua vita, poiché ciò non ammette rinvii e noi dobbiamo soprattutto cercare di ben vivere. Poi deve anche studiare la logica: non quella della Scuola [...] ma quella che insegna a ben condurre la propria ragione per scoprire le verità che si ignorano; e poiché essa dipende molto dall'uso, è bene che si eserciti a lungo mettendo in pratica le sue regole in questioni facili e semplici, come sono quelle delle matematiche. Poi, quando ha acquisito una certa pratica a scoprire la verità in tali questioni, deve iniziare ad applicarsi seriamente alla vera filosofia, la cui prima parte è la metafisica, che contiene i principi della conoscenza, tra i quali vi è la spiegazione dei principali attributi di Dio, dell'immaterialità delle nostre anime e di tutte le nozioni chiare e semplici che sono in noi. La seconda è la fisica, nella quale, dopo aver trovato i veri principi delle cose materiali, si esamina in generale come è composto tutto l'universo, e poi, in particolare, qual è la natura di questa Terra e di tutti i corpi che si trovano più comunemente attorno ad essa, come l'aria, l'acqua, il fuoco, il magnete e altri minerali. Dopodiché occorre esaminare in particolare la natura delle piante, quella degli animali e, soprattutto, quella dell'uomo.

⁴ DESCARTES, *Lettera a Mersenne*, 15 aprile 1630, TL, p. 147.

mo, per essere capaci in seguito di trovare le altre scienze che gli sono utili. Così tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta morale, la quale, presupponendo una completa conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza. Ora, come non è dalle radici, né dal tronco degli alberi, che si colgono i frutti, ma soltanto dalle estremità dei loro rami, così la principale utilità della filosofia dipende da quelle delle sue parti che non si possono apprendere che per ultime⁵.

Senza le radici della metafisica, l'albero della filosofia non potrebbe nascere né svilupparsi. Per di più, dato che Dio ha concesso agli uomini l'uso della ragione per conoscerlo e per conoscere se stessi⁶, l'indagine filosofica sui temi della metafisica è fondamentale rispetto ad ogni riflessione di ordine fisico o morale. Per la precisione, nella cartesiana *Descrizione del corpo umano*, la conoscenza di sé non è di esclusiva competenza della morale, ma anche della medicina. Quest'ultima, stando al sistema filosofico cartesiano, scaturisce, come la morale del resto, dallo studio della metafisica e della fisica:

Non c'è niente di cui ci si possa occupare con maggior profitto, che cercare di conoscere se stessi. E l'utilità che si deve sperare da questa conoscenza non concerne solo la Morale, così come appare sulle prime a molti, ma particolarmente anche la Medicina nella quale, credo, si sarebbero potuti trovare molti precetti sicuri, sia per guarire le malattie che per prevenirle, e persino per ritardare il corso della vecchiaia, se ci si fosse sufficientemente dedicati a conoscere la natura del nostro corpo e non si fossero attribuite all'anima le funzioni che dipendono solo da esso e dalla disposizione dei suoi organi⁷.

Comunque la morale assume un carattere dominante e prioritario rispetto alla fisica e alla medicina:

Vi dirò, in confidenza, – scrive Descartes a Chanut – che la conoscenza stessa della fisica, che ho cercato di acquisire, mi è molto servita per stabilire fondamenti

⁵ *Appendice ai Principi della filosofia. Lettera dell'autore a colui che ha tradotto il libro*, in DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 2229-2231 (d'ora in poi citeremo BOP I).

⁶ Conoscere Dio e se stessi costituirà lo scopo anche di Bossuet. Vedi J.-B. BOSSUET, *Trattato sulla conoscenza di Dio e di se stessi*, a cura di E. Todaro, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

⁷ DESCARTES, *La descrizione del corpo umano*, in BOP II, p. 511.

certi in morale; e che ho trovato più soddisfazione su questo punto che in molti altri riguardanti la medicina, ai quali ho tuttavia dedicato più tempo. Di modo che, invece di trovare i mezzi per conservare la vita, ne ho trovato un altro, molto più facile e più sicuro, che è di non temere la morte, senza tuttavia per questo essere rattristato, come lo sono generalmente coloro la cui saggezza è ricavata interamente dagli insegnamenti degli altri e basata su fondamenta che dipendono solo dalla prudenza e dall'autorità degli uomini⁸.

D'altronde, Descartes afferma chiaramente che la metafisica, in quanto conoscenza filosofica di Dio, dell'anima e del mondo, fonda e prepara la morale. Prova ne sia quel che scrive in modo inequivocabile nel *Discorso sul metodo*:

Mi sono qui un po' dilungato sull'anima, poiché è un soggetto tra i più importanti: infatti, dopo l'errore di coloro che negano Dio – errore che penso di aver sopra confutato a sufficienza – non v'è alcuno che allontani maggiormente le menti deboli dal retto cammino della virtù, che l'immaginare che l'anima delle bestie abbia la stessa natura della nostra e che, di conseguenza, noi non abbiamo nulla da temere né da sperare dopo questa vita, alla stregua delle mosche e delle formiche; invece, se si sa quanto esse differiscono, si comprendono molto meglio le ragioni che provano che la nostra anima è di natura interamente indipendente dal corpo e, di conseguenza, che essa non è soggetta a morire con il corpo; poi, non vedendo altre cause che la possano distruggere, si è naturalmente portati a ritenere da ciò che essa sia immortale⁹.

Da questo punto di vista, si può ben dire che a Descartes interessa più filosofare sui principi che regolano la condotta della vita che non impegnarsi negli studi di matematica. Indicativa è in tal senso la lettera che il filosofo francese scrive a Mersenne, il 15 aprile 1630:

Il fatto è che mi sta più a cuore e che credo che per me sia più importante ciò che mi è necessario per la condotta della mia vita che trastullarmi a pubblicare il poco che ho imparato [...] Ma sono così stanco della matematica, e me ne occupo ora così poco, che non ho più voglia di prendermi il fastidio di risolverli io stesso¹⁰.

⁸ DESCARTES, *Lettera a Chanut*, 15 giugno 1646, TL, p. 2225.

⁹ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, BOP I, p. 95. Vedi anche la *Lettera di Descartes a Elisabetta*, del 15 settembre 1645, TL, pp. 2083-2087.

¹⁰ DESCARTES, *Lettera a Mersenne*, 15 aprile 1630, TL, p. 141.

Anche se si cozza contro lo stereotipo di un Descartes metafisico e apriorista, bisogna riconoscere che nel filosofo francese è importante il momento della prassi; talmente importante che è quasi un assillo il riportare ogni tipo di conoscenza alla fondazione di una scienza per la condotta della vita, ossia alla fondazione di una morale. Infatti, nella *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Descartes indica la finalità della sua opera nella scienza necessaria per la guida della vita:

In quest'opera mi sono proposto [...] di mettere in evidenza le vere ricchezze delle nostre anime, dischiudendo a ciascuno i mezzi per trovare in se stesso, e senza prender nulla dagli altri, tutta la scienza che gli è necessaria per la guida della sua vita e per acquistare in seguito, con il suo studio, tutte le conoscenze più curiose che la ragione degli uomini sia capace di possedere¹¹.

Si pensi inoltre a quel che scrive Descartes, nella Prefazione francese ai *Principi della filosofia*, sul concetto di *sagesse* come «perfetta conoscenza» delle cose che l'uomo può sapere per il mantenimento della salute e per la condotta della vita:

In questa Prefazione avrei voluto innanzi tutto spiegare cosa è la filosofia, cominciando dalle cose più ordinarie: che la parola filosofia significa lo studio della saggezza e che per saggezza non si intende soltanto la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere, tanto per la condotta della sua vita quanto per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti; e che, affinché questa conoscenza sia tale, è necessario che sia dedotta dalle prime cause [...] cioè dai principi; e che questi principi devono soddisfare due condizioni: l'una è che essi siano così chiari e così evidenti che la mente umana, quando si applica con attenzione a considerarli, non possa dubitare della loro verità; l'altra è che da essi dipenda la conoscenza delle altre cose che ne dipendono in maniera tale che, nell'intera successione delle deduzioni che se ne traggono, non resti nulla che non sia del tutto manifesto¹².

D'altronde, nel colloquio con Burman, il filosofo francese esorta il giovane teologo a non restare chiuso nelle questioni metafisiche, perché si rischia di cadere nell'astrattezza, dimenticando che il pensiero deve servire alla vita:

¹¹ DESCARTES, *La ricerca della verità*, BOP II, p. 827.

¹² *Appendice ai Principi della filosofia. Lettera dell'autore a colui che ha tradotto il libro*, BOP I, p. 2215.

Si deve osservare che non ci si deve applicare così tanto alle *Meditazioni* e alle cose metafisiche, né elaborarle con commenti e cose simili; meno ancora riprenderle, come alcuni fanno, per approfondirle più di quanto abbia fatto l'autore, perché egli l'ha già fatto con sufficiente profondità. Ma è sufficiente che abbiano una volta conosciuto in generale tutto ciò che si ricordino allora della conclusione. Diversamente, essi astraggono troppo la mente dalle cose fisiche e sensibili e la rendono incapace di considerarle; ciò che, tuttavia, è sommaramente auspicabile che gli uomini facciano, perché può derivarne un'utilità per la vita¹³.

In breve, dialogando con Burman, Descartes non mira affatto a dimostrare l'esistenza di verità metafisiche a beneficio di un teologo – sarebbe come portare vasi a Samo –; egli mira piuttosto a orientarlo verso *les choses physiques et sensibles*, per controbilanciare gli interessi metafisici. Ovviamente, Descartes non vuole e non può negare il ruolo fondamentale della metafisica; ma con Burman egli ha bisogno di sottolineare l'importanza del cammino successivo: prendere le mosse dalle verità metafisiche, Dio e l'anima, per avviare la conoscenza di sé.

Perciò Descartes tiene a sottolineare che il fine dell'uomo è la conoscenza di sé. E in questo scavo della conoscenza di sé l'uomo scopre che il vero fondamento della verità è la coscienza. Ascoltare la nostra coscienza significa dare avvio alla conoscenza di sé, la quale rappresenta una tappa



Discussione a Place Royale a Parigi:
da sinistra G. Desargues, M. Mersenne, B. Pascal
(di spalle) e R. Descartes. Pittura murale di T. Chartran
alla Sorbona Parigi (1855 circa)

¹³ *Colloquio con Burman*, BOP II, pp. 1281-1283.

fondamentale nella filosofia cartesiana: «Se siamo stati abituati alle percezioni chiare, – afferma Descartes a proposito della *Quinta Meditazione* – non concepiremo nulla di falso; ma se esse siano chiare o no, lo sapremo nel modo migliore dalla nostra coscienza»¹⁴.

La conoscenza di sé ci aiuta a scoprire e superare i due estremi della presunzione e dell'umiltà. Facile comprendere l'importanza che – in un secolo in cui l'amor di sé è al centro di una vera e propria letteratura moralista – Descartes attribuisce alla *présomption* che consiste nello stimarsi troppo¹⁵. Nel *Discorso sul metodo*, Descartes spiega come liberarsi tanto dalla presunzione quanto dall'umiltà viziosa, e al contempo come cercare di stimarsi al più alto grado che ci si può legittimamente stimare. Per cui, tra la *présomption* e l'*humilité vicieuse*, esiste, per Descartes, un termine medio: la *générosité*, che colloca la stima di sé su un piano equilibrato di legittimità morale.

Infatti, l'uomo generoso è colui che si stima onestamente in base ai suoi meriti e ai suoi limiti, riconoscendo l'altro come suo simile, anche lui con i suoi propri meriti e limiti. Perciò la *générosité* è la virtù che ci permette di dare una piena espansione alla libertà. In altri termini, la *générosité*, per Descartes, ci fa prendere coscienza del potere del nostro libero arbitrio, la cui potenza positiva e infinita costituisce l'immagine della libertà divina. D'altronde, la *générosité* ha pure un forte effetto etico-politico nel campo della tolleranza, sia perché impedisce che si disprezzino gli altri, sia perché

chi ha questa conoscenza e questo sentimento di sé si persuade facilmente che ogni altro uomo può anch'egli averli, perché non c'è niente in ciò che dipenda da altri. Per questo non disprezza mai nessuno¹⁶.

In questo modo, il *moi* cartesiano è il *moi généreux* che fa termine medio virtuoso tra i vizi opposti della presunzione e dell'umiltà viziosa. Insomma, l'uomo generoso è colui che è veramente grande, giacché suole es-

¹⁴ *Ibi*, p. 1273.

¹⁵ Già Montaigne aveva preso posizione a tal proposito: «C'è un'altra specie di gloria, la quale è una troppo alta opinione che noi concepiamo del nostro valore. È un attaccamento inconsiderato, con cui vezzeggiamo, che ci rappresenta a noi stessi diversi da quel che siamo» (MONTAIGNE, *Saggi*, libro II, cap. 17, Mondadori, Milano 1991, p. 675).

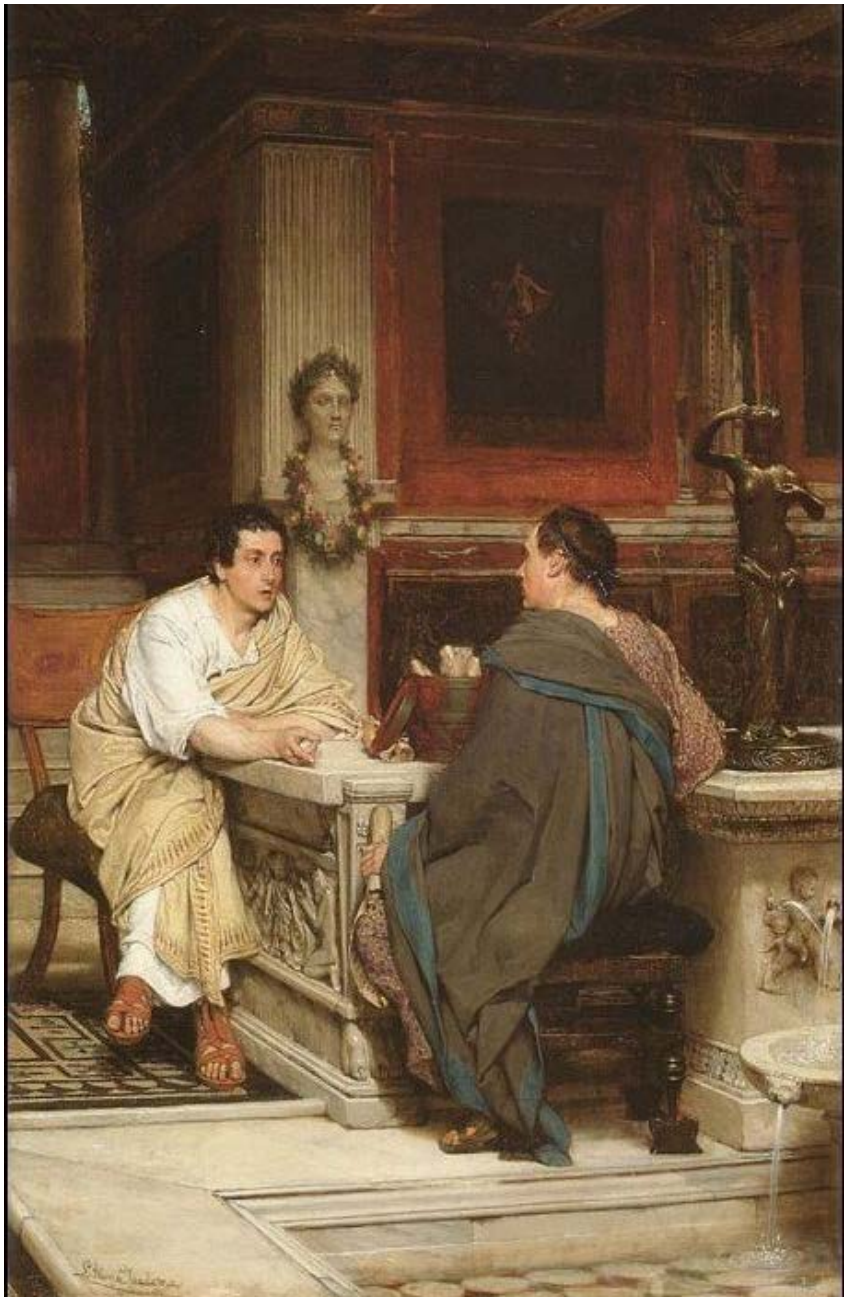
¹⁶ DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, art. 154, BOP I, p. 2477.

sere il più umile, il più ricco di umiltà virtuosa. Per Descartes, infatti, «l'umiltà virtuosa consiste solo nel fatto che [...] siamo portati a non preferirci a nessuno e a pensare che gli altri, avendo il libero arbitrio come noi, possono anch'essi farne buon uso»¹⁷.

Ragion per cui possiamo considerare l'*Entretien avec Burman* come un buon punto di partenza per comprendere il ruolo primario che la coscienza gioca in Descartes. Quest'opera, infatti, si presenta come la scena ideale, dove l'autore del *Discorso sul metodo* non solamente ci parla dell'importanza della coscienza, ma soprattutto dove dialoga con la sua coscienza. D'altronde, la coscienza, come il *cœur* pascaliano, è sede di verità e fonte di distinzione tra il bene e il male anche per chi come Descartes affida alla ragione la formazione della morale. Così non stupisce se nella lettera a Elisabetta del 4 agosto del 1645, dove vengono esposte le regole della morale definitiva in cui il consiglio ultimo è quello di affidarsi alla ragione ormai matura e capace di darsi dei principi morali da sé, egli conclude affermando: «non è neppure necessario che la nostra ragione non si sbagli; basta che la coscienza ci attesti che non abbiamo mai mancato di risolutezza e di virtù, per compiere quando abbiamo giudicato essere il meglio; e così la sola virtù è sufficiente a renderci contenti in questa vita»¹⁸.

¹⁷ *Ibi*, art. 155, BOP I, p. 2477.

¹⁸ DESCARTES, *Lettera a Elisabetta*, 4 agosto 1645, TL, p. 2059.



Lawrence Alma-Tadema, *Il discorso*, Collezione privata.

ROBERTO OSCULATI*

Credere all'ingrosso? Robert Parsons e la natura del cristianesimo

IL GESUITA INGLESE DALLA VITA AVVENTUROSA conobbe in maniera personale le difficoltà del cattolicesimo nella sua patria durante il regno di Elisabetta I. Tornato in Inghilterra in maniera clandestina nel 1580 dopo un periodo di studi in Italia e l'adesione nel 1575 alla Compagnia, fu oggetto di molte ricerche da parte delle autorità pubbliche. Ritornò sul continente nel 1581, avendo constatato l'impossibilità di agire a sostegno delle comunità cattoliche perseguitate. Per quasi trenta anni si dedicò al progetto di una missione cattolica nel regno ormai protestante. Tuttavia, al di sopra delle differenze ecclesiastiche e civili che si erano affermate nell'Europa della seconda metà del XVI secolo e di cui aveva avuto esperienza diretta, egli volle presentare in modo positivo, concreto ed universale i caratteri essenziali del cristianesimo¹. Davanti alle battaglie che infuriavano in Europa e mescolavano aspetti politici e militari con le ortodossie religiose, era pure necessario rendersi conto della vera natura intellettuale e morale della fede cristiana. Anche le più chiare formulazioni dottrinali potevano essere accompagnate da una diffusa indifferenza verso l'etica severa dell'evangelo. Più che con il rigore dogmatico, le costituzioni ecclesiastiche, gli ordinamenti politici autoritari, il messaggio cristiano andava mostrato nella sua primitiva essenza profetica ed apocalittica. Esso si opponeva ad un mondo perverso, ai suoi regni fondati sulla violenza e sull'inganno, per annunciare

* Università di Catania.

¹ R. PARSONS, *A christian directory, guiding men to their salvation*, 1585. Il primo libro dell'opera era uscito nel 1582 e ne esiste una moderna edizione critica: Leiden, Brill, 1998. Tra la fine del XVI secolo e l'inizio del successivo il direttorio ebbe decine di edizioni e pure un adattamento protestante. La traduzione italiana del sacerdote fiorentino Francesco Giuseppe Morelli fu ristampata molte volte fino al XIX secolo.

il regno di Dio. I suoi caratteri, quali erano indicati dal Nuovo Testamento, proponevano una rigenerazione spirituale e una continua conversione morale proposte soprattutto alla singola persona e alle sue scelte concrete. Non ci si poteva nascondere dietro alle grandi conformazioni civili o religiose, poiché ognuno era appellato per se stesso e ad ognuno era offerta la possibilità di una scelta decisiva.

La vita usuale dell'Europa contemporanea ed ufficialmente cristiana era immersa invece in una grande congerie di vizi pubblici e privati del tutto lontani dai dettami delle Scritture. Il cattolicesimo poteva certamente appellarsi ad una tradizione uniforme che risaliva ai primi passi dell'evangelo, ma non sembrava aver conservato il vigore e la coerenza iniziali. La sapienza delle genti si era da gran tempo resa conto della decadenza generale e continua dell'umanità, ma soprattutto la profezia ebraica aveva illustrato con un linguaggio aspro e vivido sia la corruzione di imperi e regni del mondo antico sia quella di un Israele depravato e lontano dalle sue origini. Anche il popolo eletto era passato dalle figure ideali dei nomadi all'imitazione della prepotenza e violenza dei sovrani dominatori di genti e adoratori di se stessi. Così sembrava sempre di nuovo accadere anche tra i regni cristiani del presente e nessuno poteva facilmente ritenere di sottrarsi ad un castigo imminente.

