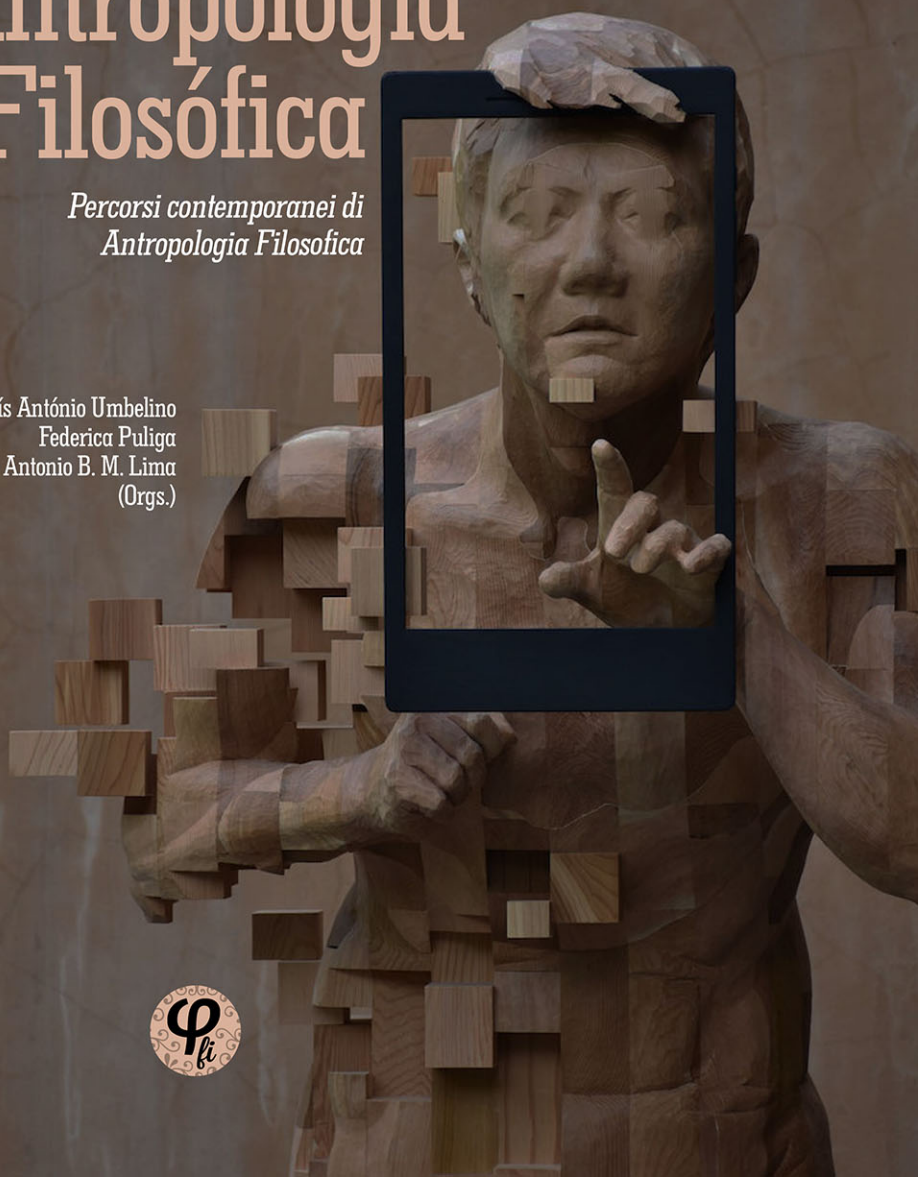


Caminhos Contemporâneos da Antropologia Filosófica

*Percorsi contemporanei di
Antropologia Filosofica*

Luís António Umbelino
Federica Puliga
Antonio B. M. Lima
(Orgs.)



Habitantes de uma Terra em equilíbrio precário, sabemos que não existiríamos se condições cósmicas improváveis e complexas não tivessem criado sobre uma fina e delicada faixa em redor da crosta terrestre condições atmosféricas para o florescimento da vida. Filhos da Terra e, assim, igualmente da Natureza que é processo, vínculo e “melodia que se canta a si própria” – na expressão feliz do famoso etólogo J. von Uexkull –, não existiríamos se preceitos e possibilidades biológicas e genéticas não nos permitissem jogar o jogo da vida e da morte. E, no entanto, em face da certeza de tais condições, resiste hoje, como no dia em que primeiro foi formulada, a questão que já Kant havia entendido “conter todas as outras” que uma razão esclarecida pode formular no seu próprio tribunal crítico: o que é o homem, ou talvez melhor: o que é ser humano. A resistência de tal pergunta é, simultaneamente, o emblema da atualidade da Antropologia Filosófica, cujas interrogações hodiernas revisitam, em face de novas circunstâncias e desafios, ainda e sempre a questão de fundo de saber exatamente não a que espécie pertence o humano, mas que espécie de ser é o humano.



**Caminhos Contemporâneos
da Antropologia Filosófica**

Caminhos Contemporâneos da Antropologia Filosófica

Percorsi contemporanei di antropologia filosofica

Organizadores:

Luís António Umbelino

Federica Puliga

Antonio B. M. Lima



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

UMBELINO, Luís António; PULIGA, Federica; LIMA, Antonio B. M. (Orgs.)

Caminhos contemporâneos da Antropologia Filosófica: percorsi contemporanei di antropologia filosofica [recurso eletrônico] / Luís António Umbelino; Federica Puliga; Antonio B. M. Lima (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

354 p.

ISBN - 978-85-5696-569-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Antropologia Filosófica; 3. Ensaios; 4. Interpretação; 5. Opera; I. Título II. Série

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimento

O livro que agora se publica nasceu de uma reunião científica que, inicialmente projetada por um grupo de investigadores portugueses e italianos, rapidamente ganhou dimensão mundial.

Esse encontro inicial, que teve lugar em Roma, não teria sido possível sem dois generosos patrocínios em relação aos quais esta publicação guardará uma dívida insolúvel. Assim, à Unidade de Investigação I&D *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na pessoa do seu coordenado, Prof. Doutor Delfim Leão, agradecem os coordenadores deste livro o apoio generoso concedido para as deslocações dos investigadores de Coimbra a Itália. E à Pontificia Università Antonianum, na pessoa da sua Magnífica Reitora, Professora Mary Malone, agradecem ainda penhoradamente os coordenadores do volume todo o apoio (logístico, material e científico) concedido à realização, nas suas instalações da Cidade Eterna, do referido encontro.

Sumário

Nota de Apresentação 11

Nota di presentazione..... 21

Parte I

Antropologia, Identidade e Tempo (*Antropologia, Identità e Tempo*)

1..... 35

Jalons du cheminement herméneutique dans un monde en mutation

María Luísa Portocarrero

2 51

Vladimir Jankélévitch e a “viragem areteica”: uma introdução ao “Tratado das Virtudes” (1949)

José Manuel Beato

3 83

El lugar zambraniano como clave de lectura del ‘spostamento’de san Agustín en el libro V de las Confesiones: pautas para una antropología franciscana a partir del ‘ser lo que se es’

José Daniel Ramos Rocha

4 99

Le cœur des autres: comment une vie ensemble est-elle possible?

Ramon Caiffa

5 115

Giovani per sempre: qualche considerazione sulla maturità e l’infanzia nella modernità

Kristof K.P. Vanhoutte

6 137

Il cerchio vuoto. Nishida Kitarō e l’antropologia francescana

Angelo Michele Mazza

Parte II

Antropologia, Alteridade e Espaço (*Antropologia, Alterità e Spazio*)

7 153

Espaço, modernismo e imaginário: de Wittgenstein a Bachelard

Diogo Ferrer

8	175
Sobre a dimensão antropológica do espaço: casas, ambientes, histórias e Terra	
Luís António Umbelino	
9	187
Humanizing Space and Spatial Embodiment: reading Vergílio Ferreira's work	
Ana Seça Carvalho	
10	201
Intuition in between life and madness: readings of Henri Bergson and Carl Jung	
Rodrigo Barros Gewehr	
11	217
<i>Homo symbolicus</i> et <i>homo capax</i>: in dialogo con Ernst Cassirer e Paul Ricoeur sulle capacità simboliche e creative dell'uomo	
Tommaso Valentini	
12	263
Natureza e processo: uma leitura de Whitehead e o último Merleau-Ponty	
Antonio B. M. Lima	
Parte III	
Antropologia Líquida y Post-humanismo(<i>Antropologica Liquida e Post-Umanismo</i>)	
13	279
The Ethical Dimensions of the Engagement of Zygmunt Bauman with the Thought of Pope Francis	
Zeger Polhuijs	
14	295
Identidad y Sociedad Postmoderna	
Francesca Romana Lenzi	
15	303
Il Postumanesimo: una questione antropologica	
Claudio Bonito	
16	317
Il compito del filosofo nell'era della diseducazione mediatica	
Federica Puliga	

Nota de Apresentação

*Luís António Umbelino*¹

*Federica Puliga*²

*Antonio B. M. Lima*³

1. Ser Humano

Habitantes de uma Terra em equilíbrio precário, sabemos que não existiríamos se condições cósmicas improváveis e complexas não tivessem criado sobre uma fina e delicada faixa em redor da crosta terrestre condições atmosféricas para o florescimento da vida. Filhos da Terra e, assim, igualmente da Natureza que é processo, vínculo e “melodia que se canta a si própria” – na expressão feliz do famoso etólogo J. von Uexküll –, não existiríamos se preceitos e possibilidades biológicas e genéticas não nos permitissem jogar o jogo da vida e da morte. E, no entanto, em face da certeza de tais condições, resiste hoje, como no dia em que primeiro foi formulada, a questão que já Kant havia entendido “conter todas as outras” que uma razão esclarecida pode formular no seu próprio tribunal crítico: o que é o homem? Ou talvez melhor: o que é *ser humano*?

A resistência de tal pergunta é, simultaneamente, o emblema da atualidade da Antropologia Filosófica, cujas interrogações hodiernas revisitam, em face de novas circunstâncias e desafios,

¹ Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador da Unidade I&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC - Portugal) e do projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” (FFI 2017-82272-P - Espanha). lumbelino@fl.uc.pt

² Dottoressa in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum. fede13stefanko@yahoo.it

³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, doutorando em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. abmlima@uesc.br

ainda e sempre a questão de fundo de saber exatamente *não a que espécie pertence o humano, mas que espécie de ser é o humano*.

Colocada nestes termos, trata-se de uma questão que não perdeu o seu caráter provocador. Importa, no entanto, situá-lo bem: não se trata de argumentar por uma qualquer dissensão visando negar que as nossas funções biológicas e genéticas são uma parte integrante da nossa condição humana; também não se trata propriamente de desmentir a ideia de que somos animais. Aquele questionamento resistente – que resume uma das interrogações que motivam a investigação no horizonte da Antropologia Filosófica – visa, outrossim, levar a sério uma sugestão precisa: a de que não é a pertença a uma “espécie” o que nos define, mas antes a especificidade da *espécie de ser que sou: um ser que se define por ser para si um problema insolúvel*.

Poderíamos formular este ponto de outro modo: a compreensão do *modo humano de ser* reclama uma ordem de explanação diferente daquela que é proposta pela genética ou pelas teses explicativas da biologia. Sou certamente “vida” biológica; mas o que define a espécie de ser que sou talvez seja, primeiro, o facto de ser uma “vida” *biográfica que se sabe e se conta*. A resistência da questão antropológica deverá, assim, entender-se igualmente como uma estratégia de combate, não certamente contra os avanços ou conquistas da ciência, mas contra a tendencial uniformização epistemológica que, sob o efeito dos fascinantes avanços da ciência moderna, se julgou legítima e extensível até ao estudo do propriamente humano do homem. Esta hipótese *metafísica* tem uma história que a esclarece. E talvez um dos primeiros filósofos a entendê-la e a vislumbrar os seus perigos tenha sido Maine de Biran, precursor em França do uso do termo “Antropologia”. Escrevendo no isolamento da sua quinta de Bergerac, no centro de França, Maine de Biran interroga assim criticamente os alvares daquele ensejo de uniformização: será possível estender ao estudo do *propriamente humano do homem*, e sem perdas

epistemológicas, o paradigma da *manifestação integral* consubstanciado pela metodologia da ciência experimental?

Biran testemunha o momento histórico em que, na posteridade da Revolução Francesa e no horizonte de um projeto alargado de renovação *racional* dos saberes, se lançam as bases de uma nova *ciência do homem* inspirada pelas metodologias das ciências da natureza. A época é de fascínio pelas conquistas do modelo experimental; o *ar do tempo* é, pois, favorável à proposta de transposição de tal modelo para o campo de estudo do *modo humano de ser e pensar*. A pretensão é a de fazer a *novel ciência do homem* - que deveria investigar de forma secularizada os *primeiros princípios e começo do pensar* (ou seja, as próprias condições de possibilidade do pensar humano) - partilhar da inspiração experimental e as orientações metodológicas da nova física (newtoniana). Para Biran, no entanto, conduz tal opção uma hipótese não criticada: a de que seria possível resolver o *psicológico no fisiológico*, o *moral no físico*, o *pensamento no neurofisiológico* - e poderíamos agora acrescentar: o *pessoalno* biológico ou no genético.

Pela primeira vez no tempo de Biran é postulada a possibilidade de uma *legibilidade* integral do humano (na expressão precisa de P. Montebello), apoiada pelo argumento de que nada obsta a que se leve a nova *ciência do homem* a *partilhar da clareza e da precisão própria ao método das ciências naturais*⁴. É nesta passagem que Biran anuncia um perigo: em se tratando de uma *ciência sobre o que é humano* (em breve *ciências do espírito*, depois *humanidades*), o que poderá legitimar epistemologicamente que se julgue apenas conhecido na *terceira pessoa* (sob o modelo do olhar e do tocar) o que, *sendo humano*, permanece forçosamente evidente, para começar, apenas na ordem da *primeira* pessoa (do *sentido íntimo, da consciência de si*, dirá Biran)? Segundo Biran, nada justifica que se ignore - como

⁴ Cf. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin, 1807*, in ID *Œuvres de Maine de Biran* (dir. F. Azouvi), t. IV (Paris : Vrin, 1995), 6.

essencial para o conhecimento do *propriamente humano* do modo de ser humano – a diferença entre o que se pode observar em um local (do cérebro, por exemplo) e o que, não tendo *imagem* que o traduza no exterior (como seja a *vida da consciência aperceptiva*), apenas se pode estudar na respetiva fonte” *subjativa*, “fonte” esta que, eis o decisivo, não é uma coisa ou um dado fixo, mas outrossim um ato, o ato que sou *eu próprio*? E como se pode afirmar conhecido no fisiológico – no neurológico, no biológico, no genético – o que, sendo humano, apenas *aparece* quando algo vivido é interpretado, de determinado modo e não e de outro, por alguém?

Rir, perdoar, ter esperança, ter remorsos, amar, agradecer, chorar: não se negará que em todas estas ações, há algo da nossa neurologia, da nossa biologia e da nossa genética em ação; mas nenhuma dessas ações começa realmente fora ou independentemente do significado humano que as define e que apenas se conquista numa longa via de interpretação reflexiva de si através de todos os “lugares”, palavras e textos onde algo do humano se guarda e dispõe.

Na ocasião feliz do *I Congresso Internazionale di Filosofia*, evento organizado conjuntamente pela Unidade I&D *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e pela Pontificia Universitas Antonianum, *Facultas Philosophiae* – e que decorreu, por generoso acolhimento desta última, nas suas instalações em Roma – foi em redor desta atualidade da Antropologia Filosófica que se reuniram em colóquio alargado mais de uma dezena de investigadores de vários países. Nesse encontro puderam dialogar entre si diferentes escolas e orientações intelectuais, diferentes pontos de vista e distintas doutrinas. No início do colóquio, unia esses investigadores a investigação filosófica; no final, igualmente os ligou um conjunto de laços de amizade, de uma amizade que apenas a partilha de pensamento pode facultar. Por esses laços continuou-se a discussão iniciada e fortaleceu-se a investigação em rede. O livro que agora

se oferece ao público filosófico, e que rapidamente se apresenta a seguir, é a notícia desse encontro longo que perdurou no tempo.

2.Caminhos Contemporâneos da Antropologia Filosófica.

A coleção de ensaios aqui reunidos está dividida em três partes, e cada trabalho é dedicado ao tema geral de respetiva categoria. Estas são as seguintes: Antropologia, Identidade e Tempo; Antropologia, Alteridade e Espaço; Antropologia Líquida e Pós-Humanismo.

Na primeira parte – *Antropologia, Identidade e Tempo* – reflete-se sobre o papel da filosofia e, nomeadamente, da Ética no tratamento dos conceitos de Identidade e Tempo. Maria Luisa Portocarrero intervém neste debate com um texto intitulado: "Jalons du cheminement herméneutique dans un monde en mutation". Como se pode deduzir do título, a autora convida-nos a refletir sobre um mundo em mudança e, em particular, sobre o tema das imposições culturais e do pluralismo cultural. Enfrentando abordagens apressadas do assunto, bem como o viés cultural irracional que muitas vezes se opõem ao intercâmbio entre culturas diferentes, a autora, através de uma análise hermenêutica apoiada em Ricoeur e Gadamer, argumenta em favor da abertura ao outro "que não é apenas ameaça, mas também riqueza". Este ensaio é um claro convite para refletir sobre o futuro da cultura, que deve reconhecer o valor positivo da diversidade sem cair na indiferença ou nivelamento para o qual nos tende a conduzir a sociedade de consumo de hoje.

O segundo texto é escrito por José Manuel Beato e tem o seguinte título: "Vladimir Jankélévitch e a 'viragem areteica', Uma Introdução ao 'Tatado das Virtudes' (1949)". O tema central que o autor enfatiza ao referir-se a Jankélévitch é o do relacionamento eu-tuno contexto da ética do amor. O homem não é moral por ter muitas virtudes, por seguir um determinado caminho imposto pela sociedade ou por negar o próprio eu; pelo contrário, a natureza

ética do homem consiste num círculo de ação-disposição que leva o indivíduo à ação intencional. Se a intenção é benevolente, então também o ato que a segue o será, uma vez que não há diferença temporal entre as duas dimensões. Além disso, o autor argumenta que a virtude do amor não é algo que se aprenda ou possa ser atingido, mas é esforço constante para milagrosamente se conduzir ao longo do tempo sem a pretensão de ter chegado a um lugar de bondade ou de absolutos éticos. Para sermos virtuosos, devemos esforçar-nos diariamente, seguir a intenção benevolente que nasce em todos nós e cresce através do diálogo eu-tu.

Segue-se o texto de José Daniel Ramos Rocha, intitulado: "El lugar zambraniano como clave de lectura do 'spostamento' de San Agustin en el libro V de las Confessions". O autor aborda o tema do ponto de vista mais íntimo, tal como se encontra nas raízes do Cristianismo desde Agostinho de Hipona até ao santo de Assis. Interessa ao autor a noção de deslocamento, de perambulação em busca da própria identidade e daquilo em que nos devemos tornar. Tomando como exemplo o exílio em si de Zambrano, como uma pesquisa pessoal e consciente de condição própria, o autor tenta sugerir um método adequado que permita o autoconhecimento, método que o leva a retomar o famoso livro "Confissões" de Santo Agostinho de Hipona e os ensinamentos de Francisco de Assis: a confissão franciscana.

Ramon Caiffa apresenta um trabalho intitulado: "«Le cœur des autres. Comment une vie ensemble est-elle possible?»" O autor lida com dois tópicos atuais do mundo da saúde atual: a distância e a exclusão. Ocupa-se para tal de uma leitura do filósofo Gabriel Marcel. O tema, por força da sua base filosófica, abrange todas as áreas em que o homem vive e inclui temas como a dicotomia entre paciência e impaciência, a aceitação e exclusão. A pessoa paciente é aquela que dedica o seu tempo aos outros, é aquela que inclui os outros fazendo com que se sintam bem-vindos. Pelo contrário, o impaciente é o avarento do tempo, aquele que exclui por força da sua impaciência natural não ultrapassada. Este último cria a

distância, o que é evidente nas situações de tratamento de doentes. O autor convida gestores e médicos a voltarem-se novamente para si próprios para reencontrar a paciência e dar mais tempo aos doentes, via para o acolhimento do outro e possibilidade de minorar o sofrimento injusto.

Kristof Vanhoutte intervém colabora no presente volume com um texto “Giovani per Sempre: qualche considerazione sulla maturità e l’infanzia nella modernità”. O autor trata aqui um tema muito atual e fundamental há mais de cinco séculos: a maturidade intelectual do homem. Já Kant, como o autor aponta, havia falado de imaturidade chamando-lhe *menoridade*, tema retomado por dois filósofos contemporâneos como Derrida e Foucault. A era moderna sofre de uma culpa que extingue: a menoridade, a imaturidade. Talvez seja por medo de perder a própria juventude. Como argumenta o autor, vivemos numa era iludida pelo desejo de permanecer jovem para sempre.

O último trabalho apresentado neste apartado do volume é da autoria de Angelo Michele Mazza e tem por título “Il cerchio vuoto. Nishida Kitarō e l’antropologia francescana”. Neste texto o autor dá um tom franciscano e cristão a um filósofo japonês claramente budista chamado Nishida Kitaro. O tema é a re-apropriação da existência através da relação purificada eu-tu-mundo em Deus. O homem, através de sua vontade, está em contato com o mundo exterior e com os outros. Demonstra-o o facto de, por ser absolutamente livre, não poderevitar a contaminação do mundo exterior. O diálogo com Deus é difícil para o ser humano, por isso se introduziu a noção do ágape como aproximação de Deus ao homem e por ela se escrevem dimensões importantes de uma antropologia.

A segunda parte deste livro trata de temas como o espaço e a alteridade numa abordagem filosófica.

O primeiro texto desta segunda parte é de Diogo Ferrer e tem por título “Space, Thought and Architecture: Towards an Anthropological Approach”. O autor propõe-se aplicar alguns

conceitos clássicos da Estética à arquitetura contemporânea – nomeadamente aos trabalhos de Le Corbusier. Neste contexto nota a prevalência de uma conceção de que o espaço e o tempo como mediadores puros de conceitos esquemáticos de mediação sensível e inteligível. Mas o autor apercebe-se, através de uma análise do mundo de arquitetura, que tal conceção carece de uma abordagem filosófica capaz de lhe fornecer conceitos funcionais e construtivos. Tais conceitos serão os mesmo que se aplicam à construção imaginária: sensibilidade, linguagem natural, imaginação, orgânico.

O texto seguinte é da autoria de Luís Antonio Umbelino. O respetivo título é o seguinte: “Sobre a dimensão antropológica do espaço: casas, ambientes, histórias e Terra”. O autor, através de uma aproximação entre narrativa e arquitetura identifica um círculo hermenêutico fundamental sobre a questão do espaço que lhe permite aproximar o texto e o construído numa analogia significativa. Em tal analogia aflora a dimensão qualitativa do espaço, uma vez que o *genius loci* é reconhecido, para lá da relação entre sujeito e objeto, como enraizado no cruzamento entre a dimensão afetiva da corporeidade e as propriedades dos lugares habitados. Assim se desvenda a condição essencialmente espacial da nossa antropologia.

Segue-se o texto de Ana Seíça Carvalho: “Humanizing Space and Spatial Embodiment: reading Vergílio Ferreira’s work”. A autora parte dos escritos do escritor português Vergílio Ferreira para analisar a questão do envelhecimento no cruzamento das noções de corpo, espaço e arte. O núcleo da reflexão organiza-se seguindo uma malha conceptual subtil que convida a pensar dimensões precisas da corporeidade, decisivas para uma abordagem antropológica, como sejam o tocar e as relações corpo-casa, corpo-dança, corpo-doença.

Rodrigo Barros Gewehr participa neste volume com um texto intitulado “Intuição entre a vida e a loucura: Leituras de Henri Bergson e Carl Jung”. A intervenção é de natureza psicológica e procura analisar a questão da “intuição” não apenas do ponto de

vista positivo, mas também do ponto de vista negativo, se assim se pode nomear o caso da loucura poética.

O texto de Tommaso Valentini retoma a lição magistral pronunciada no colóquio que foi *motivo* deste livro. Eis o título: “Homo symbolicus et homo capax. In dialogo con Ernst Cassirer e Paul Ricoeur sulle capacità simboliche e creative dell’uomo”. Partindo dos poucos pontos em comum que aproximam estes pensadores, o autor sublinha ao longo de dois momentos principais a conceção de *homo symbolicum* de Cassirer e a ideia de *homo capax* de Ricoeur. Estudam-se, nesta aproximação, os temas da “capacidade” e do “ego”, que, ao contrário do que havia defendido Freud, aqui se afirmam ter origem na liberdade humana.

Colabora ainda nesta secção do livro Antonio Balbino Lima com um texto intitulado: "A natureza e o processo: Uma Leitura Whitehead e o último Merleau-Ponty". O autor demonstra a importância da crítica de Whitehead à conceção de uma “bifurcação da natureza” para o pensamento tardio de Merleau-Ponty - tese que o filósofo francês estende a a uma investigação da natureza como caminho para uma nova ontologia.

A terceira e última parte do presente volume é dedicada aos desafios enfrentados pela antropologia filosófica em face dos novos avanços tecnológicos.

Abre esta secção um trabalho de Zeger Polhuijs intitulado “The Ethical Dimensions of the Engagement of Zygmunt Bauman with the Thought of Pope Francis”. O autor sublinha a importância do diálogo entre Bauman e o Papa Francisco sobre as questões da imigração, da globalização e da hospitalidade. O ponto de partida da análise é um sermão papal e uma visita papal a Lampedusa. O autor sublinha a importância do diálogo referido e que se manteve até à morte do filósofo. No final, dedica ainda um parágrafo importante à relação entre essas duas figuras e o pensamento franciscano, já que Assis é a cidade por excelência da hospitalidade.

Francesca Romana Lenzi reflete sobre o tema "Identidad y Sociedad Postmoderna".A autora analisa as novas metrópoles, as

novas cidades da era da tecnologia, assinalando as mudanças e novidades. Assumindo tais mudanças, a autora pretende estudá-las também no próprio modo como nos passamos a relacionar uns com os outros nesses novos espaços urbanos. Eis a questão que formula: como construir uma identidade individual no contexto das novas metrópoles?

Segue-se o trabalho de Claudio Bonito, com o título “Il Postumanesimo: Una questione antropologica”. O autor propõe-se enfrentar um tema atual: a posição do homem frente à tecnologia na era do Transumanismo. Partindo de três filosofias - Alexis Carrel, Lorentz e Gehlen - o autor pretende enfatizar o rápido crescimento das tecnologias do humano. O autor adverte contra a possibilidade de tais tecnologias de aperfeiçoamento do humano poderem ser o rosto de domínio de uma nova ciência, e propõe a reflexão filosófica como modo de obstar à subordinação tecnológica do humano.

O último texto aqui recolhido é da autoria de Federica Puliga e tem como título “Il compito del filosofo nell’era della diseducazione mediatica”. A autora propõe-se tratar neste texto o tema do relação homem-máquina ponderando, ao mesmo tempo, os benefícios (informação mais rápida e global, etc.) e, sobretudo, as eventuais consequências negativas. Para refletir sobre estas últimas, a autora escolhe três casos que representam o lado negro das novas tecnologias de informação: a sobrecarga de informação, o analfabetismo funcional e o caso do hikikomori. Desenvolve depois a sua reflexão em diálogo com Zubiri, de quem recolhe orientações para um caminho alternativo. No final do ensaio, o autor tentará propor uma noção de “reeducação” a partir dos três exemplos estudados.

Roma, abril de 2018

Coimbra, janeiro de 2019

Nota di presentazione

Luís António Umbelino¹

Federica Puliga²

Antonio B. M. Lima³

1. Essere umano

Abitantes di una Terra in un equilibrio precario, sappiamo che non saremo mai potuti esistere se le condizioni cosmiche improbabili e complesse non si fossero create su una fascia fine e delicata attorno alla crosta terrestre come le condizioni atmosferiche apte per la fioritura della vita. Figli della Terra, e allo stesso modo della Natura, che è il processo, il vincolo e la “melodia che si canta a se stessa” - l’espressione felice del famoso etologo J. Von Uexküll - , non esisteremo infatti se precetti e possibilità biologiche e genetiche non ci avessero permesso giocare al gioco della vita e della morte. Di fronte alla certezza di queste condizioni, rimane oggi, come nel giorno in cui fu formulata, la domanda che Kant aveva già capito “contenere tutti gli altri”, che una ragione chiara ha potuto formulare nel proprio tribunale critico: che cosa è l’uomo, o meglio: che è l’essere umano.

La resistenza di questa domanda è, allo stesso tempo, un emblema dell’attualità dell’Antropologia Filosofica, le quali domande rivedono oggi, sotto nuove circostanze e sfide, ancora e

¹ Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador da Unidade I&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC - Portugal) e do projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” (FFI 2017-82272-P - Espanha).lumbelino@fl.uc.pt

² Dottoressa in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum. fede13stefanko@yahoo.it

³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, doutorando em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. abmlima@uesc.br.

sempre la questione di fondo del sapere esattamente a che specie appartiene l'umano, o di più, che specie di essere è l'umano.