I giudizi del volume di Isaia sulle grandi strutture politiche di Assiria e Babilonia, le dure critiche di Geremia e di Ezechiele a quel regno di Israele, che aveva tentato di imitarle con la monarchia, ricorrono come un continuo ammonimento relativo ai veri caratteri del mondo presente. L'Europa apparentemente cristiana del XVI secolo in realtà è incorsa nei medesimi vizi da cui sono state travolte le menzognere potenze di cui parla la profezia. Questi duri giudizi sono stati rinnovati nell'epoca evangelica da Giovanni il Battista, da Gesù e dai suoi discepoli fino alla severità dell'*Apocalisse* nei confronti di Roma imperiale. A questa dura teologia della storia non può sottrarsi nemmeno la cristianità del presente, in cui tutti gli antichi vizi dell'umanità depravata si rinnovano continuamente. Nella prospettiva del gesuita e secondo la sua convinzione morale, il vero problema religioso non è quello di esaltare la propria parte e di criticare gli avversari, piuttosto si tratta di misurarsi sul piano morale con i veri ideali dell'evangelo. Egli vuole presentare così un'analisi del cristianesimo che metta in di-

sparte ogni rivalità ecclesiastica e le conseguenti apologie o polemiche. Tutti devono confrontare se stessi con il messaggio essenziale e trarne le conseguenze per la propria esistenza.

Sia la profezia ebraica sia l'evangelo cristiano sono rivolti alla coscienza del singolo, che non può nascondersi nelle maschere di comportamenti ritenuti normali nell'ambiente in cui vive. Il messaggio di grazia e salvezza è rivolto a tutti, senza alcuna distinzione, ma l'esito ultimo dipende dall'esercizio della libertà individuale. Proprio per questo motivo è necessario rendersi conto della vera natura della giustizia cristiana, perché la volontà possa scegliere il fine adeguato e l'azione compia quanto corrisponde a questa visione ultima dell'universo. A differenza dell'epoca degli apostoli e dei martiri, nel corso dei secoli fino al presente si è introdotto un modo di credere superficiale, esteriore, privo di coerenza morale. Ci si è illusi da una parte di poter vivere indipendentemente dal dettato evangelico e dall'altra di ottenere in modo poco costoso la vita eterna. Ma le Scritture escludono in modo esplicito questa ambigua possibilità. La misericordia divina è infinita ed universale, ma alla fine prevarrà il giudizio sulla conformità delle scelte di ognuno con il dettato evangelico. Secondo il fervente apologeta il risultato sarà disastroso per la più gran parte dell'umanità, che continuerà alla fine ad immergersi nei propri vizi nelle orrende «stalle infernali». Questa volta però ne comprenderà la vera natura e li trasformerà in sofferenze senza fine. Per evitare un simile esito, disastroso e non più modificabile, occorre che ognuno prenda coscienza di se stesso e, soccorso dalla grazia, costruisca giorno per giorno la sua vita morale.

L'aspetto personale della giustizia evangelica è continuamente ripreso e sottolineato: la scoperta della verità deve essere accompagnata dalla applicazione alla propria vita, in modo che la dottrina e l'ideale diventino un impegno costante di costruzione di se stessi. Nessuno è abbandonato alla propria debolezza, ma nessuno è salvato senza la partecipazione più viva ad una lotta senza requie contro le illusioni mondane. La visione concreta e pragmatica delle sorti di ognuno si appella ad una tradizione teologica ben affermata che ripropone continuamente il messaggio biblico. Ambrogio interpreta le Scritture come una scuola di educazione intellettuale e morale. Le preoccupazioni etiche di Giovanni Crisostomo sono continuamente ribadite, come era d'uso nella teologia gesuitica del tempo. Le tematiche

agostiniane dell'esperienza personale, della conversione, dell'illuminazione interiore, della coerenza pratica sono ampiamente riprese senza alcun riferimento ad una predestinazione indipendente dalle scelte individuali. I temi psicologici e morali di Gregorio Magno indicano la necessità della applicazione personale oltre le formule ed i riti ecclesiastici. La mistica esigente di Bernardo mostra le opzioni severe della fede come imitazione ed immedesimazione. Tuttavia gli esempi più impegnativi sono presi dall'antica letteratura martiriale: Ignazio, Policarpo, Cipriano ed i loro compagni sono i grandi maestri della verità cristiana, che rifiuta le complicità e le contraffazioni del mondano. Ed anche qui il teologo pratico e positivo riprende un aspetto comune della primitiva teologia gesuitica: colui che è respinto dalle potenze mondane diviene il più autentico testimone di una verità cui ci si debba conformare totalmente. Senza una simile dedizione, la fede si trasforma in un superficiale «credere all'ingrosso» e la vita dei sedicenti cristiani appare molto spesso peggiore di quella delle genti.

1. *Considerazione e meditazione*

La presentazione organica del cristianesimo fornita dal gesuita inglese inizia con quello che egli considera il più grave problema di ogni essere umano: la superficialità nel prendere coscienza di se stesso e delle verità religiose contenute nelle Scritture². Quanto i profeti nel corso dei secoli hanno proclamato e quanto Gesù stesso ha ribadito suscita infatti l'istintiva avversione di chiunque non gradisca sottoporre se stesso ad un rigido esame, di chi è troppo avvinto alle apparenze mondane oppure professa una tranquilla fiducia nei meriti altrui, quasi fossero un capitale facilmente disponibile. Bernardo, nel trattato scritto per il papa Eugenio, indicò molto dettagliatamente la necessità di valutare la propria esistenza in base alla parola evangelica senza farsi illudere nemmeno dalle pericolose grandezze dell'apparato ecclesiastico. Analogamente Antonio e Francesco indicano la necessità di un rigoroso esame di se stessi di fronte al testo ispirato per intraprendere con coerenza il cammino della giustizia. Nessuno può sottrarsi a

² R. PARSONS, *Guida degli uomini alla loro eterna salute*, G. Manfrè, Padova 1736, pp. 1-14.

questa necessità senza correre gravissimi pericoli e rischiare di precipitare verso la condizione infernale. L'inizio del lungo trattato ne mostra la prospettiva più caratteristica: l'individuo di fronte alla parola delle Scritture considerate come scuola suprema e concreta della verità intellettuale e morale. Occorre iniziare da se stessi ed accettare di sottoporre la propria esistenza ad un confronto severo. I grandi fenomeni della vita pubblica sono carichi di inganni, di ipocrisie e vanità, da cui occorre liberarsi con uno sforzo prolungato fino al termine della vita terrena. Una fede per se stessa corretta molto spesso non è accompagnata da comportamenti coerenti:

Oh quanti di sì fatti Cristiani ce ne sono oggidì, che credono i suddetti articoli solamente all'ingrosso! che gli ritengono nella loro mente come un involto di cose preziose, ma non mai l'aprono per riguardarle, né mai l'esaminano in particolare con la dovuta considerazione, e in conseguenza non ne ritraggono alcun profitto³.

Basti pensare ad un tema impegnativo come la morte, che ben raramente viene considerata quale passaggio dalle condizioni correnti di questo mondo ad una realtà completamente diversa, inevitabile e soggetta ad un giudizio supremo. Così si deve ritenere di tutti gli aspetti intellettuali e morali presentati dalle Scritture: se essi non diventano un canone effettivo e personale della propria esistenza, se non assumono un'energia che parte dall'intimo e si traduce in comportamenti adeguati, possono risuonare invano nei libri, nelle prediche, nelle formule, nei riti della religiosità comune. Essi invece esigono di venire applicati a se stessi attraverso una meditazione che li trasferisca concretamente nella coscienza di sé e nelle azioni conseguenti. Se non si produce un simile rivolgimento interiore dall'esterno all'interno, dalla convenzione alla pratica, accade che l'essere umano «sia affatto fuori di sé, e posseduto da mortal letargo e da funesta stupidità, sol per mancanza di matura considerazione»⁴.

Nella costruzione della coscienza di sé il posto centrale deve essere riconosciuto all'esistenza di un Dio creatore e remuneratore. Oltre tutte le determinazioni individuali e sociali ognuno deve porsi dinnanzi al divino creatore e giudice supremo. Il mondo stesso in tutti i suoi aspetti naturali

³ *Ibi*, p. 11.

⁴ *Ibi*, p. 12.

rivela le opere divine e le scienze razionali possono ulteriormente chiarire i suoi attributi, come le genti hanno generalmente sostenuto. La filosofia naturale, quella morale e quella metafisica, al seguito di Platone e di Aristotele, sono in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, mentre la matematica per se stessa non si pone questo compito. La contemplazione delle creature e l'argomentazione razionale giungono a fornire un primo grande panorama

della coscienza intellettuale e morale. Esso si completa con la visione caratteristica delle Scritture ebraiche e cristiane, dove il divino, oltre la natura e la ragione, si fa legge morale e profezia. La conoscenza di Dio assume un aspetto storico nell'esperienza del popolo di Israele, che si completa nella figura di Gesù e dei suoi discepoli. La Bibbia si pone così a compimento dell'esperienza naturale e scientifica con il suo contenuto profetico ovvero con l'indicazione di una colpa universale che va redenta attraverso un lungo processo. Quanto balenava nella sapienza delle genti è reso esplicito dalla storia biblica e viene additata la via che conduce alla redenzione e alla giustizia ultimativa.



Robert Parsons (1546-1610).

Natura e ragione non saprebbero superare la colpa che attanaglia tutti gli esseri umani e impedisce loro di raggiungere il bene cui pure aspirano. L'ulteriore manifestazione del divino fino alla sua umanità, al dono dello Spirito, al giudizio finale affronta la condizione morale dell'umanità per superarla e condurre tutta la creazione al compimento. La Bibbia, in questa prospettiva che fa leva soprattutto sul messaggio di Paolo, esprime quel carattere dinamico della creazione che natura e scienza colgono senza poter ottenere: «Tutta la Scrittura non è altro, per così dire, che un certo

corpo divino, tutto ripieno di vitale spirito di profezia; e ogni dì qualcuna se n'adempie (benché da noi ciò non sia osservato); e così sarà finché dura il mondo»⁵. Come era usuale nella cultura enciclopedica dei gesuiti, tra l'esperienza naturale, la concettualizzazione scientifica e il linguaggio profetico esisteva una provvidenziale convergenza. La profezia ebraico-cristiana conduceva verso una sapienza pratica ed universale ultimativa quanto l'umanità nel suo corso era andata, quasi a tentoni raccogliendo e sviluppando.

La visione complessiva dell'universo che risulta da questa analisi indica il vero fine di ogni essere umano: porsi al servizio della realtà autentica, di quella verità cui ci si deve adeguare con l'intelletto, la volontà e le azioni. Essa nel suo dinamismo creaturale e redentivo indica la natura morale dell'universo di cui ogni essere umano è parte. Ma generalmente altri interessi occupano le menti e i cuori delle creature razionali, che sono sviate dalle vanità mondane «come Promozioni, Ricchezze, Piaceri, Abiti fastosi, superbi Edifici, Bellezza, favore di Principi, avanzamento di Figliuoli, o Famiglia, o altre cose che non appartengono a questo fine»⁶. Sulla cristianità incombe il grande pericolo di sottrarsi al servizio di Dio, quale è delineato in modo concreto dai personaggi della profezia biblica, da Abramo fino agli apostoli e ai martiri. Può accadere quanto si è verificato per le genti che non hanno saputo seguire le tracce della natura e della ragione, oppure agli ebrei che non hanno ascoltato gli avvertimenti della profezia. Gli esseri umani facilmente assumono le loro illusioni e i loro artifici come realtà solide e degne della massima considerazione, mentre l'esperienza comune insegna il contrario. Tuttavia fin dall'origine del mondo rimase sempre la presenza di una aspirazione al bene analoga a quella che ha trovato la sua più elevata testimonianza nella vita di Cristo. Tutta la storia è segnata da questo suo doppio carattere fino all'esito ultimo: «La Fede e la religione degli antichi padri era la stessa in sostanza che è ora la nostra, eccettuato solo che era più oscura, generale e confusa, perché allora era di cose future, come la nostra è adesso di passate e presenti»⁷.

⁵ *Ibi*, p. 52.

⁶ *Ibi*, p. 62.

⁷ *Ibi*, p. 74.

2. *La profezia*

La coscienza di sé, per ogni individuo che voglia superare gli inganni della storia corrotta del mondo, pone se stessa di fronte al divino come origine, legge e compimento di tutta la creazione. La parola della Bibbia nel suo percorso ebraico e cristiano costruisce a poco a poco quell'esperienza che guida verso la salvezza ultima. Tutto il percorso della rivelazione ebraica, soprattutto attraverso la profezia e la sapienza, propone l'immagine del redentore. In ogni aspetto di un racconto che travalica molti secoli si nasconde un accenno alla vita di Cristo. Tutto è stato previsto, sperato, atteso finché la parola divina fatta carne umana raccolse in sé tutti gli aspetti della lunga preparazione. Dalla nascita all'ascensione si verifica un continuo adempimento della profezia ebraica e tra la fede antica e quella nuova si nota una perfetta corrispondenza che garantisce il carattere divino sia dell'attesa che del compimento.

L'apologeta, conformemente alle idee più diffuse del suo tempo, si immagina il testo biblico come una costruzione provvidenziale, dove tutto è ordinato e stabilito in modo netto ed uniforme. I testi letterari nacquero da una iniziativa divina che continuamente dimostra la sua presenza. All'ordinamento della natura e a quello che appare agli occhi della scienza si aggiunge il testo ispirato e canonico delle Scritture, che giustifica se stesso con la sua coerenza. Del resto, sempre secondo una prospettiva universalistica, anche tra le genti ci furono molteplici accenni al futuro redentore attraverso immagini profetiche un tempo ritenute incontrovertibili. La vita di Gesù narrata dagli evangelii corrisponde perfettamente a tutte le attese dell'umanità e giustifica in questo il suo carattere centrale nell'universo naturale e storico⁸.

Anche dopo la fine della sua vita terrena continua questo processo organico di manifestazione concreta della giustizia divina. La presenza del divino nella storia umana diventa un'esperienza comunitaria promossa dallo Spirito, che si manifesta secondo una molteplicità di dimensioni. Si crea infatti, a partire dalla Pentecoste, il fenomeno ecclesiastico come partecipazione alla vita di Cristo; inizia l'attività missionaria degli apostoli; segue

⁸ *Ibi*, pp. 101-134.

quella letteraria degli evangelisti; si apre l'era dei martiri. La forza dello Spirito travolge le potenze diaboliche e impone castighi agli oppositori, mentre le parole profetiche di Gesù trovano un compimento preciso⁹.

L'esperienza naturale e razionale del divino passa dalla sua genericità e incompletezza ad una conoscenza sempre più concreta, sperimentale, pragmatica. L'apologeta segue, come solitamente fa, le tracce della teologia di Paolo e delle sue più antiche rielaborazioni, come appaiono ad esempio nel racconto degli *Atti*. Il testo apostolico rappresenta la storia ideale della missione cristiana tra le genti, quando la vita di Gesù diventa un fenomeno comunitario, carismatico e missionario e conclude un lungo periodo di attesa. I gesuiti delle prime generazioni molto spesso si sentivano eredi di questa presentazione concreta, positiva ed universale dell'evangelo primitivo. L'autocoscienza e la pratica del cristianesimo, di fronte alle convulsioni ecclesiastiche del XVI secolo, doveva rinnovarsi in base ai primordiali caratteri profetici ed apostolici. Il cristianesimo di apparenze, di formalismi, di ipocrisie e di ignoranza, che molte volte da secoli era prevalso in Europa, andava corretto in base alle esperienze originali dell'evangelo, quali era fissate nel Nuovo Testamento a compimento dell'Antico e delle attese universali delle genti.

3. *Credere ed operare*

Fissato questo vasto panorama che dalla coscienza di sé si allarga alla contemplazione della natura, alla razionalità della scienza e alla rivelazione profetica, occorre chiarire quali siano i compiti di ogni individuo illuminato dalla ragione e dalla fede. La preoccupazione fondamentale dell'apologeta, in maniera sempre più accentuata, si dirige all'aspetto etico corrispondente alla verità così ritrovata. Come molti autori ecclesiastici del suo tempo e sempre a seguito della teologia di Paolo, egli pone davanti alla mente di colui che si professa cristiano i doveri corrispondenti alla sua fede. Non basta professare intellettualmente la conoscenza della verità, sia pure nel modo più completo e corretto, senza agire in modo

⁹ *Ibi*, pp. 134-156.

conforme alla visione del mondo raggiunta. La realtà possiede una sua precisa conformazione cui l'essere umano deve adeguarsi, se non vuole imitare la colpa dell'antico Adamo eletto ad impotente regola dell'universo in contrapposizione alla legge divina. L'esistenza comune anche di coloro che si professano cristiani sembra dimenticare questo aspetto fondamentale della traduzione pratica della fede. La sua correttezza si basa sull'insegnamento uniforme della gerarchia, dal tempo degli apostoli fino al presente.

Molto più difficile è invece il compito morale, come ad esempio è stato illustrato da Gesù stesso nel suo grande discorso (*Matteo 5-7*). Si potrebbe imparare in pochi giorni quanto appartiene alle formule della fede, ma le loro conseguenze nella vita di ogni giorno sono frutto soltanto di una lotta che si estende a tutta la vita. «Gli infingardi cuori dei cristiani» devono essere richiamati all'onestà, alla purezza, alla giustizia, all'innocenza e alla santità, per «renderli più vigilanti in questo grande affare, da cui dipende la loro Miseria, o Felicità»¹⁰. Sia il Nuovo Testamento che gli scritti della chiesa antica sottolineano la guerra che va condotta contro il peccato e le opere sataniche attraverso una rigorosa disciplina, una sorveglianza continua e molte rinunce. Ma nella chiesa moderna tutto questo sembra dimenticato ed ogni occasione è utile per seguire i costumi del mondo e le tentazioni diaboliche che vi sono nascoste. Un tempo i cristiani si impegnavano nel testimoniare la loro fede con opere di ogni genere, soprattutto a vantaggio dei poveri, mentre al presente molti di loro sembrano affannarsi a fare il contrario e a porre il loro vantaggio materiale come criterio supremo del loro comportamento sociale. Pertanto

moltissimi cristiani son diventati più sensuali e dissoluti, forse di quel che mai fusse la parte più civile degli Infedeli; lo che è un disonore estremo e intollerabile al nostro Salvatore, che dette la sua vita per ridurci a una miglior forma di vivere. Onde, per ogni ragione, diritto, ed equità, il gastigo di tali indegni cristiani dev'essere nell'ultimo giorno molto maggiore di quello degli stessi Gentili; i quali non ebbero pel loro indirizzo quel lume e quell'assistenza, che Gesù Cristo rimproverò a certe ingrate Città, nelle quali aveva predicato¹¹.

¹⁰ *Ibi*, p. 174.

¹¹ *Ibi*, pp. 192-193.

La prospettiva ulteriore che la coscienza di ognuno deve tenere sempre presente è il giudizio sia individuale che universale e l'apologeta si dilunga a mostrare la maestà, la severità ed il terrore di quell'ultima scenografia prima della divisione definitiva tra i giusti e i malvagi. Di fronte a quell'esito ultimo verrà meno ogni sicurezza al di fuori di quella di aver dato alla grazia e alla fede i loro frutti più legittimi. Tutte le altre esibizioni mondane non avranno più alcun valore ed ognuno si troverà nudo davanti alla giustizia divina e all'umanità raccolta per ascoltarne la sentenza inappellabile: «Una pura Coscienza (io dico) sarà in quell'istante, di consolazione molto più grande, che tutte le Pompe, Dignità, o Piaceri di mille Mondi»¹².

La visione dell'ultimo giudizio e delle pene comminate ai malvagi mostrano quanto sia grave il peccato con cui gli esseri umani si oppongono alle opere divine e tentano di distruggerle associandosi alle forze sataniche. Solo la redenzione di Cristo libera dal peso delle colpe, ma non si tratta di una generale amnistia, quanto piuttosto di una volonterosa e faticosa associazione alla sua difficile via. Accanto alla visione negativa del male si devono tenere presenti i benefici divini della creazione, della redenzione, della chiamata, della giustificazione, dei sacramenti ecclesiastici, della provvidenza di cui ognuno è oggetto. Ognuno è chiamato in ogni istante della sua vita ad essere un amministratore prudente dei doni divini o a stravolgerne l'uso, come tante volte le Scritture osservano sottolineando la benevolenza divina assieme alle responsabilità umane. Ancora una volta l'immagine della morte richiama ognuno ai suoi compiti, in modo che essa non diventi l'ingresso nella orribile condizione infernale. Ad essa, secondo la sensibilità del tempo, viene dedicata un'ampia descrizione, assieme a quella delle gioie paradisiache¹³.

Con questa visione apocalittica si chiude la prima parte del direttorio gesuitico ed anglosassone. L'anima ha di fronte a sé e nel suo intimo un



Emblema della Compagnia di Gesù.

¹² *Ibi*, pp. 206-207.

¹³ *Ibi*, pp. 254-308.

panorama completo dell'umanità osservata dalla specola sublime della profezia biblica: tutto è pronto perché essa accetti di far parte di un lungo processo di grazia e giustizia che conduca alla vita eterna, testimoniata in ogni minimo aspetto dell'esistenza concreta. Ma tutto può essere distrutto dalla superficialità, dall'arroganza, dalle attrattive diaboliche del mondano.

4. *Gli ostacoli*

A questa prospettiva prevalentemente psicologica ed etica della fede cristiana l'apologeta aggiunge una lunga trattazione sugli ostacoli che qualunque individuo può incontrare sulla difficile via di servizio e di milizia, come egli la chiama. Un primo atteggiamento negativo da superare è la sfiducia nella misericordia divina. La coscienza di colpe gravi e ripetute può allontanare dall'arduo compito della sequela ritenendo impossibile il perdono. Sempre sulla scorta del messaggio biblico si sottolinea invece come un simile atteggiamento non abbia alcuna giustificazione. Nel corso della vita terrestre la misericordia divina verso l'umanità peccatrice non conosce limiti e nessuno è autorizzato a considerarsene escluso. La sfiducia nelle proprie forze non deve oscurare quella nella energia redentrice della grazia e della Spirito. Nessuno, purché sia sincero, deve considerarsi perso di fronte alle opere divine. Anche qui si vede un tratto caratteristico della teologia gesuitica, che respinge come estranea alla fede evangelica una predestinazione insuperabile al male. Nella sua visione pragmatica e dinamica dell'essere umano la salvezza è sempre possibile a chiunque, purché non la respinga e accolga una misericordia cui nessuno è autorizzato a porre limiti.

Si potrebbero poi avanzare le difficoltà di una vita virtuosa a norme della lettera evangelica. L'apologetica si affretta ad enumerare i soccorsi che aiutano a superare le antinomie caratteristiche dell'essere umano. Innanzitutto la grazia soccorre sempre la debolezza umana e l'amore verso Dio quale bene supremo aiuta ad affrontare anche le scelte più impegnative. La fede illumina l'intelletto e guida con nuova luce i suoi giudizi rispetto alle realtà mondane, che possono perdere il fascino apparente di cui sono rivestite. L'esperienza della fede e dell'amore genera una consolazione spirituale e istilla nella coscienza una pace che va oltre le difficoltà della scelta. Lo

Spirito istilla una grande libertà e tranquillità sconosciute nelle contraddizioni del mondo. La ricompensa promessa all'impegno fa apparire meno gravi le rinunce e l'esperienza delle anime esemplari come Cipriano ed Agostino conforta all'imitazione e alla fiducia. Infine appare una argomentazione utilitaristica che avrà notorietà in un altro apologeta del cristianesimo, Blaise Pascal. Tra i molti esempi concreti desunti dalla vita economica appare quello della scommessa: se un personaggio in apparenza miserabile chiedesse una moneta d'oro promettendone in cambio duecento, vale la pena di accettare. La somma probabilmente persa è minima, la vincita per quanto improbabile potrebbe essere molto elevata. Conviene scommettere sulla enorme ricompensa eterna in cambio di una modesta rinuncia nella vita del mondo¹⁴.

Il timore delle persecuzioni può diventare un altro ostacolo difficile da superare, soprattutto se si pensa ai conflitti ecclesiastici allora in corso e alla condizione dei cattolici inglesi, ma non bisogna farsi illudere dalle vanità e dai piaceri di un mondo destinato a scomparire. Piuttosto occorre guardare ai martiri della chiesa antica e ai motivi della loro scelta di fronte al potere persecutore. Dopo gli apostoli, i vescovi e martiri Ignazio, Policarpo e Cipriano indicarono concretamente come dovessero intendersi la sequela di Cristo e l'ingresso nel suo regno proprio in conflitto con i regni fittizi della storia umana. Questa è la vera e concreta tradizione cattolica, cui bisogna sempre riferirsi. Ed ancora una volta si vede l'indirizzo apocalittico e pragmatico dell'apologeta. Nei testi originali tutto è già stato tracciato in maniera esemplare: non resta che affidarsi al medesimo Spirito di quei tempi e di sempre.

Il rapporto tra la coscienza umana e il Dio degli evangelii si muove tra due concezioni apparentemente contrapposte, ma sempre presenti: la misericordia e la giustizia. Non ci si deve affidare ad una pura amnistia, come

¹⁴ *Ibi*, p. 365. Altre opere di carattere storico e polemico ebbero una traduzione italiana ad opera di F. G. MORELLI: *Le tre conversioni dell'Inghilterra dal paganesimo alla religione cristiana*, I-III, G. Lazzarini, Roma 1750. Il gesuita inglese vi sostiene la diffusione del cristianesimo romano a partire dall'epoca apostolica e la sua uniformità con il papato fino all'epoca di Elisabetta I. Enrico VIII, a parte il rifiuto della supremazia papale, sarebbe rimasto legato alle forme dogmatiche e liturgiche tradizionali. Le presentazioni storiche protestanti sono costrette ad appellarsi da una chiesa spirituale priva di dimensioni comunitarie.

non si deve temere una giustizia implacabile. Nel primo caso cadrebbe ogni dignità, scelta e differenza sia dell'essere umano sia del divino, nel secondo si dimenticherebbe un aspetto fondamentale della predicazione e dell'azione di Gesù. La misericordia ha per fine una giustizia che non pretende prima di aver dato la possibilità di adempiere quanto richiesto. L'anima che si avvia all'esercizio della fede deve riconoscere questo carattere dinamico della sua esperienza. Dovrà rendere ragione dei doni ricevuti con la testimonianza del suo impegno. Ed anche qui il teologo della coscienza e dell'esperienza è guidato da Paolo e dalla sua acuta sensibilità verso un Dio di grazia e giustizia. Nonostante l'infinità della misericordia divina tuttavia il numero di coloro che non supereranno l'estremo giudizio è molto grande e supera quello dei veri credenti.

Anche il rinvio della conversione alla fine dell'esistenza è un ostacolo alla fede vera ed operosa: nessuno può sapere se avrà il tempo di provvedere e in ogni caso è un segno di quella pigrizia, negligenza e durezza di cuore che caratterizzano gli esseri umani in modo assai vasto. Ci sono infatti coloro che non prestano nessuna attenzione alla scuola delle Scritture ed assumono la realtà mondana secondo i loro giudizi, interessi e costumi. L'apologeta vede avvicinarsi, al di là dei conflitti dell'Europa cristiana, una cultura per la quale la profezia diventerà sempre più priva di contenuto effettivo rispetto alla natura, alla scienza, alla storia e alla politica degli stati nazionali.

DOMENICO BRUNO*

Uno scienziato col gusto della scommessa

IN QUESTO LAVORO ESPORRÒ I CONTRIBUTI di Pascal alla fisica e alla matematica, trattando, nell'ordine, i seguenti argomenti: la pressione nei liquidi e nei gas privi di peso e la «legge di Pascal»; il «teorema di Pascal» per le coniche; la «pascaline»; il «triangolo di Pascal»; l'«invenzione» della teoria della probabilità. Parlerò infine del «principio di indifferenza» e della «scommessa» di Pascal sull'esistenza del Dio dei cristiani, che è stata spesso oggetto di discussione tra filosofi.

La pressione nei liquidi e nei gas privi di peso e la «legge di Pascal»

Con il termine «liquido ideale» s'intende un mezzo incompressibile, indilatabile, senza attrito interno. Con il termine «gas ideale» o «perfetto» s'intende un mezzo le cui molecole hanno un volume proprio trascurabile rispetto a quello totale e in cui l'attrazione reciproca delle molecole stesse è nulla.

Quando una forza \vec{F} agisce sopra una superficie A, si dice che la superficie A è soggetta a una «pressione», il valore della quale è dato dal rapporto fra il valore della componente della \vec{F} , ortogonale alla superficie A, e il valore di A.

La pressione in un mezzo continuo è caratterizzata dal «tensore degli sforzi p_{ik} » o dalla corrispondente «omografia degli sforzi π »: p_{ik} è un tensore doppio simmetrico [$p_{ik} = p_{ki}$ ($i, k = 1, 2, 3$)] e π è una «dilatazione». Nei fluidi perfetti la quadrica indicatrice di π [$(P - O) \times \pi (P - O) = 1$; $p_{ik} y^i y^k = 1$] è una sfera e la pressione è una «quantità scalare», denotata con p . La sua

* Ispettore tecnico MIUR.

unità di misura è il «pascal» (Pa) = $1N/m^2$. Essa però è troppo piccola per gli scopi pratici, e quindi si è definito il «bar»:

$$1 \text{ bar} = 10^5 Pa = 10^5 N/m^2,$$

che rappresenta approssimativamente il valore della pressione atmosferica al livello del mare, la quale, come vedremo, è

$$p_0 = 101.325 Pa = 1,01325 \text{ bar}.$$

Immaginiamo ora di rinchiudere in un recipiente di forma qualsiasi un liquido o un gas perfetto. Il recipiente abbia un'apertura chiusa da un pistone. Esercitiamo una pressione sul pistone e chiediamoci come questa agisce sul fluido contenuto nel recipiente e sulle pareti di quest'ultimo, trascurando gli effetti della forza peso.

Fu Blaise Pascal a risolvere questo problema nel caso di liquidi ideali. Egli pensò di sistemare in una parte qualunque del recipiente una seconda apertura, chiusa anch'essa da un pistone mobile.

Quando si preme verso l'interno il pistone I con una forza F_1 , il pistone II viene spinto in fuori con una forza F_2 . Poiché il liquido è incompressibile e privo di attrito, in esso non si può accumulare energia. Detti rispettivamente s_1 e s_2 gli spostamenti subiti dai due pistoni e A_1 e A_2 le loro superfici, il lavoro $F_1 s_1$ compiuto sul liquido deve perciò essere uguale al lavoro $F_2 s_2$ che esso compie.

Inoltre, i due volumi di liquido $A_1 s_1$ e $A_2 s_2$ devono essere uguali. Abbiamo quindi le due relazioni seguenti:

$$F_2 s_2 = F_1 s_1 \text{ e } A_2 s_2 = A_1 s_1.$$

Dividendo la prima per la seconda otteniamo:

$$\frac{F_2}{A_2} = \frac{F_1}{A_1} \quad \text{o} \quad p_2 = p_1.$$

La pressione risulta dunque uguale su tutte le pareti, come pure in tutti i punti interni del liquido.

I gas perfetti sono compressibili e in generale l'uguaglianza $A_2 s_2 = A_1 s_1$ non è più valida; tuttavia la pressione esercitata sul pistone si trasmette an-

che in questo caso al gas e alle pareti del recipiente. Arriviamo quindi ad enunciare la «legge di Pascal»:

In un fluido ideale in quiete, non soggetto alla forza peso, la pressione esercitata in un punto si trasmette ugualmente in tutte le direzioni ed è dovunque perpendicolare alla superficie sulla quale agisce.

Per i liquidi ideali in quiete soggetti alla forza peso vale una legge, scoperta 50 anni prima dal matematico e fisico fiammingo Simon Stevin (1548-1620) che dice:

La pressione dovuta alla gravità che un liquido esercita sul fondo di un recipiente dipende dall'accelerazione di gravità del luogo g , dalla densità ρ e dall'altezza h del liquido, ma «non» dalla forma del recipiente:

$$p = \rho gh.$$

La legge di Simon Stevin può essere illustrata con un interessante «paradosso idrostatico» dovuto a Pascal. Si riempie d'acqua una botte su cui si è fissato un tubo verticale di piccola sezione (1 o 2 cm^2). Versando anche poca acqua nel tubo, la pressione aumenta notevolmente nella botte e, quando l'acqua nel tubo raggiunge un certo livello, la botte non tiene più e finisce con lo scoppiare. Si noti che se il tubo ha la sezione di 2 cm^2 , bastano 2 litri d'acqua per raggiungere un'altezza di 10 metri; se la sezione è di 1 cm^2 , ne basta solo un litro.

Evangelista Torricelli (1608-1647) per primo ideò un'esperienza per misurare il valore della pressione atmosferica.

Essa equivale alla pressione esercitata da una colonna di mercurio (Hg) alta 76 cm (a livello del mare e alla temperatura di 0°C):

$$p_0 = \rho_{Hg} g_n h = 13595,1 \cdot 9,80665 \cdot 0,76 = 101.325 \text{ Pa},$$

dove $g_n = 9,80665 \text{ m/s}^2$ è l'accelerazione di gravità «normale», cioè il valore medio di g a 45° di latitudine e al livello del mare (Piacenza 45°01'N e Queenstown, Nuova Zelanda, 45°02'S).

Pascal effettuò anche delle ricerche sul vuoto, volte a confermare e sviluppare le esperienze di Torricelli. Del *Trattato sul vuoto* composto nel 1648 e purtroppo andato perduto, ci resta solo la *Prefazione* che è una rigorosa esaltazione della libera ricerca sperimentale contro il principio di au-

torità. Concetto che sarà ribadito da nei *Trattati sull'equilibrio dei liquidi e sul peso della massa dell'aria*, ove Pascal afferma: «Che tutti i discepoli di Aristotele, se possono, provino a mettere insieme tutto ciò che vi è di valido negli scritti del loro maestro, e dei suoi commentatori, per dare una giustificazione di questi fenomeni con l'orrore del vuoto; altrimenti, riconoscano che gli esperimenti sono i veri maestri da seguire in fisica»¹.

Il «teorema di Pascal» per le coniche

«Esagono piano semplice» è la figura composta da sei punti d'un piano che ne sono i “vertici”, pensati in un ordine dato A_1, A_2, \dots, A_6 , insieme con le sei rette $a_1 \equiv A_1A_2, a_2 \equiv A_2A_3, \dots, a_6 \equiv A_6A_1$ (“lati”) che li congiungono a due a due consecutivamente in quell'ordine. Tre consecutivi dei punti dati non devono essere allineati. Si dicono “opposti” i vertici A_1 e A_4 , A_2 e A_5 , A_3 e A_6 ed i lati a_1 e a_4 , a_2 e a_5 , a_3 e a_6 .

Il «teorema di Pascal» (1640) dapprima dimostrato per il cerchio, e dopo esteso a tutte le coniche per proiezione, si può enunciare come segue:

Condizione necessaria e sufficiente affinché un esagono piano semplice sia inscrittibile in una conica, è che le intersezioni delle tre coppie di lati opposti stiano sopra una stessa retta, che è chiamata retta di Pascal.

Il teorema dà quindi la condizione necessaria e sufficiente perché sei punti appartengano ad una conica.

La «pascaline»

Nel 1642 Pascal, a soli 19 anni, per aiutare il padre Étienne nel suo lavoro di intendente, cioè amministratore del re (tasse, dogana, ecc.), ideò e costruì la progenitrice remota di tutte le macchine calcolatrici, detta la «pascaline», che eseguiva addizioni e sottrazioni per mezzo di ingranaggi rotanti su cui erano scritte le cifre 0, 1, 2, ..., 9. Quando l'ingranaggio veniva ruotato una volta, trasmetteva all'ingranaggio adiacente un decimo di giro, creando così il riporto automatico.

¹ B. Pascal, *Trattati sull'equilibrio dei liquidi e sul peso della massa dell'aria*, in *Scritti di fisica*, intr. trad. e note di M. V. Romeo, Greco, Catania 2002, p. 302.



La pascaline.

Il «Triangolo di Pascal»

Il «triangolo di Pascal» (noto anche come «triangolo di Tartaglia») è una disposizione triangolare di numeri interi, che trovasi nel *Trattato sul triangolo aritmetico* (1654) di Blaise Pascal, che lo usò per ricavare i coefficienti dello sviluppo binomiale:

$$\begin{array}{r}
 n = 0 \quad 1 \\
 n = 1 \quad 1 \quad 1 \\
 n = 2 \quad 1 \quad 2 \quad 1 \\
 n = 3 \quad 1 \quad 3 \quad 3 \quad 1 \\
 n = 4 \quad 1 \quad 4 \quad 6 \quad 4 \quad 1 \\
 n = 5 \quad 1 \quad 5 \quad 10 \quad 10 \quad 5 \quad 1 \\
 \dots \quad \dots \quad \dots \quad \dots \quad \dots
 \end{array}$$

In esso ogni elemento (eccetto gli estremi, che sono tutti uguali a 1) è la somma dell'elemento soprastante e di quello che precede quest'ultimo nella medesima riga. Questa proprietà, nota come «proprietà additiva» del triangolo di Pascal, discende dall'identità

$$\binom{n}{k} = \binom{n-1}{k} + \binom{n-1}{k-1},$$

che si dimostra facilmente ricordando che

$$\binom{n}{k} = \frac{n!}{k!(n-k)!}.$$

Per la «proprietà di simmetria»

$$\binom{n}{k} = \binom{n}{n-k},$$

gli elementi equidistanti dagli estremi sono uguali.

Gli elementi della riga $(n + 1)$ -esima ($n \geq 0$) sono i coefficienti binomiali, $\binom{n}{0}$, $\binom{n}{1}$, $\binom{n}{2}$, ..., $\binom{n}{n}$, che sono i coefficienti dello sviluppo di $(a + b)^n$. Per esempio, si ha:

$$(a + b)^4 = 1 \cdot a^4 + 4a^3b + 6a^2b^2 + 4ab^3 + 1 \cdot b^4.$$

La storia di questo triangolo è quanto mai interessante. Sembra che il più antico sia quello riportato in scrittura greca su un codice vaticano, forse del secolo XIII, sulle opere di Euclide. Esso è riportato anche nel *Prezioso specchio dei quattro elementi*, del cinese Tschu Schi Kih (1303).

Inoltre era già noto al matematico bresciano Niccolò Fontana (1499-1557), soprannominato «Tartaglia», che l'aveva utilizzato nell'opera *General trattato di numeri et misure* (1556), per calcolare l'espressione di una potenza dodicesima; al pavese Gerolamo Cardano (1501-1576), che lo usò per risolvere alcuni problemi combinatori e di numeri poligonalari; venne usato anche dal tedesco Michael Stifel (1486-1567) nella sua *Arithmetica integra* e da Simon Stevin.

Anche se non fu Pascal a scoprire il triangolo, fu lui il primo, in Occidente, a esplorarlo a fondo, mettendone in evidenza parecchie proprietà.

Nel triangolo di Pascal:

a) la somma di tutti gli elementi della riga $(n + 1)$ -esima è 2^n , ossia

$$\binom{n}{0} + \binom{n}{1} + \binom{n}{2} + \binom{n}{3} + \dots + \binom{n}{n} = 2^n,$$

relazione alla quale conduce lo sviluppo di $(1 + 1)^n$, mentre la somma degli elementi di posto pari è uguale alla somma degli elementi di posto dispari, ossia

$$\binom{n}{0} - \binom{n}{1} + \binom{n}{2} - \binom{n}{3} + \dots + (-1)^n \binom{n}{n} = 0,$$

relazione alla quale conduce lo sviluppo di $(1 - 1)^n$;

b) ogni elemento è la somma degli elementi soprastanti della colonna precedente:

$$\binom{n}{k} = \binom{n-1}{k-1} + \binom{n-2}{k-1} + \dots + \binom{k}{k-1} + \binom{k-1}{k-1};$$

c) se si sommano gli elementi delle diagonali dirette dalla sinistra in basso verso la destra in alto, si ottiene la “*successione di Fibonacci*” [Leonardo Pisano (1170-1250)]:

$$F_0 = 1, F_1 = 1, F_2 = 2, F_3 = 3, F_4 = 5, F_5 = 8, \dots,$$

definita dalla relazione ricorrente: $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$ ($n > 1$); si ritrova così la formula del matematico francese Édouard Lucas (1842-1891) per i numeri di Fibonacci:

$$F_n = \binom{n}{0} + \binom{n-1}{1} + \binom{n-2}{2} + \binom{n-3}{3} + \dots \quad (n \geq 0)$$

$$\left[\text{per es. } F_9 = \binom{9}{0} + \binom{8}{1} + \binom{7}{2} + \binom{6}{3} + \binom{5}{4} = 1 + 8 + 21 + 20 + 5 = 55 \right].$$

L'«invenzione» della teoria della probabilità

Al gioco dei dadi si può far risalire la nascita del calcolo delle probabilità, sollecitata da problemi posti dagli accaniti giocatori, che passavano le loro serate nelle sale da gioco o nelle taverne.

Nel 1654, ad esempio, il nobile Antoine Gombaud (cavaliere de Meré) pose a Blaise Pascal e a Pierre de Fermat (1601-1665) un problema, che si può enunciare in questa forma: è più probabile ottenere almeno un 6 lanciando quattro volte un dado o ottenere almeno un 12 lanciando ventiquattro volte due dadi? Pascal e Fermat esaminarono attentamente il problema e lo risolsero. Possiamo datare da questo momento la nascita del calcolo delle probabilità.

Per calcolare la probabilità di ottenere almeno un 6 lanciando quattro volte un dado, cominciamo col calcolarci la probabilità dell'evento contrario, che è non ottenere neanche un sei in quattro lanci, e poi sfruttiamo la relazione fra la probabilità di eventi contrari. Otteniamo così:

$$p_6 = 1 - \left(\frac{5}{6}\right)^4 = \frac{671}{1296} \cong 51,77\%.$$

In maniera analoga calcoliamo la probabilità di ottenere almeno un 12 lanciando ventiquattro volte due dadi:

$$p_{12} = 1 - \left(\frac{35}{36}\right)^{24} \cong 49,14\%.$$

Conclusione: è più facile, sebbene di poco, che esca almeno un 6 in quattro lanci di un dado, piuttosto che esca almeno un 12 in ventiquattro lanci di due dadi.

Pascal, però, non rispose in modo del tutto soddisfacente ad un altro quesito del cavaliere de Meré, che gli chiedeva quale doveva essere la «cifra equa» da pagare a un giocatore per subentrare a lui in una data puntata. Lo fece tre anni dopo, nel 1657, un grandissimo fisico e matematico olandese, Christian Huygens (1629-1695), introducendo il concetto di «speranza matematica» o «valor medio» di una variabile casuale.

Chiameremo variabile casuale (discreta) una quantità variabile X che può assumere vari valori reali x_1, x_2, \dots, x_n , secondo che si presenti uno degli eventi incompatibili E_1, E_2, \dots, E_n , di probabilità note p_1, p_2, \dots, p_n , aventi la somma

$$p_1 + p_2 + \dots + p_n = 1.$$

Il «punto» che appare quando si lancia un dado è una variabile casuale discreta, che può assumere i valori da 1 a 6, ciascuno con probabilità $1/6$.