In questi termini, si tratta di una domanda che non perde il suo carattere provocatore. È importante, perciò collocarla bene: non si tratta di argomentare per ogni dissenso che cerca di negare che le nostre funzioni biologiche e genetiche siano una parte integrante della nostra condizione umana; allo stesso modo non si tratta esattamente di smentire l'idea che siamo animali. Quella domanda che resiste - che riassume una delle questioni che motivano a fare ricerca nell'orizzonte dell'Antropologia Filosofica - è pure chiamata a prendere in serio una proposta precisa: che non è l'appartenenza a una specie che ci definisce, ma piuttosto la specificità della *specie dell'essere chi sono e che si definisce per essere un problema irrisolvibile*. Potremo formulare questo punto in un altro modo: la comprensione del modo umano dell'essere reclama un ordine di spianamento differente da quella che è la proposta della genetica o che sono le tesi esplicative della biologia. Io sono ovviamente "vita" biologica; ma ciò che definisce la specie dell'essere che sono è, forse, prima di tutto, un fatto di essere una "vita" biografica che si conosce e si racconta. Il resistere della questione antropologica sarà, così capita, una strategia di combattimento, non contro gli avvanzi conquistati dalla scienza moderna, ovviamente, che si considera legittimo ed estendibile fino allo studio dell'uomo stesso. Quest'ipotesi metafisica ha una storia che la chiarisce. Forse uno dei primi filosofi che l'ha capito e ha intravvisto i pericoli è stato Main de Biran, precursore in Francia dell'uso del termine "Antropologia". Scrivendo in isolamento della sua fattoria di Bergerac, nel centro della Francia, Main de Biran si interriga criticamente l'inizio di quell'occasione di uniformizzazione: sarà possibile estendere lo studio del *propriamente umano dell'uomo*, senza perdite epistemologiche o paradigmi di una manifestazione integrale, incarnato dalla metodologia sperimentale?

Biran testimonia il momento storico, dopo la Rivoluzione Francese e nell'orizzonte di un progetto allargato di rinnovazione razionale dei saperi, nel quale si lanciano le basi di una nuova *scienza dell'uomo* ispirata dai metodi delle scienze della natura. Il periodo storico è affascinante per i risultati del modello sperimentale; l'aria che soffia è, poi, favorita dalla proposta di trasposizione di questo modello per il campo di studio del *modo umano di essere e di pensare*. Si pretende fare del romanzo la *scienza dell'uomo*- che dovrebbe ricercare in forma secolarizzata i primi principi e l'inizio del pensare (o sia, le condizioni di possibilità del pensare umano)- partendo dall'ispirazione sperimentale e dagli orientamenti metodologici della nuova fisica (newtoniana). Per Biran, tuttavia, questa opzione conduce a una ipotesi acritica: quella del che sarebbe possibile risolvere lo psicologico nel fisiologico o il morale nel fisico, il pensiero nel neurofisiologico- e potremmo allungare l'elenco ancora di più: il personale nel biologico o nel genetico.

Per la prima volta nell'epoca de Biran viene postulata la possibilità di una leggibilità integrale dell'umano (nella espressione di P. Montebello), sostenuta da un argomento che non c'è nulla che ostacoli *la scienza dell'uomo di condividere la chiarezza e la precisione propria del metodo delle scienze naturali*⁴. È in questo passaggio che Biran annuncia un pericolo: nel caso di una scienza sul cosa è l'umano (brevemente scienza dello spirito, poi umanità), che può legittimare epistemologicamente che si giudica il conosciuto in terza persona (sotto il modello dello sguardo e del toccare), che, essendo umano, rimane forzosamente evidente, per iniziare, nell'ordine di prima persona (del senso intimo, della coscienza del se, dirà Biran)? Che potrà giustificare che si ignori- come l'essenziale per il conoscimento del propriamente umano del modo d'essere umano- la differenza tra quello che si può osservare

⁴ Cf. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin, 1807*, in ID *Œuvres de Maine de Biran* (dir. F. Azouvi), t. IV (Paris : Vrin, 1995), 6.

in un locale (del cervello, per esempio) e quello che, non avendo immagini che si traducano all'esteriore (come la vita della coscienza apercettiva), che si può studiare solo nella sua fonte soggettiva, "fonte" che, è decisiva, non è una cosa o un dato fisso, ma un altro atto, l'atto che sono io stesso? E come si può affermare che il conosciuto nel fisiologico - nel neurologico, nel biologico, nel genetico quello che, è l'essendo umano, appare solo quando qualcosa vissuto viene interpretato da qualcuno, in un modo e non in un altro?

Ridere, perdonare, avere speranza, avere rimorsi, amare, ringraziare, piangere: non si può negare che in tutte queste azioni c'è qualcosa della nostra neurologia, della nostra biologia e della nostra genetica in azione; però nessuna di queste azioni inizia in verità fuori dal significato umano che le definisce e che solo si conquista in una lunga via di interpretazione riflessiva attraverso tutti i "luoghi", parole e testi dove qualcosa dell'umano si conserva e si dispone.

In occasione del felice I Congresso Internazionale di Filosofia, evento organizzato assieme dalla Faculdade de Letras dell' Universidade de Coimbra e dalla Facultas Philosophiae della Pontificia Universitas Antonianum- nella quale ha avuto luogo, grazie alla generosa accoglienza nelle sue installazioni nella Città Eterna- era attorno a questa tematica dell'Antropologia filosofica che si sono riuniti dozzine di ricercatori da vari parti del Mondo. In quest'incontro, abbiamo potuto dialogare tra scuole o posizioni intellettuali differenti, come tra differenti punti di vista e differenti dottrine. All'inizio del Colloquio i ricercatori sono stati uniti dalla ricerca filosofica; alla fine, allo stesso modo lo univa un congiunto di legami di amicizia, di un'amicizia che solo la condivisione del pensiero può dare. Per questi legami- si è iniziata e fortificata una discussione- seguita dalla ricerca sulla rete. Il libro che viene ora offerto al pubblico filosofico, e che viene rapidamente presentato di seguito, è la notizia di questo lungo incontro che dura nel tempo.

2. Percorsi contemporanei di antropologia filosofica

La collezione dei saggi del I Congresso Internazionale viene suddivisa in tre parti, ognuna delle quali rappresenta il tema generale della sua categoria. Esse sono: Antropologia, Identità e Tempo; Antropologia, Alterità e Spazio; Antropologia líquida y post-humanismo. Nella prima parte - Antropologia, Identità e Tempo - si tratta il ruolo della filosofia o dell'etica nel concetto di Identità nel tempo. In questa parte, Maria Luisa Portocarrero interviene con una relazione dal titolo: "Jalons du cheminement herméneutique dans un monde en mutation" (tradotto come: "Pietre miliari del viaggio ermeneutico in un mondo che cambia"). Come si deduce dal titolo, l'autrice invita alla riflessione in un mondo che cambia, in particolare, si concentra sulla questione culturale che si vuole imporre, quella del pluralismo culturale. Di fronte al problema della chiusura mentale, ai pregiudizi culturali irrazionali che spesso si oppongono allo scambio tra culture diverse, l'autrice, per mezzo di un'analisi ermeneutica che cita Ricoeur e Gadamer, contrappone pregiudizi razionali dettati dal dialogo, dal confronto, dall'apertura all'altro non come minaccia ma come ricchezza. Il suo saggio è un invito chiaro alla riflessione sul futuro del culturale del pianeta, citando l'autrice: "Dobbiamo riconoscere il valore positivo del pluralismo senza cadere nell'indifferenza o nel livellamento a cui la società dei consumi ci sottopone oggi".

Il secondo testo è scritto da José Manuel Beato: "Vladimir Jankélévitch e a 'viragem areteica': uma introdução ao 'Tratado das Virtudes' (1949)" (tradotto come: "Vladimir Jankélévitch e la 'svolta areteica': un'introduzione al 'Trattato delle Virtù'"). Il tema centrale che l'autore sottolinea riprendendo da Jankélévitch è la relazione io-tu a partire dall'etica dell'amore. L'uomo non è morale per avere molte virtù, per seguire un certo cammino imposto dalla società o per negare il proprio io; al contrario, l'eticità dell'uomo consiste in un circolo azione-disposizione che spinge l'individuo

all'agire intenzionale. Se l'intenzione è benevola, igualmente chelo è pure l'atto che lo segue, giacchè non c'è differenza temporale tra le due dimensioni. In più l'autore sostiene che la virtù dell'amore non è qualcosa che si apprende o si raggiunge, bensì è lo sforzo costante di miglioramento che si da nel tempo, senza pretendere mai di essere arrivati a una meta di bontà o di eticità assoluta. Per essere virtuosi, bisogna sforzarsi ogni giorno, attuare beneficamente secondo l'intenzione benevola che nasce in ogni uomo e cresce per mezzo e nel dialogo io-tu.

Da parte sua, José Daniel Ramos Rocha partecipa con una relazione dal titolo: "El lugar zambraniano como clave de lectura del 'spostamento' de san Agustín en el libro V de las Confesiones" (tradotto come: "Il luogo zambraniano come chiave della lettura dello 'spostamento' di Sant'Agostino del libro V delle Confessioni"). L'autore aborda un tema antropológico dalla prospettiva più intima, tanto che ritrova le sue radici nello stesso Cristianismo, a partire dal filosofo d'Ipbona al santo d'Assisi. Ci si sofferma sulla nozione dello spostamento, del vagare, in cerca della propria identità e di quello che si deve arrivare ad essere. Prendendo come esempio l'esilio stesso della Zambrano, come ricerca personale e presa di coscienza della propria condizione, l'autore cerca di suggerire un metodo consono che permetta l'autoconoscimento, stesso metodo che riprende dal famoso libro "le Confessioni" di Agostino d'Ipbona e dall'insegnamento di Francesco d'Assisi: la confessione francescana.

Di seguito è riportato il testo di Ramon Caiffa: "Le cœur des autres. Comment une vie ensemble est-elle possible?" (tradotto come: "Il cuore degli altri. Com'è possibile costruire una vita in comune?"). L'autore tratta due temi attuali nel mondo delle cliniche attuali, la distanza e l'esclusione, riprendendo il filosofo Gabriel Marcel. Il tema ovviamente per la sua base filosofica ingloba tutti i campi in cui vive l'uomo, diffatti tratta della dicotomia presente tra la pazienza e l'impazienza, correlative con l'accoglienza e l'esclusione. La persona che è paziente è colui che

dedica il proprio tempo agli altri, è quello che include gli individui faccendoli sentire accolti. Al contrario, l'impaziente, è l'avarò del tempo, colui che esclude per la sua naturale impazienza non superata. Quest'ultimo crea la distanza, che si evidenzia in maniera netta nelle cliniche dove sono presenti i malati. L'autore invita ai responsabili e ai medici di rincontrarsi con se stessi, di ritrovare la pazienza e offrire più tempo ai pazienti, affinché tutti si possano sentire accolti e terminare dove si può con la sofferenza ingiusta.

Kristof Vanhoutte interviene con la relazione dal titolo: "Giovani per Sempre: qualche considerazione sulla maturità e l'infanzia nella modernità". L'autore tratta un tema attualissimo e fondamentale da più di cinque secoli: la maturità intellettuale dell'uomo. Già Kant, come evidenzia l'autore, aveva parlato di immaturità chiamandola minorità, per poi essere ripreso da due filosofi contemporanei come Derrida e Foucault. L'epoca moderna soffre una grande colpa che non si vuole estinguere, la minorità, l'immaturità, forse per la paura di perdere la propria giovinezza. Come dice l'autore: "è l'era della rincorsa all'illusione di restare giovani per sempre".

L'ultimo intervento in questa parte del libro appartiene a Angelo Michele Mazza con una relazione dal titolo: "Il cerchio vuoto. Nishida Kitarō e l'antropologia francescana". L'autore da un tocco francescano e cristiano a un filosofo giapponese, palesemente buddista, chiamato Nishida Kitaro. Il tema trattato è la riappropriazione della propria esistenza mediante la relazione purificata tra io-tu-mondo in Dio. L'uomo per mezzo della sua volontà è in contatto con il mondo esterno e con gli altri, lo dimostra il fatto che essendo assolutamente libero non riesca a uscire intatto dalla contaminazione del mondo esterno. Il dialogo con Dio è un poco più difficile per l'essere umano, per questo viene introdotta la nozione di agape come l'abbassamento di Dio sull'uomo: la relazione con l'essere supremo essenzialmente dipende da Dio stesso.

Nella seconda parte di questo libro si tratta il ruolo della filosofia in relazione ad altre discipline, riguardanti specialmente la concezione dello spazio e l'alterità. Diogo Ferrer interviene con una relazione dal titolo: "Space, Thought and Architecture: Towards an Anthropological Approach" (tradotto come "Spazio, Pensiero e architettura: Attraverso un approccio antropologico"). L'autore applica alcuni concetti dell'estetica all'architettura attuale -come quella de Le Corbusier- partendo dalla concezione che lo spazio e il tempo sono mediatori dei puri concetti schematici di mediazione sensibile e intellegibile. Però l'autore si rende conto, mediante un'analisi del mondo dell'architettura, che esso ha bisogno dei consigli che la stessa filosofia è capace di dargli, in quanto puri concetti funzionali e costruttivi. Essi vengono applicati alla stessa costruzione immaginaria, e sono: sensibilità, linguaggio naturale, immaginario, organico.

Il secondo testo di questa parte è scritto da Luís Antonio Umbelino: "Sobre a dimensão antropológica do espaço: casas, ambientes, histórias e Terra" (tradotto come: "Sulla dimensione antropologica dello spazio: case, ambienti, storie, e Terra"). L'autore, mediante una comparazione analitica della letteratura e costruzione paesaggistica individua un circolo ermeneutico fondamentale sulla questione dello spazio: gli scritti letterari dotano di significato i posti che narrano come i luoghi offrono spunti affettivi al narratore. Questo si nota nella propria dimensione qualitativa dello spazio, giacché il *genius loci* si identifica nella dicotomia tra soggetto e oggetto, tra affettività e proprietà fisiche per posto. Dopo una chiara analisi dello spazio, l'autore termina sottolineando che tutto ciò è possibile perché l'uomo è primariamente una struttura spaziale in relazione con il mondo.

Di seguito è riportato il testo à Ana Seíça Carvalho interviene con una relazione dal titolo: "Humanizing Space and Spatial Embodiment: reading Vergílio Ferreira's work" (tradotto come: "Spazio umanizzante e personificazione spaziale: leggendo il lavoro

di Vergilio Ferreira”). L’autrice, partendo dagli scritti del filosofo portoghese Virgilio Ferreira, analizza la questione dell’incarnazione spaziale del corpo e la sua relazione con l’arte partendo dall’esempio di un personaggio, chiamato Mario, e il cercare di disegnare la trascendenza di un corpo in movimento di una ballerina, Elsa. L’autrice si cimenterá nella relazione corpo-casa, corpo-danza, corpo-malattia, spiegando come l’incarnazione e umanizzazione spaziale dipende da ciascuna di queste tre categorie.

Rodrigo Barros Gewehr interviene con una conferenza dal titolo “Intuition in between life and madness: Readings of Henri Bergson and Carl Jung” (Tradotto come “Intuizione tra vita e follia: lettura di Henri Bergson e Carl Jung”). L’intervento è di carattere psicologico, cerca analizzare l’intuizione non solo dal punto di vista positivo, dell’equilibrio, ma pure dal punto di vista negativo, sempre che così si può dire, che è quello proprio della follia poetica.

Tommaso Valentini interviene con una conferenza magistrale dal titolo: “Homo symbolicus et homo capax. In dialogo con Ernst Cassirer e Paul Ricoeur sulle capacità simboliche e creative dell’uomo”. Partendo dai pochi punti in comune, l’autore sottolinea in due capitoli separati la concezione *homo symbolicum* di Cassirer e l’idea di *homo capax* di Ricoeur. Dallo studio procede l’origine delle capacità e dell’io, che al contrario di Freud, evidenziato nell’ultimo capitolo, hanno un’origine puramente libera, sono dettate dalla libertà umana.

In questa parte, è ancora l’intervento di Antonio Balbino M. Lima con una relazione dal titolo: “Nature e process: uma leitura de Whitehead e o último Merleau-Ponty” (tradotto come: “Natura e processo: una lettura di Whitehead e l’ultimo Merleau-Ponty”). L’autore parte da un dialogo fecondo tra Whitehead e Merleau-Ponty sulla concezione della natura, in particolare dello spazio e del tempo. Di fronte alla biforcazione che per anni ha regnato nel mondo del sapere, il filosofo britannico afferma l’inseparabilità di

questi due concetti, giacchè sono solo uno. Lo dimostra, per esempio, il movimento della natura. Ugualmente il filosofo francese appoggiando questa teoria, lo estende alla realtà, chiamandola indivisa. L'autore spiegherà in questo dialogo come si può far fronte alla biunivocità della stessa natura.

Nella terza parte si tratta il ruolo della filosofia nell'epoca contemporanea, specialmente riguardante l'avanzamento tecnologico. Zeger Polhuijs interviene con una relazione dal titolo: "The Ethical Dimensions of the Engagement of Zygmunt Bauman with the Thought of Pope Francis" (tradotto come: "La dimensione etica del confronto tra Zygmunt Bauman con il Pensiero di Papa Francesco"). L'autore sottolinea l'importanza del dialogo tra Bauman e Papa Francesco sulla questione dell'immigrazione, della globalizzazione e dell'ospitalità. Parte da una presentazione sull'incontro dei due personaggi a partire da una predica e visita papale a Lampedusa. Poi evidenzia di come si sviluppa il dialogo fino alla morte del filosofo stesso. Alla fine, dedica un paragrafo alla relazione che si dà tra questi due personaggi e il pensiero francescano, giacchè Assisi è la città per eccellenza dell'accoglienza.

Francesca Romana Lenzi riflette sul tema "Identidad y Sociedad Postmoderna" (tradotto come: "Identità e società Post moderna"). L'autrice analizza il nuovo cambiamento della metropoli dovuto all'era della dilagante tecnologia. Accanto allo studio di questo mutamento, l'autrice intende studiare in che modo l'uomo possa influenzare il prossimo suo concittadino nella strutturazione della collettività postmoderna. Infine, intende indagare se il soggetto, in quanto tale, costituisca un'entità con un'identità sua propria nel contesto del nuovo mondo urbano.

Claudio Bonito, da parte sua, studia l'argomento su "Il Postumanesimo: Una questione antropologica". L'autore affronta un tema assolutamente attuale, ossia la posizione dell'uomo di fronte alla tecnologia nell'epoca del Transumanesimo. Partendo da tre filosofi- Alexis Carrel, Lorentz, Gehlen- si sottolinea la rapida crescita della tecnologia sull'uomo. L'autore mette in guardia di

fronte a questa possibilità di essere dominati dalla nuova scienza, tanto che propone la filosofia come mente capace di aiutare affinché non si dia nessuna subordinazione e affinché si possa controllare meglio il fenomeno.

L'ultimo intervento è fatto da Federica Puliga che intende analizzare la seguente questione “Il compito del filosofo nell’era della diseducazione mediatica”. L’autrice affronta un tema attuale che l’uomo si sta vivendo: quello della relazione umano-macchina. Di fronte ai benefici dell’informazione facile, della rapidità dei processi, e della riproduzione verosimile di una realtà virtuale si affacciano nell’orizzonte, manifestandosi con sempre più forza, le conseguenze negative. L’autrice studia tre di queste conseguenze: sovraccarico informativo, analfabetismo funzionale, hikikomori - a partire dalla triplice struttura antropologica umana di Zubiri: intelligenza senziente, sentimento affettante, volontà tendente. Alla fine del saggio cercherà di proporre una rieducazione umana a partire dai tre problemi sottolineati.

Roma, abril de 2018
Coimbra, janeiro de 2019

Parte I

Antropologia, Identidade e Tempo

Antropologia, Identità e Tempo

Jalons du cheminement herméneutique dans un monde en mutation

Maria Luísa Portocarrero¹

1. Fusion d'horizons

Le concept de fusion d'horizons, historiquement différents, symbole principal de l'herméneutique de Gadamer, impose un défi fondamental, dès les années soixante du XX^{ème}: il faut que l'on pense un modèle de rationalité plus approprié à la compréhension de l'autre et de la finitude de la condition humaine. Il est primordial de mettre cette rationalité au centre du débat, d'autant plus lorsque l'Europe voit affluer des réfugiés de guerre qui incarnent la fragilité et qui vivent un symbolisme ontologique et anthropologique qui diffère du symbolisme occidental. Nous avons donc besoin, de nos jours, de modèles nouveaux qui nous permettent de construire une nouvelle voie de la compréhension,

¹ Professeur de Philosophie à la Faculdade de Letras de l'Universidade de Coimbra, mlp600@gmail.com; est professeur de philosophie à la faculté des arts de l'université de Coimbra. Elle coordonne, au Centre d'études classiques et humanistes un groupe de recherche de caractère interdisciplinaire intitulé "Rationalité herméneutique". Elle a publié de nombreux articles dans des revues spécialisées dans les domaines de la rationalité herméneutique, de la philosophie contemporaine et de la bioéthique. Elle est l'auteur et / ou la coordinatrice des travaux suivants: *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*, Coimbra, Minerva, 1992; *O preconceito em H.- G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, Lisboa, FCG /JNICT, 1995; *Mal, símbolo e justiça*, (coord.) Coimbra, Faculdade de Letras, 2001; *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005; *Hermenêutica Filosófica. Metodologia e Apresentação de um Percorso Temático*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015; *Poética (s). Diálogos com Aristóteles* (em coord. com Maria do Céu Fialho.), Lisboa, Ariadne, 2007; *Ricoeur em Coimbra. Receção Filosófica da sua obra* (em coord. com José Manuel Beato), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

sans pourtant tomber dans la simple empathie. La visée principale du modèle gadamérien, que Ricœur amplifie ensuite, est justement de critiquer l'exclusivité du modèle dominant de la raison en Occident, centrée sur la primauté de la méthode et l'idéal de l'efficacité et de la précision. D'où l'importance d'une analyse du propos de Gadamer de penser, contre l'idée du savoir comme pouvoir et domination, la métaphore dialogique du chemin comme prototype approprié au domaine des relations humaines.

La nouveauté de la position gadamérienne consiste à briser l'empire de la subjectivité transcendantale de l'Occident moderne de manière à nous faire réfléchir sur le fait qu'il existe différents horizons historiques de compréhension, puisque toute compréhension humaine est finie et limitée. C'est-à-dire, d'après la valorisation de la primauté de la précompréhension par Heidegger, Gadamer soutient qu'il n'y a pas de compréhension transparente, c'est à dire que l'homme habite poétiquement le monde et que la poésie de sa demeure est différente d'une culture à l'autre. Ce qui signifie que nous partons toujours de présupposés, dont nous ne disposons pas, parce qu'ils nous conditionnent, ou comme dira Ricœur plus tard, nous partons de symboles qui marquent notre demeure singulière et conditionnent notre pouvoir de comprendre et de créer.

Ces symboles proviennent de notre insertion originelle dans des institutions, et habitée d'une mémoire publique ou bien d'un ensemble de coutumes qui ont un effet sur la structuration même de notre identité ; ils sont justement le premier phare d'un chemin toujours à poursuivre. C'est-à-dire que ces symboles, lorsqu'ils sont mis en question, nous amènent à reconnaître qu'il a dans le monde d'autres coutumes et d'autres traditions, ce qui implique que nous devons nous ouvrir à la reconnaissance difficile de la multiplicité des perspectives qui dominent la compréhension du monde de l'être humain.

Mais pourquoi avons-nous besoin de cette ouverture? Parce que, comme l'a bien démontré Gadamer, nous sommes des êtres

qui devançonnstoujours la vérité, à partir de notre point de vue propre, mais nous sommes en même temps déjà plongés dans la non-vérité. D'après le philosophe (qui cherche à faire une phénoménologie de l'acte de compréhension), le *Dasein* est un être mixte qui anticipe la perfection mais qui est toujours marqué par l'incertitude, par l'incompréhension et la nécessité du chemin. Bientôt, il devra enfin reconnaître qu'il y en a d'autres qui partent de différentes idées préconçues et qui loin d'être son ennemi peuvent l'aider à faire son chemin.

Ce qui signifie que le nouveau sujet doit lui-même soumettre ses propres présupposés à un dialogue critique qui lui permette de les tester en tant que présupposés dotés de sens et de valeur. Telle est la pertinence de l'herméneutique de Gadamer : si nous reconnaissons la participation de chaque homme au devenir de l'être et de la vérité, qui nous renvoie fondamentalement à l'expérience du secret comme forme suprême de la vérité, nous pouvons accepter l'autre et accepter qu'il y ait du vrai au-delà de notre perspective. La phénoménologie herméneutique de la compréhension pointe donc vers une ontologie de la participation qui nous aide à comprendre pourquoi Gadamer peut parler, contre le poids des Lumières, d'une réhabilitation des concepts de tradition et de préjugé en tant que condition de base de la compréhension.

C'est ici le point départ du problème herméneutique. Voilà pourquoi nous avons remis en question le discrédit où l'*Aufklärung* avait fait tomber le concept de préjugé. Ce qui dans l'idéal d'une pure construction de la raison par elle-même se présente comme préjugé restrictif appartient en fait à la réalité historique elle-même. Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter le concept de préjugé et reconnaître qu'ils existent des préjugés légitimes. »²

² Gadamer, H.- G *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. (Paris, Seuil :1976), 115-116.

Si Heidegger a montré avec sa 'Kehre' que c'est le '*Cogito*' qui est dans l'être et non le contraire, Gadamer, s'intéresse à explorer l'impensé de Heidegger, c'est-à-dire, les conséquences éthiques et épistémologiques de la nouvelle voie ouverte par son maître. L'idée est maintenant de créer les catégories qui permettent de percevoir la question spécifique de l'altérité sans la réduire à la figure de la chose. "Ce thème m'a guidé dès le début", évoque le philosophe, pour soutenir contre toutes les formes d'anthropocentrisme que la dimension herméneutique de la compréhension décentralise l'homme de son narcissisme, en lui faisant reconnaître que l'autre peut avoir raison. Gadamer renverse ainsi le parcours qui conduit de Bacon à Descartes et aux Lumières, en affirmant que les préjugés d'un individu constituent beaucoup plus que ses jugements la réalité historique de son être. Nous partons toujours d'un horizon de compréhension concret et situé qui découle de notre insertion dans un passé communicationnel, c'est-à-dire de nos racines dans une situation herméneutique toujours médiatisée linguistiquement. D'où l'idée que les préjugés et les convictions antérieures sont quelque chose dont nous ne pouvons pas disposer. Personne n'est capable par soi-même de distinguer les préjugés productifs de ceux qui font obstacle, car tandis qu'un préjugé prévaut sur nous, nous ne le connaissons pas ou ne le considérons pas comme tel. Placer devant nous un préjugé est impossible tant qu'il reste imperceptiblement en jeu; il n'arrive à la conscience que lorsqu'il est stimulé par la question de l'autre. La voie ne peut être que dialogique, car seulement avec l'aide de l'autre, qui questionne et surprend nos évidences habituelles, nous pouvons faire du sens. Il faut être deux au moins pour qu'il puisse y avoir quelque chose de vrai, de vrai et de significatif.

Il faut alors révéler au sujet qui comprend, à partir d'un horizon culturel spécifique, qu'il ne peut s'abandonner au domaine de ses propres anticipations, en forçant la réalité à s'y inscrire et en ignorant l'horizon culturel de l'autre. Au contraire, il doit être conscient de ses présupposés, de sorte qu'il puisse confronter sa

perspective sur les choses avec autrui. Ce sont les préjugés non perçus qui sont la véritable origine de notre aliénation et de notre minorité. Ils nous ferment dans le cercle étroit de notre identité, bloquant toute disponibilité à accepter l'autre, qui nous parle d'une culture différente. Ils sont les préjugés vraiment faux ou illégitimes, ceux qui sont rapidement convertis en concepts ou idées claires, unidimensionnels et potentiellement extrémistes, parce qu'ils ne sont jamais remis en question. Ainsi, ils provoquent le vrai malentendu, c'est-à-dire la conviction de pouvoir surmonter par la force tout malentendu et donc de nous installer dans la fausse illusion de la totalisation hâtive.

Ainsi, reconnaître l'autre, qui se propose comme quelque chose de sérieux, c'est-à-dire comme une interprétation et une valeur, exige d'abdiquer de la tentation de le traiter comme quelque chose de purement menaçant ou disponible ; telle est la vraie condition de possibilité, selon l'auteur, qui permet de distinguer les faux préjugés xénophobes de ceux proches du dialogue et de l'interprétation qui favorisent la compréhension comme fusion où mélange d'horizons. C'est-à-dire, comme savoir, qui reconnaît ses limites et est capable d'apprendre avec les autres. Il faut donc promouvoir une éducation qui chemine dans ce sens, c'est-à-dire, qui cesse de considérer l'autre comme un problème ou une menace, mais comme le vrai moyen de mettre en lumière la véracité de nos préjugés.

D'après Gadamer, la vérité des préjugés requiert son exercice dialectique, par un chemin d'approfondissement de la relation où nous sommes tous engagés et dont, tout seuls, jamais nous ne sommes les maîtres. Elle est dialogique : une praxis d'ordre communicationnel dans laquelle chacun est pour l'autre l'occasion d'être lui-même et, par conséquent, chacun agit dans l'autre comme il agit en lui-même. En fait, les préjugés personnels n'entrent vraiment en jeu que lorsqu'ils sont en jeu. Ce n'est que dans la mesure où l'on joue qu'on découvre la prétention de l'autre à la vérité et qu'on lui offre, à son tour, la possibilité de jouer. C'est-

à-dire que c'est dans la réciprocité et l'unicité de chaque rencontre que l'on décide de la problématique de la vérité ou de la fausseté des préjugés. Chacun peut, ainsi, par la critique ou l'accord de l'autre, aller au-delà de sa propre particularité de façon à s'ouvrir enfin à excès ou à l'universel, dont il fait pourtant déjà partie, c'est-à-dire, à la communauté possible à laquelle nous induit notre propre recherche de la vérité.