Il valor medio di una variabile casuale (discreta) è la somma dei prodotti dei valori che essa può assumere moltiplicati per le rispettive probabilità:

$$M(X) = \mu = p_1x_1 + p_2x_2 + \dots + p_nx_n.$$

Nel lancio di un dado avremo:

$$\mu_1 = \frac{1 \cdot 1 + 2 \cdot 1 + 3 \cdot 1 + 4 \cdot 1 + 5 \cdot 1 + 6 \cdot 1}{6} = \frac{21}{6} = 3,5.$$

Nel lancio di due dadi

$$[p_2 = p_{12} = \frac{1}{36}, \dots, p_7 = \frac{6}{36}] \text{ si ha } \mu_2 = \frac{252}{36} = 7;$$

nel lancio di tre dadi (il gioco della “zara”)

$$[p_3 = p_{18} = \frac{1}{216}, \dots, p_{10} = p_{11} = \frac{27}{216}] \text{ si ha } \mu_3 = \frac{2268}{216} = 10,5.$$

Si osservi che, se a ciascun valore x_i , di X si associa una massa m_i , proporzionale alla rispettiva probabilità p_i , allora il valor medio μ della variabile X fornisce l'ascissa del centro di massa del sistema.

Il «principio di indifferenza»

Il «principio di ragione non sufficiente», ribattezzato «principio di indifferenza» dall'economista inglese John Maynard Keynes (1883-1946), nel suo famoso *Treatise of Probability*, può essere formulato in questo modo: se non abbiamo buone ragioni per supporre che qualcosa sia vero o falso, assegniamo pari probabilità a ciascun valore di verità.

Il principio ha avuto una storia lunga e ben nota, con applicazioni in campi diversi quali la scienza, l'etica, la statistica, l'economia, la filosofia e la psicologia sperimentale. Se usato in modo inadeguato, porta a paradossi assurdi e ad aperte contraddizioni logiche.

Vediamo per esempio quali contraddizioni sorgono se si applica inconsultamente il «principio di indifferenza» alla domanda: qual è la probabilità che ci sia qualche forma di vita su Titano (il più grande satellite di Saturno e di tutto il sistema solare, con dimensioni vicine a quelle di Marte)? Applichiamo il principio di indifferenza e rispondiamo $\frac{1}{2}$. Qual è la probabilità che non vi sia alcuna semplice vita vegetale su Titano? Di nuovo rispondiamo $\frac{1}{2}$. Che non ci sia vita animale unicellulare? Ancora $\frac{1}{2}$. Qual è la probabilità che non ci sia né semplice vita vegetale né semplice vita animale su Titano? Per la legge delle probabilità composte dobbiamo moltiplicare $\frac{1}{2}$ per $\frac{1}{2}$ e rispondere $\frac{1}{4}$. Questo significa che la probabilità di

“qualche” forma di vita su Titano è salita a $1 - \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$, contraddicendo la nostra precedente stima di $\frac{1}{2}$.

In questo esempio, si arriva a un risultato tanto assurdo anche per l'intervento di un altro presupposto; abbiamo tacitamente supposto l'indipendenza di eventi che chiaramente non sono indipendenti. Alla luce della teoria dell'evoluzione la probabilità di vita intelligente su Titano dipende dall'esistenza di forme di vita inferiori.

Il principio ha applicazioni legittime in probabilità, ma solo quando le simmetrie di una situazione forniscono il terreno oggettivo per presupporre che le probabilità siano uguali. Per esempio, una moneta è geometricamente simmetrica nel senso che può essere attraversata di taglio da un piano di simmetria. È simmetrica da un punto di vista fisico in quanto ha densità uniforme, cioè non ha un lato più pesante dell'altro. Le forze che agiscono su di essa nell'aria – gravità, attrito, pressione dell'aria e così via – sono simmetriche, in quanto non favoriscono nessuno dei due lati. È quindi giustificato supporre che testa e croce abbiano probabilità uguale.

$$(p = \frac{1}{2}).$$

Simmetrie analoghe valgono per le sei facce di un dado cubico

$$(p = \frac{1}{6} \cong 16,67\%)$$

o i 37 settori di una roulette.

$$(p = \frac{1}{37} \cong 2,70\%).$$

Per questi casi sono stati condotti nelle case da gioco ampi esperimenti che hanno dimostrato la correttezza e i limiti di queste assunzioni di simmetria. Nei casi in cui simmetrie di questo genere non sono note, o addirittura forse non esistono neppure, un'applicazione del principio di indifferenza porta spesso a risultati assurdi.

La “scommessa” di Pascal

Blaise Pascal applicò il «principio di indifferenza» alla fede cristiana. La sua argomentazione è la seguente:

Esaminiamo la questione: «Dio esiste o no?». È come il lancio di una moneta: le probabilità sono pari. Poiché «la ragione qui non può determinare nulla», «scommettere bisogna». Prendiamo in esame la posta in gioco: dalla parte dell'affermazione «Dio esiste» sta il bene, la felicità, l'infinito; dalla parte dell'affermazione «Dio non esiste» sta il finito, il transitorio. Se scommettiamo «Dio esiste», nel caso di vincita guadagniamo «un'eternità di vita e di beatitudine»; se perdiamo, non perdiamo nulla di importante. Se invece scommettiamo «Dio non esiste», se vinciamo possiamo guadagnare qualcosa di finito, ma corriamo il rischio, data l'incertezza della scommessa, di perdere l'infinito e l'eterno. È proprio questo rischio che non possiamo correre nella scommessa: essendo le due opposte possibilità (Dio esiste o non esiste) assolutamente sproporzionate fra loro (infinito e finito), si deve scegliere Dio.



Hendrick Jansz ter Brugghen, *Giocatori*, 1623.

Il ragionamento proposto da Pascal, noto come la “scommessa di Pascal”, ha indotto a molte domande stimolanti. Per esempio:

1. Il «principio di indifferenza» è applicato in modo legittimo nel ragionamento di Pascal?
2. Il filosofo, romanziere, drammaturgo francese Denis Diderot (1713-1784), che diresse per più di vent'anni l'*Enciclopedia*, ha obiettato: Ci sono molte altre grandi religioni, come quella musulmana, che pure condizionano la salvezza all'accettazione della dottrina religiosa. La «scommessa» di Pascal si applica a tutte queste religioni? Se così è, bisogna diventare fedeli di ciascuna di esse?
3. Il filosofo e psicologo statunitense William James (1842-1919) ha proposto una versione attenuata della «scommessa». Nel suo saggio *Volontà di credere* (1897), egli sosteneva che la decisione di credere in Dio (non c'è interesse in James per un aldilà o per una particolare

Chiesa) è una buona scommessa perché, in mancanza di prove in favore o contro l'esistenza di Dio, si dovrebbe prendere la decisione che rende più felici nella vita.

4. Lo scrittore e sociologo inglese Herbert George Wells (1866-1946), autore di «romanzi scientifici», quali *La macchina del tempo* (1895), *L'isola del dott. Moreau* (1896), *La guerra dei mondi* (1898), *I primi uomini sulla luna* (1901), ha formulato questo ragionamento: Noi non sappiamo se il mondo sopravvivrà o meno a un olocausto nucleare. Si dovrebbe però vivere e agire come se si fosse sicuri di sopravvivere, perché, dice Wells, «se anche alla fine la vostra allegria risultasse ingiustificata, almeno sarete stati allegri».

* * *

Naturalmente (*unicuique suum*) lascio ai filosofi il compito di rispondere alle domande e discutere sulle obiezioni di cui sopra.

E chiudo citando l'altissimo elogio che François-René-Auguste de Chateaubriand (1768-1848) intessé su Pascal:

«C'era un essere umano che, dodicenne, aveva creato la matematica con sbarre e tondi, uno che, sedicenne, aveva scritto il più competente trattato delle coniche che si fosse visto dall'antichità, uno che, diciannovenne, ridusse in macchina una scienza che esisteva tutta intera nell'intelletto, uno che, ventitreenne, dimostrò i fenomeni del peso dell'aria e distrusse uno degli errori più gravi della fisica antica, uno che, all'età in cui gli altri uomini cominciano appena a nascere, dopo aver finito di percorrere il cerchio dell'intera scienza umana, si accorse del suo nulla, e volse i pensieri alla religione, un uomo che, da quel momento fino alla morte, arrivata quando aveva trentanove anni, sempre ammalato e sofferente, rese stabile la lingua parlata da Bossuet e da Racine, fissò il modello della più perfetta satira come del più solido ragionamento, un uomo infine che, nei brevi intervalli dei suoi mali, risolse teoricamente uno dei problemi più complessi della geometria e buttò giù su foglietti di carta pensieri che hanno tanto del divino quanto dell'umano: questo spaventoso genio si chiamava *Blaise Pascal*»².

² F.-R. Chateaubriand, *Genio del cristianesimo*, a cura di M. Richter, Einaudi, Torino 2014, p. 353.

CALOGERO CALTAGIRONE*

«*Bedenker des Wortes*».
La parola nell'uomo secondo Ferdinand Ebner

IL SECOLO XX HA FATTO REGISTRARE l'emergere dell'attenzione sulle dimensioni comunicative, sulle possibilità del linguaggio e sul ruolo della parola intesi come elementi fondamentali di relazione e interazione umana. La svolta linguistica del Novecento, infatti, implicando la stretta relazione tra la filosofia analitica, che si propone un'analisi rigorosa del linguaggio su una solida base logica, e la filosofia del linguaggio, che studia le relazioni tra linguaggio, mente e realtà, ovvero il rapporto tra senso e riferimento e la capacità umana di usarli nella comunicazione¹, ha determinato un significativo segno caratteristico dell'epoca attuale che, forse come nessun'altra in precedenza, ha saputo modulare il nesso uomo-parola in una ricca e continua variazione sul tema.

Tra i vari orientamenti della filosofia del Novecento che, nell'ambito del più ampio orizzonte della svolta linguistica e, per certi versi, con istanze totalmente alternative ad essa, hanno preso in considerazione la relazione parola-uomo, certamente, la «filosofia dialogica» occupa un posto di grande rilievo². I filosofi appartenenti a questo movimento si sono interrogati,

* Dipartimento di Scienze Umane, Università LUMSA - Roma.

¹ Per una contestualizzazione, cfr. F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano 1997; B.M. VENTURA (a cura di), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, Franco Angeli, Milano 2000; C. PENCO, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005; P. MANGANARO, *Pensiero e parole. Forme razionali nella filosofia del linguaggio*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007.

² Cfr. S. ZUCAL, *Pregheira e filosofia dialogica*, Morcelliana, Brescia 2014; B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2008; M. SPANO-D. VINCI (a cura di), *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007; S. ZUCAL, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004; E. BACCARINI, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002²; E. DUCCI, *Essere e comunicare*, Anicia, Roma, 2002.

a differenza dei filosofi «linguisti», che hanno invece concentrato la loro attenzione sulle condizioni di possibilità del linguaggio e del suo senso in ordine alla comprensione della realtà del mondo, sul senso dialogico dell'essere dell'uomo, sul nesso profondo e misterioso tra l'uomo e la parola, sull'apertura all'altro da sé, sull'esercizio del dialogo, sull'imprevedibile necessità dell'incontro intersoggettivo mediante il quale l'uomo prende coscienza di sé e della sua umanità e riconosce gli altri come soggetti nella pienezza della propria umanità.

In questo contesto, l'attenzione allo sviluppo riflessivo del pensiero di Ferdinand Ebner si rivela quanto mai interessante ai fini della determinazione della dimensione del parlare dell'uomo tra gli uomini. Infatti, analizzando il pensiero di questo filosofo, si possono esplorare le prospettive teoriche ed etiche aperte dal pensiero dialogico e si può approfondire una singolare linea tematica entro cui emerge un'originale e feconda lettura della connessione (*zwischen*) uomo-parola, poiché fa comprendere quanto la parola sia fondamentale nella vita dell'uomo, perché è una parola viva capace di comunicare esperienze. L'uomo, per Ebner, si scopre non soltanto «portatore» della parola, in quanto «ha» la parola (*Wort haben*), ma anche «facitore» della parola, perché è per essenza «un essere parlante» (*ein sprechendes Wesen*), della quale è responsabile nella costruzione della comunità degli uomini, comprendendosi come uomo tra gli uomini (*Mensch mit Menschen*). Non a caso, Ebner definisce se stesso come *Bedenker des Wortes*³, cioè, non solo come filologo o filosofo, ma anche come una per-

³ «L'espressione *Bedenker des Wortes* è più volte utilizzata da Ebner per indicare la vocazione propria di ogni uomo, quella vocazione cioè secondo la quale ciascuno è chiamato a diventare "pensatore della parola", individuo che trova la ragione del proprio riflettere nell'amore incondizionato della parola» (A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Città Nuova, Roma 2003, p. 8). Sono molti i testi in cui Ebner fa riferimento a questa espressione. «I pensatori della parola (*Die Bedenker des Wortes*) devono essere *filologi*, devono amare la parola. Ma si deve anche illuminare l'amore con il significato essenziale della parola, altrimenti alla fine lo si intende, o lo si fraintende, solo come amor proprio, autofilia, cupidigia e avidità e, quando va bene, come l'*eros* della filosofia di Platone. Il vero amore invece è di più, è qualcosa di assolutamente diverso dall'amore platonico. Esso è – come la parola – la realizzazione del rapporto al Tu, del rapporto all'uomo e a Dio» (F. EBNER, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in Idem, *Schriften, I*, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, p. 952). «Un pensatore (*Denker*) può e deve essere un pensatore della parola (*Bedenker des Wortes*)» (F. EBNER, *Notizien, Tagebücher, Le-*

sona che nutre un profondo amore per la parola, impegnandosi di fatto a difendere la parola dall'abuso che di essa si fa e dall'impoverimento che ne consegue quando diventa solo un vocabolo, semplice parte grammaticale, oppure linguaggio privo di vita. Il suo impegno riflessivo si propone di ridare alla parola lo spessore che le compete, indagando sul senso più profondo dell'uomo, individuandone la natura, la perfezione e la trascendenza.

La «parola» tra esperienza vitale e «pneumatologia»

Ferdinand Ebner ha dedicato tutta la sua vita a una riflessione saldamente legata alla sua esperienza esistenziale. Questa ha avuto come suo esito la definizione di una «pneumatologia», che oltrepassando i limiti della filosofia, raggiunge il nucleo forte della vita spirituale dell'uomo, concepita in termini dialogici di rapporto, ontologicamente fondato, dell'Io con il Tu⁴. Una «pneumatologia» caratterizzata da un'indagine senza sosta sull'origine trascendente della parola nell'uomo, sulle ragioni del vivere e dell'esistere. Non a caso, Ebner intende la parola come l'unico mezzo per lo

benserinnerungen, in Idem, *Schriften, II*, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, p. 61). «Il pensatore (*Denker*) di fronte a Dio: deve diventare *pensatore (Denker)* e pensatore-ruminatore della parola (*Bedenker des Wortes*)» (*ibi*, 959). «Riguardo ai bambini Gesù ha detto: lasciate che i piccoli vengano a me [...]. E i filosofi? Essi sono naturalmente dei bambini. Ma possono diventare pensatori della parola (*Bedenker des Wortes*) ed allora ci sarà anche per loro un posto nel Regno dei cieli» (F. EBNER, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in Idem, *Schriften, I*, p. 1010). Di norma le citazioni faranno riferimento ai testi originali, in tedesco. Per le citazioni tratte dalle traduzioni italiane dei testi di Ebner si farà riferimento a essi nei luoghi opportuni.

⁴ «Il termine “pneumatologia” appare in Ebner a partire dal 1917 e assume in lui un timbro originale. Le assegna infatti un significato peculiare, che potrebbe essere stato desunto dalla contrapposizione paolina tra l'*ánthropos pneumatikós* e l'*ánthropos psychikós* della Prima Lettera di san Paolo ai Corinzi, capitolo 15, vv. 44-47 – un passo citato fin dal giugno 1915. La “pneumatologia della parola” è un orientamento di pensiero che vuole attingere in modo “obiettivo” la realtà della vita spirituale nell'uomo per il tramite della parola. Secondo Ebner, infatti, c'è un legame essenziale, inscindibile tra la parola e la dimensione “spirito”, e proprio la parola costituisce la chiave d'accesso al mondo dello “spirito”. Nel mistero della “parola” si nasconde e si rivela il mistero stesso dello “spirito”» (S. ZUCAL, *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, in F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 94).

strutturarsi dell'Io, per lo stare insieme con gli altri, nel tramite di una «giusta» relazione nei rapporti intersoggettivi che assume una connotazione etica⁵.

La riflessione di Ebner sulla parola, ampia e innovativa, fa comprendere quanto questa sia fondamentale nella vita dell'uomo. Avvicinandosi con reverenza al mistero di una parola che colpisce e scolpisce dentro ogni uomo, utilizzando gli strumenti linguistici di cui è in possesso e penetrando nella misteriosità della parola, nella sua capacità di tradursi in comunicazione e in relazione interpersonale, Ebner fa scoprire che questa è una parola viva capace di comunicare esperienze tra gli uomini che s'incontrano proprio nel tramite della parola. Solo la parola, secondo Ebner, è ciò che dona l'accesso alla realtà umana dell'esistenza nel suo carattere specificamente spirituale. Il fatto che l'uomo ha la parola denota, per Ebner, l'eserci in lui di un'interiorità distinta dal naturale e dal sociale, non chiusa né solipsistica, perché sostanziata di una parola⁶, che, in quanto posizione del rapporto tra l'Io e il Tu, è relazione personale e interpersonale, costantemente arricchita e stimolata mediante essa che lascia entrare nell'interno della vita tutto ciò che è esteriore all'esperienza⁷.

Secondo Ebner la parola è la via che porta all'interiorità dell'uomo, sulla soglia della sua relazionalità che è profonda come un abisso, alla forma fondamentale di ogni vita intima che è la realtà dell'Io-Tu. Infatti, «sola-mente quando l'Io ha trovato il suo Tu – e l'Io cerca il suo Tu perché esiste veramente soltanto nella relazione a lui –, allora si attua la vera e giusta

⁵ Cfr. C. CALTAGIRONE, *La "giusta" relazione nei rapporti intersoggettivi secondo Ferdinand Ebner*, in F. CONIGLIONE (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare*, Bonanno Editore, Acireale 2011, pp. 37-47.

⁶ «Nel dato di fatto del linguaggio noi dobbiamo riconoscere, e riconoscere nella sua realtà (*erkennen und anerkennen*), qualcosa di "spirituale", qualcosa che non solo distingue essenzialmente l'uomo dal muto animale e da tutto il mondo restante, vivente e non, ma che pure rimanda "al di fuori dell'uomo"» (F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, a cura di N. Bombaci, Prefazione di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009, p. 78).

⁷ «Creato dal miracolo della parola, afferrato dal miracolo della parola, così vive l'uomo» (F. EBNER, *Notizien, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in Idem, *Schriften, II*, p. 1000). «Per il fatto che può venire appellato dalla parola ed ha il "senso" della parola e che gli dischiude il "senso" della parola: solo per via di ciò l'uomo è uomo. È la parola che lo ha reso uomo. Egli è stato creato tramite la parola» (F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., p. 207).

“oggettività” nel rapporto dell'uomo al mondo»⁸. Attraverso la parola, l'uomo può entrare in relazione. Questo perché l'esistenza dell'uomo «non consiste nel suo riferirsi a se stesso, bensì – e su questa circostanza cade tutto il peso – nel suo rapporto con il Tu. Il solipsismo dell'Io del *moi* pascaliano non è dunque da considerarsi come assoluto, bensì come relativo, nel rapporto dell'Io con il Tu, e un Io al di fuori di tale rapporto non esiste affatto. Il solipsismo dell'Io non è qualcosa di originario nell'Io, bensì il risultato di un atto spirituale interno ad esso, di un'azione dell'Io, ovvero del suo chiudersi di fronte al Tu»⁹.

La relazione intersoggettiva, tra l'Io e il Tu, comporta la fuoruscita dell'autosolipsismo dell'Io (*Icheinsamkeit*)¹⁰ e la frantumazione di ogni difensiva «muraglia cinese» (*chinesische Mauer*)¹¹, che, metaforicamente, designa la cinta dietro cui l'Io si trincea per presidiare la propria infondata pre-

⁸ F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci-P. Rossano, Rusconi, Milano 1983, p. 56.

⁹ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., p. 142.

¹⁰ «La parola *Icheinsamkeit* è un'espressione cruciale in Ebner, un termine intraducibile che riesce a evocare una molteplicità di sfumature semantiche: insularità dell'*Io*, *Io* a-relazionale; auto-referenzialità dell'*Io*; autoisolamento dell'*Io*; solitariet  dell'*Io*; *Io* in solitudine; identit  [illusoria] dell'*Io* colta in solitudine (l'*Io*   solo ma nel contempo presume di costituirsi e fondarsi attraverso la solitudine, barricandovisi), naufragio dell'*Io* nella sua solitudine allorch  s'accontenta di brandelli di fasulla comunicazione cui aggrapparsi, incapace ormai di raggiungere la riva dialogica; l'*Io* e la sua solitudine egoistico-egocentrica; trionfo dell'egoit  a scapito della “tuit ” (*Duhaftigkeit*), l'*Io* barricato nell'*Io*; ipseit , gabbia della soggettivit ; arroccamento dell'*Io*; l'*Io*-chiuso-dentro un carcere; autoreclusione dell'*Io* nella propria disperante solitudine e appunto solipsismo dell'*Io*» (S. ZUCAL, [ndc], in F. EBNER, *La parola e le realt  spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., p. 141, n. 1).

¹¹ «Generalmente un uomo sperimenta di un altro uomo soltanto la muraglia cinese del suo io» (F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17 Aforismi 1931*, cit., p. 40). «L'immagine della muraglia cinese entra nella terminologia ebneriana per connotare l'altra costante patogena dell'essere umano [la prima   la frantumazione spirituale (n.d.r)] e vi entra contemporaneamente per contrasto all'affermazione primaria del valore che ha l'apertura dell'io al tu per l'esserci dell'io medesimo. La muraglia cinese sta ad indicare l'isolamento, l'autosufficienza, l'esser privo di tu dell'io» (E. DUCCI, *La parola nell'uomo. Umanazione e disumanazione nella pneumatologia di Ferdinand Ebner*, La Scuola, Brescia 2005, p. 179). «La muraglia cinese   la traduzione plastica dell'autonomia ontologica dell'io principiat  con Cartesio, ingigantita dal grande idealismo che, mentre par conferire il massimo di valenza all'io, lo riduce a pura forma grammaticale, perch  l'io di cui tratta non   l'io concreto, vero. La lotta all'idealismo come vanificazione dell'io e disattenzione dell'uomo Ebner [...] la porta avanti in tutta la sua riflessione e partendo dalle angolature pi  disparate, con l'immagine della muraglia cinese nella maniera recepibile da tutti perch  incentrata su un'esperienza semplice e sofferta» (*ibi*, p. 180).

tesa di bastare a se stesso, credendo di poter difendere la propria presunta autonomia e autorealizzazione. Mediante l'autosolipsismo, smarrendo la propria cittadinanza ed esiliandosi dal centro vitale della propria esistenza autentica, l'uomo erige un baluardo, una «muraglia» appunto, inespugnabile che lo «immunizza» dal rapporto con gli altri. Un atteggiamento questo, a giudizio di Ebner, che si presenta con i tratti di una vera e propria patologia spirituale, nella quale l'autosolipsismo dell'Io si realizza come «un'euforia autistica dell'Io che nasconde il male radicale della disperazione di un uomo resosi incapace di incontrare il suo Tu»¹². Infatti, lo spazio della reciprocità è interdetto e il linguaggio negato, perché «si impone l'egemonia di un mutismo a-dialogico che va ad ammorbare nell'uomo la sua natura di essere parlante»¹³. Anche se, per Ebner, «l'«assenza-di-Tu dell'Io», il suo «essere-chiuso-in-se-stesso», il suo «Io-solipsismo» – e dunque la sua determinabilità «psicologica» – non è l'elemento primario della sua essenza, da cui la relazione con il tu si sarebbe sviluppata in un secondo momento»¹⁴, tuttavia, accade che «quanto più profondamente l'uomo si comprende nella solitudine della sua vita tanto più svanisce da sé il suo bisogno di essere capito»¹⁵.

Siccome, però, «l'Io che si chiude al Tu non è il vero e proprio Io, bensì, per dirlo in termini grammaticali, il *casus obliquus* dell'Io, io mio-a-me-me, il *moi* di Pascal»¹⁶, l'autoisolamento dell'Io, per Ebner, può essere superato abbattendo la «muraglia cinese», in quanto è dall'interno di essa che nascono gli interrogativi radicali sull'esistenza isolata che conducono l'uomo a comprendere che l'Io isolato non ha in se stesso l'energia per giungere alla coscienza del suo essere io, ma solo nella relazione al Tu che gli parla

¹² S. ZUCAL, *L'esodo dell'«Icheinsamkeit» e la «patria» ritrovata*, in S. ZUCAL-A. BERTOLDI (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 105.

¹³ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, cit., p. 129.

¹⁴ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., pp. 232-233.

¹⁵ *Ibi*, p. 152.

¹⁶ *Ibi*, p. 234. «Le *moi* est haïssable secondo Pascal – ma questo *moi* è veramente l'Io? O piuttosto l'a me (*mir*) o il me (*mich*)? Si obietterà all'uso linguistico francese. Ma ci si limiterà a questo? Esiste una sostantivazione dell'Io che lo oggettivizza, del vero Io (nella realtà spirituale e non puramente pensata) che è totalmente soggetto, soggetto dell'azione e soprattutto soggetto della fede, cioè soggetto della relazione a Dio? Il vero Io non si lascia oggettivare e tanto meno sostantivizzare» (F. EBNER, *Aus dem Tagebuche 1916/1917*, in Idem, *Schriften*, I, p. 34).

e che costituisce la possibilità originaria di dire Io¹⁷. Questo, per Ebner, vuol dire che la relazione Io-Tu si pone come realtà primordiale, nella quale la sussistenza dell'Io non può darsi se non all'interno di questo rapporto che, essendo proprio della vita dello spirito, determina la posizione dell'Io in rapporto al Tu, dandogli piena consistenza d'essere, in quanto «nell'andare incontro dell'Io al Tu, nell'apertura originaria dell'Io al Tu, allo spirituale fuori di sé, che è anche in ultima istanza per l'Io la sua apertura»¹⁸, sta il senso ultimo dell'essere dell'Io¹⁹. Nel riconoscimento del Tu, l'Io scopre tutta la sua densità ontologica e antropologica, coglie la sua natura originariamente e strutturalmente relazionale e si scopre intessuto di una trama di rapporti articolati che lo istituiscono nell'esistenza concreta e attraverso i quali egli accede al mondo nella sua oggettività²⁰.

Per definire la relazionalità dell'Io con il Tu, Ebner prende spunto dal *Prologo* del Vangelo di Giovanni, il quale consente di mettere in evidenza

¹⁷ «L'Io non può mai trovarsi in se stesso, e per questo si deve cercare nel Tu» (F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, cit., p. 57). «L'io esiste nel dialogo. L'io monologico, però consiste non soltanto in un fraintendimento di se stesso, ma anche dell'altro (e, innanzitutto, in un fraintendimento del suo "rapporto con Dio"). L'io "reale" esiste soltanto nel suo rapporto con il Tu. La conoscenza di ciò è decisiva: poiché soltanto essa rende possibile l'intelligenza della natura e dell'essere dell'io. Nella parola l'esistenza dell'io si dà, per così dire, "oggettivamente", e per quanto si possa dare ragione a chi nega filosoficamente l'io, si dà come parola. Come parola: ma con ciò non si dice che esso sia nient'altro che una "finzione grammaticale", mera cosa, e caso, dell'uso linguistico e neppure una necessità del pensiero (come, ad esempio, è la sostanza). Esso esiste in rapporto con il Tu nel senso del dischiudersi-al-Tu oppure nella chiusura dinanzi al Tu. Il suo "solipsismo" ("*Einsamkeit*") non è mai assoluto, ma solo relativo. Esso non è nulla di originario e di essenziale nell'io, ma il risultato di un atto spirituale in questo, dell'atto del suo chiudersi in sé dinanzi al Tu. E, così, anche quella realtà nel *volò*, si può dire, è assolutamente realtà compiuta soltanto nel "rapporto dell'io con il Tu" [...]. L'io è reale e si realizza solo nel rapporto con il Tu. È qualcosa di mosso che muove se stesso (pertanto non è un "essere in quiete"), e il fine del suo stesso movimento, ciò che in fondo, l'uomo cerca nell'inquietudine del suo cuore e del suo spirito, è il Tu» (F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, cit., pp. 98-100).

¹⁸ S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 262-263.

¹⁹ «Solamente quando l'io recupera la memoria del suo essere *tuato*, può incrociare veramente il suo volò e precisare la sua identità. All'uomo è concesso di conoscersi come singolo, proprio mentre riconosce la *tuità* del suo io, per la fecondità del reciproco connettersi della *natura dell'io* e della *natura del Tu*» (S. GABURRO, *La parola come dialogo nel pensiero di Ferdinand Ebner*, Messaggero, Padova 2009, p. 120).

²⁰ «Solamente quando l'io ha trovato il suo Tu e l'io cerca il suo Tu perché esiste soltanto nella relazione a lui, allora veramente si attua la vera e giusta "oggettività" nel rapporto dell'uomo al mondo» (F. EBNER, *Aus dem Tagebuche 1916/1917*, in Idem, *Schriften*, I, p. 33).

che il rapporto Io-Tu emerge come realtà primordiale perché l'uomo è strutturato originariamente da una impronta dialogica nella quale ha il suo fondamento e la sua concrezione. Una realtà che illumina il mondo interiore dell'uomo, gli svela il segreto della sua vita e lo determina come realtà spirituale concreta, la quale è individuabile e coglibile *mediante* la parola e *nella* parola²¹. Questo vuol dire che lo specifico dell'uomo è dato dal fatto che egli è uno che «ha la parola», è un essere parlante e una realtà personale che si esprime e comprende all'interno di una relazione dialogica creativa²². La parola, cioè, costituisce per l'uomo l'originario fatto spirituale del suo essere²³, che, in quanto *parlante*, essendo attraversato da un dinamismo di autotrascendimento di se stesso orientato all'incontro con il Tu che lo pone in essere chiamandolo a un dialogo con sé, lo identifica come una persona che parla e come uno a cui si rivolge la parola in quanto interpellato da un altro. In altri termini, l'uomo avendo la parola è capace di parlare e, nello stesso tempo, è, anche, in grado di poter ascoltare e accogliere la pa-

²¹ Cfr. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in Idem, *Schriften, I*, p. 81.

²² Il fatto che l'uomo abbia la parola e in virtù di questo anche una relazione fondamentale con la parola che è il suo principio, specifica il segno della sua distinzione rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Infatti, «nella parola egli ha la propria umanità e la differenza dall'animale. Egli non si differenzia assolutamente dall'animale solo per il pensiero. Il suo intero essere è, molto di più, la sua differenza rispetto all'animale, come dice Feuerbach. Questa "differenza rispetto all'animale" sta proprio nel fatto che egli ha la parola» (F. EBNER, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in Idem, *Schriften, I*, p. 648). «L'uomo, in mezzo ad una natura muta, è il solo essere dotato di parola. Egli ha la parola; non però per natura – cosa che la scienza del nostro tempo e la filosofia monistica che partorisce se stessa nella sua fede cieca nell'onnipotenza dello sviluppo, possono pur sempre contestare – ma dallo spirito. L'uomo ha nella parola la propria vita spirituale e nella coscienza del fatto di avere la parola – attraverso la quale egli è "facitore della parola" e suo ascoltatore [...] – la coscienza del proprio essere uomo e del proprio rapporto con Dio» (*ibi*, pp. 389-390).

²³ Per il fatto che l'uomo «ha la parola» come «l'originario fatto spirituale della "posizione dell'essere spirituale"» (F. EBNER, *Das Wissen von Gott und der Glaube*, in Idem, *Schriften, I*, p. 437), ogni parola trova il suo ambito proprio nell'uomo, perché essa «nella vitalità del suo essere pronunciata è un'espressione della vita spirituale dell'uomo. Così ogni parola vitalmente pronunciata lega per così dire l'io nell'uomo con il suo Tu, ma tra l'io e il Tu si svolge ogni vita spirituale nell'uomo. [...] Forse si presta poca attenzione al fatto che la "parola" per sua propria natura è qualcosa del tutto personale, che perciò non può in alcun modo essere afferrata e compresa se la si tratta come qualcosa di impersonale. La natura della parola consiste nella sua attualità, cioè ha la sua origine in un atto dello spirito» (F. EBNER, *Notizen, 14 dicembre 1917*, in Idem, *Schriften, II*, p. 245).

rola²⁴. In questo senso, l'uomo è *autore* e *uditore* della parola. Come *autore*, *facitore* della parola (*Täter des Wortes*), l'uomo può sciogliere il nodo del senso ultimo del proprio essere, può fare memoria delle sue radici e ritrovare l'orizzonte spirituale che l'ha generato e comprendersi in un processo di autocoscienza che lo rende aperto all'incontro e al dialogo con se stesso, con gli altri e con l'Oltre/Altro. Inoltre, può pensare di sé, descriversi, scoprire di esistere in relazione, identificarsi come portatore e custode di un orizzonte di significato che può comunicare a se stesso e agli altri, è capace di discorrere insieme con gli altri e di nominare le cose del mondo. In quanto *uditore* della parola (*Hörer des Wortes*), l'uomo si trova collocato nel mondo come un essere che ha la parola e, come tale,



Nicolas Tournier, *Giocatori di dadi*, National Trust - UK.

capace di rispondere alle interpellazioni che gli vengono rivolte. Ciò determina il fatto che l'uomo dipende da una parola che lo chiama, perché, in quanto originariamente chiamato, porta con sé l'impronta della parola che gli è stata rivolta e, proprio perché ascoltata, gli dona la vita²⁵. In tal modo, l'uomo è segnato dalla parola che lo convoca alla vita, è costituito interlocutore soggettivo capace di parola, mediante la quale è posto nel rapporto come condizione essenziale che permette a ciascun uomo di trovare la propria identità. Pertanto, nel momento in cui, nel tramite della parola, che lo istituisce nell'essere e nella relazione, viene risvegliato alla sua vocazione dialogica, che lo apre all'incontro e alla relazione, e dato che la parola che viene raccolta nell'ascolto non è un semplice soffio d'aria che produca un

²⁴ Cfr. F. EBNER, *Notizen*, in Idem, *Schriften*, II, pp. 297-298.

²⁵ «Quando all'inizio del suo tempo l'uomo udì la prima parola come parola e non solo come suono; quando egli stesso pronunciò la sua prima parola: allora si illuminò il suo mondo interiore e gli si rivelò il segreto della sua vita» (F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, pp. 50-51).

suono, ma è potenzialità di portare a livello di linguaggio la realtà e il visuto di chi la pronuncia, giacché è espressione e comunicazione del proprio essere, l'uomo vive la «giusta relazione»²⁶ con se stesso, con gli altri, con l'Oltre/Altro, identificandosi nella propria *iità*.

La chiarificazione di tale *iità*, secondo Emilio Baccarini, può essere individuata nella determinazione di tre livelli di significato dell'*Io sono*. Un primo livello, che mette in risalto il pronome personale «*Io sono*», nel quale il soggetto può affermare la propria identità in modo derivato, nel senso che il soggetto può dire «*Io sono*» non da se stesso, bensì solamente all'interno di una relazione che lo costituisce in una originaria passività come essere di bisogno²⁷. Un secondo livello, che mette in evidenza il verbo dell'*«Io sono»*, nel quale il significato del verbo «essere» appartiene al mondo di ciò che è presente e nello stesso tempo rimanda all'eternità²⁸, per cui la vita non è altro che l'essere nella sua presenzialità che in questo modo è

²⁶ «Questo è il primo e ultimo problema dell'uomo, l'alfa e l'omega della sua vita spirituale: di fronte al molteplice della frantumazione della sua vita, arrivare "esistendo" alla relazione giusta» (F. EBNER, *Aus dem Tagebuche 1916/1917*, in Idem, *Schriften*, I, p. 21).

²⁷ «L'affermazione alla prima persona circoscrive immediatamente i limiti e le possibilità. Ci dice innanzi tutto che si tratta di un soggetto personale che affermando qualcosa di sé, in questo caso la propria identità, lo fa attraverso una connotazione ontologica. L'affermazione della propria identità è una sorta di evento d'essere che acquista il suo senso compiuto nella relazione all'esistenza, ma è anche epifania di uno stupore ontologico dove il predicato non dice 'qualcosa' del soggetto, ma semplicemente ne è la condizione di possibilità di affermazione. Dir-si significa riconoscer-si nell'essere, nella concretezza di un mistero, che è insieme mistero dell'essere e mistero della parola che cerca di esprimerlo: Io. L'affermazione di sé non è autoaffermazione, manca la ricorsività, e, soprattutto, manca l'originarietà. Da un lato quindi, tutta la forza dell'affermazione dell'Io nella sua unicità di io personale, ma, dall'altro, il confronto con l'essere mostra che il soggetto si afferma in maniera 'derivata'. *Io sono, perché sono dato a me stesso*» (E. BACCARINI, *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in Idem, *La soggettività dialogica*, pp. 114-115).

²⁸ «Poiché il verbo *essere* è essenzialmente la forma temporale dell'assunzione della presenzialità e – in quanto afferma l'essere e l'essere della "sostanza" – asserzione astratta di eternità, la lingua tedesca è ricorsa per la funzione del passato a un altro verbo dell'essenziale esistenziale, ovvero *wesen*, la cui etimologia è ancora una volta illuminante: medio alto tedesco: *wesen*, antico alto tedesco *wesan* che corrisponde al gotico *wisan*: essere, rimanere, trattenersi; la radice verbale *wes*: essere, rimanere [...] è già nella radice sanscrita *was*: rimanere, trattenersi, pernottare. Si deve porre attenzione al nesso che esiste tra *Wesen* (essere, essenza) e *bleiben* (rimanere). [...]. Rimanere (*bleipen*) e anche imparentato con *Leib* (corpo di un essere vivente in contrasto con un oggetto, con una cosa morta) e con lo stesso *Leben* (vita): vita è un essere che nel suo essere presente è determinato dal proprio futuro» (F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in Idem, *Schriften*, I, pp. 260-261).

anche determinata dal suo futuro²⁹. Un terzo livello, riguarda l'intero significato della proposizione «*Io sono*», perché nell'affermazione esistenziale e come premessa dell'esistenza oggettiva dell'io, nella parola coincidono, per cui, nel dichiarare l'essere come persona, è possibile ammettere che questo essere vive in relazione con la parola, dato che «personalità» e «avere la parola» sono la stessa cosa³⁰.

L'affermazione esistenziale dell'io sono può essere tale perché, avendo l'uomo la parola ed essendone suo uditore, per cui la parola ha ontologicamente una struttura «attuale», nel senso che la parola detta è sempre rivolta a qualcuno, il soggetto può affermarsi nella propria *iità*, solo in relazione con qualcuno che lo specifica nel proprio modo di essere³¹. Questo vuol dire che l'affermazione dell'essere nella prima persona «Io sono» e nella seconda persona «Tu sei» mostra la presenza di una soggettività personale che determina l'uomo nella sua dimensione propriamente spirituale. Essendo il risultato del legame dell'«Io sono» con il «Tu sei», il quale avviene nel tramite della parola, la vita spirituale, che connota la specificità dell'uomo in rapporto agli altri esseri viventi, fa di ogni uomo un *Bedenker des Wortes*, in virtù del fatto che «la realtà spirituale dell'uomo è essenzialmente determinata dal fatto di essere radicalmente orientata ad un rapporto

²⁹ «Quando io affermo di me che *sono*, riconosco la non principialità del mio io e insieme lo stupore di qualcosa che è in se stesso un evento. Io sono, non da me stesso. L'affermazione come autoaffermazione della propria esistenza è in qualche modo l'affermazione dello stupore di *trovarsi* ad essere. Sono costituito in una originaria passività, che si esprime nel riconoscimento di una 'datività', che nel dirsi al 'nominativo' della prima persona manifesta una struttura di bisogno, il bisogno d'essere o del proprio essere come bisogno. Questa ontologia 'indigenziale' è, in un certo senso, la stessa che si può reperire nella *Geworfenheit* heideggeriana, soltanto che là assistiamo anche al tentativo di acquisizione di un'autenticità intraesistenziale che incarna l'esser-ci al suo *ci*, alla sua finitezza e non gli permette di aprirsi. In Ebner, al contrario la stessa affermazione *io sono* è l'indice dell'indigenza aperta e lo è proprio nella sua struttura di *espressione*» (E. BACCARINI, *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in Idem, *La soggettività dialogica*, cit., p. 115).

³⁰ «L'affermazione di sé nella sua interezza, *io sono*, ha il suo carattere grammaticale di un'espressione e come tale rinvia immediatamente a un fuori di sé che è il referente destinatario dell'espressione stessa. In questo senso *io sono* è la *parola originaria*. È la manifestazione elementare dell'aver-la-parola, ma anche della spiritualità, Ebner la chiama 'asserzione esistenziale'» (*ibidem*).

³¹ «L'io dovette ovviamente divenire consapevole anche dell'esistenza del Tu. Così all'asserzione esistenziale della "prima persona", seguì immediatamente quella della "seconda persona", all'io sono quel "Tu sei" che gli sta già intimamente e spiritualmente alla base» (F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in Idem, *Schriften*, I, p. 254).

con qualcosa di spirituale *al di fuori di sé*, mediante il quale e *nel* quale essa esiste. Un'espressione, anzi, l'espressione "oggettivamente" percepibile e dunque accessibile a una conoscenza oggettiva di tale essere orientato ad una simile relazione si riscontra nel fatto che l'uomo è un essere *parlante*, che egli "ha la parola". La parola però egli non la possiede per motivi naturali e nemmeno per motivi sociali. La società in senso umano non è tanto il presupposto per il linguaggio, quanto piuttosto necessita di esso, della parola che è presente nell'uomo, come di una premessa per la propria sussistenza. Se ora, tanto per dare dei nomi, chiamiamo tale realtà spirituale presente nell'io "Io" e quel qualcosa *al di fuori*, in rapporto al quale l'Io esiste, "Tu", dobbiamo allora riflettere sul fatto che questo Io e questo Tu ci sono dato nella loro "interiorità" proprio *mediante* la parola e *nella parola*: non però come "vuote" parole-vocaboli – quello che, certo, sembrano essere nel loro impegno sostantivato e sostanzializzato – bensì piuttosto come parola che nella concretezza e attualità del suo venir espressa "reduplica" nella situazione creata dal parlante il proprio "contenuto" e il proprio contenuto di realtà»³².

Pertanto, «presupposto che l'esistenza umana ha nel suo nucleo una rilevanza spirituale, una rilevanza spirituale che non si esaurisce cioè nel suo naturale affermarsi nel corso della vicenda del mondo; presupposto che si può parlare di qualcosa di spirituale *nell'uomo* anche in termini diversi da quelli della funzione poetica o anche metafisica o imposta da motivi solamente "sociali"»³³, a giudizio di Ebner, soltanto la «pneumatologia» può costituire la nuova condizione di possibilità per dire l'intero e la specificità dell'umano come soggetto personale. Ciò perché l'Io può diventare persona appellata e nominata «solo nel reciproco rapporto con lo spirituale nell'altro uomo e solo a partire dal punto di vista di questi, mai però a partire da se stesso»³⁴.