Dans le consensus, l'entrelacement ou la fusion des horizons, devenus ainsi possibles, un tout nouveau style de compréhension s'exprime, qui non seulement représente la vérité de l'un ou de l'autre, mais plutôt une synthèse bidirectionnelle, incertaine bien-sûr, car toujours ouverte à de nouvelles gloses et commentaires.

En réalité l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous fait constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève elle aussi la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne peut absolument se former sans le passé. Il n'y a plus d'horizon du présent qui puisse exister séparément (...). La compréhension consiste bien plutôt dans le processus de fusion des horizons qu'on prétend isoler les uns des autres.³

Si nous rejetons le modèle hégélien de la connaissance absolue, affirme Ricœur, nous n'avons pas d'autre remède pour donner un sens à l'idée d'histoire universelle, sinon celui d'accepter l'expérience de l'horizon et la «fusion des horizons», comme le vrai moteur du processus herméneutique. Cependant, il ne faut pas oublier, évoque Ricœur, que dans cette fusion la tension demeure et l'harmonisation des perspectives n'est jamais totale.

La rencontre ou la fusion d'horizons n'est jamais équivalente au phénomène de la certitude ou de la médiation totale. Car, au contraire, elle est en même temps l'expérience d'un conflit

³ Gadamer, *Vérité et méthode*, 147.

fondamental, qui doit être clarifié, puisque Gadamer lui-même ne l'a pas suffisamment expliqué.

2. Simbole et interprétation.

Pour P. Ricoeur, ce qui fait de l'herméneutique une façon de penser, différente du modèle purement réflexif, c'est bien la conscience de la condition fragile et vulnérable de toute pensée. Mais cette voie débute à la fois, d'après le philosophe, au moyen d'une texture symbolique fondamentale qui nous oblige à être attentifs, d'abord et avant tout, à la puissance même du langage symbolique. C'est ce pouvoir qui doit être explicité sans délai, parce que Gadamer ne lui a pas prêté beaucoup d'attention.

Mais pourquoi y faire attention? Parce qu'il y a toujours deux interprétations radicalement opposées, que l'on peut faire aujourd'hui, de la fonction significative du langage symbolique. L'herméneutique de la confiance, d'origine phénoménologique, croit au pouvoir révélateur des symboles qui peuplent notre langue, alors qu'il existe une autre herméneutique, celle de la suspicion (initiée par Nietzsche, Freud, Marx et prolongée par l'attitude structuraliste) qui, au contraire, souligne la fonction de déguisement de tous nos symboles. Il est donc nécessaire de faire face à la complexité d'un tel conflit, si l'on veut vraiment croire à la possibilité d'un dialogue d'horizons. Ce qu'il importe de remarquer, dans cette controverse, c'est justement le fait qu'elle nous révèle que la structure significative du langage, habitée par les grands symboles qui marquent les cultures, est toujours celle d'un paradoxe ou d'une ambiguïté que seule la logique herméneutique de l'incertain nous permet de saisir.

Voyons donc ce que Ricoeur entend par le symbolique : il s'agit d'une structure sémantique de double sens, sémantique et non sémantique et donc avec une intentionnalité double dans son sens littéral même. C'est à dire celui-ci se présente comme une énigme, qui peut soit signifier un nouveau mode de référence soit

la pure dissimulation de la référence au réel. Le symbole nous fait alors supposer qu'il y a quelque chose qui en même temps nous échappe et nous interpelle, en disant quelque chose seulement à travers le conflit des significations rivales et de leurs interprétations respectives. Un symbole nous renvoie toujours de son élément linguistique à quelque chose de plus, évoque Ricœur.

Selon nous le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles. La discussion critique portera sur le droit de chercher le critère sémantique du symbole dans la structure intentionnelle du double sens et sur le droit de tenir cette structure pour l'objet privilégié de l'interprétation. C'est bien ce qui est en question dans notre décision de délimiter l'un par l'autre le champ du symbole et celui de l'interprétation⁴.

Ce qui distingue le langage symbolique de tous les autres signes linguistiques c'est donc, d'après le philosophe, le fait que toute fonction de référence ou de représentation, classiquement comprise comme miroir ou adéquation au réel, est maintenant faite d'après un modèle nouveau, profondément médiat, c'est-à-dire en jouant avec la primauté de la dimension intersubjective ou communicationnelle du sens. Le symbole nous met en route, il évoque, il ne révèle rien de concret et précis, mais il dit toujours quelque chose de différent de ce qu'il veut dire et il réclame donc l'interprétation. En effet, il joue avec la ligne de partage du *bios* et du *logos*, et il témoigne de l'enracinement primordiale du discours dans la vie.

Les signes symboliques sont opaques, évoque Ricœur, ils révèlent la distance et l'incertitude dans laquelle se trouve le langage. Mais c'est précisément dans l'opacité que réside la profondeur de leur révélation. Tout ce que le symbole nous donne est à penser, et il le fait dans la transparence d'une énigme qui, loin

⁴ Ricœur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965), 18.

de bloquer notre compréhension, provoque au contraire sa dimension d'excès. Qui comprend le symbole, comprend la réalité et la langue, mais c'est une réalité différente de l'habituelle qu'il comprend. Un symbole n'agit que lorsque sa structure est interprétée et cela signifie que la réalité à laquelle il se réfère ne peut être ni désignée ni reconstruite comme une chose totalement définie avant lui.

Que l'acte de signifier ou l'avènement du langage puisse aussi signifier la distance, l'interprétation et la dissimulation, c'est ce que la condition symbolique originale de la pensée nous permet de percevoir ! Il est donc nécessaire de repenser la vraie nature du langage, à savoir l'essence de son pouvoir de manifestation, en ouvrant à l'herméneutique l'ensemble des images et des symboles, à travers lesquels un groupe culturel exprime son adaptation à la réalité.

Alors que nous sommes aujourd'hui bouleversés par la rencontre dramatique des réfugiés, des personnes exilées marquées par d'autres présupposés et d'autres cultures, la réflexion philosophique de caractère herméneutique doit précisément montrer au monde qu'il est impossible à un homme fini et historique d'avoir un langage transparent. Tout ce qui se révèle linguistiquement a dans son origine une éthique symbolique-mythique qui exprime une visée à travers l'étranglement ou l'étroitesse de la parole humaine. Par conséquent, il y a une violence fondamentale du mot, à laquelle il faut prêter attention, ceci dans le but de comprendre que, comme Heidegger l'a déjà mentionné, c'est en cachant que le langage révèle.

De cette façon, le conflit d'interprétations rivales nous place devant l'étranger et l'autre qui peut être hostile, mais il donne aussi naissance à la compréhension de l'altérité qui est en nous, nous conduisant ainsi à la possible solidarité dans le conflit. Cela nous permet de créer l'espace véritablement non-idolâtre de l'ouverture herméneutique au dialogue ou au croisement des horizons. La métaphore du chemin, couplée au conflit

d'interprétations, accepte d'aller au-delà de Gadamer et de comprendre que la différence culturelle, plus décisive entre les peuples, est précisément celle qui concerne l'ensemble de ces images et symboles, à travers lesquels un groupe exprime linguistiquement son adaptation à la réalité à d'autres groupes et à l'histoire/ l'Histoire.

Il y a, en effet, d'après Ricoeur un noyau éthico-mythique, à la fois moral et imaginaire, qui façonne le pouvoir d'habiter et de créer d'un groupe culturel. Et cela conditionne aussi les évaluations concrètes qui sous-tendent les différentes attitudes des groupes envers les autres, envers le travail, le pouvoir et l'utilisation des ustensiles. C'est à ce niveau que la différence des civilisations est considérée la plus profonde, puisque chaque groupe historico-culturel a un *ethos* singulier qui est un pouvoir créateur lié à une tradition archaïque. Respectant cette diversité, la rationalité herméneutique de Ricoeur rejette tout simplement le conflit angoissant bien comme toute fusion hâtive, à savoir celle qui peut être représentée aujourd'hui par la proposition d'un *ethos* mondial, comme celui de H. Kung. Le philosophe affirme :

L'humanité a joué son destin sur une multiplicité de langues, sur une diversité d'expériences morales, sur une pluralité de spiritualités et de religions. L'humanité est irrémédiablement plurielle⁵.

Cela veut dire qu'une proposition comme celle de Kung oublie précisément la valeur du chemin que le philosophe français nous propose maintenant de suivre, additionnant à la fusion hâtive et au conflit d'interprétations la pertinence du modèle de la traduction. Entendons Ricoeur : « J'insiste sur le mot communiquer ; si nous découvrons une langue étrangère, nous faisons le pari qu'elle peut être traduite »⁶.

⁵ Ricoeur, P. *Lectures, 1. Autour du politique* (Paris, Seuil :1989), 247.

⁶ Ricoeur, P. *Lectures, 1*, 247.

Le vrai problème est plutôt de comprendre ce qui est dit dans l'autre langue et qui n'est pas dit dans la mienne. Il s'agit d'un travail difficile, où il faut gloser les deux volets du phénomène de la traduction, parce que d'une part j'apprends à vivre dans une langue étrangère (culture) et d'autre part je recueille cet apprentissage dans ma propre langue. Dans son essai sur la traduction, le philosophe parle de «d'*hospitalité linguistique*». Ce travail n'est-il pas marqué par un grand œcuménisme, une sorte d'hospitalité de conviction dont l'expression commune serait reconnue en éthique, mais la diversité des moyens d'arriver à cette éthique serait-elle aussi reconnue sur un fond de convictions qui serait plus qu'éthique ?

Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler *l'hospitalité langagière*. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparenter : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut *apprendre* afin de les pénétrer ?⁷

La traduction n'emmène pas à la fusion, elle cherche plutôt la compossibilité entre les différentes formes de l'humain, elle vise à construire l'analogie et se pose un problème éthique. Celui-là ne correspond plus au vœu d'une éthique planétaire ni au modèle du conflit total : une bonne traduction «ne peut viser qu'une équivalence présumée non fondée sur une identité de sens démontrable». L'éthique planétaire de H. Kung semble abstraite à Ricoeur parce qu'elle est séparée des convictions, à savoir, des évaluations concrètes qui soutiennent la diversité des expériences morales inhérentes aux multiples cultures et religions. Pour

⁷ Ricoeur, P. « Le paradigme de la traduction » in Ricoeur, *Le juste 2* (Paris : Esprit, 2001), 135-136.

Ricœur, au contraire, le vrai problème est de reconnaître qu'il y a de la vérité en dehors de nous, «que les autres ont accès à un aspect de la vérité différent du mien ».

C'est ce qui nous étonne: l'humanité ne s'est pas formée selon un style culturel unique, mais selon des figures fermées et différentes: les cultures. Il faut comprendre que ma symbolique n'épuise pas les potentialités de symbolisation du fondamental ; il est donc absolument essentiel de s'ouvrir à d'autres cultures et religions, afin de traduire le plausible de la couche d'images et de symboles qui constituent les représentations fondamentales d'un peuple. Il faut un vrai déchiffrement, une interprétation méthodique de ces images et symboles qui constituent «ce que l'on pourrait appeler le rêve convenu d'un groupe historique». Sans cette traduction, il n'y aura pas de vrai dialogue entre les différents groupes culturels : en fait, seule la traduction prépare une discussion fructueuse qui est le chemin vers le terrain commun qui soutient chaque culture, chaque langue ou religion. Ricœur nous rappelle qu'il n'y a nulle part un langage universel. Nous vivons inévitablement dans cette multiplicité de langues. Ceci explique l'échec de l'espéranto. *Nous ne pouvons pas parler l'espéranto.*

C'est toujours à partir d'une situation historique et d'une langue particulière que se pose le problème du besoin de comprendre ce qui se dit dans une autre langue (ce qui n'est pas dit dans la mienne). Les syncrétismes n'ont rien de créatif; il est donc nécessaire de s'opposer à leur communication. Traduire pour pouvoir communiquer: c'est la seule voie qui prépare le dialogue et la fusion des horizons. Cette tâche, évoque le philosophe, est désormais absolument nécessaire, compte tenu de l'expérience de la confrontation de l'Europe avec d'autres traditions culturelles. Rencontre comme nous le savons, aucunement pacifique pour nous Européens, car

Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de

la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte ; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les autres, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres ; toute signification et tout but ayant disparu, il devient possible de se promener à travers les civilisations comme à travers des vestiges ou des ruines⁸.

Il peut arriver que si toute la signification sur laquelle nous étions basés disparaissait, nous pourrions traverser les civilisations comme à travers des traces ou des ruines. Nous cesserions entièrement d'être des créateurs et d'être capable de trouver l'autre. Pour pouvoir rencontrer cet autre et dialoguer, il faut savoir se maintenir soi-même et, comme nous le rappelle Ricœur, seule une culture vivante à la fois fidèle à ses origines et créative dans les sphères artistique, littéraire, philosophique et spirituelle, est capable d'affronter la rencontre avec d'autres cultures et de donner un sens à cette expérience.

La vérité humaine n'est que dans ce procès où les civilisations s'affronteront de plus en plus à partir de ce qui en elles est le plus vivant, le plus créateur. L'histoire des hommes sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres. Or ce procès commence à peine. Il est probablement la grande tâche des générations à venir. Nul ne peut dire ce qu'il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination. Mais il faut bien avouer que cette rencontre n'a pas encore eu lieu au niveau d'un véritable dialogue. C'est pourquoi nous sommes dans une sorte d'intermède, d'interrègne, où nous ne pouvons plus pratiquer le dogmatisme de la vérité unique et où nous ne sommes pas encore capables de vaincre le scepticisme dans lequel nous sommes entrés. Nous sommes dans

⁸ Ricœur, P. «Civilisation universelle et cultures nationales», in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, accédé le 30 de março 2015.

le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues⁹.

L'herméneutique, en tant que processus qui exige l'hospitalité éthique de la traduction, qui peut transformer l'hostilité en hospitalité, est une voie d'apprentissage à ne pas avoir toujours raison. Ceci entrant en jeu, nous savons à quel point ce chemin est difficile à suivre.

Mais cela nous rappelle que nous pensons à partir de symboles, en reconnaissant que le symbole donne à penser et que la réflexion seulement conceptuelle, et qui a subi l'effet de la mondialisation, doit être aujourd'hui rechargée. Nous devons, selon Ricœur, revenir à notre origine hébraïque, à notre origine chrétienne pour que nous puissions être un interlocuteur valable dans le grand débat des cultures. Nous passerons alors de l'idéal un peu utopique de la «fusion des horizons» à la traduction comme une manière inépuisable de construire l'analogie, l'hospitalité et le témoignage de la pertinence du cheminement herméneutique.

Comprendre c'est traduire, voilà le chemin que les générations futures doivent suivre. La traduction nous place devant l'autre qui peut être hostile, mais elle révèle en même temps l'autre qui est en nous et auquel nous ne faisons pas attention.

Si donc nous voyons le problème, nous ne sommes pas en état d'anticiper la totalité humaine, qui sera le fruit de l'histoire même des hommes qui engageront ce redoutable débat¹⁰.

Il faut reconnaître la valeur positive du pluralisme sans tomber dans l'indifférence ni dans le nivellement auxquels nous soumet aujourd'hui la société de consommation.

⁹ Ricœur, «Civilisation universelle... », textes en ligne.

¹⁰ Ricœur, « Civilisation universelle... », textes en ligne.

Références bibliographiques :

- Gadamer, H- G. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. (Paris : Seuil, 1976).
- Gadamer, H- G. *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique* (Paris : Aubier, 1982).
- Gadamer, H- G. *L'art de comprendre. Herméneutique et champ de l'expérience humaine* (Paris : Aubier, 1991).
- Ricoeur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris :Seuil, 1965).
- Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).
- Ricoeur, P. *Lectures, 1. Autour du politique* (Paris, Seuil :1989).
- Ricoeur, P. « Le paradigme de la traduction» in Ricoeur, *Le juste 2* (Paris : Esprit, 2001).
- Ricoeur, P., «Civilisation universelle et cultures nationales», in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, acedido a 30 de março 2015.
- Ricoeur, P. *Philosophie, éthique et politique* (Paris : Seuil, 2017).

Vladimir Jankélévitch e a “viragem areteica”: uma introdução ao “Tratado das Virtudes” (1949)

*José Manuel Beato*¹

« *Ama, et fac quod vis* »²

Santo Agostinho

Introdução

A filosofia de Vladimir Jankélévitch consistiu numa laboriosa e inspirada tentativa de pensar a problemática da virtude a partir da vivência da irreversibilidade do devir e da mobilização da vontade no instante único e irrepitível do evento e da ação concreta. Como pensar a tradicional "disposição estável" para o bem na imponderabilidade do instante kairológico? Como pensar a excelência moral sem o comprazimento egocêntrico e a constância a partir de um despojado e perpétuo recomeço?

Este projeto e paradoxos levam Jankélévitch além do eudemonismo, do deontologismo e do utilitarismo. Com a primeira edição do *Traité des vertus* (1949), inaugura um renovamento da problemática das virtudes, indagando a sua natureza e delas estabelecendo uma tábua subtil.

¹ Universidade de Coimbra: membro do "Instituto de Estudos Filosóficos" e membro colaborador do "Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos", unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Email: jose.beato71@gmail.com; Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia entre 2014 e 2018 (SFRH/BD/92466/2013).

² Ou “*Dilige, et quod vis fac*” extraído do Sétimo Tratado de Santo Agostinho sobre a Epístola de São João aos Partas (§ 8). “Ama e faz o que quiseres”.

Instinto, prazer, felicidade, ou utilidade não podem constituir critérios da moralidade. O “amor”, sùmula e raiz das virtudes, é o fundamento dinâmico e aberto da ética e o “*pneuma*” – quer dizer, o espírito vivo e a respiração - da moral. Mas será Jankélévitch um “*virtue ethicist*”, segundo os critérios do “*aretaic turn*” contemporâneo de origem anglo-americana? Que noção de virtude ou virtudes ele exatamente propõe e defende? Responder a essas perguntas leva-nos a um conjunto de tensões que afirmam o caráter eminentemente paradoxológico desta filosofia moral. Se a moral em Jankélévitch releva do criar e do agir e não do ser (seguindo a sua metafísica), estarão as virtudes (enquanto *maneiras* de agir) do lado do instante ou da duração, da potencialidade ou plena atualidade? Como articular virtude, virtualidade e virtuosidade no contexto da criatividade moral que implica inspiração e improvisação? Eis, pois, o conjunto de interrogações entre as quais se move o presente artigo.

1. Vladimir Jankélévitch as a “*virtue ethicist*”

Há mais de três décadas que, pelo menos no panorama do pensamento anglo-saxónico, a chamada “ética das virtudes” tem vindo a afirmar-se na problemática da ética normativa como uma alternativa ao deontologismo – focado na obrigação e nas regras – e ao consequencialismo – centrado na avaliação utilitarista dos efeitos da ação.

Segundo a história comumente aceite, se a Modernidade conduziu à sua crise e progressivo abandono, o pensamento contemporâneo terá sido o palco do seu ressurgimento. É habitual apontar-se dois momentos decisivos na reemergência da noção de “virtude” como chave do pensamento ético. Em primeiro lugar, indica-se a publicação, em 1958, do artigo de Elizabeth Anscombe “*Modern Moral Philosophy*”. Nele se defende que a noção de dever perde sustentação nas sociedades secularizadas, pois a raiz e o referencial último da noção de “Lei moral” é sempre a lei divina

revelada. Sem a noção de mandamento divino – de origem absoluta e valor incondicional – não há uma fonte convincente de obrigação que sustente a moral³. Terá sido, de facto, este o primeiro texto a apontar programaticamente a análise do “conceito de virtude” como “ponto de partida para os estudos em ética”⁴ e como via de superação dos impasses e limitações do deontologismo e do utilitarismo. Em segundo lugar, aponta-se a reação à edição de “*A theory of Justice*” (1971) de John Rawls que parecia reduzir toda a doutrina moral à alternativa já enunciada do deontologismo e do utilitarismo. Este último afirma a primazia do justo sobre o bem, no contexto de uma moral pública procedimental que visava manter-se neutral face às questões éticas fundamentais remetidas para a esfera privada e para as motivações internas do agente moral.⁵

Philippa Foot, Rosalind Hursthouse e Julia Annas, Alasdair MacIntyre e Bernard Williams, Lawrence C. Becker e Iris Murdoch, Michael Slote, Christine Swanton e Martha Nussbaum, hoje seguidos por uma plêiade de académicos do horizonte anglófono, marcaram fases e aspetos diferentes do desenvolvimento da chamada “*virtue ethics*”. A atual proliferação e diversificação deste movimento teórico, o intenso debate por ele gerado e a sua aplicação a campos tão diversos como a bioética, a ética dos negócios, do ambiente e da política, da vida militar ou da atividade desportiva, são a cabal manifestação da fecundidade desta abordagem particular dos problemas morais⁶.

³ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”. In Roger Crisp; Michael Slote [ed. lit.], *Virtue Ethics* (Oxford ; New York : Oxford University Press, 1997), 38-39.

⁴ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 40.

⁵ Jean-Cassien Billier, *Introduction à l'éthique* (Paris : PUF, 2010), 237-248.

⁶ Veja-se, a este respeito, entre muitas outras obras de referência: Stan Van Hooft [ed. lit.], *The Handbook of Virtue Ethics* (Durham : Acumen, 2014); Stephen M. Gardiner [ed. lit.], *Virtue Ethics, old and new* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.); David Carr, James Arthur, Kristján Kristjánsson (Eds.), *Varieties of Virtue Ethics* (Birmingham: Palgrave Macmillan UK, 2017) ; Ruwen Ogien, *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes* (Paris : Gallimard, 2007), 59-74.

De acordo com a tese vigente e compendialmente difundida, a ética das virtudes terá renascido em Oxford sob influência dos estudos aristotélicos, ladeando a filosofia moral analítica, como uma resposta ao desafio de Anscombe e numa reação direta ao contratualismo rawlsiano, para enfim tornar-se um leitmotiv em voga no atual pensamento moral anglo-americano⁷. Será historicamente justa e assim tão linear esta genealogia? Duas indicações permitem e exigem, desde já, a sua revisão. Importa, pois, lembrar que Josef Pieper (1904-1997), filósofo e teólogo católico alemão, reconhecendo o descrédito da noção de virtude no plano ético e antropológico, elaborou entre 1934 e 1967, dentro de uma perspectiva assumidamente tomista – sem, contudo, se reivindicar da neoescolástica – uma série de estudos sobre as virtudes cardeais e teológicas⁸. Por outro lado, em 1949, Vladimir Jankélévitch deu à estampa o "*Traité des vertus*", redigido entre 1937 e 1946, obra que conheceu uma segunda edição revista e aumentada em três volumes entre 1968 e 1971. O "*Traité des vertus*" é a peça central de uma vasta obra de filosofia moral onde encontramos, entre outros, "*La mauvaise conscience*" (1933) como texto inaugural, "*Le Mal*" (1947), "*L'austérité et la vie moral*" (1956), "*Le Pur et L'impur*" (1960), "*Le pardon*" (1967) e, por fim, "*Le paradoxe de la morale*" (1981), como síntese final. Não é despiendo notar, por outro lado, que Vladimir Jankélévitch ocupou a cátedra de Filosofia Moral na Sorbonne entre 1953 e 1975.

Como explicar a ausência de referências a esta obra essencial em tantos autores contemporâneos debruçados sobre esta problemática? Esta perplexidade é reforçada pelo facto de várias obras de Jankélévitch terem sido objeto de tradução em língua

⁷ Roger Crisp; Michael Slote [ed. lit.], *Virtue Ethics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997). Daniel C. Russel [ed. lit.], *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁸ Veja-se, nomeadamente, Josef Pieper, *The four cardinal virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance* (New York: Brace & World, [1965]); Josef Pieper, *Faith, hope, love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997).

inglesa, nomeadamente, “*Forgiveness*” (2005) e “*The bad conscience*” (2014)⁹. Esperar-se-ia que estas iniciativas de introdução de Jankélévitch aos leitores de língua inglesa sinalizassem esta obra essencial. Não se trata, porém aqui de uma questão de rigor doxográfico, ou de um acerto de revisão bibliográfica, mas, outrossim, de fazer justiça a uma obra profunda e erudita, plena de subtiliza e radicalidade e cuja cabal receção, mesmo no contexto da filosofia dita “continental”, tem sido manifestamente insuficiente¹⁰.

O facto é que Vladimir Jankélévitch se situa no âmago do debate lançado por Elizabeth Anscombe e que algumas das suas preocupações principais estão claramente presentes na sua obra, antecipando-as de modo inequívoco. Atravessa o “Tratado das Virtudes” a crítica do deontologismo kantiano e a recusa do utilitarismo de Bentham e Stuart Mill, para além de nele se encontrar uma autêntica fenomenologia da consciência moral¹¹, centrado nas noções de intenção, vontade e liberdade, que substantivamente responde ao apelo de Anscombe para a urgência de uma “adequada filosofia da psicologia [moral]”¹². Indo além do

⁹ Também o ensaio musicológico “The Music and the Ineffable” (2003), bem como o estudo monográfico “Henri Bergson” (2015) foram traduzidos. Veja-se, respetivamente: Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, translated by Andrew Kelley (Chicago : University of Chicago Press, 2005). Vladimir Jankélévitch, *The bad conscience*, translated by Andrew Kelley (Chicago ; London : University of Chicago Press, [2014]); Vladimir Jankélévitch, *The Music and the ineffable*, translated by Carolyn Abbate (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2003); Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, translated by Nils F. Schott (Durham ; London : Duke University Press, [2015]). Importa referenciar o estudo: Aaron T. Looney, *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness* (New York: Fordham University Press, 2015).

¹⁰ Bastara dizer que o artigo “Vertu” do *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publicado sob a direção de Monique Canto-Sperber (4ª ed. rev. et aug. Paris: PUF, 2004) não se encontra nenhuma referência substantiva a Jankélévitch. Assim sucede no vasto volume coletivo de Ludivine Thiaw-Po-Une [ed.], *Questions d'éthique contemporaine* (Paris : Stock, 2006).

¹¹ Também A. Philonenko alude a uma “descrição fenomenológica da consciência moral” operada pelo nosso autor que “terá sonhado com uma fenomenologia universal moral, um pouco como podemos sonhar de uma *mathesis* universal”: Alexis Philonenko, *Jankélévitch: un système de l'éthique concrète* (Editions du Sandre: Paris, 2011), 174-175.

¹² G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”. In Roger Crisp; Michael Slote [ed. lit.], *Virtue Ethics*. Oxford; New York : Oxford University Press, 1997, 30 e 40.

que encontramos em tantos autores do presente, Jankélévitch deixa-nos ainda uma conseqüente e laboriosa “tábua” das virtudes: uma sistemática descritiva que as toma na sua singularidade e nas finas relações que entre si mantêm. O debate prossegue subtil e denso com Platão e Aristóteles, os epicuristas e os estoicos, com São Tomás e a teologia mística cristã, com Schelling e Samuel Butler, entre tantos outros. São também convocados os “moralistas” franceses: La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, eticistas escrupulosos e psicólogos refinados sistematicamente olvidados pelos “*virtue ethicists*”. Os problemas tradicionais sobre o fundamento e o conteúdo, a unidade e a multiplicidade das virtudes, sobre a se a virtude se aprende ou não, bem como a indagação sobre a sua dimensão cognitiva, volitiva ou afetiva são ai retomados com finura, erudição e originalidade. Deste modo, e à semelhança de Francis Hutcheson, Shaftesbury, e David Hume, Jankélévitch aproxima anda o problema da virtude da questão do sentimento e, implicitamente, da problemática do “*moral sense*”.

Mas é também um facto que o modo jankélévitchiano de fazer uma “ética das virtudes” é, a muitos títulos, paradoxal e único no género, não obedecendo à maioria dos *slogans* e *standards* atualmente vigentes. Não é “neo-aristotélica”, nem constitui uma forma de “eudemonismo”- regido pelo *télos* de uma “vida boa”, enquanto busca da felicidade e realização pessoal (*personal well-being, flourishing or fulfilment*, nas expressões anglo-americanas). Por outro lado, não cabe à “*phronèsis*” - entendida como sabedoria prática ou “sensatez deliberativa”¹³ - ser a chave do exercício e da harmonia da(s) virtude(s). Para Jankélévitch, cabe ao “amor” - enquanto caridade e sacrifício - quantas vezes sobrenatural e irracional - ser a raiz e a unidade de todas as virtudes, sem que tal signifique uma cedência ao emotivismo. Neste sentido, também

¹³ Segundo a proposta de tradução de António de Castro Caeiro. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Lisboa: Quetzal, 2015), 15 *passim*.

não se aproxima da tendência, representada por Michael Slote, por exemplo, para um “*virtue-ethical sentimentalism*”¹⁴.