Dato che l'uomo è un essere spirituale e la parola come dato oggettivo si manifesta come il luogo epifanico della realtà dell'uomo³⁵, la «pneuma-

³² F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., pp. 137-138.

³³ *Ibi*, p. 137.

³⁴ *Ibi*, pp. 258-259.

³⁵ «La parola è l'apokálypsis, la rivelazione misteriosa, la rivelazione del mistero» (F. EBNER, *Notizen, 11 giugno 1922*, in Idem, *Schriften, II*, p. 300).

tologia», che, per Ebner, è «riflessione oggettiva dell'uomo su se stesso come natura parlante»³⁶, nel costituire l'unica possibilità di dire l'uomo nella concretezza del suo vivere spirituale, senza pietrificarlo nella rigidità impersonale della rappresentazione, in ragione dell'«indisponibilità» e dell'«inafferrabilità» della parola, all'interno di una pretenziosa sistematica concettuale, è il singolare sapere *della* parola, *dalla* parola e *sulla* parola³⁷, che, in ultima istanza, è sapere *dell'*uomo, *dall'*uomo, *sull'*uomo, come «facitore» e «uditore» della parola.

In questo senso la dimensione spirituale dell'uomo, che va compresa in relazione all'esistenza dell'individuo nella sua dimensione problematica, e il riferimento alla «realtà spirituale» dell'Io, il quale va identificato nella relazione che questi sperimenta con il Tu, concreta quella «relazione giusta»

³⁶ F. EBNER, *Notizen, 1 settembre 1921*, in Idem, *Schriften, II*, p. 285.

³⁷ «Nel mistero della “parola” si cela e si rivela il mistero della vita spirituale, la pneumatologia, almeno fin dove è davvero possibile, è conoscenza della parola, sapere dalla parola e sulla parola» (F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in Idem, *Schriften, I*, p. 126). «La pneumatologia viene descritta da Ebner come “conoscenza della parola”, cioè come lo sperimentare la parola nella sua più profonda vitalità, dove la proposizione “della” dice la relazione e il legame. Quando l'uomo cessa di rimanere estraneo alla parola e la conosce esistenzialmente, diventando a lui familiare, non solo la produce, ma la sperimenta scoprendo in essa il mistero della vita spirituale che l'ha generato. È l'esserci dell'uomo nella parola pronunciata. Non solo è “conoscenza della parola” ma, secondo il pensatore austriaco, la pneumatologia è anche un “sapere dalla parola”, una conoscenza che permette di estrarre il significato esistenziale che proviene dalla vita spirituale. In questo caso, la parola diventa il polo vivo che racconta il mondo interiore a colui che vuol conoscere, perché l'uomo, da estraneo, torni ad essere rispetto alla vita ospite-ospitato. “Conoscere dalla parola” significa attribuire e riconoscere alla parola stessa un potere di comunicazione della vita dello spirito, considerarla un *pulpito* necessario senza il quale la varietà di differenziazioni e di impulsi pneumatologici resterebbero muti e mai condotti a coscienza di chi può diventare cosciente. Infine, affermando che la pneumatologia è anche un “sapere sulla parola”, Ebner sottolinea la necessità di riconoscere alla parola la funzione di metodo, che diventa immediatamente contenuto nel momento in cui la parola stessa, nella sua oggettività, svela il suo esserci nella vita. Pur avendo il potere di generare il linguaggio, la parola non può essere compresa entro uno schema di relazioni erette artificialmente e soggette a verifica, ma introduce alla soglia del mistero, [...]. Dicendo che la pneumatologia è “conoscenza sulla parola” si indica che essa non può avvenire a lato o di fronte, ma “sulla parola” stessa, perché solo incrociando la parola la vita dello spirito trova voce, può essere raccontata e raccolta dall'“orecchio” umano aperto all'ascolto. Così Ebner, sostenendo che la pneumatologica e conoscenza “della” “dalla” “sulla” parola, riconosce alla parola stessa la funzione di un'unica interprete autorizzata a raccontare la vita dello spirito» (S. GABURRO, *La parola come dialogo nel pensiero di Ferdinand Ebner*, cit., pp. 101-102).

e quella «giusta comunicazione»³⁸ tra gli uomini che vivono in reciprocità le loro esistenze.

Da questo punto di vista, la «verità dell'uomo» è nella parola e il compito dell'uomo è quello della *restitutio ad integrum* della parola, grazie ad una «filo-logia» che, nella sua accezione primaria, è amore assoluto per il *lógos*³⁹. Solo così l'uomo può realizzare ciò che lo rende pienamente e veramente uomo, perché «la parola giusta è sempre quella che dice amore e che ha in sé il potere di abbattere le muraglie cinesi»⁴⁰.

³⁸ Nella «comunicazione giusta», la comunicazione vera, che non si presenta come “bisogno”, ma come *metodologia* che non necessita di spiegazioni – l’“Io” nelle sue pieghe più nascoste e nei suoi angoli più reconditi sta aperto al “Tu”» (F. EBNER, *Aphorismen 1931*, in Idem, *Schriften*, I, p. 1001).

³⁹ La vita spirituale dell'uomo fondata nella parola ha il suo inveramento nell'amore, tanto che per Ebner, tra parola e amore c'è un'inseparabilità necessaria e assoluta, in quanto convergono sul comune fondamento spirituale dell'uomo. Infatti, «c'è per Ebner un'inseparabilità tra parola e amore. Se la parola è il “vincolo oggettivo”, l'amore è il “vincolo soggettivo” del rapporto tra l'Io e il Tu. Parola e amore umani recano in sé i tratti della loro primaria appartenenza e destinazione: la parola nella “divinità della sua origine”, l'amore nella “divinità del suo scopo” [...]. È solo l'amore infatti, che ci rende *facitori-attuatori* di quella parola che è frutto dell'amore divino. [...] E nell'intreccio parola-amore consiste l'ultima verità dell'umano nella sua identità pienamente spirituale. La parola e l'amore sono dunque insieme (e solo insieme) il “veicolo del movimento dell'Io verso il Tu – di conseguenza la mancanza di parola o la mancanza di amore sono l'indicatore dell'allontanamento dal Tu. Il contenuto autentico della vita spirituale dell'uomo è da cogliere in quel legame strettissimo tra parola e amore in cui sta tutto il segreto della “relazione giusta” (*richtige Beziehung*)» (S. ZUCAL, *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, in F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., pp. 97-100). «Il motivo per cui la parola deve essere pronunciata dall'amore e servire all'amore risiede nel fatto che è l'amore ad aver parlato la prima parola» (F. EBNER, *Wort und Liebe*, a cura di H. Jone, Pustet-Verlag, Regensburg 1935, p. 156). «La parola nell'uomo deve nascere dall'amore; l'amore deve portare la parola sulla strada dall'Io al Tu; soltanto nell'amore, nel quale l'Io esce dalla chiusura interiore si apre al Tu, la parola può essere feconda e generare vita spirituale nell'uomo al quale è indirizzata» (F. EBNER, *Das Wort ist der Weg. Tagebüchern*, Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag, Vien 1949, pp. 117-118).

⁴⁰ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., p. 254. «Ogni sventura umana sulla terra dipende allora dal fatto che gli uomini sono di rado in grado di pronunciare la parola giusta. Se ne fossero, si risparmierebbero la disgrazia e la pena delle guerre. Non esiste sofferenza umana che non potrebbe essere evitata grazie alla parola giusta, e non esiste nelle varie disgrazie di questa vita alcuna consolazione autentica, se non quella che viene dalla parola giusta. La parola detta senza amore è già un abuso umano del dono divino della parola. In un tale abuso la parola contraddice il proprio senso autentico e si estingue spiritualmente. Va perduta nella temporalità. La parola invece che dice l'amore è eterna» (*ibidem*).

Bedenker des Wortes

Dato che la parola è ciò che lo caratterizza nella sua dimensione ontologica più profonda, il compito dell'uomo, per Ebner, è quello di essere un *Bedenker des Wortes*. Con tale specificazione Ebner intende affermare che la vocazione propria di ogni uomo è quella di diventare un «pensatore» della parola⁴¹, in quanto questa si trova nelle sfere del vivere e dello sperimentare umano e perché è presupposto stesso dell'esistenza umana e del suo inveroamento⁴². In questo senso, la parola costituisce la realtà fondativa, intimamente connaturale all'uomo e, come tale, accompagna fin dal suo sorgere, l'esistenza di ogni uomo⁴³.

Essendo, per la sua struttura ontologica, un essere che parla e che risponde, l'uomo è un *Bedenker des Wortes* che è impegnato nella *restitutio des Wortes in integrum*, la quale, nel tramite della pneumatologia, costituisce l'uomo nel suo essere autentico «filologo», cioè innamorato della parola e delle sue molteplici implicazioni. Un uomo impegnato in una ostinata «filologia» in grado di fare emergere la parola come fondamento dell'essere e rivelatrice dell'essere, e di mostrare la parola come mediatrice tra l'Io e il Tu e rivelatrice del rapporto tra Io e Tu⁴⁴.

Questo lavoro «filologico» implica che la possibilità concreta di essere un «pensatore» della parola deve essere ricondotta alla attualità del vivere,

⁴¹ «Il compito più umano del pensatore è quello di diventare *Bedenker des Wortes* [uno che rumina con amore la parola]. Soltanto così può essere anche nel pensare [...] – per dirla con una massima di Ludwig Feuerbach – *Mensch mit menschen*, uomo con gli uomini» (F. EBNER, *Fragment aus dem Jahr 1916 mit einem Nachwort*, in *Idem Schriften, I*, p. 1049).

⁴² «Creato dal miracolo della parola, afferrato dal miracolo della parola, così vive l'uomo. In questo pensiero io ho il mio pensare, in questo pensiero io ho la mia vita e il sostegno della mia vita» (F. EBNER, *Tagebücher, 11 febbraio 1923*, in *Idem Schriften, II*, p. 1000).

⁴³ «Dio ha creato l'uomo per il fatto stesso di parlargli. Lo ha creato mediante la parola, nella quale era la vita e la vita era la luce degli uomini, come si legge nel *Prologo* di Giovanni. Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: "Io sono e per mio tramite tu sei". Poiché Dio gli ha parlato in tale maniera e mediante la parola con la sua origine divina ha posto in lui l'Io, creandolo nella sua relazione con il Tu, l'uomo divenne consapevole della propria esistenza e della relazione stessa con Dio» (F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, cit., pp. 156-157).

⁴⁴ Cfr. E. DUCCI, *La parola nell'uomo. Umanazione e disumanazione nella pneumatologia di Ferdinand Ebner*, cit., p. 73.

in ragione del fatto che «per sapere della parola da parte dell'uomo è necessario vivere della parola, o meglio vivere la parola. La parola non è cosa del conoscere ma del vivere, e questo vivere è pensare concreto. Il pensare astratto, il pensare oggettivo invece sfocia [...] nella *sostanzializzazione*, nella riduzione del reale a idea»⁴⁵. Da questo punto di vista, il senso dell'essere «pensatore» della parola è dato dalla qualità dell'esperire umano, la quale dimostra che «nella parola si nasconde un semplice problema “filosofico-linguistico” e il problema della lingua è niente di meno che il problema dell'uomo»⁴⁶. Ciò vuol dire che, per Ebner, nella sua forza interiore, la parola nell'uomo e dell'uomo non può essere ridotta a una semplice convenzione linguistica, esplicitata dalla sua possibilità di comunicare informazioni, ma deve essere compresa nella sua radicalità originaria di realtà che mette nella condizione di comunicare con la verità, quale Tu che trova solo nell'apertura della parola. Questo perché «non è la verità della parola che si manifesta nella verità dell'essere, bensì proprio il contrario: la verità dell'essere si manifesta grazie alla verità della parola. [...]. Tutta la verità dell'essere risiede nella parola e se l'essere si distanzia dalla parola e si fa senza parola, diviene inautentico»⁴⁷.

Poiché la parola «dice» dell'uomo come essere vivo e concreto, conduce l'uomo alla coscienza, «media» il pensiero⁴⁸ e precisa che questo è vero nella misura in cui è portatore di realtà, giacché solo nella parola riceve la possibilità di realizzarsi in pienezza, gli uomini, per Ebner, devono essere «filologi», devono amare la parola. Un amore che implica un pensare attento

⁴⁵ *Ibi*, pp. 88-89.

⁴⁶ F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, cit., p. 141; pp. 168-169. «Ridurre la parola a una questione linguistica significherebbe impoverire la qualità della nostra esistenza e nascondere a noi stessi, attraverso il mancato incontro con gli altri, quella domanda di senso che, se affrontata, può ridare sapore al quotidiano. La parola non è mai neutrale, ma racconta del vissuto interiore dal quale nasce e si sviluppa. Semplificare la parola a un problema filosofico significa pretendere di sezionare il codice che la forma, mettendo tra parentesi la vibrazione del vissuto, senza la quale la parola è ridotta a chiacchiera» (S. GABURRO, *La parola come dialogo nel pensiero di Ferdinand Ebner*, cit., p. 35).

⁴⁷ F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in Idem, *Schriften, I*, pp. 319-320.

⁴⁸ «La parola è la mediazione di realtà del pensiero» (F. EBNER, *Notizen*, in Idem, *Schriften, II*, p. 260).

alla parola non nei suoi significati grammaticali, ma nel suo senso spirituale perché costituisce il «luogo» fondamentale dei rapporti interumani.

Questo significa che l'uomo vive nella parola e della parola, la quale, essendo «in principio», in cui «è compreso anche tutto quello che accade nel mondo, la creazione del cielo e della terra, e la salvezza dell'uomo»⁴⁹, diventa l'unica chiave di accesso per la comprensione di sé, degli altri, dell'Oltre/Altro. Nella parola l'uomo può fare memoria della sua origine, ritrovare l'orizzonte spirituale che lo ha generato, dare senso alla genitura della propria esistenza e diventare portatore e custode del significato umano dell'uomo, che è dato dal fatto che «in principio» è stato posto in una relazione d'essere che si concreta nell'essere in relazione. Dato che «la Parola era presso Dio e la parola era Dio» ed essa «era in principio presso Dio», per cui «tutto è venuto all'essere per mezzo di essa e senza di essa nulla è venuto all'essere di tutto ciò che è venuto all'essere»⁵⁰, per Ebner, la parola è da Dio, esce dalla «bocca di Dio» il quale appellando l'uomo lo ha chiamato ad essere e a diventare suo partner dialogico, rendendolo, altresì, capace di chiamare ogni partner umano dandogli del Tu⁵¹. Dio mediante la parola vive in relazione con l'uomo e l'uomo, proprio perché ha la parola, ne è un uditore, un facitore e un pensatore, può stabilire un legame profondo con Dio e, nel suo tramite, con gli altri uomini. Sotto questo profilo «intimamente percorso da un dinamismo di autotrascendimento di

⁴⁹ F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, cit., p. 145.

⁵⁰ F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, cit., p. 124.

⁵¹ «Che Dio abbia parlato, significa che la Parola che era in principio era in sé e per sé già la "luce". Tutto è venuto all'essere mediante la parola. Dio creò l'uomo allorché parlò a lui. Lo creò per mezzo della parola, nella quale era la vita, e la vita era la luce degli uomini, come si dice più avanti nel *Vangelo di Giovanni*. Noi possiamo esprimerci solo con un'immagine, che comunque è tratta dall'essenza della parola, intesa nel suo senso più profondo, quando diciamo: Dio, creando l'uomo, gli parlò dicendo: "Io sono e tramite me Tu sei". Il "miracolo del linguaggio" coincide con il "miracolo della creazione". La parola è, per così dire, "teomorfismo" (espressione usata da Scheler), l'unico teomorfismo possibile. Qui parla "Io, l'Eterno", questo Io con cui, come grande 'no' del Dio nascosto che rinnega il proprio nascondimento, prende inizio la rivelazione" (Franz Rosenzweig). Nella Parola che era in principio, "creazione" e "rivelazione" sono una cosa sola. Infine, ogni creazione è rivelazione – perché tutto ciò che è venuto all'essere, è venuto mediante la parola – e ogni rivelazione è creazione» (F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, cit., pp. 124-126). Per le citazioni interne al testo, cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1996, p. 357. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, p. 190.

sé orientato all'incontro con quel Dio che lo ha posto in essere appellandolo, si qualifica ontologicamente come "parola", come fedele eco di quel *lógos* che scaturisce dalla profondità dell'essere, come realtà che reca in sé lo stigma del Verbo "che era in principio". La parola elargita da Dio all'uomo innesta dunque un movimento di personalizzazione ponendosi così come fondazione di un'alterità riconosciuta ed elevata, all'interno della natura muta, a dignità di "essere parlante"»⁵².

Strutturandosi come luogo fondante e rivelativo dell'unicità dell'uomo nell'ordine dei viventi, la parola, nel ricevere pienamente la propria qualificazione pneumatologica, esprime pienamente il senso della condizione umana, offrendo all'uomo la possibilità di connotarsi come «maggiorrenne» nel suo profilarsi come *Bedenker des Wortes*. Inoltre, mette in evidenza che l'intima e concreta vocazione di ogni uomo è quella di venire dalla «parola alla vita»⁵³, ed essendo spazio in cui chi parla rivolto all'altro si autocomprende, è, anche, il «luogo» in cui accade il reciproco incontro vitale tra gli uomini oltre le futilità e le chiacchiere quotidiane, per ritrovare, nel profondo delle realtà spirituali che ciascuno è, se stessi. Pertanto, «contro il rischio ingenuo di caricare di un potere esagerato il *concetto*, che si serve quasi in maniera magica della sua espressione linguistica o contro il rischio di un *feticismo della parola*»⁵⁴, onde evitare il rischio e l'artificio della parola, nei quali ciò che conta sono le parole e non la parola, Ebner insegna che è nella parola, da ruminare e amare profondamente, che emerge il dialogo autentico tra gli uomini. Un dialogo, nel quale, fino a quando non si costituisce come un *Bedenker des Wortes*, ogni uomo è originariamente collocato e del quale è chiamato a vivere.

Nella parola, l'incontro

Il fatto che l'uomo sia un *Bedenker des Wortes* connota una specifica modalità di essere e di agire umani. Poiché l'io esiste soltanto nella parola,

⁵² A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, cit., p. 30.

⁵³ F. EBNER, *La parola e la via. Dal Diario*, a cura di E. Ducci-P. Rossano, Anicia, Roma 1991, p. 72.

⁵⁴ S. GABURRO, *La parola come dialogo nel pensiero di Ferdinand Ebner*, cit., p. 198.

anzi l'Io è parola, in quanto la sfera del soggettivo si fonda ed esiste nella realtà della parola, cioè nel fatto che la parola Io è espressa, l'uomo può esprimere e affermare l'esistenza della sua *ioità* solamente in relazione al fatto che, nell'attualità dell'essere pronunciata, l'Io nella parola e come parola, esprime la propria modalità di essere e costituirsi. Per questa sua natura lo specifico umano non può essere colto e vissuto in pienezza nelle forme del solipsismo dell'Io, che costituisce la sua «malattia mortale», ma nell'ordine degli incontri che è chiamato a tessere proprio nel tramite della parola e nella quale accade la «giusta relazione» tra l'Io e il Tu.

In quanto «posizione della relazione tra l'Io e il Tu», la parola si costituisce, in questo modo, come «tra», cioè come il «frammento» (*zwischen*) che istituisce e costituisce la relazione Io-Tu, nella quale avviene l'incontro. Questo perché «la parola "vivente" è dialogo e non monologo; essa rende oggettivamente percepibile l'essere e il senso dell'Io come anche quello del Tu, cioè le "realtà spirituali"; è la luce nelle quali questa realtà diventano manifeste»⁵⁵. Proprio perché «tra», la parola è evento originario dell'ordine degli incontri, per cui non potranno mai esserci giusti rapporti e giuste relazioni «tra» gli uomini se essi non sono aperti nella parola e sostenuti dalla parola giusta, quella propria nell'uomo e dell'uomo, che, in quanto *Bedenker des Wortes*, eccedendo sia il senso fisico-fonetico sia l'ambito dei significati dei singoli termini, vive della sua potenza creatrice e trasformatrice grazie alla quale può continuare a guardare al futuro con occhi nuovi e pieni di speranza.

⁵⁵ F. EBNER, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, in Idem, *Schriften*, I, p. 645.



Paschier Joostens, *De Alea libri duo*, 1642.

Cinzia Grazia Messina

Il volto specchio del tempo e della società

In una società come quella odierna, dove la tecnologia ha creato nuove forme di comunicazione, alcune delle quali hanno reso impersonali i rapporti fra gli uomini, può il volto avere ancora un ruolo? E qualora lo avesse, in che senso il volto, descritto da Dante come ciò che «mostra lo color del core»¹, ha un'etica e una responsabilità nei confronti del prossimo?

Il volume *Etica ed estetica del volto*, curato da Furio Semerari e composto da nove saggi di diversi autori, risponde a queste domande guidando il lettore nell'analisi del tema del volto, esaminato secondo diversi aspetti: invecchiamento, follia, riconoscimento, potere, responsabilità, fotografia, televisione, pubblicità e moda.

Esiste un'etica del corpo, come esiste un'etica della voce e un'etica del volto; ambito, quest'ultimo, molto difficile da affrontare poiché il volto è strettamente collegato all'interiorità e agli istinti più profondi dell'uomo, tanto da essere definito da Cicerone «l'immagine dell'anima». È difficile impedire al nostro volto di esprimere sentimenti, desideri, paure e, nonostante si cerchi di sottopor-

lo a censure, questi affiorano indipendentemente dalla nostra volontà.

Il volto, infatti, come affermato da Furio Semerari nel suo saggio *La responsabilità del volto proprio*, «tende a sfuggire a ogni controllo e sfuggendo al controllo parla e, parlando, può segnare in maniera anche molto negativa il destino di chi lo guarda» (p. 162). Proprio per questo è

importante un'etica non solo del volto altrui, ma anche del proprio, in quanto ogni volto esercita un'influenza su chi lo guarda, «c'è sul piano morale una relazione incrociata tra volto che guarda e volto guardato» (p. 10).