A filosofia moral de Jankélévitch não constitui uma forma de “perfeccionismo moral”. Não está “focada no ser ao invés do fazer”, lançando a pergunta “Que tipo de pessoa deverei ser ou tornar-me?” em vez de “O que devo fazer?”¹⁵. Como tal, não está “centrada no agente” - “*agent-focused*” -, em vez de “centrada na ação”¹⁶. Há a investidura intransmissível e inadiável do “dever fazer” que é a própria virtude: importa mais a ação virtuosa - efetividade atuante e criadora - do que a virtude do agente. Todo o problema da virtude reside precisamente na injunção de dever *fazer* - o Quod - conexo à indagação do *que* deve ser feito¹⁷. As virtudes morais não são descritas como “excelências” ou disposições “admiráveis” necessárias ao desenvolvimento e aperfeiçoamento do próprio sujeito, antes devem inscrever-se numa dinâmica essencialmente desinteressada e altruísta. Jankélévitch afirma que o “*ego*”, o “eu” é sempre o “*órgão-obstáculo*” - quer dizer, o meio e o impedimento - da moralidade, sendo que esta consiste numa conversão radicalmente heterocêntrica da vontade própria ao bem de outrem¹⁸. Na verdade: “todas as virtudes, na medida em que procedem de uma

¹⁴ Michael Slote, “Virtue Ethics and moral sentimentalism”. In Stan Van Hoof [ed. lit.], *The Handbook of Virtue Ethics* (Durham : Acumen, 2014), 53-63.

¹⁵ Em tono de questões parece organizar-se a dinâmica analítico-reflexiva da ética das virtudes Cf. OGIEEN, Ruwen Ogien, *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris : Gallimard, 2007, 59-74. Julia Annas, “Virtue Ethics”. In David Copp [ed. lit.], *The Oxford handbook of ethical theory* (New York: Oxford University Press, 2006) , 517

¹⁶ Michael Slote “Agent-based virtue ethics”. In Crisp, Roger ; Slote, Michael [ed. lit.], *Virtue Ethics* (Oxford ; New York : Oxford University Press), 1997, p. 239 e ss

¹⁷ Trata-se aqui da questão da “action guidance”. Uma das objeções fundamentais à “ética das virtudes” consiste no facto de, ao contrário das outras teorias, não possuir uma dimensão diretamente prescritiva. Uma teoria ética normativa deveria proporcionar-nos uma orientação prática e efetiva da ação “action guidance”, ou seja regras de condutas ou um guia para o procedimento decisório. A este respeito veja-se: Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University, 2009, 32-51

¹⁸ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*(Paris : Flammarion, 1983), 15 e ss.

intenção sem pretensão ou arrogância, são modalidades do esquecimento de si mesmo”¹⁹.

Mais ainda, a “má consciência” – enquanto remorso dos erros cometidos e o sentido da falibilidade moral – está no centro da “consciência moral”. Assim, uma consciência virtuosa do “ser virtuoso” – ou seja, ciente, da justeza dos motivos, fins, meios e condução da ação que realiza, corre o risco do comprazimento e da auto-satisfação – da “boa consciência”.²⁰

Por outro lado, as virtudes não são definidas, à partida, como disposições estáveis da personalidade, “traços de caráter”-moralmente relevantes – e cuja aquisição e desenvolvimento são necessários à realização do *telos* e da essência do ser humano. Nisto, Jankélévitch parece contrariar toda a corrente “neo-aristotélica” contemporânea. Julia Annas, por exemplo, sublinha a ideia de que a virtude deve ser “uma característica duradoura da pessoa”: uma disposição persistente para ser de um certo modo, isto é, para pensar, agir e sentir de uma certa maneira²¹. Na perspectiva de Jankélévitch, a virtude – enquanto efetividade atuante – vive no tempo da intenção boa, da decisão concreta e da ação efetiva que dela surge – tal dá-se no instante decisivo que responde e corresponde ao acontecimento, na ocasião crucial e propícia – *Kairós*. São as circunstâncias que ativam, estimulam ou revelam a virtude enquanto intenção boa e eficiente. Nada parece autorizar o nosso autor a deduzir de uma intenção, decisão, ação ou obra “virtuosa”, um dispositivo cognitivo, volitivo e afetivo inscrito no agente de modo estável, duradouro, fiável e previsível. Existe, antes, uma “causalidade circular” entre o “ato” e a “disposição” que tem como eixo a “intenção”. As virtudes tomam um contorno mais “ocorrencial” do que “disposicional”: quer dizer,

¹⁹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus III: L'Innocence et la méchanceté* (Paris : Flammarion, 1986), 405

²⁰ Vladimir, Jankélévitch, *La mauvaise conscience* (Paris : Aubier, 1966), 167 e ss.

²¹ Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University, 2009, 9

uma ação virtuosa pode ocorrer de modo circunstancial no contexto de uma situação concreta sem proceder de uma disposição estável do caráter reconhecida como tal²². Deste modo, Jankélévitch escapa, sem o saber, à crítica fundada na psicologia social dita “situacionista” que contesta, precisamente, a existência de disposições do caráter estáveis no tempo e invariantes entre situações diversas, nomeadamente, aquelas elegíveis como “virtudes”²³. Decorre ainda desta perspetiva que todo e qualquer sujeito pode ser virtuoso, desde que assim o queira. Para ser virtuoso - ou seja, agir virtuosamente em função do bem de outrem - basta querer: basta “querer-querer” no momento oportuno. De todos, pois, universalmente, se pode esperar e exigir a virtude²⁴. Em *Le pardon*, lemos: “é paradoxalmente verdade que querer é poder, e que se a nossa vontade é infinita, então o nosso poder, nesse sentido, não o é menos”²⁵.

A doutrina das virtudes de Jankélévitch não é “naturalista”. Julia Annas, por exemplo, sublinha o facto das teorias contemporâneas, seguindo nisto as morais antigas, tenderem a assumir um perfil “naturalista” ou “essencialista”, ainda que retomando a ideia aristotélica de uma “segunda natureza” própria à condição específica do humano²⁶. A aquisição e o desenvolvimento das virtudes permitem atingir a “vida boa” enquanto plena realização das determinações específicas do humano enquanto ser moral e racional. Esse “essencialismo” - de caráter universalista - contrasta, por outro lado, com o incremento de uma abordagem “pluralista” - de pendor relativista - que

²² Mobilizamos aqui a distinção de Thomas Hurka: Thomas Hurka, “Virtuous act, virtuous dispositions” *Analysis* (66.1, January 2006), 69-70.

²³ Gopal Sreenivasan - The situationist critique of virtue ethics. In Daniel C. Russel [ed. lit.] - *The Cambridge Companion to Virtue Ethics.*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 290-311.

²⁴ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention* (Paris : Flammarion, 1983), 184-185

²⁵ Vladimir Jankélévitch, « Le pardon » In *Philosophie Morale* (Paris : Flammarion, 1998), 998.

²⁶ Julia Annas, “Virtue Ethics”. In Copp, David [ed. lit.], *The Oxford handbook of ethical theory* (New York: Oxford University Press, 2006), 525-528

consiste em dar conta das determinações históricas, culturais, sociais, religiosas e étnicas das virtudes morais. Já Alaisdar MacIntyre tinha sublinhado a inserção comunitária das virtudes²⁷ e este entendimento tem conduzido, mais recentemente, à sua descrição e análise no contexto das civilizações islâmica, confucionista, indiana, etc.²⁸

Ora, Jankélévitch escapa a pelo menos esta antinomia: toda a sua moral assenta na ideia de “sobrenaturalidade” – não no sentido de uma referência à transcendência – mas no sentido da superação das inclinações ou aspirações “naturais”: instinto, utilidade, prazer ou felicidade²⁹. A vida moral é “sobrenatural sem ser, todavia, “contranatural”, como já Aristóteles o afirmara da virtude³⁰. A segunda e verdadeira “natureza” não consiste na subjugação ou anulação da primeira, mas na sua superação ou superlativação. A Moral é de uma “ordem outra” que o eudemonismo ou o essencialismo naturalista jamais poderão inaugurar. Deste modo, não incorre na “falácia naturalística” que consiste em inferir juízos normativos de juízos factuais. No *Traité des vertus* jamais se deduz o “dever-ser” do “ser”, o “normativo” do “descritivo” ou indicativo – na linguagem de Jankélévitch - e nisto, o nosso autor, mantém-se próximo do espírito das éticas ditas “imperativas”, ao mesmo tempo que respeita a clássica injunção de David Hume.

²⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a study in moral theory* (Notre Dames: University of Notre Dame Press, 2007).

²⁸ A este respeito, veja-se: Hui-Chieh Loy, “Classical Confucianism as virtue ethics”. In Stan Van Hooft [ed. lit.], *The Handbook of Virtue Ethics* (Durham: Acumen, 2014), 285-293; Leesa S. Davis, “Mindfulness, non-attachment and other Buddhist virtues” In Stan Van Hooft [ed. lit.], *The Handbook of Virtue Ethics*, 306-317; Recep Alpyagil, “Virtue in Islam”. In *The Handbook of Virtue Ethics*, 318-326; Purushottama Bilimoria, “Ethics and virtue in classical Indian thinking” In *The Handbook of Virtue Ethics*, 294-305.

²⁹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 117 e ss. « Há uma sobrenaturalidade moral sem haver topograficamente uma sobrenatureza » (*Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 125).

³⁰ Jankélévitch referencia a Ética a Nicómaco (Livro II 1103a25): Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 1* (Paris : Flammarion, 1986), 51.

Por outro lado, o nosso eticista é claro em assumir que a “matéria” (ou quiddidade) da ação moral depende das determinações sócio-históricas e etno-antropológicas, mas que a virtude do agente e do agir releva da “intenção” – ou seja, da “maneira” (ou quodidade) do querer que gera a ação.

2. A problemática e intuição fundamental de Jankélévitch

Vladimir Jankélévitch procurou pensar a virtude a partir da vivência da irreversibilidade do devir e da mobilização da vontade no instante único e irrepitível da situação concreta e oportuna: o *Kairós*. Cabe à pureza fugidia da intenção amorosa propulsar a ação virtuosa que, corajosa e drasticamente, busca capturar a "ocasião propícia" e criar o “bem”. Como pensar a tradicional "disposição estável para o bem" ou ação justa na imponderabilidade e irrepitibilidade do instante ocasional e colisional do acontecimento que constitui a fração pulsátil do tempo moral? Como conciliar a autenticidade da intenção e a continuidade da duração? Como pensar a excelência moral sem o comprazimento egocêntrico e a sua constância a partir de um despojado e perpétuo recomeço? Tal é quanto a nós, o grande paradoxo que subjaz ao pensamento moral de Jankélévitch.

Assumida, no plano metafísico, a supremacia do "fazer", do "fazer ser" ou “criar” face ao "ser" - decorrente do primado da "quodidade" (a pura efetividade de ser) sobre a "quiddidade" (o que o ser é) - Jankélévitch elege a moral como o “primeiro problema da Filosofia”. A problemática moral é ao mesmo tempo “preveniente e englobante” no questionamento filosófico³¹. Tudo consiste em seguir a intuição da enigmática e famosa sentença do Livro VI da República de Platão [509b]: “o Bem está além da essência, superando-a em dignidade e poder”. Ele não é da ordem do “ser” nem do “conhecer” porque, como nos diz Jankélévitch explicando a

³¹ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale* (Paris: Seuil, 1989), 7-8.

misteriosa fórmula, ele é o poder criador que dá o ser e a essência aos cognoscíveis, transcendendo, numa "démónica hipérbole", não somente o ser do ente mas também a essência que faz ser o ente³². Assim, o Bem, e a virtude que o visa, é o que, no homem, se assimila a essa potência criadora, sendo da ordem dum inadiável "fazer" movido por um hiperbólico "amor".

Em *Philosophie Première*, o nosso autor escreve: "A experiência moral supõe ao mesmo tempo a noção universal e racional de uma lei inerente à dignidade do homem em geral e, no vivo do foro íntimo, uma experiência privilegiada, urgente, hiperbólica que nos leva sempre para além do nosso dever"³³. Este trecho dá-nos o mote do desígnio de Jankélévitch: encontrar além de uma racionalidade ética universal, formulada deonticamente, o íntimo impulso da ação moral, a(s) virtude(s) fundadora(s) da vontade boa: o movimento intencional onde o dever e o amor estão ligados.

Este projeto leva-o além do eudemonismo antigo, do deontologismo kantiano, do utilitarismo ou do contratualismo contemporâneo. Aquém e para além de regras e mandamentos, a primazia é dada à "intenção boa" – um "querer-querer" – que sabe sempre o *que* fazer e assume o *dever* de o fazer. Tudo se joga no plano duma "vontade benfazeja" combatendo as inércias e compacidade do egoísmo e os ardis do maquiavelismo monádico. Tematiza a problemática do "mal menor" ou do "mal necessário" inerente à ação concreta de uma vontade consequente que assume os meios necessários para além do angelismo dos "fins". Deste modo, critica o "purismo moral", que ora conduz ao farisaísmo, ora paralisa o agir na abstenção, antes, valorizando o esforço e, a partir dele, o mérito circunstanciados que, porém, jamais se capitaliza.

³² Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 58-59 ; Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), 32.

³³ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, 54.

Inserido no mundo concreto, solo e horizonte do regime dilacerante da "alternativa" e face à condição mista e intermediária do homem (nem anjo nem besta), a “vontade boa” recebe a investidura intransmissível e inadiável do “dever agir” na ocasião propícia inserta na irreversibilidade do tempo. Neste surgimento do “*fiat*” no “instante” joga-se a moral da “intenção” “séria”, num processo onde nada é definitivamente adquirido e tudo sempre a reconquistar.

“A moral não está nem inscrita em tábuas, nem prescrita em mandamentos”³⁴, afirma o nosso autor, sendo que e o projeto de uma ética assente numa retoma da noção de virtude aflora já em 1929, quando prepara a sua tese sobre “má consciência”. Numa carta ao amigo Louis Beauduc, formula a hipótese de que apenas a “virtude graciosa” poderá ser uma resposta à “má consciência”, suscitando a possibilidade de fazer reviver as morais gregas da excelência que o espírito burguês de Kant destruiu desde o Século XIX³⁵. Jankélévitch procederá a um renovamento da problemática da(s) virtude(s) de que propõe uma tábua subtil, mas sobretudo de que indaga o estatuto e persegue a natureza entre a inclinação natural, a disposição construída (o “*habitus*”), os jogos de espelho da consciência volitiva, a instantaneidade da boa intenção, e a eficácia drástica das ações que as concretizam. Coragem, fidelidade, sinceridade, modéstia, humildade, equidade, tolerância e amor são o “catálogo” matizado apresentado: virtudes do “instante” ou do “começo”, face às virtudes do “intervalo” ou da “continuação”; virtudes transitivas ou hipotéticas, face às virtudes intransitivas ou incondicionais. Binómios que resultam também aqui da dualidade do “*quid*” e do “*quod*”.

Jankélévitch antecipa, portanto, em mais de dez anos, o gesto filosófico de Anscombe e o alvor do movimento da “*virtue ethics*” contemporânea. Todavia, a ser um “*virtue ethicist*”, como atrás

³⁴ Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé* (Gallimard, Paris, 1987), 79.

³⁵ Vladimir Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres* (Paris : Lia Levi, 1995), 177.

deixamos indicado, e como continuaremos ainda a ver, não se inscreve na matriz neo-aristotélica inicialmente dominante, representada, nomeadamente, por Philippa Foot, Rosalind Hursthouse e Julian Annas. Com estas pensadoras, trata-se de pensar a ética normativa a partir do seguinte triplo eixo conceptual: a virtude entendida como traço de carácter admirável adquirido e desenvolvido de acordo com a natureza humana; a felicidade (*eudaimonia*) assumida como o *telos* da vida moral; a sabedoria prática (*phronêsis*) considerada a condição do bom exercício das excelências do carácter. Atualmente, assistimos ao desenvolvimento de variadas tendências não aristotélicas (de inspiração platónica, estoica, humeana, nietzscheana, entre outras³⁶) e que contribuem para a afirmação de uma configuração “pluralista”³⁷ da ética das virtudes. Por outro lado, novas abordagens da questão da virtude permitem uma rearticulação do debate face ao deontologismo e consequencialismo. Ora, o nosso autor, sob este prisma, também é pioneiro, nomeadamente, ao reforçar a dimensão imperativa da virtude e reformulando, através da valorização da “intenção”, a noção de “consequência” da vontade.

Face ao carácter disperso, disjuntivo, incomensurável e conflituoso dos valores e dos deveres que, longe de se hierarquizarem entre si num *logos* harmonioso e reconfortante, se afirmam, concorrencialmente, como um “absoluto plural” num “firmamento dilacerado”³⁸, e face ao confronto das irreduzíveis reivindicações de cada ipseidade humana, importa identificar o impulso metaempírico e metalógico do Bem. Instinto, prazer, felicidade, ou utilidade não podem constituir critérios ou fundamentos da moral, pois esta é sempre da ordem do “sobrenatural” e “sobrerracional”. O “amor”, sùmula e raiz das

³⁶ Veja-se, entre outros: Glen Pettigrove, “Alternatives to Neo-Aristotelian Virtue Ethics”. In Nancy E. Snow [ed.], *The Oxford Handbook of Virtue*, (New York: Oxford University Press, 2017), 359-376.

³⁷ Christine Swanton, *Virtue ethics: a pluralistic view* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2007).

³⁸ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus III: L'Innocence et la méchanceté* (Paris : Flammarion, 1986), 17-20.

virtudes, é o fundamento dinâmico da ética e o “*pneuma*” da moral.

O Bem não é um arquétipo, um modelo ideal decorrente de um valor objetivo supremo ou de uma articulação de valores numa tábua hierárquica. Ele é algo que se deve fazer (*quod*), sem *a priori* poder saber o *que* fazer (*quid*). Contudo sou eu a ter de o fazer aqui agora, imediatamente. Citemos Jankélévitch: "O substancialismo dogmático afirma que o bem é, que então é bom e que, finalmente, ele deve ser feito"³⁹; ora, “o Bem é algo que não é uma *coisa*”, melhor ainda, “*não é*, precisamente porque falta ser feito (*il est à faire*)”⁴⁰. O Bem e o Fazer remetem tautologicamente um para outro, pois que o “bem é ao mesmo tempo a *coisa* a fazer (coisa que nunca é reificada) e o facto pneumático de a fazer”⁴¹. Decorrem daqui dois aspetos fundamentais: 1) “É *a maneira de fazer* e, especificamente, uma certa maneira de ‘bem’ fazer que é o Bem”; 2) fazer o bem ou agir bem é criar o Bem. A ação moral é demiurgia e improvisação “poética” aquém e além da normatividade.

É esta acentuação na “maneira” e na “intenção” do fazer, como determinantes da “matéria” do agir moral, que conduz a uma valorização da ideia de “virtude”. Todavia, ao lermos as primeiras trinta páginas do “Tratado das virtudes”, chegamos a duvidar de que o autor queira de facto fazer dessa mesma noção o centro da sua moral – eis pois toda a ironia e paradoxologia jankélévitchiana. Jankélévitch começa, aliás, por sublinhar o descrédito vigente da ideia de virtude, noção espúria votada ao ridículo, feita da “moralina” do perfeccionismo farisaico ou do puritanismo burguês⁴².

Para nos inteirarmos do tom e do estilo da obra, vale a pena determo-nos no parágrafo inicial do segundo volume:

³⁹ "Le substantialisme dogmatique affirme que le bien est, qu'ensuite il est bon et qu'enfin il faut le faire".

⁴⁰ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*. 218.

⁴¹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 219.

⁴² Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 8 e ss.

O imperativo incondicional, enquanto ele é o mandamento de amar o Outro – esta pessoa, este tu face a mim – é de algum modo a síntese do Quod e do Quid, da forma vazia de matéria e do conteúdo informe. Fazer o seu dever [...] é uma virtude, e a maneira é já uma matéria [...]; o amor pelo outro é antes a matéria hipotética; mas enquanto dever, esta maneira é também uma materialidade quoditativa e de algum modo formal; este dever-virtude é ao mesmo tempo a forma da efetividade categórica e a forma genérica e material das relações quoditativas.[...] haveria entre o relativismo do esforço e o absolutismo da perfeição uma ‘relatividade absoluta’ que é a própria virtude⁴³.

Tentemos dizer de outro modo: a “lei de amor” - universal e categórica - mas concreta - porque apreendida por um “eu” face a um “tu” efetivos, funda uma virtude que se impõe como um dever, e que responde à pergunta “que devo *fazer*?” superando a antinomia da matéria do agir e da maneira do agir: resolvendo a disjunção radical do *quod* e do *quid*. Não há virtude sem esforço, e a pureza da intenção é um absoluto que uma vontade consequente aprende a relativizar face ao bem que a ação concreta soube perfazer.

Se a moral se situa aquém e além das regras e observâncias, uma forte dimensão “deontica” informa a virtude. Nenhum catálogo de prescrições, nem o elenco caracteriológico das virtudes, inscritas no caráter ou como modelo do agir exemplar, podem determinar ou exaurir a forma e o conteúdo dessa dinâmica “imperativa”. O dever superlativa-se e a obrigação torna-se hiperbólica: “não sendo o dever uma tarefa definida, ele estende-se tão longe quanto o poder: além do dever há ainda e sempre o dever, ao infinito”. Do “dever fazer” assim pensado resultam duas consequências. 1) A tarefa da moral é infinita e não saberia dar lugar a uma “excelência” entendida como “perfeição” e “acabamento”. Ela está sempre relançada em instância de futuro,

⁴³ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l’amour* : vol. 1, 8 e ss.

sendo que o “dever ser” é um “a fazer” que depende de um “fazer” e não do simples “advir”. Não somente as “obras morais” são sempre precárias e insuficientes, mas, mais ainda, “*ce qui est fait reste à faire!*”. 2) “Devemos tudo o que podemos”⁴⁴, pois, todo o possível deve ser realizado na dinâmica de um poder enxertado no gérmen de infinitização do “querer”. “Podemos tudo que o que queremos”, pois na “vontade de querer” está o gesto inaugural de toda a virtude.

3. A(s) virtude(s): entre intenção instantânea e disposição duradoura.

Lançado o debate sob a égide da dualidade instante/intervalo – polaridades metafísicas essenciais, tudo está em saber se “há uma Virtude além do Fazer virtuoso, e um *habitus* frequentativo para além do cometimento semelfativo”⁴⁵ da ação boa ou justa. Ou seja, como é possível creditar a partir de uma intenção instantânea e de uma ação consumada uma disposição duradoura? Na verdade, “mesmo normalizada em hábito, a virtude é continuamente miraculosa e apenas subsiste por uma tensão precária e quase insustentável da vontade”: é uma “aparicação-desaparecente”⁴⁶.

Amiúde e na movência oblíqua da sua ironia, Jankélévitch lavra uma crítica à noção habitualmente recebida da virtude enquanto *hexis* (ἕξις) ou *habitus*. Sublinha que a noção tradicional – enquanto disposição estável para o bem – mesmo dentro da dinâmica teleológica, tende a conduzir a uma conceção estática, contemplativa e mesmo estetizante da moral⁴⁷. Jankélévitch faz a crítica do “virtuismo eudemonista”⁴⁸, da “felicidade virtuosa”, das

⁴⁴ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 130

⁴⁵ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus III: L'Innocence et la méchanceté* (Paris : Flammarion, 1986), 5.

⁴⁶ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 124.

⁴⁷ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 1*. Paris : Flammarion, 1986, 12.

⁴⁸ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 1*, 8.

“majestosas excelências temporais”. Não importa a perfeição ou a plenitude do ser mas “a relação transitiva à lei definida na intenção e mensurada pelo nosso esforço”⁴⁹. A virtude não se pode desvincular do “sentimento do dever”, sendo que a intenção que a realiza - movendo e dirigindo - não se desliga da relação consequente entre meios e fins.

Por outro lado, “*virtus*” no sentido latino (em Spinoza, por exemplo), consistia em “agir segundo as leis da sua própria natureza”, sem implicar a deliberação ou a esfera optativa. Na *Ética*, a *Virtus* não é outra coisa que “*essentia*” enquanto “*potentia*” ou “*potestas efficiendi*”, como nos recorda Jankélévitch⁵⁰. A Virtude manifesta o “*Conatus*” enquanto “vontade de perseverar no seu próprio ser”. Em São Tomás, também referenciado por Jankélévitch nesta dinâmica de realização de si rumo ao sumo desejável⁵¹, por outro lado, a virtude é a “*ultimum potentiae*”⁵², o máximo a que pode aspirar o homem, ou seja, a plena realização das possibilidades humanas no seu aspeto natural e sobrenatural.

Ora, para Jankélévitch, a moral assenta numa metafísica desontologizada, ou me-ontológica: o “mínimo ôntico” é a condição do “máximo ético”⁵³. A virtude não é da ordem do “ter” - no sentido de uma propriedade ou de um atributo adquirido, nem da ordem do ser - como uma força ou poder que seria a expressão necessária de uma substância. A Virtude, para o nosso autor, existe

⁴⁹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l’amour* : vol. 1, 9.

⁵⁰ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l’amour* : vol. 2, Paris : Flammarion, 1986, 183. Assim o confirmamos na leitura da VIII Definição da IV parte, proposição XX e respetiva demonstração. Definição VIII : “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer [...], a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser entendidas pelas leis da própria Natureza”; Axioma da Proposição XX: “A virtude é a própria potência humana que é definida pela essência do homem [...], quer dizer [...] que se define pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Logo, quanto mais cada um se esforçar por conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude [...]”, Bento de Espinosa, *Ética* (Lisboa: Relógio d’Água, 1992), 360 e 378.

⁵¹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l’amour* : vol. 2, 183-184.

⁵² Josef Pieper, *Petite anthologie des vertus du cœur humain* (Mont Pélelrin : Raphaël, 2005), p. 19.

⁵³ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 118.

na centelha da intenção benevolente, na volição consequente e na ação benfazeja que a concretiza, quer dizer no, querer consequente e no fazer. Mesmo para Aristóteles, observa Jankélévitch, “uma disposição moral apenas se torna virtuosa se existir em ato (ἐνέργεια); ou seja, ela atualiza-se por ocasião de um acontecimento ou de uma crise”⁵⁴. Se as virtudes são “princípios de ação”⁵⁵, como lemos na “Ética a Eudemo” (1220a7), os atos são preferíveis e sabemos que a moral do Estagirita herda a primazia da *energeia* sobre a *dynamis*. É a ação que gera a disposição (*hexis*): “é praticando ações virtuosas que adquirimos as excelências” (1103a34). O ato faz germinar a virtude que, por sua vez, gera o ato que, exercendo-se repetidamente, consolida, enraíza e engrandece a virtude. Trata-se, no fundo, de uma potencialidade que a conjuntura ética mobiliza, sem que possamos creditá-la a *priori*, porque se atualiza por ocasião de um evento concreto. Jankélévitch vê a relação entre a "ação" e a "disposição" na perspectiva de uma "causalidade circular". A causa não é apenas causa, mas o efeito do seu próprio efeito: “a disposição não está nem antes nem depois, mas [é] dada no mesmo instante que o ato numa síntese dialética”⁵⁶.

No fundo, parece difícil ao nosso autor admitir a estabilidade das disposições e modos de ser morais, a capitalização do mérito e a continuidade permanente de certas qualidades íntimas da pessoa⁵⁷. Se uma virtude fosse uma aptidão inscrita no caráter, uma propensão natural, ou uma segunda natureza adquirida, mas estabilizada, não envolveria nenhum esforço, logo, nenhum mérito moral –deixaria assim de ser virtuosa. Contrariamente a Aristóteles, para quem é fácil ao homem virtuoso agir moralmente,

⁵⁴ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 11.

⁵⁵ Aristóteles, *Ética a Eudemo*. Trad. de António Amaral e Artur Morão, (Lisboa: Tribuna da História, 2005), 1220a7.

⁵⁶ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 54

⁵⁷ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 17

e para quem essa facilidade em nada o desqualifica como agente – desde que aja de modo consciente e voluntário, pelas razões certas e de um modo adequado, para Jankélévitch, ao invés, “o mérito é razão inversa da perfeição em ato, quer dizer, quanto mais o agente é ‘virtuoso’, menos ele é virtuoso”⁵⁸. O mérito consiste na “relação de um aperfeiçoamento a um esforço”⁵⁹.

Se uma virtude se transforma num virtuosismo artificioso, isto é, numa habilidade performativa sistematizada, ou numa excelência narcisista complacente, instalada na sua boa consciência ou ressequida pelo hábito, uma virtude deixa de ser virtuosa. Frágil e precária, a virtude é, por um lado, um ímpeto volitivo e a ação que dela decorre surgindo no instante. Por outro, a virtude é tecida de inocência e feita de improviso.

Mas esta emergência súbita, este surgimento no instante da ocasião, este surto improvisador, não pode conduzir a uma espécie de instantaneísmo ou de fenomenismo moral. Com efeito, a moralidade busca a continuidade, a duração. Instante e intervalo são os dois elementos do tempo. Cada instante constitui a propulsão do devir, feita de retenção mnemónica e de prospecção preveniente: a virtude instantânea irradia ou ressoa na duração, inaugura um intervalo. “A virtude envolve o princípio do tempo”⁶⁰, quer dizer, ela implica a dualidade do instante e do intervalo. Estes são os atributos inerentes ao devir que, para além de ser um sorvedouro inconsistente e desagregador, implica uma duração fecunda. No fundo, a virtude, para configurar-se no sujeito moral, deveria permitir a passagem do instante ao intervalo. A virtude a existir – segundo a concepção antiga (e contemporânea) - deveria ser “crónica”. O “regímen ético” deveria ser o da continuidade virtuosa, por oposição à “intermitência estética”⁶¹. A “vida moral”

⁵⁸ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I*, 126

⁵⁹ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 137

⁶⁰ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 32

⁶¹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 12-15

deveria ser a vida de todos os dias: a totalidade da vida, de *bios* a *zoé*. Mas a consciência e a ação são constantemente reenviadas do instante para o intervalo e do intervalo para o instante. Ambos sendo o “órgão-obstáculo” um do outro.

O que Jankélévitch quer sublinhar é a ideia de um perpétuo recomeço, de um compromisso constante e de um esforço contínuo porque, com efeito, na moral nada é jamais adquirido e tudo está sempre por reconquistar e refazer em cada situação. O que é feito está, ou resta ainda, por fazer⁶². Da “intenção” e da “operação” não resultam “obras morais” estáveis e reificadas. Do agir não resulta “obra feita” de que o agente possa contemplar o resultado. O progresso moral é um constante recomeço e as virtudes são um ideal de continuidade, um limite assintótico feito de uma infinita descontinuidade. A vida moral consiste numa criação perpétua contra a desagregação do tempo.

4. Virtude, virtualidade, virtuosismo

Nem “o mito da excelência atual” nem o da “potencialidade latente” em regime de permanência, parecem satisfazer o filósofo do *je-nse-sais-quoi* quanto à caracterização da natureza da(s) virtude(s)⁶³. No homem, enquanto agente moral, o “poder-ser virtuoso” jamais é garantido e nunca plenamente atualizado em “ser virtuoso”: nem a disposição crónica está assegurada, nem o ato virtuoso consubstancia uma propriedade virtuosa, nem, por força de razão, a realização completa da Virtude é prometida. Ao agente moral, (um) a virtude plena – em potência ou em ato – jamais é concedida. A possibilidade apenas se revela na efetividade, ou a potência no ato: a virtude é, no fundo, uma potencialidade não garantida que somente se manifesta no *Kairós* do acontecimento.

⁶² Cf. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I*, 125 e ss ; Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 17.

⁶³ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 1, 14 e 17.

A sua manifestação ocasional não é a atualização de uma “força de agir” inscrita no sujeito como propriedade. Possibilidade e potencialidade distinguem-se. Ademais, a sua própria fenomenalização em ato não se confunde com a atualização necessária de uma capacidade já dada. Reforçaremos esta ideia se recordarmos o que acima foi dito: que para agir virtuosamente basta “querer-querer”, sendo que, de todos, se pode esperar a virtude.

Por outro lado, não se trata aqui da simples superioridade ou prioridade do ato em sentido aristotélico, pois, já o vimos, para Jankélévitch, “*en morale, ce qui est fait reste à faire*”⁶⁴, ou seja, importa o “Fazer” e não o “já feito”, sempre desproporcional face ao “a fazer”. A dualidade do ato e da potência, da possibilidade e da efetividade e do elo entre ambos precisam aqui de ser revistos⁶⁵.

É, todavia, curioso notarmos que Jankélévitch não faça um uso consequente do termo “virtual” – tão valorizado por Bergson⁶⁶ – para caracterizar a possibilidade e/ou potencialidade da “virtude”. Na perspectiva de Bergson, há mais no real do que no possível (usualmente entendido como retro-projeção do real no passado como “não impossível” e ainda não advindo). Contra esta conceção do possível – mera “miragem do presente no passado”⁶⁷, Bergson desenvolve, como sublinha Deleuze, a noção de virtualidade⁶⁸. Na relação real / possível, o real deve assemelhar-se ao possível, enquanto na relação virtual / atual, o atual é originado

⁶⁴ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 127

⁶⁵ As Categorias metafísicas e lógicas aqui em jogo: ato/potência e/ou efetividade/possibilidade carecem de uma cabal articulação com a de “virtude”, no sentido moral, e a “virtualidade”, esta última tomando, a partir de Leibniz um cunho particular na reinterpretação das noções de potência/possibilidade. É, todavia, curioso notarmos que Jankélévitch não faz uso do termo “virtual” para caracterizar a possibilidade e/ou potencialidade da “virtude”.

⁶⁶ Tal estranheza sai reforçada se lembrarmos que Bergson faz uso da noção de “virtual” em *Matière et Mémoire*, et l'Évolution créatrice

⁶⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant : essais et conférences* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), 111.

⁶⁸ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris: PUF, 2004), 100 e ss.

por diferenciação e criação. O virtual, ao atualizar-se, amplia o real. A noção de virtualidade concebe a potencialidade além da ideia de “preformação” do “não-impossível”. Se todo o homem, em certas circunstâncias interiores e exteriores, pode ser virtuoso, sem que uma determinada disposição do caráter ou uma aptidão lhe sejam reconhecidas ou imputadas *a priori*, talvez possamos dizer que a virtude seja da ordem da passagem da virtualidade à atualidade.

O poder ser e o ser em ato, bem como a sua misteriosa articulação conduzem ao espírito da “*coincidentia oppositorum*” a que tantas vezes Jankélévitch alude. Ariscariamos – apesar da distância problematológica – a evocar o “*possest*” - o “poder-é” - de Nicolau de Cusa. Ou seja, pensar-se-ia a virtude do agente moral enquanto um “*possest*” criatural realizado no instante da ação moral enquanto ato criador, simultaneamente, da disposição, da norma interior e do bem que a realiza. Tal noção permitiria pensar – numa dimensão superlativa - uma virtude plena e sempre realizada porque sempre eficiente – onde potência e ato são plenos. Tal seria o princípio moral de uma “ordem-totalmente-outra”: um poder que é – uma possibilidade sempre efetiva. A virtude deixaria de ser mero princípio do possível, enquanto virtualidade, para ser poder efetivo do bem em ato.⁶⁹ O “poder que é” não guarda nada atrás de si em potencialidade e ainda é fecundo na plenitude do seu ato. A virtude poderia ser atualizada e manter-se ativa além da virtualidade, como o poder efetivo do bem em ação. O poder moral

⁶⁹ Esta perspetiva segue, é claro, o princípio da “*contractio*” que vê no homem uma imagem contraída de Deus. Sabemos que o Cusano recorre ao “*possest*” para pensar Deus enquanto princípio criador que realiza a coincidência entre a possibilidade e atualidade, enquanto é em ato o que pode ser. Tendo noção da complexidade desta temática, remetemos para João Maria André. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. [Lisboa]: Fundação Calouste Gulbenkian: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, 272 e ss; Mário Santiago de Carvalho, “Das metamorfoses da possibilidade à possibilidade das metamorfoses: Nicolau de Cusa e a transformação da polémica ‘de aeternitate mundi!’”. In João Maria André; Mariano Álvarez Gómez [coord]. *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa: Atas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de novembro de 2001* (Coimbra : Faculdade de Letras, 2001), 144-171; Emmanuel Falque, *Le pouvoir-est* (“de possest”) ou le «*dieu im-possible*» (Nicolas de Cues)”. *Archivio di Filosofia*, Vol. 78, No. 1, l'impossible (2010), p. 131-142

do homem é ação criadora. O homem enquanto agente moral é uma criatura criadora, e a ideia de Criação – de matriz divina – o seu ideal regulador. E, como lemos, no Tratado das Virtudes, “é próprio do mistério da criação operar no vazio e no nada de qualquer propriedade”⁷⁰. A virtude seria o poder que reúne o possível e o impossível do “dever-ser” a ser realizado.

Além da normatividade, a moral é um campo de ação criativa. A virtude implica criação ética: inspiração e improvisação. Assim, a virtude é uma forma particular de virtuosismo não estético e não complacente, que busca o bem entre as dissensões das normas, a dispersão dos deveres e a incomensurabilidade dos valores, impulsionado por uma intenção e vontade boas, intrinsecamente heterocêntricas. O movimento intencional faz do dever não um movimento forçado, mas uma “graça”. A “graça” da “sobrenaturalidade” que levita sobre a gravidade das inclinações egoístas, do prazer e da necessidade. Paradoxalmente, tal não implica qualquer aptidão particular ou competência especial. Todo aquele que realmente quiser agir e fazer o bem, pode, a partir de “vontade de querer”, fazê-lo. O virtuosismo moral está ao alcance de todo aquele que lute contra a inércia e a compacidade do egoísmo.

5. Das virtudes ao “puro amor”

O movimento da moral jankélévitchiana joga-se na passagem do “*Logos* justiceiro” ao “puro amor”, inspirado em Fénelon, onde a ética racional dá lugar à dissimetria e desproporção da caridade e do sacrifício. Não é uma ética da “justa medida” da “posição intermédia” reconfortante e razoável, mas uma moral extremista e maximalista⁷¹. A “lei de amor” é o único mandamento categórico e anipotético onde ética – enquanto

⁷⁰ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l’amour* : vol. 1, 140.

⁷¹ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 55

comportamentos e ações - e moral - enquanto consciência íntima e intenções - deixam de distinguir-se.

Não visa, porém, o filósofo eticista, propor uma "moral do sentimento", pois o "amor" de que aqui se trata é todo da ordem do fazer e não da afetividade. Jankélévitch faz, portanto, um uso ético do amor. Discute-o no 2º tomo do *Traité des Vertus - Les vertus et l'amour*. O mote é sucinto e claro: "a Lei do Bem [...] é da ordem de amor"⁷², sendo que "o amor é a verdade e a vida de todas as virtudes", o alfa e o ómega da moralidade⁷³. Ela "ordena o que deve fazer-se, diz que deve ser feito na hora e que sou eu a fazê-lo"⁷⁴. A inspiração e movimento amante resolvem, portanto, a aporia supraformulada do *quid* et do *quod* da moralidade⁷⁵. Com efeito, o "único imperativo incondicional, suficiente e categórico"⁷⁶, simultaneamente formal e material, relativo e absoluto, é o "mandamento de amar o Outro, esta pessoa, este tu face a mim", quer dizer, a "lei de amor" em sentido evangélico⁷⁷. O amor é a fonte do bem e a inspiração que dá sentido e unidade pneumática à tábua de virtudes: coragem, fidelidade, sinceridade, humildade, justiça, não são nada sem amor.

Devemos repeti-lo: na filosofia moral de Jankélévitch, o amor é a fonte, a unidade pneumática e corolário de todas as virtudes, neste sentido, é a "virtude em todas as virtudes", a virtude por excelência. Mas que tipo de amor é esse? Um amor desinteressado, imotivado, que não busca recompensa ou reciprocidade. O nosso autor toma como referência última, limite ideal ou regulador, o "puro amor" de François Fénelon, que significa "o amor de Deus por si mesmo, sem referência à nossa beatitude; e cujo *élan* se deve à sua assimetria e

⁷² Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 265

⁷³ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 2,7*

⁷⁴ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 265

⁷⁵ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 265-267

⁷⁶ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 2,7*

⁷⁷ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 2, 349*

irreprociabilidade, isto é, à gratuidade e unilateralidade da relação que, unindo a criatura ao absolutamente-Outro, impede a degenerescência adiposa do *ego* ⁷⁸.

Deste ponto de vista, o "eu do amor" rarefaz-se, o amante despoja-se em verdadeiro êxtase⁷⁹. Este ato de amor é, portanto, sobrenatural e soberracional. De facto, "a autoestima não é o centro de difusão da benevolência" nem a "philautia" é a condição do amor de outrem⁸⁰. Este amor, portanto, não é "eros" - o movimento do sujeito para seu próprio bem ausente, nem "*philia*" entre criaturas iguais, ou até mesmo "*agapé*" - amor misericordioso de Deus para com as suas criaturas. No entanto, este amor é gracioso - absolutamente desinteressado, miraculoso; ele é sobrenatural, soberracional e maximalista - movendo a alma inteira; ele é extremista - pode ser levado ao extremo do autossacrifício.

O amor-virtude, distinto do desejo, da estima, da admiração, é imotivado. Não busca razões no valor, nem se justifica pelas qualidades do outro. É orientado para a ipseidade da pessoa. Ele visa o puro facto do ser, a *quodidade* (distinta da *quididade*) do "outro" como "tu" - que é o "superlativo do próximo-longínquo" além de toda a predicação e adjetivação⁸¹.

Assim, o outro como "tu" é amado em si mesmo, pela sua única e irrepetível ipseidade. Esta máxima dignidade e supremo valor da ipseidade humana - absolutamente universal e, contudo, absolutamente única e inestimável - permite fundar a moralidade no amor, porque, na perspectiva da ipseidade, todos merecem ser amados do mesmo amor incondicional.

⁷⁸ "L'amour de Dieu pour lui-même sans référence à notre béatitude; [et dont] l'élan tient à sa dissymétrie è à son irréciprocité, c'est à dire à la gratuité et unilatéralité du rapport qui, unissant la créature à l'absolument-Autre, prévient la dégénérescence adipeuse de l'ego"

⁷⁹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 2, 200

⁸⁰ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 2, 188

⁸¹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 2, 208

A virtude nasce de um *élan* da caridade contra a inércia e a compacidade do ego, num movimento extático de dádiva e renúncia do "eu" diante do "tu", numa abnegação incondicional que tem como limite máximo o sacrifício de própria vida. O sujeito amante deve fazer prova de leveza e rarefação para se tornar um puro movimento heterocêntrico de intencionalidade amorosa. Por conseguinte, é o "mínimo de ser" que origina o "máximo de amor". Ou seja, o "mínimo ôntico" é a condição do "máximo ético"⁸², sendo que a vocação metafísica do amor reside numa ética "meontológica".

6. Da intenção consequente ou da mediatização do instante.

É evidente que o milagre deste “puro amor”, superlativo, extremista e maximalista, acontece apenas como a fulguração de um instante que é "aparição-desparecente”. A "ordem-totalmente-outra" do "*ordo amoris*" apenas se dá na centelha fulminante de uma entrevisão “gnóstica” e de uma conversão purificadora “drástica”⁸³. No entanto, a fina ponta desta graciosa fulguração irradia sobre a “duração” e repercute-se na memória e na esperança. A graça infinitesimal e imponderável do “instante” virtuoso derrama-se sobre a gravidade do "intervalo". O instante pulsátil propulsa e ao mesmo tempo tece a continuidade do “devir”.

Esta “ética das virtudes” não se centra na perfeição do agente nem no fascínio da obra realizada. Já que as “obras morais” são precárias, sempre inacabadas ou incessantemente a refazer, uma vez que a complacência desvirtua o agente e que o mérito jamais se capitaliza, tudo assenta na “intenção”. Enquanto “movimento agudo e preciso da vontade”, ela é boa ou má

⁸² Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, 119

⁸³ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour* : vol. 2, 39-242 ; Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur* (Paris: Flammarion, 1993), 284-291

imediatamente, de modo preveniente, categórico e anipotético⁸⁴. Jankélévitch é formal: “a intenção é a alma e a raiz viva de toda a excelência, o que irradia o valor, e faz virtuosas as virtudes”⁸⁵. Reconhece-se, necessariamente, que todo o trágico da moral vive da tensão e da desproporção entre a intenção e o ato. Todavia, é a “intenção” que lança o “dever-fazer”, sendo que o “futuro intencional” é o tempo por excelência da moralidade.⁸⁶

Algo é, porém, central: a ética da intenção não é frívola ou levita no angelismo, nem a moral inspirada pelo “puro amor” é “purista”⁸⁷. A “vontade boa”, ainda que movida e decretada pelo “querer-querer”, não é uma “veleidade platônica” e a “intenção séria” não resvala no “purismo dos fins-sem-os-meios”. Apesar de propulsada pelo instante virtuoso, visa o imediato, mas não é instantaneísta e assume a mediação: o compromisso paradoxal, mas realista, do “órgão-obstáculo”. A vontade quer-se consequente: “quem quer os fins quer os meios *ante finem*, e aceita *post-finem* todas as consequências da sua decisão”⁸⁸. Nisto reside a “aporia infernal” do devir moral: assumir os meios necessários aos fins, viver a provação das concessões ao “mal menor” enquanto “mal necessário” à realização do Bem.⁸⁹

Conclusão

A moral jankélevitchiana – assente no amor como virtude – é, a todos os títulos, atípica paradoxal e desafiadora. Dirime a divisão tripartida do debate ético contemporâneo: busca a virtude sem ser eudemonista, atende às consequências da ação sem ser

⁸⁴ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 194 e 212.

⁸⁵ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 213

⁸⁶ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 180 e ss.

⁸⁷ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur*, 234-235

⁸⁸ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 201 ; Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur*, 90-94

⁸⁹ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 209

utilitarista, é deontológica – impondo-se a “lei de amor” - sem ser formal e apriorística.

Redigido entre 1937 e 1946, publicado em 1949, o “*Traité des vertus*” antecipa em mais de uma década o debate lançado por Anscombe e ao mesmo tempo previne e resolve algumas das críticas habituais à “*virtue ethics*” contemporânea. Cumpre-nos, por virtude, dever e utilidade fazer jus à originalidade e radicalidade desta reflexão.

Referências:

- Annas, Julia, *Intelligent Virtue*.(Oxford: Oxford University, 2009).
- Annas, Julia. “Virtue Ethics” In Copp, David [ed. lit.]. *The Oxford handbook of ethical theory*. (New York: Oxford University Press, 2006).
- Anscombe, G. E. M. “Modern Moral Philosophy” In Crisp, Roger; Slote, Michael [ed. lit.], *Virtue Ethics*. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997).
- Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Trad. de António Amaral e Artur Morão (Lisboa: Tribuna da História, 2005).
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (Lisboa: Quetzal, 2015).
- Canto-Sperber, Monique [ed. lit.]. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 2004).
- Billier, Jean-Cassien. *Introduction à l'éthique* (Paris : PUF, 2010).
- Crisp, Roger; Slote, Michael [ed. lit.]. *Virtue Ethics* (Oxford ; New York : Oxford University Press, 1997)
- Espinosa, Bento de. *Ética*. Lisboa (Relógio d' Água, 1992).
- Gardiner, Stephen M. [ed. lit.]. *Virtue Ethics, old and new* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005).
- Jankélévitch, Vladimir. *La mauvaise conscience* (Paris : Aubier, 1986).

- Jankélévitch, Vladimir. *Quelque part dans l'inachevé* (Gallimard, Paris, 1987).
- Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention* (Paris : Flammarion, 1983).
- Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 1.* (Paris : Flammarion, 1986).
- Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour : vol. 2.* (Paris : Flammarion, 1986).
- Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus III : L'Innocence et la méchanceté.* (Paris : Flammarion, 1986).
- Jankélévitch, Vladimir. *Le Paradoxe de la morale.* (Paris: Seuil, 1989).
- Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie première.* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).
- Jankélévitch, Vladimir. *Le Pur et l'Impur* (Paris: Flammarion, 1993).
- Jankélévitch, Vladimir. *Une vie en toutes lettres : correspondances.* (Paris : Lia Levi, 1995)
- Looney, Aaron T. *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness.* (New York: Fordham University Press, 2015).
- Ogien, Ruwen - *L'Éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes* (Paris : Gallimard, 2007).
- Pieper, Josef. *Petite anthologie des vertus du cœur humain.* (Mont Pèlerin : Raphaël, 2005).
- Pieper, Josef. *Faith, hope, love,* (San Francisco : Ignatius Press, 1997).
- Pieper, Josef. *The four cardinal virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance.* New York: Brace & World [1965]
- Russell, Daniel C. [ed. lit.]. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

- Slote, Michael. "Agent-based virtue ethics." In Crisp, Roger ; Slote, Michael [ed. lit.]. *Virtue Ethics*.(Oxford; New York : Oxford University Press, 1997).
- Slote, Michael. "Virtue Ethics and moral sentimentalism." In Van Hooft, Stan [ed. lit.]. *The Handbook of Virtue Ethics*.(Durham : Acumen, 2014).
- Sreenivasan, Gopal - The situationist critique of virtue ethics. In RUSSELL, Daniel C. [ed. lit.]. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*,(Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 290-311).
- Swanton, Christine, *Virtue ethics : a pluralistic view*(Oxford : Oxford Univ. Press, 2010).
- Thiaw-Po-Une, Ludivine [ed.]. *Questions d'éthique contemporaine* (Paris : Stock, 2006).
- Van Hooft, Stan [ed. lit.], *The Handbook of Virtue Ethics*, (Durham : Acumen, 2014).

El lugar zambranio como clave de lectura del ‘spostamento’ de san Agustín en el libro V de las Confesiones: pautas para una antropología franciscana a partir del ‘ser lo que se es’

*José Daniel Ramos Rocha*¹

*La Confesión es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo,
por horror de su ser a medias y en confusión.*

Maria Zambrano

Introducción²

Casi quince siglos son los que separan en el tiempo a dos grandes figuras que tengo hasta este día como filósofos brillantes: Agustín de Hipona³ y María Zambrano⁴. El primero, conocido en el mundo entero probablemente más por el atributo de “santo” que de filósofo, mismo que generalmente se le antepone a su nombre,

¹ Pontificia Universidad Antonianum, danyofm28@live.com.mx; Mexicano, nacido en Jalisco. Franciscano y sacerdote. Estudios en Filosofía y Teología. Licenza en filosofía por la Pontificia Università Antonianum de Roma. Cuenta con algunas publicaciones en materia de franciscanismo. Articulista, editor y colaborador de las revistas “Fecit”, “Gacethos”, “Ideales franciscanos” y “Espíritu y vida”, publicaciones de la Provincia franciscana de los santos Francisco y Santiago en México. Colabora actualmente con la Fundación “María Zambrano” como investigador y articulista para la revista “Antígona” en Vélez-Málaga. Investigador de la revista y articulista “Isidorianum” en Sevilla, España. Colabora también con la revista digital “Humanun” en México, con aportes de actualidad en materia de filosofía y literatura.

² Este artículo ya ha sido presentado en forma más breve en otras revistas.

³ Tagaste, 354 –Hipona, 430.

⁴ Vélez-Málaga, 1904 – Madrid, 1991.

ya de por sí sobresaliente no solo en el ámbito de la filosofía y de la teología sino en diversas áreas humanas y científicas. Y la segunda, mucho menos conocida y estudiada, que aún es tenida entre la dura prueba del *placet* institucional que pareciera ser tantas veces el determinante punto de partida hacia la difusión y promoción de cualquier pensamiento. A diferencia de San Agustín, ésta es muy cercana a nuestros días en el tiempo. Dos figuras pertenecientes a dos realidades diversísimas que surgieron en distintas etapas del pensamiento humano y que obviamente cada una tuvo sus distintas preocupaciones y objetivos en el hacer filosofía.

Si intentáramos exponer de los puntos de unidad entre el pensamiento de San Agustín y María Zambrano requeriríamos de bastantes paginas para lograrlo. Diremos también que existe una gran variedad de trabajos académicos en circulación sobre los puntos de encuentro entre estos dos personajes y sus peculiares formas de quehacer filosófico como respuesta a las inquietudes apócales con notable originalidad cada uno para con los tiempos que los vieron vivir. Sin embargo, enfocándonos en algunos puntos concretos, es posible -y bastante atrayente- dicho intento que nos ha motivado a esta exposición con un enfoque concreto y desde una perspectiva ya trazada dentro de los andares filosóficos de la filósofa española.

1. Algunas consideraciones.

El libro de las *Confesiones* es ciertamente un conjunto sistemático organizado bajo los parámetros de una narración guiada de manera cronológica más o menos a manera de autobiografía. Son trece los libros en los que se divide y a través de los cuales san Agustín se narra a sí mismo bajo los criterios de la Confesión, género y método iniciado magistralmente y en su máximo esplendor, o sea “entera”-según la opinión misma de la

filósofa veleña⁵ y que juntos forman el transcurso de un proceso de conversión personal que es leído desde la óptica de Zambrano como un recuento bien logrado de reconciliación humana integral; conciliación del pensamiento con la vida y de la real ubicación de la religión en la vida del hombre.

Consideramos que este proceso de “cambio” que supone el ejercicio de la conversión paulatina obrada por medio de la Confesión viene expresada de una forma más explícita y amplia en la narración del libro V, donde el filósofo de Hipona describe a detalle su salida de Cartago para emprender un viaje a Italia, donde Roma y Milán serán ciudades determinantes y escenarios del proceso de su conversión personal, intelectual y de fe.

La lectura reflexionada de dicho libro nos sugiere la idea de cambio, que desde los terrenos aristotélicos debe suponer la realidad del movimiento siempre a la base. El cambio del entorno geográfico, de las categorías de pensamiento más arraigadas y tenidas como irrenunciables, así como el temblor el que trae consigo los desafíos al intelecto y a las creencias, nos sugieren un Agustín en movimiento y éste violento. El Agustín auto narrado inmerso en una cultura diferente a la suya, decepcionado de la insuficiencia de sus estatutos de fe y su búsqueda incansable (*inquietum*) por la tranquilidad (*requiescat*) tan añorada⁶, nos sugiere también una lectura desde la perspectiva de una noción de *lugar* concreta. Lo propongo desde la óptica de María Zambrano.

2. Las Confesiones de san Agustín

El libro de las *Confesiones*, obra agustiniana conocida mundialmente que Zambrano entiende como una obra magistral que describe una forma de unificación cristalizada a través de la

⁵ Cfr. M. Zambrano, *La confesión: género literario y método*, en M. Zambrano, *Obras completas*, Vol. II, (Barcelona: Gutenberg, 2016), 80.

⁶ Agustín, *Confesiones*, Obras Completas, Vol. II (BAC), (Madrid: 1963), 69.

escritura de los elementos que a su entender fueron separados violentamente desde memorables tiempos antiguos: razón y vida. Según la filósofa, dicho divorcio dio origen al pensamiento griego después permeado a todo el occidente cristiano. Para Zambrano, esta obra agustiniana es un compendio que muestra por primera vez y probablemente -en su entender- única, una de las maneras ocultas para reconciliar al hombre en su integridad, es decir, que le ofrece las directrices para la reconciliación interior y las fórmulas para el hallazgo de su verdad perdida y divagante. Todo esto a través del ejercicio de la Confesión que “no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo”⁷.

3. El Agustín de Zambrano

Como ya hemos mencionado, la lejanía del tiempo entre las vidas y circunstancias particulares de estas figuras de la filosofía occidental nos obligan a emprender dicho objetivo desde una metodología unilateral que proponemos para nuestro abordaje: la visión de Zambrano sobre la filosofía y la persona de Agustín de Hipona. La filósofa malagueña tiene a san Agustín como un *verdadero filósofo y hombre completo*, fascinador de las mentes europeas y prototipo del paso del hombre antiguo al hombre moderno⁸, atributos puestos de manifiesto en su particular -y poco continuada por otros- forma de hacer filosofía que viene cristalizada en las *Confesiones*. Zambrano desarrolló en base a dicho tratado agustiniano todo un análisis pensado y escrito en partes que después se transformaron en un solo libro al que tituló:

⁷ Zambrano, *La confesión: género literario y método*, 88.

⁸ Cfr. M. Zambrano, *La agonía de Europa*, en M. Zambrano, *Obras Completas*, Vol. II, (Barcelona: Gutenberg, 2016), 363.

*La confesión: género literario y método*⁹ y que es sin duda una de las obras más importantes en su producción filosófica a mi gusto, esto por la síntesis breve y concreta que hace de la historia de la filosofía leída en calve social y antropológica donde el filósofo de Hipona viene presentado por ella como un modelo de hombre nuevo y paradigma de una sociedad naciente; símbolo y arquetipo de los anhelos de la Europa del bajo medioevo.

En este tratado las primerísimas palabras de Zambrano para referirse a Agustín nos abren a la clave de lectura no solo de un personaje o de una filosofía particular, sino de toda una descripción de la sociedad que, a pesar del transcurrir del tiempo, sigue guardando sus notas esenciales que se expresan a través de sus sueños, miedos y anhelos. Zambrano nos presenta a san Agustín diciendo:

Hubo un filósofo, nada moderno, que manifestó la conversión que lleva consigo el disponerse a buscar la verdad, la transformación que significa para la vida su entrega a ella; por tanto lo que de religioso hay bajo la Filosofía: la religión en que se asienta y sin la cual la verdad, y su búsqueda por la razón, quedan flotando a merced de alguna justificación apresurada o sin justificación¹⁰.

En *La Agonía de Europa* (1945¹¹), Zambrano manifiesta los alcances de San Agustín a través de sus *Confessiones* donde ella, a propósito de lo anteriormente expuesto, entiende al filósofo de Hipona como ejemplo de un proceso de conversión verdadera manifestado en dos vertientes: la conversión personal y la

⁹ Publicado en 1943. Libro compuesto de dos partes publicadas por separado a manera de artículos en 1941 y 1943.

¹⁰ Zambrano, *La confesión: género literario y método*, 74.

¹¹ Compendio de cuatro artículos de Zambrano: I. La Agonía de Europa, II. La violencia europea, III. La esperanza europea, IV. La destrucción de las formas. Publicado por primera vez en 1945 en Madrid por Editorial Sudamericana, después en 1988 en la misma ciudad por Mondadori y la última en el año 2000 por Trotta S.A. Nosotros nos basamos en la edición contenida dentro de las Obras completas, de Gutenberg, Vol II, del año 2016.

conversión histórica, que como sabemos, persona e historia van implicadas íntimamente una a la otra a lo largo de toda su obra filosófica. Señala: “Sus Confesiones, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al propio tiempo es histórica. La historia misma se confiesa en él”¹².