Il volto è il luogo del riconoscimento, dell'identificazione, esso porta su di sé i segni degli eventi quotidiani ed è soggetto inevitabilmente al mutamento e al trascorrere del tempo. Si può rendere immortale il proprio volto? renderlo immutabile ricorrendo alla chirurgia estetica? Questo aspetto è affrontato sia nel saggio di Domenica Discipio, *Come foglie ingiallite. Geografia del volto che invecchia*, incentrato in particolare modo sull'importanza del volto della vecchiaia intriso di dignità e onorabilità;



¹ Dante, *Vita Nova*, XV, VIII.

sia nel saggio di Palma Di Gioia, *I modi dell'essere volto tra televisione e realtà*, in cui si sottolinea come il volto alterato chirurgicamente sia incapace di esprimere sentimenti autentici, configurandosi come un "volto-maschera".

Occorre accettare l'idea «che il volto è una realtà aperta al mondo, esposta a esso, alle impressioni e alle significazioni che vengono dal mondo» (p. 97), come giustamente ha affermato Mario Manfredi, nel suo saggio *Il volto disconoscibile. Tra esposizione e maschera*, in cui, alla luce della dialettica riconoscimento-disconoscimento, si evidenzia come spesso si abbia del proprio volto un'immagine diversa rispetto a quella percepita dagli altri. Come sostenuto da Roberta Roca, in *L'immagine del volto in fotografia, equilibrio e disequilibrio della percezione del sé*, spesso avvertiamo il bisogno di «provare, attestare quasi certificare ciò che nella vita si è» (p. 178), attraverso il mezzo fotografico. Chi si fa ritrarre cerca, consciamente o meno, di dare un'immagine di sé idealizzata, contrapposta a quella reale, divenendo nello stesso tempo «uno spettacolo per lo spettatore, per chi lo guarda» (p. 178).

Un volto che non riconosce se stesso, il volto nell'esperienza di follia è oggetto del saggio di Roberto Mezzina, *La dialettica del volto nella decostruzione della psichiatria*, che attraverso il contributo di psicanalisti quali Lacan e Freud, e filosofi come Lévinas, cerca di cogliere la dialettica che il volto rivela tra «l'oggettivazione del sapere psichiatrico e la soggettività, così come essa emerge dalle pratiche della salute mentale oggi» (p. 54).

Talvolta è la società che spinge gli individui ad alterare il proprio viso, creando dei modelli estetici a cui si cerca di corrispondere. Sono proprio la società, il potere e i suoi strumenti quali la televisione, la pubblicità, la moda, al centro degli ultimi saggi del volume. Il potere, tema del saggio *Volto del potere/volti della potenza* di Alberto Altamura, crea dei modelli e dei volti a cui ciascuno deve conformarsi se non vuole essere etichettato come diverso.

Esistono una gestione e strumentalizzazione dei volti da parte del sistema sociale.

Le campagne di moda – come afferma Felicia L. Ferrigni nel suo saggio *Il volto è un feticcio. Desiderio e seduzione nella fotografia di moda* – fanno sì che chi guarda venga ammaliato dal volto della modella/o, per cui gli spettatori «si fanno coinvolgere completamente, al punto tale da ri-combinare i significati dei segni in una sospensione globale di senso e di identità» (p. 245).

Il volto ricopre un ruolo fondamentale anche nella comunicazione pubblicitaria. In questo caso alcuni volti sconosciuti diventano noti o familiari, mentre altri incarnano il prodotto pubblicizzato. Attraverso esempi di campagne pubblicitarie, Angela Martiradonna, nel saggio *Il volto nella pubblicità commerciale e nella pubblicità sociale*, evidenzia come questo, pur costituendo un indicatore per classificare le tipologie di spot e di destinatari, venga piegato alle esigenze del mercato, contribuendo a diffondere stereotipi di genere.

In conclusione si può dire che questo libro affronta il tema del volto e la sua

etica con un linguaggio fluido e lineare. Frequenti nei diversi saggi sono le citazioni e i riferimenti a letterati, filosofi, artisti italiani e stranieri che fungono da ulteriore supporto alle argomentazioni. Ogni saggio è accompagnato da accurate note bibliografiche per chi cerchi un ulteriore approfondimento.

Chi si accosta a questo volume collettaneo troverà spunti per riflettere su come il volto tenda a essere qualcosa di libero, ovvero capace di esprimere sentimenti autentici, e condizionato allo stesso tempo, in quanto influenzato dal contatto e confronto con altri volti e dai canoni estetici e sociali. E nel volto, affrontato da un punto di vista etico, troverà una tematica nuova, originale, complessa

che porterà a capire l'importanza del proprio sguardo, o pirandellianamente a guardarsi dinanzi a uno specchio e chiedersi se l'immagine riflessa sia il proprio volto autentico o una maschera rispondente al giudizio sociale.

Come afferma Luis Sepúlveda, «il volto umano non mente mai: è l'unica cartina che segna tutti i territori in cui abbiamo vissuto»², perché è nel volto che emerge il vero essere di ciascuno, capace di intrecciarsi e condizionare altri volti, altri esseri, nei confronti dei quali si è responsabili.

Furio Semerari (a cura di), *Etica ed estetica del volto*, Mimesis Edizioni, Collana Eterotopie, Milano-Udine 2013, 261 p.

² L. Sepúlveda, *Diario di un killer sentimentale*, Ugo Guenda Editore, Parma 2012.

Iole Gravina

Un ordine nel caos dei frammenti pascaliani

Il libro di Laurent Thirouin s'inscrive all'interno di quella tradizione filosofica e filologica che, all'indomani della morte di Pascal, ha sempre tentato di organizzare e dar forma all'opera lasciata incompiuta dall'autore.

Delle tre edizioni che ordinano i *Pensieri*, secondo prospettive di volta in volta diverse, quella su cui si muoverà l'analisi

e la critica del testo in questione, è quella di *Lafuma*, la quale, intesa come un nuovo progresso in campo filologico, riordinando i pensieri secondo il modello ideato da Pascal stesso, sembrava potesse fornire una chiave di lettura autentica in grado di riconciliare il lettore con il significato più intimo dell'opera. Eppure, come metterà in luce Laurent Thirouin, l'ordine ricercato appare tutt'altro che tale; ecco allora da dove nasce l'esigenza di scrivere questo libro: in breve, *Pascal ou le défaut de la méthode, lecture des Pensées selon leur ordre* è un tentativo di conciliare il lavoro filologico con una prospettiva ermeneutica, in grado di svelare il senso profondo celato dietro questo apparente disordine metodologico, attraverso un *dialogo* costante con un autore come Blaise Pascal, che ancora oggi, come ha sottolineato *Georges Berna-*

nos riguardo ai classici «ils nous répètent toujours la même chose et ils ne nous consolent de rien», garantendo quella capacità di dialogo che oltrepassa le contingenze e le esigenze storiche del momento, costituendosi come fonte sempre attingibile dalla quale e alla quale far pervenire le nostre domande fondamentali.

Ciò che viene primariamente posto in

questione è cosa per Pascal stesso significhi *ragione*, non tanto in termini logico-razionali di tipo cartesiano, ma ancor prima, come viene messo in luce nell'*esprit géométrique*, il modo in cui una convinzione si insinui in noi. Ecco perciò che Pascal, scandagliando i meccanismi più profondi della psiche umana, arriverà a concludere che «Nous ne

croyons presque que ce qui nous plaît». Con tale subordinazione del piano razionale a quello affettivo, viene preannunciato il terreno sul quale si edificherà tutto il suo progetto apologetico.

Già dal titolo intuimmo come l'autore punti a focalizzare l'attenzione su quella che è la *postura* pascaliana all'interno dei *Pensieri* e quale attitudine egli scelga di adottare nella loro stesura.

Il richiamo a Descartes è lampante: *la méthode*, intesa come unico processo in



grado di farci pervenire alla verità, viene da Pascal rifiutata dal punto di vista della *dispositio* delle proprie *liasses*, piuttosto viene preso come modello di riferimento chi ha fatto della “confusione” il solo principio guida nella propria produzione: Montaigne.

Thirouin infatti, nel prendere in esame il frammento Se 644, mette in luce come sia possibile ravvisare – attraverso una punta d’ironia tipicamente pascaliana – tale mancanza di fiducia nei confronti di un metodo corretto, «droite», che proceda senza intoppi e curvature: «Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même ; des divisions de Charron, qui attristent et annuient ; de la confusion de Montaigne : qu’il avait bien senti le défaut d’une droite méthode» (fr. Se 644).

Obiettivo di Pascal (come tiene sovente a specificare Laurent Thirouin) è la capacità della scrittura a «s’insinuer» all’interno dello spirito del lettore; tuttavia non bisogna lasciarsi fuorviare, e troppo in fretta risolvere in questi termini l’attitudine di Pascal che, seppur fascinato dal disordine di Montaigne, è intimamente mosso dal bisogno di trovare un *ordine*, sia nella sua filosofia sia nella sua retorica.

Centrale appare inoltre il concetto di *défaut*, che in Pascal esprime quel senso di imperfezione, che non solo può essere scorto in un particolare metodo, ma che è consustanziale alla stessa natura dell’uomo.

Ecco allora nell’ottica di Thirouin il vero progetto pascaliano; che non vuole essere indirizzato e trattenuto in un percorso rettilineo (*droite*), ma come lo stesso Pascal afferma: «j’écirai ici mes pensées

sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C’est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon object par le désordre même» (fr. Se 457).

Dunque è nella stessa ammissione di rifiuto dell’ordine che è possibile scorgere un orientamento capace di dominare, inglobando in sé anche la confusione. Tuttavia, ciò che verrà evidenziato da Thirouin sarà la constatazione che è proprio «au nom de l’ordre – mais d’un ordre véritable – que Pascal accepte l’apparence du désordre, de la même manière que, quand il congédie ailleurs la philosophie, il le fait au nom d’une conception supérieure et plus authentique de la philosophie elle-même» (pp. 58-59). Ciò sarà analogamente e mirabilmente realizzato nella sua scrittura.

Bisogna ancora sottolineare che, quando Pascal afferma che l’ordine «nulle science humaine ne le peut garder», egli esprime brutalmente la sua convinzione della totale assenza di un ordine reale. La matematica è la sola in grado di perseverarlo, ma solamente in quanto è essa stessa *détachée* dalla realtà. È ciò che sottolinea anche nell’*esprit géométrique*, quando mostra come l’esigenza di dare una definizione risponda ad un principio puramente estetico, senza però condurre a nessun progresso nella conoscenza del reale.

Tale *difettività* di ordine è possibile rintracciarla a più riprese attraverso l’intera opera pascaliana; appare, infatti, evidente come una tematica centrale, quale ad esempio *le divertissement*, che all’interno della *tables de matières* costituisce una raccolta a sé stante, appaia più volte al-

l'interno dei diversi frammenti disseminati per l'opera. Rimane tuttavia, seppur celato, un principio ordinatore di fondo, che ha la stessa natura della verità nell'ottica di Pascal, ovvero: una dialettica di contrari, volta e mai risolta a conciliare la *necessità di un ordine ed il rifiuto di un metodo*.

Ecco allora l'invito di Laurent Thirouin, secondo cui la domanda da porsi nel tentativo di dare un senso d'insieme ai *Pensieri*, non deve essere «cosa viene detto? Ma perché questo è detto?».

La sua originalità sta in questo: nel rovesciare da un momento all'altro la prospettiva. Un dato identico, *le divertissement* come abbiamo visto, è evocato per provare la miseria dell'uomo («Si notre condition était véritablement heureuse, il ne faudrait pas nous divertir d'y penser») e contemporaneamente la sua giustezza («Le peuple a les opinions très saines [...] d'avoir choisi le divertissement»).

Non viene infatti presentato un tema, ma un momento dialettico. Di questa convivenza di opposti è esemplare *la liasse Contrariétés*, così come vogliono sortire lo stesso effetto i binomi di contrari riscontrati da Thirouin al fine di scorgere un'architettura generale del progetto, come *vanité vs raison des effets, o vanité vs misère*.

L'ultima parte del libro è dedicata all'ordine a cui lo stesso Pascal mirava

nella sua stesura: *l'ordre de la charité*, il quale «consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours», a cui accediamo attraverso *l'étrange disposition des liasses*, sottolinea Thirouin. Questa è la sola forma di ordine accettata da Pascal, dove, per accedervi, è necessaria una *transition*, un ribaltamento delle prospettive gnoseologiche, «Dio non è oggetto di conoscenza, ma di amore».

Addentrandosi all'interno dei diversi capitoli, il libro appare come un'attenta analisi del capolavoro pascaliano, indagato in profondità attraverso la lente d'ingrandimento di quella che può sembrare a prima vista una mera disposizione sistematica. Esso risulta invece una chiave di lettura fondamentale per arrivare al *cœur* dei *Pensieri*, che da bozze disseminate, a più tentativi forzate dentro uno schema, appaiono adesso rischiarate da una nuova luce: quella propria di un uomo che ha tentato di trovare un *cosmos* all'interno del proprio *caos*, senza sosta dibattuto in questa perenne lotta tra due infiniti; di un uomo che è stato capace di generare un *turbamento*, il cui eco arriva a noi fino ad oggi, *nell'ordine* che gli è più proprio.

Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Champion, Paris 2015, 257 p.

Daniele Musumeci

Camminare: filosofia dell'*homo viator*

Da dove nasce l'esigenza di esplicitare una filosofia del camminare? Dal bisogno di prendere consapevolezza che un gesto così ovvio può cambiare la qualità di una vita o addirittura caratterizzarla lasciando ai posteri il ricordo di un'esistenza resa memorabile dai continui spostamenti, dall'essere cittadini del mondo, dall'aver elaborato i pensieri migliori durante le passeggiate o di aver condotto delle lotte conducendo un popolo sulla scia delle proprie orme.

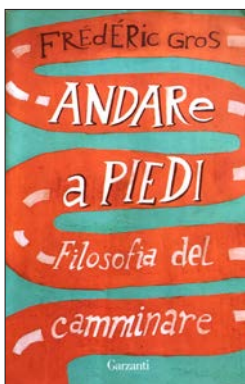
Questo e molto di più racconta il filosofo francese Frédéric Gros nel suo libro *Andare a piedi. Filosofia del camminare*, divenuto ormai un best-seller. Il testo si segnala per il suo carattere divulgativo e accessibile ai più, riuscendo al contempo nella narrazione delle vite di Nietzsche, Rousseau, Thoreau, Gandhi ed altri e nella spiegazione delle loro filosofie indissolubilmente legate al loro continuo girovagare. Intende, inoltre, approfondire tematiche e spunti connessi alle vite e alle azioni di chi è sempre in cammino, in cerca della propria completezza esistenziale raggiungibile nell'esplicitazione di un gesto che per i molti può apparire scontato.

Ma è veramente così scontato l'atto di mettere uno zaino in spalla e di partire

per un luogo determinato o all'avventura? Forse no, visto che Gros all'inizio del suo testo ci mette in guardia sulla diversità di spirito con cui si può affrontare una camminata, affermando perentoriamente che «camminare non è uno sport» (p. 7). Nonostante l'introduzione sul mercato di indumenti "tecnici" per il "trekking" tenti di inserire lo spirito sportivo nella camminata, l'atto del camminare rimane e deve rimanere una delle attività più ancestrali e meno corruttibili dell'*homo sapiens*. Durante una marcia infatti si sperimenta la *libertà*, innanzitutto nella sua forma sospensiva: chi cammina si libera dai pensieri e dai fardelli della quotidianità. Ma camminare può anche esprimere lo spirito ribelle di chi

fugge per distaccarsi da un mondo al quale non sente di appartenere, oppure può essere simbolo della rinuncia alla propria identità sociale per perdersi in un'escursione che fa apparire irrilevanti e inutili i connotati della propria esistenza.

Il primo grande camminatore che incontriamo nel testo di Gros è Nietzsche, filosofo con una vita tormentata da malanni e da malintesi professionali, nell'amicizia come nell'amore, così come nella società. Per il tedesco, le camminate di-



verranno il viatico e «l'*elemento fondamentale* della sua opera, l'immane accompagnamento della sua scrittura» (p. 17); infatti le sue opere più celebri saranno concepite durante lunghe passeggiate. E come non rinvenire in alcune ripetitive marce nietzschiane l'eco e la genesi dell'Eterno ritorno? Questo è possibile perché «camminare provoca l'inversione delle logiche del cittadino» (p. 35) e degli abituali concetti di *dentro e fuori*, risignificati dallo stare *all'aperto*.

Ci viene insegnato che camminare è un'attività che si sposa con la *lentezza*, dimensione che aiuta ad approfondire lo spazio e a dilatare il tempo, mentre Rimbaud ci tramanda una marcia frutto «della rabbia, della pura decisione. Imboccare la strada è sempre una partenza: si lascia alle spalle» (p. 52). Ciò che si lascia dietro ci apre alla dimensione della solitudine, che molti pensatori hanno vissuto come occasione di immersione nell'Essere o di fusione con la Natura. Proprio quella natura che emerge vigorosamente nel silenzio che la permea; lo stesso silenzio dei boschi, dei sentieri sassosi, delle albe, della neve e delle notti che avvolge il fortunato viandante. Nella natura capita anche di voler ritrovare l'uomo primigenio, quello non corrotto dalle scienze e dalle arti, dal progresso della società: è questo il progetto di Rousseau. Il filosofo ginevrino, durante la sua vita ricca di spostamenti, cammina molto, tanto che «per lui la sola vista di una scrivania e di una sedia basta a dargli la nausea e a togliergli ogni ardore» (p. 67). Indimenticabili anche le narrazioni delle *Fantasticherie*, elaborate da Rousseau negli ultimi periodi

della sua vita, frutto di una marcia che non ha più niente da chiedere, figlia di un *rilassamento dell'Essere*. Camminare ti fa entrare a contatto con l'*eternità*, quello spazio-tempo in cui le preoccupazioni e le cose *da fare* non hanno più preminenza alcuna.

Thoreau, risiedendo due anni in una modesta capanna immersa nella natura e compiendo notevoli passeggiate, diede importanza a questa dimensione per sfuggire al dilagante capitalismo e alla sua perversione di definire il valore di ogni ente in base al suo profitto, alla sua capacità di essere "capitalizzato". La passeggiata diviene il luogo dell'*in-utile*, movimento proficuo e tempo impiegato solo per sé stessi, per il proprio *ben-essere*. Benessere che scaturisce dall'energia raccolta durante il cammino e che viene "rilasciata" dal cuore, dalla terra e dai paesaggi.

Nel corso dei millenni, l'umanità ha codificato la marcia in forme sacrali pre-stabilite che trascendono la *peregrinatio perpetua* che caratterizza la nostra finitudine. Infatti «il pellegrino non è soltanto una metafora della condizione umana» (p. 112), è anche lo straniero, l'esule, il cristiano che viaggia verso una meta indicata (Gerusalemme, Roma, Santiago di Compostela) per espiare i propri peccati o chiedere una grazia per i propri cari. Il pellegrinaggio può essere intrapreso da chiunque voglia ringraziare Dio per il bene ricevuto o da un illustre Descartes che s'incammina fino a Notre-Dame-de-Lorette pieno di gratitudine per aver ricevuto l'illuminazione del celebre metodo. Da questo tipo di marcia bisogna tornare *cambiati*, lo stesso fine che si propongono

no anche i grandi pellegrinaggi di matrice orientale, contraddistinti dall'utopia della rinascita personale, cosmica e della presenza, del fermo immagine che ci fa toccare con mano vette sacre e paesaggi idilliaci.

A metà strada tra l'Oriente e l'Occidente troviamo la Grecia, culla della nostra civiltà e patria del filosofare antico. Peripatetici per eccellenza furono i cinici, camminatori latranti che praticavano l'arte della diatriba, paragonati a cani per il loro stile di vita: «sempre a vagare, a vagabondare, a bighellonare per le strade. Come cani» (p. 132). Proprio gli antichi erano abili a descrivere i diversi stati d'animo che – in tutti i tempi – è possibile provare durante la marcia: *gioia, piacere, serenità e felicità*. La marcia può assumere, però, anche il volto della *malinconia*, così come ci è stata trasmessa secondo Nerval, oppure può essere abitudinaria e ripetitiva se osserviamo le passeggiate del metodico Kant: qui assume i caratteri della *monotonia*, della *regolarità* e dell'*ineluttabilità*. Le passeggiate riguardano l'età infantile quando hanno il merito di farci scoprire degli universi: sono memorabili le passeggiate del Proust bambino dalla parte di Guermantes e dalla parte di Swann. Oppure possono avere semplicemente un carattere distensivo.

Gros concede quindi un occhio di riguardo a Parigi, facendola centro delle camminate intrise di sfarzo e ostentazione, «dove si cammina soprattutto per mettersi in mostra» (p. 171), il cui campione simbolico è certamente il giardino delle Tuileries, oppure nel riportare le analisi di Walter Benjamin sul *flâneur*,

personaggio cittadino che vaga nella folla divenuta massa, osservando la città con occhi da poeta. Camminare ti rende umile, ancorato al terreno, incarnato in un universo retto dalla *gravità*. Ed è quando cammini e prepari uno zaino per un'escursione di diversi giorni che sperimenti realmente le dimensioni dell'*utile*, del *necessario* e dell'*elementare*. Dimensioni sicuramente vissute da Gandhi, filosofo e attivista politico che condusse il suo popolo a lottare per l'indipendenza dell'India dalla dominazione inglese. Tra alti e bassi, le sue lotte non violente saranno segnate da continue marce che trascineranno dietro la sua figura migliaia di persone. La marcia qui assume il significato di una ribellione politica, il gesto efficace di un'esistenza in moto verso la libertà.

Gros conclude le sue speculazioni sul camminare ricordandoci che «la marcia è *piatta, ripetitiva, monotona*» (p. 205), ma non è afflitta dalla noia. Monotonia che ha accompagnato i poeti in cammino, tra i quali è impossibile non menzionare Wordsworth, considerato lo scopritore della passeggiata. La marcia è, infine, luogo fertile per il salmodiare degli scrittori biblici o per le continue preghiere del pellegrino russo generate dalla ripetizione dell'Identico nel proprio spirito.

In conclusione bisogna dire che il testo di Gros è scorrevole e avvincente, scritto da un uomo che ha camminato molto e con il quale si entra in empatia se si condividono le stesse passioni intellettuali e lo stesso movimento fisico. Alla fine della lettura si è certamente più eruditi in merito ai grandi camminatori del-

la storia, si prende consapevolezza che prassi e teoria hanno avuto una genesi comune nel movimento che molti filosofi hanno praticato durante la loro vita.

Rimane nella propria interiorità una certezza: sulla marcia si *può* scrivere, le camminate *possono* essere lette, però, pri-

ma di tutto, le camminate *vanno* fatte per gioire pienamente di un atto tanto semplice quanto fondativo di una esistenza libera e feconda.

Frédéric Gros, *Andare a piedi. Filosofia del camminare*, Garzanti, Milano 2013, 227 p.

I collaboratori

GIUSEPPE ACOCELLA, già professore di Etica sociale nell'Università di Napoli "Federico II", ora insegna Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Scienze politiche dello stesso Ateneo. Tra i suoi volumi: *Elementi di bioetica sociale* (1998); *Le tavole della legge. Educazione, società, Stato nell'etica civile di Aristide Gabelli* (2005); *Etica sociale* (2003); *Per una filosofia politica dell'Italia civile* (2004); *Etica, economia, lavoro* (2008); *Etica, diritto, democrazia* (2010); *Prolegomeni al biodiritto* (2012).

PAOLO AMODIO è professore di Filosofia morale nell'Università di Napoli Federico II. Ha fondato e dirige la rivista «S&F_scienzae filosofia.it». È membro del C.I.R.B. (Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica); membro del C.E.S.A. (Comitato etico-scientifico per la sperimentazione animale) dell'Università di Napoli Federico II; e membro del Direttivo del C.I.S.E. (Centro Interuniversitario di Studi sull'Etica). Tra le sue pubblicazioni: *François de La Mothe le Vayer, Della poca certezza che c'è nella storia* (1998); *Diacronie. Arendt, Celan, Levinas, Bloch* (2001); *Aspetti della bioetica per il servizio sociale* (2003); *Etica, bioetica e diritto nell'età delle biotecnologie* (2005); *Luoghi del bonheur. Elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei lumi* (2005); *Bernard de Fontenelle. Felicità e libertà* (2006); *Complicazioni erotiche della volontà di sapere. Libido sciendi e scientia libidinandi nell'età dei libertini* (2014); *Scheler e Pascal: una pratica fenomenologica tra ordo amoris e ordre du cœur* (2016).

GIUSEPPE BENTIVEGNA è professore di Storia della filosofia nell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Per una rilettura di Léon Brunschvicg* (2010); *Emerico Amari e la cultura europea* (2011); *Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión?* (2012); *Logica del razionale e logica dell'umano in Luis Recaséns Siches* (2013).

MASSIMO BORGHESI è professore di Filosofia morale nell'Università di Perugia. Ha insegnato Estetica, Etica, Teologia filosofica nella Pontificia Università San Bonaventura di Roma, dove è stato, dal 2000 al 2002, direttore della "Cattedra Bonaventuriana". Dal 2008 è docente di *Filosofia e religione* nella Pontificia Università Urbaniana. È membro del consiglio scientifico e del comitato editoriale di editrici e riviste (Studium, Atlantide, Humanitas, Revista de antropología y cultura cristianas). Tra i suoi volumi: *La figura di Cristo in Hegel* (1983); *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"* (1995); *Posmodernidad y Cristianismo* (1997); *Romano Guardini. Dialettica e antropologia* (2004); *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea* (2005); *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna* (2008); *Maestri e testimoni* (2009); *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno* (2011).

DOMENICO BOSCO, professore di Filosofia morale nell'Università di Chieti-Pescara, è condirettore della collana «CESPES-Fonti e studi», Rubbettino editore; e condirettore della collana «Biblioteca del CESPES», Morcelliana editrice. Tra le sue pubblicazioni: *Agostino, i moralisti e l'arte di conversare. A zig-zag per il Seicento* (2008); *Agostino, i moralisti e l'arte di conversare, in Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino* (2010); *Philosophie et antiphilosophie à Port-Royal*, «Chronique de Port-Royal» (2011); *I «Discours sur la condition des grands». Ovvero dell'importanza del non detto* (2016).

HÉLÈNE BOUCHILLOUX, specialista di Filosofia morale e politica (XVII secolo), è professoressa di Histoire de la philosophie moderne presso il Département de Philosophie de l'Université de Lorraine, Nancy. Tra le sue pubblicazioni: *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal* (1995); *La question de la liberté chez Descartes* (2003); *Pascal. La force de la raison* (2004); *Qu'est-ce que le mal?* (2010); *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes* (2011); *Dieu sensible au cœur, ou la libido des philosophes* (2014); *Le fonti stoiche di Pascal nella mazzetta dei Pensieri intitolata «Morale cristiana»* (2016).

DOMENICO BRUNO, già docente di Matematica e fisica nei Licei, è ispettore tecnico del MIUR. Tra i suoi lavori: *Dadi e probabilità: il gioco della "zara"* (2014); *Il "numero aureo Φ " e la successione di Fibonacci* (2015); *Letteratura e matematica* (2015); *Leggi di distribuzione della probabilità: distribuzione binominale di Bernoulli e distribuzione di Poisson* (2015); *Il problema della ciclotomia e i numeri primi di Fermat* (2016); *Palindromi linguistici e numerici* (2016).

SALVATORE CAFFO, dottore di ricerca in Geologia, è dirigente vulcanologo del Parco dell'Etna. Studioso di caratura internazionale, annovera tra le sue pubblicazioni: *L'Etna e l'uomo. Paesaggio naturale e paesaggio antropico* (2014); *Il cammino geologico dell'Etna* (2015).

CALOGERO CALTAGIRONE, professore di Antropologia ed etica nell'Università LUMSA di Roma, è cofondatore e condirettore della collana "Filosofi italiani del Novecento" della Lateran University Press, Città del Vaticano. Membro del Comitato scientifico della rivista "Quaderni leif", dirige la rivista "Ricerche teologiche" della SIRT. Tra i suoi lavori: *Per una teologia pubblica nella società secolare* (2015); *La reciprocità maschio-femmina tra neuroscienze, antropologia e teologia* (2015); *Helmut Hoping. Il mio corpo dato per voi* (2015); *Fondamento etico dell'educare in Romano Guardini* (2015); *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche* (2016).

CARLO CARENA è un insigne studioso che si è occupato soprattutto di autori latini e greci, lavorando prevalentemente per la casa editrice Einaudi. Nel 1991 gli è stato conferito il Premio San Gerolamo, mentre nel 1993 gli è stato assegnato il Premio Grinzane Cavour per la traduzione; nel 1991 ha ricevuto anche il Premio Nazionale per la Traduzione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. È presidente della giuria del Premio Monselice. Ha diretto la rivista «l'Erasmus». È condirettore della collana «CESPES-Fonti e studi», Rubbettino editore. Dalla sua sterminata e prestigiosa lista di curatele e traduzioni citiamo solo alcuni lavori: Plutarco, *Vite parallele* (1958); Senofonte, *Anabasi*

e *Ciropedia* (1962); Virgilio, *Opere* (1971); Agostino, *Le confessioni* (1984); Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della Pace* (1990); Agostino, *La città di Dio* (1992); Eschilo, *Pro-meteo incatenato* (1995); Pascal, *Pensieri* (2004); Pascal, *Le provinciali* (2008); Plutarco, *La vita felice* (2014); La Rochefoucauld, *Sentenze e massime morali* (2015); «*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*», *geometria e finezza* (2016).

VINCENT CARRAUD è professore di Histoire de la philosophie moderne nell'Université de Paris-Sorbonne e Direttore del Centre d'études cartésiennes. È specialista di filosofia moderna, da Suárez a Leibniz, in particolare di Descartes e di Pascal. Tra i suoi lavori: *Descartes et les «Principia» II: corps et mouvement* (1994); *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz* (2002); *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme* (2007); *L'invention du moi* (2010); *Il presente nella «Preghiera per chiedere a Dio il buon uso delle malattie»* (2016).

ROSARIO CASTELLI è professore di Letteratura italiana nell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Prigioniero del sogno. Linguaggi al confine tra letteratura, cinema e musica* (2012); *Fenomenologia del Potere nella trilogia degli Uzeda di Federico De Roberto* (2014); *Cretineria e candore nelle pagine di Leonardo Sciascia* (2014).

ALESSANDRO DE FILIPPO è professore di Storia e critica del cinema nell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Idioteque. L'11 settembre nell'immaginario cinematografico dell'Occidente* (2011); *Ugo Saitta, cineoperatore* (2012).

DOMINIQUE DESCOTES è professore emerito di Letteratura francese nell'Université de Clermont-Ferrand. È direttore della collana «Lumière classique», e della collana «Sources classiques» dell'editrice Champion. È Commandeur dans l'ordre des Palmes Académiques. Tra le sue pubblicazioni: *L'argumentation chez Pascal* (1993); *Pascal* (1994); *Blaise Pascal. Littérature et géométrie* (2001); *Les mystères de chambre close* (2015); *Pascal et Bourzeis* (2015); *Un opuscolo matematico: le «Combinations» del «Triangolo aritmetico»* (2016).

LAURENCE DEVILLAIRS insegna Filosofia presso il Centre Sèvres, Paris. Tra le sue pubblicazioni: *René Descartes* (2013); *Les 100 citations de la philosophie* (2015).

EMANUELE FADDA è professore di Filosofia del linguaggio nell'Università della Calabria. Tra le sue pubblicazioni: *Peirce* (2013); *Sentiment entre mot et terme* (2013).

GÉRARD FERREYROLLES è professore di Littérature française du XVII^e siècle, all'Université Paris Sorbonne; è directeur d'équipe au sein du Centre d'étude de la langue et de la littérature françaises des XVII^e et XVIII^e siècles. Dirige la rivista «Bossuet». Tra i suoi volumi: *Les réines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal* (1995); *Le «Tartuffe» de Molière* (1987); *Les «Provinciales» de Pascal* (1984); *Pascal et la raison du politique* (1984); *Il «Confronto tra i cristiani» e la storia del battesimo* (2016).

SALVO FLERES ha ricoperto vari ruoli politici in ambito nazionale e regionale: senatore; parlamentare regionale per quattro legislature alla Regione Sicilia; consigliere al Comune di Catania per due volte. Giornalista professionista, è autore di poesie e di monologhi per il teatro. Tra i suoi lavori: *Etnetica: quattro passi lungo il cammino del recupero sociale e della crescita civile* (2015).

ALBERTO FRIGO ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'Université de Caen. Tra i suoi lavori: *Morale chrétienne et apologetique* (2013); *Le plaisir de voir: l'expérience de la peinture* (2014); *L'évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal* (2015).

LUIGI INGALISO è professore di Storia della scienza e delle tecniche all'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Aspetti della scienza nell'Italia preunitaria* (2011); *"Moribus bonis et scientia". Fede e scienza nella biblioteca dei Cappuccini di Sortino* (2012); *Mater una vera, veritas una phaenomeni est. La theorica Solis nella Rosa Ursina di Christoph Scheiner* (2013); *Il "Mongibello" di Pietro Carrera. Topografia del vulcano e natura degli incendi* (2015).

DENIS KAMBOUCHNER, filosofo e storico della filosofia francese, è professore di Histoire de la philosophie moderne all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne ed è condirettore della nuova edizione delle *Ceuvres complètes* di Descartes. Tra le sue opere: *Descartes et la philosophie morale* (2008); *Ironie et déconstruction. Le problème des classiques* (2008); *L'erreur de Damasio: la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie* (2009); *Interpréter au centre, Comment peut-on être sceptique?* (2010); *Le figure agostiniane dell'amor di sé* (2016).

MATTHIAS KAUFMANN, professore di Etica, è Geschäftsführender Direktor des Instituts für Ethnologie und Philosophie presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Tra i suoi lavori: *Diritti umani, in der Reihe: Parole chiave della filosofia* (2009); *Französische Übersetzung: Anarchie éclairée* (2011); *Recht (de Gruyter, Reihe: Grundthemen der Philosophie)* (2013); *Il cammino di Empedocle sull'Etna* (2015).

JEAN LESAULNIER, già presidente della Société des Amis de Port-Royal, è un eminente studioso di questioni riguardanti il giansenismo. Tra i suoi lavori: *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement* (2004); *Antoine Arnauld 1612-1694 : philosophe, écrivain, théologien* (2000); *L'abbé Grégoire et Port-Royal* (2010); *Il «Colloquio di Pascal con M. de Sacy»: mito e realtà di un enigma letterario* (2016).

GIUSEPPE LISSA è professore emerito di Filosofia morale all'Università di Napoli Federico II. Tra i suoi lavori: *Cartesianesimo e anticartesianesimo in Fontenelle* (1971); *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in Emmanuel Lévinas* (1987); *Percorsi del moderno* (2002).

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO è professore di Storia della filosofia nell'Università di Catania. Prorettore dell'Università di Catania, è socio corrispondente dell'Accademia Pontaniana e Presidente della Fondazione Luigi Sturzo. Tra i suoi lavori: *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey* (2000); *Weltanschauung e storia universale: su Dilthey e Spengler* (2002); *Politica e cultura: Dilthey e i Preußischen Jahrbücher* (2004); *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey* (2005); *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Dopo Dilthey* (2007); *Biografia, politica e Kulturgeschichte in Rudolf Haym* (2009); *L'uomo e il vulcano: la tutela dell'ambiente come cifra di una razionalità autentica* (2015).

† **JEAN MESNARD** (1921-2016), professore emerito all'Université Paris-Sorbonne e membro dell'Académie des sciences morales et politiques - Institut de France. Tra le sue opere: *Pascal: l'homme et l'œuvre* (1951); *Pascal et les Roannez* (1965); *Pensées de Pascal* (1976); *La Culture du XVII^e siècle* (1992); *La poétique des Fables de La Fontaine* (1994); *Quale problematica per gli Opuscoli di Pascal?* (2016).

CINZIA GRAZIA MESSINA, laureata in Scienze filosofiche, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif». Ha pubblicato: *Itinerari filosofici nel mondo del Novecento* (2014); *Il volto specchio del tempo e della società* (2016).

MICHAEL MORIARTY, Fellow of the British Academy e Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques, è Direttore del Department of French, University of Cambridge. Tra i suoi lavori: *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion* (2003); *Fallen Nature, Fallen Selves: Early Modern French Thought II* (2006); *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought* (2011).

ROBERTO OSCULATI è professore emerito di Storia del cristianesimo all'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Schleiermacher. l'uomo, il pensatore, il cristiano* (1980); *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano* (1990); *Via, Verità e Vita. L'essenza del Cristianesimo* (2006); *Evangelismo cattolico (secoli XIV-XVII). Proposte di lettura* (2013); *Attualità di Pascal* (2014).

RICHARD PARISH, commandeur dans l'Ordre des Palmes Académiques, è professore di Francese al St Catherine's College, Oxford. Tra i suoi lavori: *Pascal's Lettres Provinciales: a study in polemic* (1989); *Racine: The Limits of Tragedy* (1993); *Catholic particularity in seventeenth-century France: Christianity is strange* (2011); *Gli «Opuscoli» di Pascal: variazioni intorno a un enigma* (2016).

GIUSEPPE PEZZINO è Presidente onorario del CESPES; ha fondato nel 2006 la rivista «Quaderni leif», la collana διάλογος della CUECM editrice, e il *Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica*. Tra i suoi lavori: *L'indignazione della virtù: saggio su Rousseau* (2000); *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi* (2003); *Jonas: un'etica fra paura e speranza* (2005); *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce* (2008); *Morale et casuistique dans Les Provinciales* (2008); *La centralità della coscienza in Joseph Ratzinger* (2011); *Considerazioni su natura e politica in Agostino* (2012).

AGATA PUGLISI, ingegnere, è dirigente dell'ufficio Programma di intervento, Opere Pubbliche e Sistema di Gestione Ambientale dell'Ente parco dell'Etna. Tra i suoi lavori: *Etna vulcano del mondo. L'iscrizione nella WHL UNESCO* (2014); *Etica della governance del territorio dell'Etna* (2015).

IVANA RANDAZZO, dottore di ricerca in Storia, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Storia della filosofia contemporanea dell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Biografia e ricostruzione storica nel Wilhelm von Humboldt di Dilthey* (2007); *Il Mediterraneo delle città* (2009); *Il positivismo italiano: una questione chiusa?* (2010); *Camminare nella natura: meditazioni sulla seconda edizione del Convegno sull'Etna* (2015).

SARAH EVA RAVIDÀ, docente di Storia e Filosofia nei licei, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania. Ha pubblicato: *Fratello lupo e il Paradiso ritrovato* (2014).

MARIA VITA ROMEO, professoressa di Filosofia morale nell'Università di Catania, dirige la rivista «Quaderni leif». È condirettore della collana «CESPES-Fonti e studi», Rubbettino editore; è condirettore della collana «Biblioteca del CESPES», Morcelliana editrice; è condirettore della collana δλόλογοσ della CUECM editrice. Tra i suoi lavori: *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico* (2009); *Le retentissement des Provinciales en Italie* (2011); *Il soggetto all'alba della modernità* (2012); *Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita. Sull'Etna tra etica e ambiente* (2016); «*De l'esprit géométrique*»: *l'armonico rapporto tra la scienza e la morale* (2016).

PHILIPPE SELIER, uno dei più grandi pascalisti viventi, è professore emerito all'Université Paris-Sorbonne. Fondatore dell'équipe «Port-Royal et la vie littéraire», è direttore di quattro Collezioni sulla Littérature classique presso la casa editrice Honoré Champion. Fra i suoi lavori: *Pascal et saint Augustin* (1970); *Pascal et la liturgie* (2000); *Port-Royal et la littérature*, 2 vol. (2004); *Essais sur l'imaginaire classique* (2005); *La Bible expliquée à ceux qui ne l'ont pas encore lue* (2007); *Pascal* (2009); *Un diamante teologico: la «Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie»* (2016).

ROSA GIUSEPPA SPAMPINATO, dottore di ricerca in Entomologia agraria, è dirigente tecnico agrario presso l'Ente Parco dell'Etna. Tra i suoi lavori: *Etna che coltiva: agricoltura etnea fra ecologia ed economia* (2014); *Etnetica della biodiversità e della fertilità* (2015).

LAURENT THIROUIN è professore di Littérature française du XVII^e siècle all'Université de Lyon. Fra le sue pubblicazioni: *Le moraliste et les fantômes. La controverse classique autour de l'illusion théâtrale* (2002); *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique* (2007); *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (2011); *Pierre Nicole, improbable théoricien de la civilité* (2012); *I continui comincamenti della «Conversione»* (2016).

ELISABETTA TODARO, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, è docente di Storia e filosofia nei licei. Svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif». Tra i suoi lavori: *Del buon uso della libertà* (2006).

FRANCESCO TOTARO è professore emerito di Filosofia morale nell'Università di Macerata. È presidente della International Society for Phenomenology and the Sciences of Life (organo del "World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning"). Tra i suoi lavori: *Multiculturalismo, interculturalità ed etica pubblica* (2011); *Condizioni per la ricchezza etica della politica* (2011); *Le culture tra riconoscimento e rispetto* (2012); *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi* (2013).

YOSHINORI TSUZAKI è professore di Etica nella University of Tsukuba. Tra i suoi lavori: *L'habitus scolastique et la vertu cartésienne* (2004); *Une lecture 'probabiliste' de la*

visée pratique chez Montaigne et Descartes (2005); *Pour la déconstruction d'une culture de l'évaluation dans l'enseignement universitaire* (2009).

DANIELA VASTA, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, è professoressa di Storia dell'arte contemporanea nell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif». Tra i suoi lavori: *La pittura sacra in Italia nell'Ottocento. Dal Neoclassicismo al Simbolismo* (2012); *Le riviste illustrate italiane del XIX secolo* (2013).

CARMELO VIGNA, professore emerito di Filosofia morale nell'Università Ca' Foscari di Venezia, è stato Presidente della Società italiana di filosofia morale (S.I.F.M.). Tra i suoi scritti: *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (2000); *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* (2001); *Di un altro genere: etica al femminile* (2008); *La vita spettacolare. Questioni di etica* (2013); *Sostanza e relazione* (2016).

GAETANO VITTONI è professore di Bioetica nell'Università di Catania. Fra i suoi lavori: *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville* (2005); *Età della tecnica e credibilità del valore* (2007); *Immaginazione e metafora* (2012); *Il concetto di natura come cultura* (2015).

MASSIMO VITTORIO è professore di Etica contemporanea nell'Università di Catania ed è il coordinatore della redazione dei «Quaderni leif». Dirige il LEIF-Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica. Tra i suoi lavori: *Ontoetica. La necessità della morale in Pietro Piovani* (2011); *The Origins of the Italian Misunderstanding of Dewey's Philosophy* (2011); *Senso comune e discorso scientifico: linguaggio e società in John Dewey* (2012); *Neuroethics: Values Between Genes and Memes* (2013).



*summum crede nefas animam præferre pudori
et propter vitam vivendi perdere causas*

ISSN 1970-7401