Para la filósofa española, no se debe entender como un cambio radical del alma de Agustín sino del alma de la sociedad europea que pasa de una época a otra de forma violenta mediante la pérdida de las formas del pensamiento griego y de la sociedad romana para dar paso a una nueva era donde el cristianismo tomaba gran parte del entorno. Situación de notable crisis que vino a meter en dificultades tantas formas arraigadas de entender el mundo, de vivir lo social y de relación con lo divino. Para Zambrano, Agustín se adecuó –no sin dificultad- al alma naciente de una nueva sociedad que requería los elementos necesarios para dar razones que satisficieran las inquietudes humanas, que aunque siendo las mismas –las esenciales de todo hombre-, se presentaban con ese toque de novedad que sacude el intelecto y el corazón y trae la nostalgia que mueve a encontrar la paz y seguridad siempre deseadas. “¿Quién me dará descansar en ti? (*Quis mihi dabit adquiescere in te?*)”¹³ expresa san Agustín en los comienzos de sus *Confesiones*.

Zambrano posee un abundante aporte antropológico que aparece en gran parte de su obra. De definiciones o conceptos ofrecidos por la filósofa sobre el hombre tenemos también una gran variedad, sin embargo, una de las maneras de entenderlo y que se encuentran a la base de las demás descripciones zambranianas es aquella que lo manifiesta como un “ser a medio nacer”, destinado a la búsqueda incansable de su plenitud

¹² Zambrano, *La agonía de Europa*, 363.

¹³ Agustín, *Confesiones*, 72.

mediante “nacimientos” que vienen escondidos junto al secreto escondido de la vida misma.

En *Notas de un método* (1988)¹⁴ al hablar sobre el sujeto y la opacidad de su ser mismo, Zambrano nos ofrece una de las más destacadas y conocidas definiciones sobre el hombre, que en la vida, entendida como movimiento constante, viene definido como aquel que se encuentra entre el “ser que se busca y ser que ya se es”¹⁵, estado de un andar errante que lo llama al constante nacer. San Agustín encarna a la perfección esta idea Zambraniana sobre el hombre, destinado a padecer ese movimiento de errancia y búsqueda, pero capaz de encontrarse, sorprenderse y narrarse. Por eso Agustín es para Zambrano: “el primer ‘Padre’ entre ‘padres’, el que supo más que nunca que el hombre necesita ser regenerado”¹⁶, por esta conciencia como punto de partida a la develación del ser del hombre es tenido por la filósofa como modelo de hombre en plenitud.

4. El libro V de las Confesiones: bitácora del cambio de lugar.

La división del libro de las *Confesiones* en trece libros o apartados, ha sido objeto de diversas hipótesis que han llevado a los interesados en la obra agustiniana a tomarlas como puntos de partida y claves de interpretación para una lectura global de la obra.

Existe entre estas formas de entender la estructura general del libro, expongo aquella propuesta de clave de lectura que versa entre una división general en dos grandes bloques: uno, el de los que forman los libros del I al IX, y el otro formado por los libros del X al XIII que es tenido por un tratado completo sobre el tema del *reposeo* (*et exarsi in pacem tuam*¹⁷). El primer bloque mencionado es el que nos interesa.

¹⁴ Último libro escrito por María Zambrano, definido por Jesús Moreno Sanz como: “contra el dogmatismo filosófico y síntesis de toda la problemática filosófica de la autora”.

¹⁵ M. Zambrano, *Notas de un método*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 100.

¹⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, 364.

¹⁷ Agustín, *Confesiones*, 410.

La estructura de este bloque (I-IX) que formaría la primera parte de las *Confessiones* vendría eslabonado en situación de pares conforme a las temáticas predominantes en cada uno de los libros, de modo que los libros I y IX, II y VIII, III y VII, IV y VI tendrían un rubro temático común pero siempre en la medida de, antes del libro V, una situación “pervertida”, y después del libro V una situación “sanada”.

Bajo este criterio de lectura resta sin par el libro V, mismo que destaca entre toda la obra por ser el apartado donde Agustín describe los pormenores de la salida de su tierra natal africana y su viaje a Italia, su llegada a Roma y después su traslado a Milán, donde conocerá a san Ambrosio, obispo de aquella iglesia y a quien la tradición católica le atribuye el mérito efectivo de la conversión de Agustín debido a lo que se lee de su mismo escribir sobre esta gran figura de aquella época.

5. El *Spostamento*.

La situación de cambio territorial y cultural para Agustín, considero solo sea la intuición primera de la motivación de esta investigación. En la escritura del libro V encontramos otras situaciones descritas –siempre de manera confesional– que también nos sugieren la idea de cambio, de traslado y de movimiento.

El término italiano “*spostamento*”¹⁸, se nos sugiere más exacto para lo que queremos plantear. Esta palabra como tal, no aparece en su traducción italiana¹⁹ (ni en su equivalente castellana), ni en su raíz latina en el libro V, podemos decir que brota ciertamente de la abstracción de aquello que Agustín narra y que no se agota solo en lo descrito sobre su viaje a Italia que sería propiamente un *spostamento* geográfico sino algunas situaciones más que describimos a continuación.

¹⁸ Verbo italiano “*spostare*” (del latín *positus*, y prefijo italiano *s*): desplazar, mover, cambiar de lugar.

¹⁹ Me he basado para su lectura y estudio en: Agostino, *Le confessioni*, (Roma: Città nuova, 1995).

6. La decepción: spostamento psicológico.

San Agustín abre la narración del libro V -después de las debidas oraciones y alabanzas- con la expresión sincera de su deseo conocer en persona a un tal Fausto²⁰, un distinguido personaje entre los maniqueos que era tenido por aquella comunidad como un sabio conocedor de la doctrina maniquea y de las ciencias de la época, situación que alentó mucho al joven Agustín que, inquieto y lleno de dudas, puso gran esperanza en aquella visita.

A su llegada, contra toda expectativa, pronto se dio cuenta de la falta de consistencia en sus argumentos, fruto de la debilidad de sus saberes. No se explicaba porque no se le permitía interrogarlo ni se le daba espacio para la expresión de sus dudas. Le incomodaba el aplauso y la veneración que se le rendía. Cuando logró su objetivo de abordarlo, con tono apesadumbrado escribe:

Cuando al fin lo pude, acompañado de mis amigos comencé a hablarle en la ocasión y el lugar más oportunos para tales discusiones, presentándole algunas objeciones de las que me hacía más fuerza, mas conocí al punto que era un hombre totalmente ayuno de las artes liberales, a excepción de la gramática que conocía de un modo vulgar²¹.

Y agrega que si tenía elocuencia y formas en el hablar era por la lectura de solo algunas obras de los clásicos griegos y solo por eso. Agustín, después de confrontarlo encuentra que había depositado demasiado anhelo en aquel personaje que aunque ignorante por no haber respondido a sus dudas, reconoce como modesto por el hecho que supo callar y admitir sus deficiencias al punto de no ser “tan ignorante que ignorase su ignorancia”²². El

²⁰ Fausto de Mileva (Mila 353 – Argelia 400), obispo maniqueo en Roma.

²¹ Agustín, *Confesiones*, 195.

²² Agustín, *Confesiones*, 197.

filósofo de Hipona, se confiesa decepcionado al punto de verse tentado a dejar aquel grupo religioso. “Por lo demás aquel empeño mío que había puesto en progresar la secta se me acabó apenas conocí aquel hombre”²³.

Agustín se confiesa defraudado, detenido en su camino de búsqueda de la verdad. Sacudido violentamente más que por el peso de sus dudas, por la incapacidad de ser resueltas, e incluso atendidas. La situación psicológica descrita por él mismo se nos muestra como un terreno de inseguridad e inestabilidad, lejano a la solidez necesaria para seguir la búsqueda de los ideales e incapaz de rendir frutos inmediatos.

'El estado descrito viene sugerido como un movimiento interno que reclama un otro externo. Agustín siente la necesidad de cambiar de lugar porque ya no siente más el que había sido hasta ese momento su “lugar primero”, que debe entenderse no solo en clave psicológica y espiritual, sino también geográfico y cultural. Es entonces que viene la posibilidad de emigrar a Europa, a Italia que desde siempre ha sido sugerencia de aprendizaje y aporte cultural.

7. Italia: lugar de movimiento.

Las motivaciones para viajar a Italia según Agustín fueron muchas, todas confesadas por él, pero la verdadera; escondida y reservada, solo se la atribuye a Dios (*Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus*²⁴) y a nadie más.

8. En Roma, cambio provocado por una fe.

Ya estando en Roma, instalado en la ciudad eterna movido por la creencia de la buena educación y seriedad de los jóvenes

²³ Agustín, *Confesiones*, 197.

²⁴ Agustín, *Confesiones*, 199.

estudiantes, se dio cuenta de que no poseían ni una ni otra de esas cualidades por él deseadas en aquel momento de su vida y trayecto de búsqueda de la verdad. Los jóvenes que escucharon sus lecciones eran lo contrario a aquello que él pensaba encontrar. Una decepción más.

San Agustín narra además que su arribo a Roma vino acompañado de una enfermedad que casi lo llevaba al sepulcro²⁵. Ya en actividad magisterial en la ciudad eterna, Agustín cuenta que de repente le vino a la mente la certeza de la sabiduría de los filósofos, a los que conocía pero sin darles la suficiente credibilidad. Dice: “Me vino a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes (*prudenteros*) por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre”²⁶. Lo que habla también ya de una inestabilidad en sus convicciones intelectuales.

Otra de las grandes crisis confesas de su parte es aquella de la certeza heredada de la doctrina de Manes (siglo III d.C.) sobre la corporeidad del bien y el mal.

Con todo, vemos aquí a un Agustín que comienza a considerar y a tener por serias algunas de las verdades cristianas a las que anteriormente tenía por fábulas o falsedades propiamente. La conmoción se le presenta como una invitación a la apertura, a la reconsideración de lo que antes era nada para él. Podemos ver ya un Agustín fuera y lejano de su lugar físico, y ya no más en su lugar intelectual y emocional. “Sin duda que tus espirituales se reirán ahora blanda y amorosamente al leer estas mis Confesiones; pero, realmente, así era yo”²⁷, le dice a Dios con vergüenza aceptada admitiendo un verdadero *spostamento* en su persona total; cuerpo y espíritu.

²⁵ Cfr. Agustín, *Confesiones*, 201.

²⁶ Agustín, *Confesiones*, 204.

²⁷ Agustín, *Confesiones*, 206.

9. En Milán, cambio provocado por una persona.

Sin duda lo más sobresaliente de la experiencia de Agustín en Milán es la figura de Ambrosio²⁸, lugar de reposo para el Agustín que agonizaba y punto de partida para el Agustín que nacía.

Agustín dice con sinceridad el motivo de su estancia en esta ciudad del norte de Italia: “Yo mismo solicité, (al prefecto de Roma) me enviase a mi como profesor de retórica”²⁹. En Milán vemos a un Agustín ya más movido por su propia voluntad.

Ambrosio, obispo de la iglesia milanesa, viene narrado por san Agustín con verdadera efusividad. Describe sus primeras impresiones: “Sus discursos suministraban celosamente a tu pueblo ‘la flor de tu trigo’. También el desafío que implicó para él su figura destacada y su desbordante inteligencia, es decir, aquello que buscaba desde hacía tiempo. Para Agustín, que era hombre de bien desarrollada sensibilidad, esto implicó un reto a su tendencia al deleite y su gusto por las formas refinadas, ya que él mismo admite que en materia de sermones y discursos retóricos por lo general se fijaba más sobre las formas que en los argumentos. La prédica de Ambrosio era entonces una invitación a cambiar sus intereses y a perseguir el verdadero sentido del porqué de las cosas.

Uno de los momentos clave del *spostamento* de Agustín en Milán es cuando comienza ya a considerar algunos argumentos de la fe católica. Admite: “Primeramente comenzaron a parecerme defendibles aquellas cosas y que la fe católica podía afirmarse y sin temeridad alguna”³⁰. Después vino el abandono definitivo de la comunidad maniquea. Después vino su incorporación al catecumenado católico, periodo que bien podríamos considerarlo

²⁸ San Ambrosio (Téveris 340 – Milán 397), distinguido obispo de la iglesia de Milán.

²⁹ Agustín, *Confesiones*, 208.

³⁰ Agustín, *Confesiones*, 210.

“lugar intermedio” o “de paso” debido a su nuevo objetivo: “(permanecer) hasta tanto que brillase algo cierto (*certi eluceret*) a dónde dirigir mis pasos”³¹.

La experiencia de san Agustín en Milán es verdaderamente un *spostamento* integral. Si bien es cierto que gran parte de este cambio Agustín lo atribuye a Ambrosio, quien después será el que consumará su adhesión a la Iglesia católica mediante el bautismo dado de sus propias manos (narrado en el libro IX), es de notar que este *spostamento* integral venía ya dándose en diversas circunstancias de la vida del filósofo como ya hemos esclarecido. Los últimos libros de las *Confesiones*, pondrán gran énfasis en el tema del reposo buscado, es decir, del fin del movimiento propiciador de cualquier *spostamento* o cambio, no sólo en sentido físico, sino metafísico y humano.

Conclusión

Siendo las *Confesiones* un libro espiritual y alentador de la fe, lleva también entre sus contenidos la firme certeza de lograr esta estabilidad o reposo, este cesar del movimiento añorado que Agustín desde el principio hasta el final de su escribir confesando refiere y supone. Agustín deja supuesta esta posibilidad utópica para tantos, Zambrano la refuerza: “La Confesión, al revelarnos el camino entre uno y otro, entre el yo oscuro y el que ha alcanzado su unidad en su transparencia, hace posible la realización”³².

Dicha realización de la que habla Zambrano no es otra cosa que el añorado reposo(*requiescat*) en quietud que tanto subraya Agustín, el lugar deseado del descanso del corazón del hombre condenado al movimiento de la vida y a la urgencia del cambio de lugar en virtud de su andar por el mundo buscando su ser. Porque, sentencia Zambrano:

³¹ Cfr. Agustín, *Confesiones*, 211.

³² Zambrano, *La agonía de Europa*, 370.

La mayor necesidad de todas las biológicas y psicológicas es sentir que alguna vez coincidamos con nosotros mismos; sentir, aunque sea de momento, que el personaje que camina delante de nosotros se ha hecho visible y se ha dejado alcanzar por este otro que nos hemos encontrado siendo, sin haberlo buscado³³.

Es por eso que para María Zambrano, san Agustín es modelo y proyecto de vida humana. Mediante el ejercicio de la Confesión el filósofo de Hipona muestra distintas vías de posibilidad para reconciliar el *ser que se busca y el ser que ya se es*.

Para Zambrano el hombre debe vagar. Es su destino. Está condenado al movimiento. Mas su visión no es pesimista y se aparta de los existencialistas que no ofrecen vías logradas o por lo menos posibles para enfrentar las condenas por ellos expuestas, sino más bien la realidad del movimiento viene a ser desde su perspectiva la condición de las posibilidades del ser y su develación, el escenario de su búsqueda y el terreno de su plenitud. Es el movimiento el que obligará al hombre invitándolo a renacer constantemente; renacimiento leído desde la perspectiva del cambio o *spostamento*, como lo hemos venido llamado.

La categoría de *lugar*, que desde la perspectiva zambraniana la consideramos más como una noción de arranque y posibilidad, que de llegada y seguridad, viene esplendorosamente manifestada en el gran Agustín de Hipona, deseo que estará siempre presente mientras el hombre sea hombre en este mundo.

María Zambrano lo leyó de esta manera y en ésta misma manera nos lo aportó, siempre motivada por las necesidades de la vida, ésta que se mueve como sierpe sobre la tierra buscando veneros de sentido ante un mundo que, tanto el de su tiempo como el nuestro, se mueve entre lo efímero y lo que se palpa como diluido. Nuestro entorno se encuentra en situación similar, cabe preguntarnos: “¿No estará necesitado de una verdadera e

³³ Zambrano, *La agonía de Europa*, 371.

implacable confesión?”³⁴. Busquemos nuestro lugar, nos apremia su búsqueda.

Para lograr una perspectiva franciscana siempre es y será necesario ir a la raíz misma de Francisco de Asís quien a sí mismo se definía como “indocto” o “ignorante” pero siempre con la firme convicción de ser el inicio de un movimiento carismático (1R 1,3)³⁵ inspirado por el *Espíritu del Señor y su santa operación* (2R 10,8)³⁶ que heredaría a quien verdaderamente buscara la plenitud de su humanidad en el camino de la búsqueda del Dios al que el santo se consagró.

Francisco de Asís desde siempre ha sido calificado como el “más humano de los santos”, esto, lejos de basarse en el carácter humanista de sus escritos, se debe más que todo al testimonio de su vida y a la herencia otorgada a toda la humanidad entendida como todos aquellos hombres y mujeres de buena voluntad que se pudieran encontrar más allá de los límites del cristianismo, de la orden de frailes menores o de la así llamada familia franciscana.

El camino hacia una antropología franciscana sería partiendo del mismo Francisco de Asís, que en lo más alto de su espiritualidad ha expresado mediante la consejería escrita a manera de admoniciones una sencilla pero profunda definición de hombre en su realidad en este mundo: “cuanto es el hombre ante Dios, tanto es y no más” (Adm 19)³⁷.

La realidad del *ser lo que se es* y tomar plena conciencia de esta condición es precisamente el resultado del ejercicio confesional del que venimos hablando. La Confesión franciscana es la aceptación de la realidad de la necesidad de búsqueda del propio ser humano en plenitud; puerta de acceso para las dimensiones de la gracia y el conocimiento de la realidad divina sea cual sea la

³⁴ Zambrano, *La confesión: género literario y método*, 128.

³⁵ Fonti Francescane, Editrice Francescane, Milano, 2009, p. 61.

³⁶ Fonti Francescane, 97.

³⁷ Fonti Francescane, 115.

forma religiosa que se posea. Es, diremos en términos zambranianos: la aceptación de la realidad limitada de la condición humana que -más que destinada- es convidada a plenificarse mediante un “nacer” constante en el lugar de la vida terrena, espacio de búsqueda y de encuentro, de limitación y posibilidad de plenitud. La Confesión franciscana es precisamente esto: *ser lo que se es* para iniciar el camino del alcanzar lo que debemos llegar a ser. El “coincidir con nosotros mismos” de María Zambrano.

Bibliografía:

- Ramos R. J. Daniel, *La noción de lugar en el pensamiento de María Zambrano*, (Roma: Pontificia Università Antonianum, 2017).
- Zambrano, M., *La confesión: género literario y método*, en M. Zambrano, *Obras completas*, Vol. II, (Barcelona: Gutenberg, 2016).
- Agustín, *Confesiones*, Obras completas, Vol. II (BAC), (Madrid. 1963).
- Agostino, *Le confessioni*, (Roma: Città nuova, 1995).
- Zambrano, M., *La agonía de Europa*, en M. Zambrano, *Obras completas*, Vol. II, (Barcelona: Gutenberg, 2016).
- Russo, M.T. *María Zambrano, intérprete de San Agustín*. Revista “Aurora”, 2001.
- Zambrano, M. *Notas de un método*, (Madrid: Tecnos, 2011).
- Fonti Francescane, (Milano: Editrice Francescane, 2009).

Le cœur des autres: comment une vie ensemble est-elle possible?

Ramon Caiffa¹

Introduction.

« Quand on ne peut plus ni prévenir, ni guérir, il est encore possible d'accueillir »². Aujourd'hui, grâce au progrès de la médecine et au développement des structures hospitalières, nous devrions être capables non pas de soigner n'importe quelle maladie, mais au moins de pouvoir les affronter en pleine conscience.

Le champ de recherche médical a connu, dans ces derniers temps, une évolution remarquable sous l'aile du progrès technoscientifique ; nouveaux équipements, nouvelles médecines ; vieux problèmes.

Progrès ne veut pas forcément dire amélioration des conditions de vie ; celui qui est affecté d'une maladie neurodégénérative, celui qui est, en raison de cela, trop souvent exilé et marginé de la *società civile fatta dagli uomini* le sait très bien. Pourquoi les malades affectés par ces pathologies sont-ils

¹ Doctorando ICT Toulouse ; ramon.caiffa@gmail.com; est doctorant en philosophie à l'institut catholique de Toulouse (ICT). Ses domaines de recherches concernent le spiritualisme français et en particulier les thèmes de la corporéité, de la sensibilité esthétique et de l'affectivité, tout en partant de son auteur de référence : Gabriel Marcel. Il fait partie de la chaire doctorale « Philosophie du Christianisme » et de l'équipe de recherche CERES de l'institut catholique de Toulouse. Il est auteur de plusieurs articles parus sur des revues nationales et internationales.

² F. K. Lubanda, "Laisser advenir la vie en son temps", *Mélanges des sciences religieuses*, 4 (2015), 45-55.

toujours plus souvent exilés ? Peut-on concevoir une voie pour réintégrer ces malades dans la société ?

Les questions éthiques qui se soulèvent ici sont nombreuses et une réponse est nécessaire pour encourager un progrès qui ne soit pas un simple développement technique mais aussi une véritable amélioration des conditions de vie. Les maladies neurodégénératives affectent la *dignité* du malade ; elles réduisent leurs chances d'être accueillis et acceptés dans une société toujours plus accélérée ; à l'intérieur d'une société où les rythmes production-consommation imposent un rythme de vie basé sur la maîtrise de l'*instant*, celui qui se retrouve affecté par ces maladies est, en raison de la lenteur relative qui le caractérise, plus un poids à rejeter et à exclure qu'un frère à accueillir. Et c'est l'exclusion qui fait peur, qui fait souffrir sans cesse celui qui la subit ! « La plus grande angoisse qui envahit la conscience de l'homme contemporain est liée à la peur d'être inutile et exclu de la vie sociale »³. Comme dans la fameuse fable de La Fontaine, *Le lion et le rat*, où le lion et le rat sont présentés bien entendu comme les deux êtres apparemment les plus éloignés de la cité animale, ainsi le malade et l'homme moderne semblent être les êtres le plus éloignés dans la cité des hommes.

C'est dans ce contexte d'exclusion donc que le statut du malade d'Alzheimer et de l'handicapé doit être analysé à nouveau, afin de pouvoir élaborer une éthique de l'inclusion, de la tolérance et de la patience ; une éthique où les malades sont soignés avec amour et charité et où se consacrer au plus fragile n'est pas vu comme une perte de temps".

Le premier point de ce travail (A) s'intéresse au motif de l'exclusion du sujet porteur d'handicap. Il s'agira d'analyser les dynamiques qui produisent ce que nous avons appelé éloignement ou division entre les différents types de sujet. Le deuxième point (B) est une analyse des ferments de ce que nous appelons le vivre

³ Lubanda, "*Laisser advenir la vie en son temps*", 45-55.

ensemble ; ainsi, il s'agira de répondre à la question suivante : comment est-il possible de construire une véritable rencontre entre sujets ? Enfin, le troisième point (C) est l'application directe de ce que l'on aura découvert au cas concret des malades d'Alzheimer afin de pouvoir construire une véritable rencontre avec eux ; pour qu'on puisse se promener ensemble avec patience et charité.

1. Eloignement de la temporalité : le temps invertébré.

« *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus.* – Nous n'avons pas peu de temps, mais nous en perdons beaucoup »⁴.

Dans notre société individualiste et de progrès où l'homme est obligé de s'adapter de manière permanente à l'impermanence et au provisoire, c'est la temporalité elle-même qui est réduite et qui devient ce que le philosophe italien Enrico Castelli appela *temps invertébré*. C'est l'essence de ce temps invertébré qu'il faudra maintenant analyser, car c'est dans cette temporalité réduite que se concrétise l'éloignement de la temporalité dont on parlait avant. Avec cette formule nous entendons soit une réduction de la temporalité dans l'aujourd'hui, soit sa banalisation dans le quotidien. Le principal coupable de cela est sûrement le progrès technoscientifique qui conçoit le progrès lui-même comme accroissement et ce dernier comme *intensification de l'instant*, de ce que nous pouvons vivre maintenant, *hic et nunc*.

Pour cette raison, Castelli souligne le fait que ce qu'on appelle progrès scientifique « tourne autour de l'augmentation de la journée »⁵. Or, les rythmes production-consommation imposent un style de vie accéléré qui affecte la sphère spirituelle de l'homme lui-même : « l'homme d'aujourd'hui est impliqué dans l'émotion

⁴ Seneca, *De brevitate vitae*, I, III. Traduction personnelle.

⁵ Enrico Castelli, *I presupposti di una teologia della storia*, (Padova: CEDAM, 1968), 80. Traduction par mes soins.

immédiate qui doit immédiatement céder la place à celle qui survient aussi soudaine et éphémère »⁶. Tout maintenant, voici le dicton contemporain !

Cette réduction de la temporalité dans l'aujourd'hui, dans le *nunc* de l'instant à maîtriser empêche non seulement de prendre le temps – n'oublions pas que Sénèque lui-même disait que les hommes ne prennent plus le temps de vivre⁷ – mais aussi la construction de la personnalité, voire sa pérennité. L'espace et le for intérieur nécessitent, pour s'édifier, de la dialectique de la veille et du sommeil, du bruit et du calme, du collectif et du privé, finalement du rapide et du lent. Que deviendrait la psyché des hommes si l'espace du sommeil, du calme, du privé, finalement du lent se réduisait comme peau de chagrin ?

Enrico Castelli nous offre une réponse à la fois efficace et tranchante : « attiré par le stupéfiant [l'homme se retrouve] dans un point récapitulatif de chaque expérience qui a soupçon de mort »⁸. Il s'agit d'un temps réduit et inconsistant – ce qui justifiait le terme invertébré – qui, en se basant sur l'intensification de l'instant, est banal et luciférien. Luciférien, disons-nous, car c'est dans cette réduction qu'il n'est plus possible de construire un avenir, un futur, une écoute ; il nous plonge dans l'enfer de l'immédiateté du *nunc*, c'est-à-dire du point temporel sans dimensions : « toujours aujourd'hui. Cela est l'enfer ! »⁹ C'est l'enfer sur terre où l'homme se retrouve abandonné à l'instant et, en vertu de ça, à l'impossibilité de concevoir un futur et, a fortiori, une rencontre authentique : « Tout est pour l'aujourd'hui ; cette concentration dans l'aujourd'hui pour sauver l'aujourd'hui prépare le désastre de demain »¹⁰.

⁶ Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*, (Roma: Studium, 1991), 253. Traduction personnelle.

⁷ Cfr. Seneca, *De brevitate vitae*, I, I.

⁸ Castelli, *I presupposti*, 82.

⁹ Castelli, *I presupposti*, 10.

¹⁰ Castelli, *I presupposti*, 79.

Voyons maintenant les caractéristiques de ce temps dit invertébré : quelle est sa spécificité et en quoi est-il différé du temps « normal ».

Les problèmes principaux de ce temps réduit sont essentiellement au nombre de deux et ils concernent la *quantité* et la *qualité* du temps lui-même. En effet, polariser le temps sur l'immédiat signifie supprimer deux des trois dimensions temporelles - passé et futur - en faveur du présent. Cette réduction impose, *ipso facto*, la suppression soit de la nostalgie soit de l'espérance. Le temps est vidé de consistance, réduit, balayé, recroquevillé jusqu'à la négation de soi, absolument sans surprises présentes ou futures, sans nostalgie, sans espérance, mais rendu translucide comme les yeux d'un poisson rouge.

Toutefois, il faut reconnaître qu'on ne peut pas, en toute honnêteté, affirmer que la science ne regarde pas ni au passé ni au futur ; en effet on dit que le progrès est *pour* le futur, pour mieux-vivre dans le futur. Ce qu'il faut souligner cependant c'est que ce futur est toujours plus conçu non pas comme l'advenir imprévisible, mais comme une fonction du présent ou une somme d'instant ; Ce sera de même pour le passé qui intéressera seulement en fonction de la compréhension de l'aujourd'hui. Dès lors le passé et le futur sont intéressants seulement « en fonction de ce résumé [...] qui est la plénitude de l'aujourd'hui et de l'instant où l'on prétend de vivre tout »¹¹. Ainsi, ce que l'on perd aujourd'hui c'est ce que l'on appellera *épaisseur* du temps qui se vit dans la durée. C'est le temps *gouffre*, vide et dénué de sens ; un temps qui, en avalant les deux autres dimensions - passé et futur - écrase la subjectivité dans la tyrannie du présent éternel, ne laissant pas d'espace pour rêver, pour espérer, pour construire une rencontre qui soit fondée et solidifiée sur le terrain de la *fidélité* réciproque. « Le temps gouffre désigne l'expérience de la finitude

¹¹ Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, 254.

de tous nos actes, de tous nos présents épais »¹². C'est le temps de la dispersion qui empêche de vivre pleinement ; dispersion dans l'éphémère car le temps ne disperserait plus que « des grains un peu plus gros que la poussière des instants »¹³.

Sénèque écrivait déjà que : « *abit igitur vita eorum in profundorum ; et ut nihil prodest, licet quamtumlibet ingeras* - leur vie s'est engloutie dans un abîme ; et cela ne sert à rien, n'importe quelle quantité tu puisses y mettre dedans »¹⁴.

La qualité cède à la quantité, au mesurable, au cumulable et en faisant ainsi : « il désigne une tendance à la dispersion qui nous empêcherait de vivre [...] »¹⁵. C'est le temps des horloges ; à savoir un temps qui nous est étranger en tant qu'hommes et qui est dévoré par la famine de l'efficacité et de la fonctionnalité, un temps où chaque rencontre, si elle n'est pas immédiatement « utile », est à abandonner.

On revient au problème qu'on soulevait précédemment, car la discordance temporelle s'accroît toujours plus entre l'homme sain et le malade ; entre l'homme de l'attente impatiente – qui croit que tout doit se concentrer et se vivre dans l'immédiat – et celui de la patience attentive ; vraie séparation dichotomique qui semble non seulement rendre impossible une rencontre mais favorise l'exclusion, l'aliénation ; et c'est ici que la peur fait sa comparse, la peur de ne plus être accepté, peur de voir glisser sa propre fragile dignité dans l'abîme du néant, peur de ne plus être aimé ; peur d'avoir peur. C'est devant cette peur de l'exclusion qu'on voudrait dresser ces réflexions adressées tout d'abord à une méthode de construction d'une vraie rencontre.

On verra par la suite comment on peut construire une rencontre à travers le développement de la vertu de *patience*.

¹² Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, (Lausanne : l'âge d'homme, 1989), 147.

¹³ Vial, *Gabriel Marcel*, 148.

¹⁴ Seneca, *De brevitate vitae*, X, V.

¹⁵ Vial, *Gabriel Marcel*, 147-148.

2. L'attente patiente : vertu d'accueil

Il est nécessaire, afin de développer une véritable rencontre, notamment aujourd'hui où le temps semble s'écouler et s'épuiser dans la poudre éphémère de l'instant et du momentané, de faire l'éloge de la patience et de la lenteur. Éloge de la patience et non de l'urgence ou mieux urgence de faire l'éloge de la patience !

Un vrai dialogue entre sujets peut se déployer seulement si l'on prend le temps de s'approcher et de rencontrer l'autre, si l'on fait preuve de cette vertu de la patience- vertu réceptive et accueillante – qui nous fait prendre le temps de *vivre* la rencontre.

Afin de définir la patience, nous voulons nous référer aux paroles fines et posées de Gabriel Marcel :

La patience - en apparence – est simplement un laisser faire ou un laisser être, mais pour peu qu'on pousse assez loin l'analyse, on découvre que ce laisser-faire ou ce laisser-être, parce qu'il est au delà de l'indifférence, parce qu'il implique un subtil respect de la durée ou de la cadence vitale propre à l'autre, tend à exercer sur ce dernier une action transformante analogue à celle qui parfois récompense la charité¹⁶.

Avant de procéder à notre analyse, il faut reconnaître que non seulement la patience est la vertu nécessaire à la rencontre mais qu'elle l'est aussi pour ce que concerne la personnalité ou le *soi*. Cela sera éclairé par la suite. Introduisons, donc, le concept de patience :

Elle [la patience] consiste à coup sûr à ne pas brusquer, à ne pas malmenier l'autre [...] cet autre, il s'agit de ne pas le traiter non plus comme une chose dépourvue de rythme autonome, et qu'on pourrait par conséquent forcer ou plier à sa guise¹⁷.

¹⁶ Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris : Aubier, 1944), 98.

¹⁷ Marcel, *Homo viator*, 51.

Que faut-il entendre au juste par ces mots ?

Ils signifient d'abord ne pas bousculer, ne pas presser le rythme personnel et la cadence propre de chacun. Puis, ils signifient accorder à l'autre une temporalité qui lui est propre. L'attente patiente, le respect de la cadence vitale et du rythme propre de l'homme sont-ils encore possibles dans notre époque ?

La patience est conçue alors comme le terrain fécond où une vraie rencontre peut germer, car elle, tout en étant non pas une maîtrise mais un accueil attentif du temps de l'autre, porte à respecter la temporalité propre à celui que j'ai en face de moi, voire ses rythmes propres. Mais ce qui est vrai pour l'autre l'est, *a fortiori*, pour le soi, car elle nous permet de nous réconcilier avec nous-même.

En ce sens, on peut dire qu'il est l'acte positif de l'esprit à travers lequel on est porté à respecter l'autre dans la temporalité qui est la sienne, dans son authenticité et unicité. C'est pour cette raison qu'on peut voir, dans la patience, une manière paradoxale d'attendre qui consiste dans un acte de donation ; don de temps à l'autre, en prenant plaisir dans l'attente. Ce don se configure enfin comme l'acceptation d'une présence dans le présent. La patience est donner une chance au présent, se donner une chance. C'est pourquoi on affirmera que la patience, pour qu'elle implique un certain respect de l'autre, semble indiquer aussi un certain pluralisme temporel, une certaine pluralisation temporelle de soi qui s'ouvre à l'accueil de l'autre : « positivement cette fois, disons qu'elle consiste à faire confiance à un certain processus de croissance ou de maturation »¹⁸.

Or, cette forme de confiance dans l'autre n'est pas à être interprétée comme un admettre sans intervenir ; dans un cas pareil, il s'agirait d'un abandonner qui n'a rien de vertueux : « [...] ce serait là en fait abandonner purement et simplement l'autre à

¹⁸ Marcel, *Homo viator*, 51.

lui-même »¹⁹. Bien au contraire, elle est la foi dans l'autre ; elle consiste à favoriser un processus de croissance du « dedans » : « « Prenez votre temps » dira par exemple un examinateur à un candidat enclin à s'affoler. Cela signifie : ne bousculez pas le rythme personnel, la cadence propre de votre réflexion »²⁰.

Or ceci implique une pluralisation temporelle, car, si le temps mathématique est toujours le même, affirmer que chacun a son temps équivaut à admettre qu'il y a un temps autre, propre à l'esprit de chaque personne.

Parler de pluralisation temporelle signifie « saisir la réalité spirituelle du temps »²¹, en reconnaissant ce qu'est la vie intérieure de l'esprit. Ce sont en effet les ondulations temporelles du psychisme qui nous permettent de reconnaître et consolider les structures temporelles de la spiritualité. Il s'agit alors de reconnaître, plutôt que de montrer, la vie intérieure de chacun qui a son rythme et sa modulation propre « dans la réalité vivante de l'esprit [qui est le sien] »²²; il s'agit donc de dégager et de découvrir, en se plaçant à l'écoute attentif des besoins de l'autre, les étapes à travers lesquelles la conscience arrive à se construire et à se saisir.

C'est pour ces raisons que c'est seulement dans la patience attentive qu'une véritable rencontre est possible ; au contraire, l'impatience consiste à refuser l'autre et, ainsi, nous met à distance, soit d'autrui soit de nous-même en faisant de tout délai une source de souffrance.

Respecter la cadence vitale propre à l'autre est bien plus de ce que l'on imagine, car il implique un certain amour de l'autre, de ce prochain qui maintenant est reconnu comme frère, impliquant

¹⁹ Marcel, *Homo viator*, 51.

²⁰ Marcel, *Homo viator*, 50.

²¹ G. Hieronimus et J. Lamy, *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, (Paris : Eme éditions, 2012), 200.

²² Hieronimus et Lamy, *Imagination et Mouvement*, 200.

ainsi la *charité*. Et en effet, comment ne pas reconnaître que la patience tend à exercer sur moi-même et sur mon prochain une action transformante analogue à celle que parfois récompense la charité ?

La charité est une vertu qui porte à respecter l'autre et à faire son bien. Elle est donc un acte inspiré par l'amour du prochain, de l'autre en tant que tel. Déjà Saint-Paul disait, dans la *première lettre aux Corinthiens* que la charité doit prendre patience, « la charité prend patience » (1 Cor, 13) et que sans patience il n'y a point de charité. Le verset continu en indiquant comment la charité, et donc la patience qui la constitue, est essentielle pour l'homme ; sans elle l'homme n'est rien d'autre qu'une matière inerte sans action : « Si je parle les langues des hommes et des anges, mais que je n'aie pas la charité, je suis comme un airain qui résonne ou comme une cymbale retentissante » (1 Cor, 13, 1). Sainte-Catherine de Sienne disait aussi que la patience est la mère de la charité. Le lien entre charité et patience est évident, car nulle charité ne pourrait exister sans la patience attentive en rapport à l'autre, à notre prochain, à notre frère. Or, on peut avancer dans notre analyse en disant que la charité est aussi la vertu par excellence, impliquant soit une « bonne volonté » capable de gratuité, qu'un acte de donation. Mais la patience aussi implique, comme on l'a argumenté précédemment, la donation, comme la rencontre implique la donation de soi. On peut voir donc, dans les différents termes, *patience*, *charité*, *donation*, un lien nécessaire et incontournable.

Si une vraie rencontre peut s'alimenter dans la patience, et dans la patience seule, alors il faudra reconnaître qu'au-delà d'elle, voire dans l'impatience, aucun dialogue n'est possible. En effet, être dans l'impatience signifie refuser d'accorder à l'autre du temps, notre temps, son temps, en amplifiant la distance entre nous.

Ce qui est d'importance première est donc cette vertu de l'écoute attentive aux besoins d'autrui ; aux besoins de ceux qui,

volens-nolens, n'ont pas notre temporalité, le malade d'Alzheimer par exemple. C'est à cette possibilité ; c'est à cette occasion inouïe qu'on veut dédier le prochain paragraphe.

3. La rencontre avec le malade et l'éthique de la tolérance.

Nous avons dit que l'exclusion fait peur. L'exclusion fait peur aux malades qui se retrouvent dans une situation de *patient*, et doublement *patient* : « patient d'une maladie dont il souffre ; patient du soin qu'il subit »²³. Quand la dimension de l'écoute vient à manquer, le malade se retrouve en effet, dans cette situation paradoxale d'une souffrance – patient da *patior* (souffrir) – double, car il se retrouve trop souvent abandonné à lui-même dans des structures hospitalières anonymes qui sont perçues comme une nouvelle épreuve :

L'hospitalisation, comme arrachement au séjour ordinaire, est souvent perçue comme une nouvelle épreuve. Aux soignants incombe bien sûr la tâche de soigner, mais aussi peut-être la tâche d'expliquer le soin²⁴.

Expliquer le soin veut dire avant tout prendre le temps de le faire ; prendre le temps de considérer le malade handicapé dans son humanité et sa dignité. Toutefois, souvent cela n'arrive pas. En effet,

handicap et vulnérabilité éloignent les personnes les unes des autres, car l'homme contemporain s'enferme dans l'idée qu'il doit satisfaire à certains critères sociaux pour trouver sa place²⁵.

²³ Eric Fiat, "L'accompagnement comme devoir de civilisation", in Emmanuel Hirsch (orgs), *Fins de vie, éthique et société*, (Toulouse : ERES, 2016), 51.

²⁴ Fiat, "l'accompagnement", 52.

²⁵ Lubanda, "Laisser advenir la vie en son temps", 45-55.

Et l'handicapé, lui aussi, pour être accueilli, doit pouvoir faire preuve de son humanité ; de n'être pas un poids inutile pour la société qui l'accueille, et quand il n'y arrive pas, l'exclusion ne devient plus un simple mirage dans le désert.

Cependant il faut reconnaître que la vulnérabilité est inhérente à la nature humaine et que « un monde humain est celui où compassion et amour président aux relations collectives et interpersonnelles »²⁶. Cet amour du prochain se réalise avant tout à travers le soin de l'écoute ; de l'écoute *patient* et *attentif* qui ne débarrasse pas l'oreille à son cri. Ne pas être écouté et rencontré, voilà la première souffrance : « La personne avec un handicap souffre avant tout de ne pas se sentir faire partie d'une communauté humaine »²⁷. Or on entre dans une communauté humaine, avant tout, à travers cette donation de soi qui s'explique dans l'écoute. Cela est l'unique devoir :

Au chevet du [malade], il ne s'agit pas tant de faire quelque chose que d'être là, pas tant de dire que d'écouter : ouvrir un vide de bonne qualité, à l'intérieur duquel les paroles du [malade] peuvent se déployer ; une chambre d'écho à la meilleure acoustique possible. Ainsi y a-t-il une possibilité de découvrir au dernier moment des potentialités cachées de l'être, une lumière nouvelle que la « vie active » ou vie affairée semble vouloir éteindre²⁸.

Certes, il est difficile de vivre ensemble quand on a un rapport si différent à la temporalité. C'est pourquoi une écoute attentive – qui est avant tout un être attentif à la singularité du malade – peut se déployer seulement si l'on prend le temps de s'approcher du malade, voire de parler non pas à lui mais *avec* lui, ceci pouvant être réalisé exclusivement grâce à la vertu de la *patience*.

²⁶ Lubanda, « *Laisser advenir la vie en son temps* », 45-55.

²⁷ Jean Vanier et Julia. Kristeva, *Leur regard perce nos ombres*, (Paris : Fayard, 2011), 200.

²⁸ Fiat, « *L'accompagnement* », 52.

En reprenant le terme de patience que l'on peut définir comme une forme de *résistance active* contre une *passivité obsessive*, on peut dire qu'être attentif à la singularité du malade implique être attentif à la singularité de sa durée intérieure ; de la manière singulière qu'il a d'habiter et de vivre *son* temps. C'est laisser advenir la vie en évitant l'impatience et la précipitation.

Il est évident qu'une éthique de la tolérance et de l'accueil ne pourra jamais se fonder sur tout cela, en effet : « l'éthique de la tolérance se fonde sur le respect de l'autre et la non-maîtrise de sa situation [...] »²⁹.

Si l'attente impatiente fait en sorte que nous soyons à distance soit de nous-mêmes soit de l'autre – en faisant de tout délai une souffrance – la patience peut faire du délai une source de plaisir. Prendre plaisir dans la rencontre, dans l'écoute de l'autre, dans l'accueil de mon frère.

Le problème principal qui se pose à l'écoute du malade, de l'handicapé, du malade d'Alzheimer c'est que celui-ci se trouve dans l'errance. Errance psychologique qui contribue à *dilater* le temps. La question qu'on devra se poser sera la suivante : comment est-il possible de marcher, de se promener avec eux, en somme, d'errer dans cette errance ? Que la vie humaine soit, dans tous les cas possibles, une valeur à préserver, c'est là une vérité qui nous impose de réfléchir, toujours à nouveau, sur cette question.

Or, entre la marche forcée de l'homme moderne et le pur errer il y a un acte – celui de se promener – qui peut opérer une synthèse inespérée. Se promener, marcher *ensemble*, tendre la main pour accompagner. Prendre le temps d'écouter l'autre, voilà notre unique devoir. « Écoutons. Écoutons, pour que les derniers instants soient aussi vécus que possibles, si la paix qu'apportaient les religions fait désormais défaut. Accompagner [...], c'est se faire son témoin »³⁰.

²⁹ Lubanda, «*Laisser advenir la vie en son temps*», 45-55.

³⁰ Fiat, *l'accompagnement*, 53.

Être proche les uns des autres signifie construire une fraternité dans la patience attentive et charitable.

Voici que la foi peut apporter, ici comme ailleurs, une lumière éclairante. Il s'agit, dans le champ médical, d'être patient comme ce Dieu de Jésus-Christ qui est fidèle est patient – « il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, il fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt. 5, 45). Écouter, laisser l'autre s'exprimer signifie avant tout démontrer cette patience et fidélité face à l'inattendu ; c'est accepter l'autre toujours et malgré tout.

L'évangile de Mathieu nous offre une autre illustration de cette patience infinie, de cette tolérance sans cesse du Père. C'est la parabole du blé et de l'ivraie (Mt. 13, 24-30). Dieu est le maître bon qui accepte la surprise – la croissance de l'ivraie au milieu du blé – et la laisse pousser ; il ne l'arrache pas mais il veut que les deux poussent ensemble, afin que les deux puissent grandir ensemble et que le blé n'ait pas à souffrir : « en enlevant l'ivraie, vous risquez d'arracher le blé en même temps » (Mt. 13, 29). Car même gravement affecté le malade conserve sa dignité de personne unique puisqu'il ne se réduit surtout pas à sa pathologie, encore moins à sa posologie.

Face à la réalité non recherchée c'est la patience, la tolérance du maître qu'il faut rechercher, de celui qui refuse la proposition raisonnable de ses serviteurs et qui décide de faire pousser l'ivraie au milieu du blé.

Le bien à rechercher n'est pas simplement le nôtre, mais aussi celui du malade qui peut être durement affecté par l'acte d'exclusion. Aussi comprend-on l'étrange réponse du maître qui se refuse d'arracher l'ivraie pour le faire germer proche les uns aux autres.

Oui, soyons comme le maître du champ, accueillons l'imprévu et l'imprévisible, car il peut être source de joie :

Proches les uns des autres, les mourants et les bien portants, les hommes morts et les hommes vivants se constituent les uns les autres comme êtres d'esprit, et ce par la seule grâce de cette proximité que l'hôpital doit permettre, et ne permet pas encore assez. Cela coûte cher dites-vous ? Plus cher qu'une « bonne mort » administrée ? Eh bien que notre société mette le prix qu'il faut pour mériter le titre de civilisation... Et puisse notre présence retisser des liens, là où la mort et cette « mort par morceaux » qu'est parfois la maladie ont déchiré les mailles³¹.

Références bibliographiques :

- Castelli Enrico, *Il tempo esaurito*, (Padova : CEDAM, 1954).
- Castelli Enrico, *I presupposti di una teologia della storia* (Padova : CEDAM, 1968).
- Castelli Enrico, *Demitizzazione e ideologia. Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici*, (Roma : Istituto di studi filosofici, 1973).
- Eric Fiat, “L’accompagnement comme devoir de civilisation”, in Emmanuel Hirsch (orgs), *Fins de vie, éthique et société*, (Toulouse : ERES, 2016), 52-54.
- Lubanda F. K, “Laisser advenir la vie en son temps”, *Mélanges des sciences religieuses*, 4 (2015), 45-55.
- Hieronimus et Lamy, *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, (Paris : Eme éditions, 2012).
- Marcel Gabriel, *Être et Avoir* (Paris : Aubier, 1935).
- Marcel. Gabriel, *Du refus à l’invocation*, (Paris : Gallimard, 1940).
- Marcel Gabriel, *Homo viator : Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*, (Paris : Aubier, 1963).

³¹ Fiat, *l’accompagnement*, 54.

- Marcel, Gabriel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Paris : Aubier, 1964).
- Marcel Gabriel, *Le mystère de l'être*, Vol I, (Paris : Aubier, 1951).
- Marcel Gabriel, *Le mystère de l'être*, Vol II, (Paris : Aubier, 1951).
- Marcel. Gabriel, *Journal métaphysique*, (Paris : Gallimard, 1997).
- Jean Vanier et Julia. Kristeva, *Leur regard perce nos ombres*,(Paris : Fayard, 2011).
- Parain-Vial Jeanne, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, (Lausanne : l'âge d'homme, 1989).
- Prini Pietro, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi* (Roma : Studium, 1991).
- Seneca L. A, *De brevitae vitae*, (Milano : Oscar Classici, 2016).

Giovani per sempre: qualche considerazione sulla maturità e l'infanzia nella modernità

Kristof K.P. Vanhoutte¹

1.

Nel 1783, in un articolo pubblicato sulla *Berlinische Monatschrift*, un periodico della capitale dell'allora impero prussiano, il teologo tedesco Johann Friedrich Zöllner, in mezzo a una discussione sulle cerimonie di matrimoni civili (che condannò), poneva una domanda, alquanto allusiva e molto probabilmente solo in maniera retorica, ai suoi lettori. La domanda che Zöllner poneva era “Was ist Aufklärung?” – Che cos'è l'illuminismo?² -. Questa domanda scatenò, nel decennio che

1. Professore Invitato, Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia / Research Fellow, International Studies Group, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa, vanhkristof@hotmail.com.; è un Ricercatore presso l' *International Studies Group* della *University of the Free State*, Bloemfontein, Sudafrica de è stato, fino all'anno scorso, Professore invitato di filosofia presso la Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia. Ha studiato Filosofia nell'Università Cattolica di Lovania de ha ottenuto il suo PhD alla Pontificia Università Antonianum. Ha studiato pure Teologia Spirituale alla Pontificia Univerità Gregoriana ed è stato un post-dottorando all'Università di Edimburgo. Nel 2010 è stato insignito del premio dell' *European Philosophy*, rilasciato dall'Università del Kentucky. Ha pubblicato su argomenti di filosofia continentale, patristica, interdipendenze teologia-filosofia-politica, teoria dell'educazione e calcio.

2 In questo testo i concetti di *Aufklärung*, illuminismo, e modernità verranno usati come sinonimi, e tutti i tre i termini indicheranno un periodo storico che comincia alla fine del XVIII secolo e include i giorni nostri. Ci rendiamo conto che questa scelta potrebbe sembrare difficile da mantenere. Sia l'essere “periodo storico” che la fine del XVIII secolo possono essere messe in discussione. La fine del XV o il XVII secolo sono state portate avanti come possibile date della nascita della modernità, e sia l'illuminismo, l'*Aufklärung*, che anche la modernità, rispettivamente, non nascono come ‘periodo

seguì, una vera e propria polemica sul significato, l'importanza, e i limiti del termine *Aufklärung*, illuminismo. Diverse voci importanti dell'intelligenza prussiana risposero nel corso degli anni a seguire a questa domanda. Nel giugno del 1784 la *Berlinische Monatschrift* pubblicava la risposta, per esempio, del grande filosofo d'origine ebraica Moses Mendelssohn e presto altre risposte di intellettuali dello stesso calibro entrarono nella discussione. Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, Christoph Martin Wieland, Carl Bahrtdt, Karl Leonard Reinhold, Friedrich Karl von Moser, e Andreas Riem sono solo un piccolo assaggio delle varie voci che cercarono in quegli ultimi anni del XVIII secolo di rispondere a questa domanda.³ Noi, oggi, ci ricordiamo molto probabilmente di questa domanda posta nella *Berlinische Monatschrift* nel lontano 1783 perché ci rispose anche Immanuel Kant con un saggio intitolato *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo – Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁴. All'epoca il saggio di Kant fu più che altro ignorato, e sicuramente non era per nulla rappresentativo degli altri saggi che confrontarono la stessa tematica. A partire dalla fine del XIX secolo, però, e poi con il suo bicentenario e la pubblicazione di un saggio di Michel Foucault⁵ che discute direttamente la risposta del filosofo di Königsberg, il breve, e alquanto confusionario, saggio di Kant divenne famoso.

storico' ma come atteggiamento o come progetto, e sono soltanto dei dispositivi per il posizionamento di rotture storiche. Nonostante queste problematiche, che riconosciamo, tratteremo comunque i termini come sinonimi e come termini che significano un periodo storico.

3 Altri personaggi, meno conosciuti, che possono essere aggiunti a questa lista sono Johann Heinrich Tieftrunk e Adam Bergk. Infine, anche Johann Gottlieb Fichte, anche se non in maniera diretta (il suo saggio fu inizialmente anche pubblicato anonimo), partecipò alla discussione con un suo saggio sulla libertà del pensiero (*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten* del 1793). Per una panoramica delle varie pubblicazioni dell'epoca, si veda per esempio: Hugh B. Nisbit, "Was ist Aufklärung? The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany," *Journal of European Studies*, 12 (1992), 77-95.

4 Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 7-19.

5 Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?* (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 21-47.

In questo testo che proponiamo ci soffermiamo su questo breve saggio Kantiano dedicato all'Illuminismo. Per quanto potrebbe essere intrigante, non cercheremo però di scoprire il motivo della fortuna del saggio di Kant. Il nostro interesse è primariamente rivolto al testo stesso, in particolare al paragrafo d'apertura, che consideriamo come paradigmatico – e il concetto di paradigma viene inteso come lo ha spiegato il filosofo italiano Giorgio Agamben⁶ – non solo per il saggio Kantiano ma per tutta la modernità. Infatti, come sosterremo, le frasi d'apertura del testo di Kant non consistono però in un'analisi dell'illuminismo, o dei suoi aspetti più salienti. No. Le poche righe prodotte all'inizio del saggio per il resto poco illuminante, sono fondamentali perché sono come l'atto costituente dell'*Aufklärung*.⁷ Troviamo in questo primo

6 Giorgio Agamben ha in varie occasioni sottolineato la singolarità e la natura paradossale del paradigma. In *La comunità che viene*, Agamben ha, per esempio, scritto che: “[N]è particolare né universale, l'esempio è un oggetto singolare che, per così dire, si dà a vedere come tale, *mostra* la sua singolarità. Da qui la pregnanza del termine che in greco esprime l'esempio: *para-deigma*, ciò che si mostra accanto (come il tedesco *Bei-spiel*, ciò che gioca accanto). Poiché il luogo proprio dell'esempio è sempre accanto a se stesso, nello spazio vuoto in cui svolge la sua vita inqualificabile e indimenticabile” [Giorgio Agamben, *La comunità che viene*; (Torino: Einaudi, 1990), 8]. Il paradigma è quindi una singolarità che può soltanto essere considerata tale a causa della sua relazione con ciò di cui è l'esempio, ovvero, il gruppo o la serie che esemplifica. Come scrive Agamben nel primo capitolo del suo *Signatura rerum. Sul metodo* che ha il titolo rivelatore ‘Che cos'è un paradigma?': “Se ci si chiede, ora, se la regolasi applica all'esempio, la risposta non è facile: l'esempio è, infatti, escluso dalla regola non perché non faccia parte del caso normale, ma, al contrario, perché esibisce la sua appartenenza ad esso. (...) l'esempio è escluso attraverso l'esibizione della sua inclusione. Ma, in questo modo, esso, secondo il significato etimologico del termine greco, mostra accanto a sé (*para-deiknymi*) la propria intelligibilità e, insieme, quella della classe che *costituisce*” [Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*; (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 26]. Di particolare importanza sono le ultime parole di questa citazione. Lo scopo del particolare uso dell'esempio/paradigma di Agamben è specificamente quella di una costituzione di un 'gruppo', o di una 'classe' di 'casi normali' che sono esemplificati dall'esempio: “il paradigma”, come scrive Agamben, “è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costruire” [Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*; (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 20]. La singolarità e l'unicità dell'esempio/paradigma permettono quindi, e proprio attraverso la costituzione di questo 'gruppo' o 'classe', la comprensione stessa di questo 'gruppo' o 'classe', questo insieme che è “una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico” [Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*; (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 30].

7 Che questo saggio possa essere speculativamente concepito come l'atto 'costituente' – un atto costituente sicuramente inconscio e involontario da parte di Kant – potrebbe spiegare la fortuna di questo testo Kantiano. Infatti, nell'epoca di Kant, come abbiamo tra l'altro già specificato, il concetto di illuminismo significava più che altro un 'processo' o un 'atteggiamento'. Anche la *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* considera l'illuminismo come tale. L'impostazione e la modalità di

paragrafo, infatti, anticipate tutte le problematiche della modernità.

In un primo momento ci occuperemo del paragrafo d'apertura di *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*. Cercheremo di capire in maniera precisa ciò che Kant intendeva dire con uno sguardo dettagliato alle parole usate dal filosofo di Königsberg. Dopo qualche breve considerazione sul saggio di Foucault *Che cos'è l'illuminismo*, dedicheremo la nostra attenzione a due tematiche – tematiche che si dispiegano nella modalità di opposizioni – che sono centrali per l'illuminismo ma che, secondo il nostro avviso, non hanno ancora trovato una risposta, dimostrando che l'*Aufklärung* più che un progetto è soprattutto ancora un problema da confrontare. Il perdurare e l'irrisoluzione di queste problematiche ha, come concluderemo, finalmente mandato in tilt la modernità.

2.

Immanuel Kant comincia il suo celebre saggio intitolato, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, con una serie di affermazioni paradigmatiche. È utile per il seguito del nostro discorso riproporre subito l'intero paragrafo:

proporre la problematizzazione delle tematiche fondamentali del saggio hanno però permesso una rilettura significativamente diversa. Non è un caso, infatti, che l'idea che l'illuminismo sia soprattutto un 'periodo' storico (e non un atteggiamento) sia stata proposta solo alla fine del XIX secolo, proprio negli stessi anni in cui il saggio Kantiano, che prima era stato abbastanza ignorato, cominciò a crescere di fama. Sarà, infatti, il filosofo e storico Wilhelm Windelband che tenderà, a partire dal 1878 nel suo *Die Geschichte der neuern Philosophie: In ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, di volgarizzare l'idea dell'*Aufklärung* come un *Zeitalter*, un'età storica. Per poter considerare l'illuminismo come periodo storico bisognava però poterlo interpretare in quanto rottura o breccia fondamentale con il passato. Che cosa permette di più una simile impostazione di rottura se non la presenza di opposizioni binarie (p.e. bianco-nero, etc.)? Che il saggio Kantiano sia costruito, come vedremo in seguito, proprio intorno a due coppie di opposizioni binarie, non può essere ignorato – come dicevano già Horkheimer e Adorno: “l'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio” [Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*; (Torino: Einaudi, 1966), 40] -. Comunque sia, tutto questo resta soltanto una speculazione, ma una speculazione molto convincente.

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidato da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'illuminismo.⁸

Per Kant, l'illuminismo è quindi "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità".⁹ Cosa significa però questa minorità? Prima di tutto, per Kant la minorità non significa soltanto la mancanza dell'età adulta. Egli, infatti, non usa il termine tedesco *Minorenität*, un termine che esiste ed ha anche lo stesso significato che il termine minorità in italiano. Kant invece si esprime usando il termine *Unmündigkeit*. La parola *unmündig* in tedesco, infatti, è composta dal prefisso 'un-' – è un prefisso negativo che esprime la mancanza di qualcosa – e l'aggettivo *mündig* che deriva da *Munt*, e che significa *Herr*, *Herrschaft*: signore e signoria. La parola *Munt* significava quindi la posizione che il Signore manteneva di fronte alla propria moglie e ai propri figli. Il *Munt*, il signore, rappresentava non solo se stesso, ma anche la sua famiglia. Da questo significato primario seguiva poi che il *Munt*, il signore a capo della sua famiglia, era *mündig*; non solo era responsabile per la sua famiglia ma parlava anche per loro, in loro vece, come si suol dire. La famiglia del signore era quindi *unmündig*, letteralmente minorenni nel caso dei figli, o minorenni figurativa nel caso della moglie, che non aveva il diritto di parlare per la famiglia. Il concetto usato da Kant, *Unmündigkeit*, contiene quindi il significato di minorità, ma significa quindi anche di più. Infatti, *Unmündigkeit* significa mancare di età, essere minore (quindi non aver raggiunto l'età maggiore per partecipare alla vita pubblica), ma significa anche mancare di potere (il minore non è un *Munt*, con la 't' finale; non è un

8 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9.

9 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9.

Herr, un signore, e quindi non può partecipare alla vita pubblica), e terzo significato racchiuso nella parola *unmündig* usata da Kant, esso significa la mancanza di capacità verbale in quanto manca, almeno letteralmente, il *Mund* (con la 'd' finale), la bocca.

L'*Unmündigkeit*, la minorità, di cui parla Kant, non è però soltanto una possibile combinazione delle tre mancanze appena elencate: una mancanza di età, una mancanza di potere, e una mancanza di capacità di parlare. Kant, infatti, ha subito aggiunto un qualificativo a questa minorità. Essa è una minorità di cui l'uomo "egli stesso è colpevole".¹⁰ E l'uomo stesso è colpevole di questa minorità perché "la sua causa non dipende da un difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidato da un altro"¹¹ – ancora Horkheimer e Adorno parleranno, nella loro *Dialettica dell'illuminismo*, "dell'immatùrità dei dominati" e dell'incapacità di udire con le proprie orecchie"¹² –.

Ma fermiamoci. E fermiamoci perché queste prime tre frasi, anche se il testo di Kant prosegue ancora per un po', ci risultano di particolare importanza. Non sono infatti semplici frasi introduttive, e Kant non sta cercando di riscaldare il suo pubblico. No. Queste frasi sono, come abbiamo già accennato, delle affermazioni programmatiche e paradigmatiche (nel senso Agambeniano). E lo sono non solo dell'idea Kantiana dell'*Auklärung*, ma, e per quanto si deve sempre essere molto, ma proprio molto cauti a fare certe affermazioni generali e generalizzanti, lo sono per tutta la modernità. In quanto paradigmatiche non solo però raccolgono in sé, quindi, già le problematiche della modernità, ma dichiarano anche già, e in maniera anche quasi letterale, che la modernità stessa sarà l'epoca della crisi.

Ma cosa intendiamo con queste parole? Cosa potrà mai significare un'affermazione che formulata in questa maniera diretta

10 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9.

11 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9.

12 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*; (Torino: Einaudi, 1966), 45.

può solo sembrare molto provocatoria? Per spiegarci il meglio possibile abbiamo bisogno di fare un breve salto avanti nel tempo. Per essere precisi, dobbiamo sorvolare esattamente due secoli.

Nel 1984, esattamente 200 anni dopo questo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, il filosofo Francese Michel Foucault, torna sulla tematica dell'illuminismo con un saggio intitolato *Che cos'è l'Illuminismo*. Il motivo per cui Foucault affronta la tematica Kantiana dell'*Aufklärung* non va solo cercato in una possibile forma di commemorazione. È chiaro che il bicentenario di un testo importante va ricordato e celebrato, ma c'è molto di più del solo ricordare in gioco nel saggio di Foucault. Secondo Foucault, a partire dal momento in cui la domanda è stata posta, due secoli prima nella *Berlinische Monatschrift* da Zöllner, "non vi è [stata] una sola filosofia che non abbia dovuto confrontarsi, direttamente o indirettamente, con questa domanda: ...".¹³ Ma per quanto nessuna filosofia abbia potuto evitare questa domanda, essa è, per Foucault, anche "la questione a cui la filosofia moderna non è stata in grado di rispondere"¹⁴ e della quale non è mai riuscita a disfarsi. Ancora oggi, seguendo Foucault, la filosofia sta di fronte a questa domanda come una montagna da conquistare. E che Foucault abbia ragione con questa sua affermazione, si trova, secondo noi, confermato in quelle prime frasi di *Was ist Aufklärung?* di Kant.

Che sia chiaro, seguiamo Foucault soltanto nell'affermare che oggi la filosofia ha ancora i suoi conti aperti con la domanda alla quale Kant ha cercato di rispondere. Nel seguito l'analisi proposta dallo stesso Foucault, e la sua personale risposta alla domanda 'Che cos'è l'illuminismo?' non verranno seguiti. La sua analisi, che egli porta nella direzione d'un *ἔθος* critico filosofico, tipico dell'illuminismo, che egli scopre come residuale ancora oggi nella modernità, ci risulta di poco interesse.¹⁵ In più, i vari sviluppi di

13 Michel, Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*; (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 23.

14 Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, 23.

15 La scoperta d'un *ἔθος* critico filosofico (con la parola *ἔθος* scritta rigorosamente in greco), che Foucault mette in evidenza come residuale ancora oggi nella modernità va ovviamente capita

questo ethos nella direzione di figure estetiche (come, per esempio, il dandy) sono ancora meno convincenti – se non fosse che rimettono in risalto il fatto che l’illuminismo, prima di diventare un ‘periodo storico’, era considerato come un ‘atteggiamento’ –. Resta il fatto che questa strada percorsa dal pensiero Foucaultiano non verrà seguita nel seguito di questo testo.

Indipendentemente quindi dalla direzione della ricerca di Foucault, che la questione dell’illuminismo sia ancora una delle problematiche maggiori – o almeno uno dei problemi più significativi – della modernità e che questo sia evidente nelle prime righe del breve saggio di Kant, si trova, secondo noi, nella specifica presenza di due temi fondamentali della, e soprattutto irrisolti nella, modernità. Specificamente, questi due temi sono, da una parte, l’opposizione binaria di minorità-maggiorità e, dall’altra parte, la questione del decidere. Entrambe queste tematiche sono, almeno come cercheremo di dimostrare in ciò che segue, due tematiche fondamentali della modernità (un’epoca, la modernità, che, come abbiamo già anticipato in precedenza, include anche i giorni nostri), e tematiche fondamentali per le quali non è stata ancora trovata una risposta. E l’irrisoluzione di queste problematiche dopo più di duecento anni ha, almeno questa è la tesi proposta, finalmente mandato in tilt la modernità stessa. Questo poi è, sempre secondo la tesi provocatoria che proponiamo, particolarmente evidente nei giorni nostri.

Prima di entrare nella nostra discussione di queste due problematiche, riproponiamo le tre frasi che ci permettono di fare queste affermazioni: “[L]’illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l’incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende

all’interno della ricerca che Foucault stava portando avanti durante gli ultimi anni della sua vita (durante la quale il suo *Che cos’è l’illuminismo* fu scritto).

da un difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di *decisione* e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidato da un altro".¹⁶

Che l'*Aufklärung*, l'illuminismo, sia per Kant una questione di scontro o di duello tra minorità e maggioranza non sembra aver bisogno di ulteriore enfasi.¹⁷ L'illuminismo è, come abbiamo ormai già potuto leggere più volte, l'uscita – o almeno il tentativo d'uscita – dell'uomo dallo stato di minorità in favore dello stato di maggioranza, ovvero, e come lo dice lo stesso Kant nel secondo paragrafo, è il tentativo d'entrata nel suo stato "*naturaliter maiorennes*"¹⁸, lo stato di maggioranza, maturità, che è lo stato 'naturale' e incolpevole dell'uomo illuminato.

Questa opposizione binaria non è, però, così banale e semplice come potrebbe sembrare a prima vista. Infatti, una volta lasciata la prima fase sloganistica di questo breve saggio, questa opposizione che sembrava una semplice opposizione tra minorità e maggioranza si complica. Dopo una serie di distinzioni tra vari campi e settori della società, dopo aver differenziato tra un uso privato e pubblico della ragione¹⁹, e dopo una sottile ma necessaria manipolazione della funzione del re²⁰ (una funzione che risulterà fondamentale, ma del tutto arbitraria), Kant conclude paradossalmente che l'uscita dalla minorità in favore della maggioranza – che era, e lo ricordiamo, "un servirsi della propria intelligenza *senza la guida di un altro*"²¹ – risulta in un "*ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite*"²². Parafrasando ancora una volta, ma questa volta fuori dal loro contesto, Horkheimer e Adorno, questa logica dell'illuminismo di

16 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9 – corsivo nostro.

17 Abbiamo, tra l'altro, anche già visto come la nostra intuizione fosse già stata messa per iscritto da Horkheimer e Adorno. Anche per loro, l'essenza dell'illuminismo era (la scelta) tra alternativi (cf. nota 6).

18 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9.

19 Cf. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 11-12.

20 Il Federico in questione è Federico II di Prussia, anche conosciuto come Federico il Grande.

21 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9 – corsivo nostro.

22 Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 18 – corsivo nell'originale.

‘ragionate quanto volete, basta che obbedite’, “rimane legata al dominio, come suo riflesso e strumento insieme”.²³

Alla fine, sembra che il richiamo di Kant all’uscita dalla minorità possa soltanto avere successo se il sovrano (cioè, l’insieme del regime politico, il regime militare, e il regime religioso) decide di illuminarsi. Che questa interpretazione non sia troppo azzardata risulta evidente dal fatto che Kant afferma anche che l’età dell’illuminismo ha come sinonimo “il secolo di Federico”.²⁴ Quando l’obbedienza alla quale si riferisce Kant è dovuta ad un re illuminato come Federico II, che regnò nel periodo nel quale Kant scrisse questo saggio, il problema di fondo di questa conclusione resta inosservato. Quando però il re non è particolarmente illuminato, come Kant presto sperimentò sulla propria pelle con il successore di Federico II²⁵, la necessaria mancanza di aiuto o guida altrui essenziale per risalire dallo stato di minorità, risulterà molto diluita se non addirittura del tutto inapplicabile. Il problema è infatti che sfuggire ad una guida altrui cozza in maniera basilare con la necessità dell’obbedienza.

Che l’opposizione binaria minorità-maggiorità non sia così banale come potrebbe sembrare non risulta però soltanto dal fatto che l’interpretazione Kantiana della stessa tende al paradosso. La caratterizzazione di entrambi gli opposti, minorità e maggiorità, come proferita da Kant è inoltre particolarmente parziale. La minorità non è, infatti, soltanto una qualità negativa da superare, mentre la maggiorità non è semplicemente e solamente lo stato ‘*naturaliter*’ dell’uomo o della sua ragione che deve necessariamente rompere con il passato considerato come immaturo. Come afferma giustamente

23 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*; (Torino: Einaudi, 1966), 45.

24 Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*, 16. Il Federico in questione è sempre Federico II di Prussia.

25 Kant incontrerà una serie di problemi, e il suo lavoro verrà sottoposto alla censura – come scopriamo tra l’altro, in un saggio successivo a *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, ovvero il suo *Conflitto delle Facoltà* [Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà*; (Brescia: Morcelliana, 1994)] – con il successore di Federico II: Federico Giuglielmo II.

Byung-Chul Han, rifacendosi a Heidegger, “[L]a <matùrità> è <senno>” e questo senno “si fonda infatti sulla continuità e la durata”.²⁶ La maggioranza non comporta quindi necessariamente una rottura, ma è anche sempre, e contemporaneamente, rivolta verso e in continuità con il passato (in quanto tramandamento della tradizione). Laddove la maturità, in questa maniera, riguarda soprattutto il passato, sarà la giovinezza, la minorità, che riguarda il futuro. Il tramandamento della tradizione, aspetto della maggioranza, più quindi soltanto essere tradito dalla pre-maturità – l’essere avanguardia, avanti alla/e, o prima della/e, guardia/e della conservazione (una minorità quindi che riesce a liberarsi, e solo lei, dalle guide altrui) –, e soltanto in questa maniera si può veramente parlare di ‘progresso’.

E non sarà questo ribaltamento degli opposti uno degli scopi primari delle varie tendenze filosofiche che iniziano negli anni Sessanta e, in modo particolare, dell’evento del post-modernismo? Che cos’è, infatti, il post-modernismo (o meglio era, perché il post-modernismo, almeno il fenomeno del post-modernismo continentale della fine degli anni Settanta e dell’inizio degli anni Ottanta – e non quella strana sorta di rinascita del post-modernismo che possiamo riscontrare oggi sotto la veste di quell’obbrobrio teorico chiamato proprio *Theory* (Teoria)²⁷ –, fu

26 Byung-Chul Han, *Il profumo del tempo. L’arte di indugiare sulle cose*; (Milano: Vita e pensiero, 2017), 85.

27 Una precisazione sulla differenza tra post-modernismo e la cosiddetta *Theory* è assai necessaria. Il postmodernismo di cui parliamo è il ‘fenomeno’, quell’evento e movimento filosofico che venne alla ribalta alla fine degli anni Settanta e durò fino più o meno fino alla metà degli anni Ottanta. Questo evento filosofico ebbe in Jean-François Lyotard il suo grande protagonista e in Jürgen Habermas il suo grande antagonista. Altri accademici possono essere in qualche modo collegati con questo ‘movimento’, e sono il filosofo italiano Gianni Vattimo e il filosofo-pragmatico americano Richard Rorty. Ogni tanto altri pensatori sono stati inseriti in questo gruppo di pensatori post-moderni. Essi sono, per esempio, prima di tutto Jacques Derrida e Michel Foucault. Va detto, però, con enfasi che questi due filosofi non c’entrano niente con il fenomeno del post-modernismo, e entrambi questi filosofi si sono esplicitamente espressi innumerevoli volte contro qualsiasi possibile partecipazione da parte loro a questo ‘movimento/evento’. Entrambi si sono anche espressi contro questo movimento/evento che hanno definito bizzarro. Che questi pensatori non c’entrino con il post-modernismo è, peraltro, anche evidente dal fatto che il post-modernismo, come già detto, è un fenomeno della fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta. In questi anni, troviamo soltanto le ultime pubblicazioni di Michel Foucault che trattano la sessualità nell’antichità (un tema che non riguarda minimamente il pensiero post-moderno). Foucault morirà poi nel 1984. Jacques Derrida, da parte

abbandonato dagli stessi protagonisti intorno alla metà degli anni Ottanta quando i due protagonisti o antagonisti della discussione sul post-modernismo, rispettivamente Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas intrapresero ricerche filosofiche che li portarono lontano dal progetto pro o contro il post-modernismo) se non la

sua, si stava ancora occupando della sua metodologia filosofica che è stata chiamata decostruzione. Derrida aveva cominciato questa sua ricerca alla fine degli anni Sessanta e cambiò soltanto un po' metodologia – o meglio applicò la stessa decostruzione a nuovi orizzonti – solo a partire dagli anni Novanta. Quindi, o il post-modernismo non cominciò alla fine degli anni Settanta ma un decennio prima, o la decostruzione non è il post-modernismo.

Qualcosa di particolare è però successo dopo la prima metà del primo decennio del nuovo secolo – quindi quasi trent'anni dopo la scomparsa sul continente Europeo della discussione intorno al post-modernismo –. Tornò di moda il concetto di post-modernismo – spesso, questo nuovo post-modernismo, si travestiva anche sotto il concetto di *Theory*, Teoria –. Ma ora questo concetto e fenomeno non parlava più francese o 'continentale', ma parlava inglese, e più che altro americano. Anche i protagonisti di questo nuovo fenomeno erano cambiati. Lyotard e Habermas, gli unici che avevano veramente preso in considerazione e usato o discusso la parola post-modernismo ormai non venivano più menzionati, e coloro che si sono sempre espressi contro la parola e il contenuto stesso della discussione del post-modernismo, ora sono diventati, alla loro insaputa, i nuovi re di questo nuovo post-modernismo americano. Non c'è soltanto una differenza tra protagonisti, ma anche il programma stesso di questo nuovo post-modernismo è cambiato. Ormai laddove il post-modernismo degli anni '80 si focalizzava sull'ideologia e sulla discorsività – il post-modernismo lyotardiano era una critica profonda ai discorsi ideologici emancipatori del modernismo – il nuovo post-modernismo riguarda non più la discorsività, ma solo il linguaggio. Laddove la questione del discorso e della discorsività non riguardava un relativismo individualista, la semplice questione del linguaggio lo diventò. Innumerevoli sono infatti le differenze introdotte in questo post-modernismo Teorico Americano. Basti pensare, come ultimo esempio, al concetto di anti-umanesimo. La questione dell'anti-umanesimo non era per niente una questione del post-modernismo Europeo degli anni '80. Era una questione però che veniva trattato, in maniera del tutto diverso, sia da Foucault che Derrida. Per Foucault, l'anti-umanesimo era una risposta a l'esistenzialismo sartriano (l'esistenzialismo, per Sartre, è/era un umanesimo). Riguardava quindi un mero decentramento della figura dell'umano. Derrida si oppone radicalmente a qualsiasi forma di anti-umanesimo nella sua filosofia. Ora, nel post-modernismo Teorico Americano, il tema dell'anti-umanesimo è uno delle tematiche centrali della *Theory*, ed è diventato una questione da considerare in maniera quasi letterale (sicuramente non consiste in un anti-esistenzialismo), come post-, nel senso di dopo, l'umano. Questa nuova forma di post-modernismo/Theory viene re-importato sul vecchio continente, spesso confondendo coloro che non hanno una forte conoscenza delle idee e teorie che erano presente negli anni '70 e '80 del secolo scorso.

In conclusione di questa lunga parentesi, possiamo notare un simile sviluppo in un altro ambito – e stranamente questo è stato predetto da Lyotard –. Questo ambito è l'università. Anche per quanto riguarda l'università possiamo scoprire degli attraversamenti oceanici simili. In grandissime linee: l'università come la conosciamo – l'università moderna – 'nasce' nel 1809 a Berlino (la Humboldt università). Quasi 70 anni più tardi viene fondata la prima università americana, la Johns Hopkins. La Johns Hopkins viene fondato sul modello tedesco. Con gli anni, il modello universitario americano si diversificò dal suo 'blueprint' tedesco, adeguandosi meglio alle necessità delle persone e del governo americano. Ora, con il processo di Bologna, le riforme proposto consistono per una gran parte nella conversione delle università europee al modello americano (che sono delle copie del modello europeo). Come si può vedere, anche in questa occasione i traversamenti oceaniche comportano a delle grandi confusioni.

rivendicazione della minorità? Nessun post-moderno ha mai fatto ricorso a questo termine, è vero, ma è sufficiente pensare all'appello a una terminologia molto affine, ovvero quella dell'infante, dell'infantile, per vedere lo svelamento di questa rivendicazione. Basti pensare quindi al volume provocatorio di Jean-François Lyotard intitolato *Le Postmoderne expliqué aux enfants (Il postmodernismo spiegato ai bambini)*.²⁸ E che cos'è l'infante o l'infantile – almeno etimologicamente – se non l'essere privo di parole o di linguaggio? La parola *enfant* in francese, o la parola infante in italiano, derivano entrambi dal Latino *infans* che, a sua volta, deriva dal greco *fémi* che significa colui o colei che non riesce a manifestare il proprio pensiero attraverso le parole – già Sant'Agostino alludeva a questa etimologia quando affermò che “[N]on ero più un infante senza parole, ma un fanciullo che sa parlare: ...”²⁹ -. Questa infantilità, è, infatti, un ritorno alla tematica già incontrata della *Unmündigkeit*, solo che il programma Kantiano dell'illuminismo viene qui completamente rovesciato.

E non è nemmeno soltanto il post-modernismo che è d'importanza in questo contesto. Pensando ai filosofi non-post-moderni, ma contemporanei all'evento/movimento del post-modernismo, come Derrida e Foucault, anche loro erano impegnati in progetti che cercavano di sovvertire questa preferenza per la maggioranza dell'*Aufklärung* Kantiano. L'interesse sia di Foucault che di Derrida (ma non è soltanto un loro interesse, è quasi l'interesse di un'intera generazione di pensatori) per l'impossibile ha un grande significato in questo contesto. Che sia l'interesse per l'impossibile da pensare in Foucault o l'impossibile da dire in Derrida qui fa poca differenza. Importante da sottolineare è che l'impossibile è anche esso un concetto, come l'infante, che risulta privo di parole o di linguaggio.

28 Jean-François Lyotard, *Il postmodernismo spiegato ai bambini*; (Milano: Feltrinelli, 1987).

29 Agostino, *Le confessioni*; (Milano: Rizzoli, 1994) I,VIII,13; 61.

È ovviamente più che chiaro che la rivendicazione dell'infantile, dell'*Unmündigkeit* o della minorità, di questi filosofi contemporanei si trova su un livello alquanto diverso rispetto al richiamo Kantiano per l'uscita dalla minorità. Resta però il fatto che la semplice opposizione binaria Kantiana dell'uscita dalla minorità in favore della maggioranza, che già di per sé era in bilico una volta superata la fase dell'essere solo slogan, non può essere fatta in maniera così netta. Da una parte, la semplice rottura con un passato minore invocata da Kant non rivela la necessaria esigenza della maturità di essere legata al proprio passato. Dall'altro lato, non si può nemmeno difendere una descrizione così unilaterale della minorità. Solo la disubbidienza infantile (la pre-maturità dell'avanguardia che riesce a tradire la tradizione tramandata), infatti, riesce a provocare la necessaria rottura che Kant invoca per la sua maggioranza. In più, come abbiamo anche già visto, chi poi non serba qualche preferenza per la disubbidienza infantile rispetto alla noiosa ubbidienza maggioritaria?

Altro ci sarebbe ancora da dire per mettere in questione l'impostazione Kantiana dell'opposizione binaria minorità-maggiorità. Basti pensare, per esempio, alla teoria di Thomas Kuhn sul cambiamento, le rivoluzioni, dei paradigmi scientifici. Secondo Kuhn, il lavoro scientifico della *maturità* riguarda solo il rastrellamento o la pulizia (Kuhn parla di lavoro "mop-up"³⁰, di "ripulitura"³¹), mentre la *minorità* scientifica, in quanto pre-matura, è responsabile della creazione o della costruzione di nuovi paradigmi (gli scienziati pre-maturi – come, per esempio, Mendel nel campo della biologia³² – sono veramente avanti rispetto al loro

30 Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*; (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), 24.

31 Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*; (Torino: Einaudi, 1969), 44.

32 È di grande significato qui, la celebre frase di Michel Foucault nel suo *L'ordine del discorso*, che "Mendel diceva il vero, ma non era <nel vero> ...". Michel Foucault, *L'ordine del discorso*; (Torino: Einaudi, 2004), 18. Mendel non apparteneva al paradigma maturo della biologia del XIX secolo, ma parlava già nel discorso del paradigma della genetica, che solo dopo la sua morte verrà riconosciuto in quanto scientifico (e non come ciarle da invasati) e quindi otterrà la maturità.

tempo). Altri esempi ancora avrebbero potuto essere aggiunti, ma gli elementi riportati devono bastare. Resta da ricordare che la netta e ossificata opposizione tra minorità e maggioranza, come sviluppata da Kant e operativa durante la modernità, non è sostenibile né mantenibile.

Arriviamo ora al secondo punto, ovvero che la questione del decidere risulta essere uno dei due temi fondamentali e irrisolti della e nella modernità. Ricordiamo velocemente che per Kant l'uomo è colpevole di restare nel suo stato di minorità non perché egli manca d'intelligenza, ma a causa dalla "mancanza di *decisione* e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidato da un altro".³³ Che la questione del decidere sia uno dei due temi fondamentali e irrisolti della e nella modernità potrebbe, in un primo momento, destare qualche sorpresa. In che modo, infatti, potrebbe la mera questione del decidere risultare una problematica della modernità? È chiaro che c'è di più in gioco che la semplice questione quotidiana del decidere.

Per scoprire questo 'di più' che è in gioco, dobbiamo ancora una volta entrare nel campo dell'etimologia. Ricercando il significato originario del termine 'decidere' scopriamo che esso deriva dal Greco *krinō*, che a sua volta deriva dalla radice proto-indoeuropea *krei*. Ora, e ricordando che quasi nessuna parola – specie le parole sociali importanti – ha un unico significato originale (non c'è una purezza monolitica originale della lingua), la radice '*krei*' significava setacciare, distinguere, o discriminare. Molto probabilmente questa radice linguistica è in qualche modo relazionata all'utensile che ancora oggi abbiamo e utilizziamo, ovvero il setaccio. La radice proto-indoeuropea si sviluppò poi nella parola greca *krinō* che a sua volta significa tagliare, giudicare, selezionare e, appunto, decidere. *Krinō* è il nodo linguistico in cui questi vari significati si incrociano. In tutto ciò però c'è un ulteriore significato di questo *krinō* alla quale la decisione Kantiana riporta

³³ Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 9 – corsivo nostro.

in maniera diretta (anche se non viene detto in maniera esplicita). Questo significato è la crisi. Decidere, la decisione coraggiosa Kantiana per entrare nell'*Aufklärung*, è strettamente relazionato e connesso con il concetto di crisi.

Una o la crisi, in quanto entità spazio-temporale, è infatti, quel momento spaziale, quel nodo, in cui si decide, o nel quale la decisione è presa, che ha come possibile esito solo alternative irrevocabili e definitive (la vita o la morte, la salvezza o la perdizione, e, ovviamente, la minorità o la maggioranza). Come si può quindi vedere, la decisione coraggiosa invocata da Kant non è soltanto intrinsecamente relazionata alla crisi, ma si svolge, si sviluppa, precisamente lungo queste linee operative tipiche della crisi. La decisione Kantiana non è soltanto una decisione critica e coraggiosa – e, tra parentesi, qui si vede ritornare la questione Foucaultiana dell'ἔθος *critico* filosofico³⁴ – è l'invocazione di una crisi profonda che, come tutte le crisi, ha come esito solo due alternative irrevocabili e definitive, ovvero la maggioranza, l'*Aufklärung* o il mondo pre-moderno dello stato minoritario.

Kant non è però l'unico, in questo periodo, ad invocare la decisione dell'entrare nella modernità in quanto crisi. Quasi contemporaneamente a Kant un altro 'padre' della modernità,

34 La critica è, ovviamente, intimamente imparentata con la crisi. Secondo una certa corrente del pensiero filosofico, il compito della critica filosofica risulta essere addirittura quello di causare delle crisi. Si veda, per esempio, il filosofo inglese Simon Critchley che argomenta che "il filosofo ha la responsabilità di produrre genealogie che producano crisi". [Simon Critchley e Carl Cederström, *Come smettere di vivere e iniziare a preoccuparsi*; (Milano: Mondadori, 2014), cap. 2 (loc 612) – Kindle Ebook]. E continua il ragionamento di Critchley: "[L]a situazione peggiore, per un filosofo, è quando una crisi non è riconosciuta, quando le persone dicono: <Crisi? Che crisi?>". [Simon Critchley e Carl Cederström, *Come smettere di vivere e iniziare a preoccuparsi*; (Milano: Mondadori, 2014), cap. 2 (loc 612-615) – Kindle Ebook]. Per descrivere questa situazione dove le persone non riconoscano la crisi, Critchley si riferisce poi all'immagine nietzscheana, alquanto banale e ingiusto nei confronti delle mucche, del 'bovino felice' [si veda, per esempio: Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*; (Milano: Adelphi, 1977), II §44; o Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza* (Milano: Mimesis, 2006), IV 1, 4 §957] dell'ultimo uomo: "[I]n un mondo in cui la crisi non è riconosciuta, tenderei a dire, gli esseri umani si abbassano al livello di bestie felici, uno stato di appagamento bovino sistematicamente scambiato per felicità (e forse sono un po' ingiusto nei confronti delle mucche)". [Simon Critchley e Carl Cederström, *Come smettere di vivere e iniziare a preoccuparsi*; (Milano: Mondadori, 2014), cap. 2 (loc 615) – Kindle Ebook]. Il filosofo ha la responsabilità di creare delle crisi, e deve sperare che le persone lo riconoscano in quanto tale.

Jean-Jacques Rousseau scriveva nel suo *Émile. O dell'educazione* che il mondo si stava ravvicinando in maniera veloce allo stato di crisi perenne.³⁵ E se dobbiamo credere a Reinhart Koselleck, lo storico tedesco della *Begriffsgeschichte*, la modernità è l'epoca in cui la decisione come crisi diventa proprio il tema principale, se non addirittura la sua patologia. La crisi moderna, la decisione critica per e della modernità, diventa la sua l'ipo-crisia.³⁶

Ciò che questo richiamo all'ipo-crisia invoca più che altro è che la decisione critica e coraggiosa di Kant non viene isolata. E come abbiamo già visto con l'opposizione minorità-maggiorità, anche l'opposizione della decisione, il non decidere o la sospensione della decisione, gioca un ruolo fondamentale nell'*Aufklärung*. Infatti, come affermava Bertrand Russell nel suo *La Filosofia per non filosofi* (e questa affermazione fu considerata come la più grande scoperta della *modernità* da Marshall McLuhan³⁷): fintanto che gli uomini non sono stati addestrati a *sospendere il giudizio, la decisione*, quando mancano tutte le prove, saranno portati fuori strada da profeti vanitosi e presuntuosi e sarà molto probabile che i loro capi saranno o ignoranti fanatici o ciarlatani disonesti.³⁸ Quindi per Russell è sospendere il giudizio, sospendere la decisione (entrambe queste parole derivano, come abbiamo già visto, dalla stessa parola Greca *krinō*), che è

35 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Emile: or On Education*; (New York: Basic Books, 1979), 194.

36 "Criticism", come scrive Koselleck, "turned into hypocrisy". [Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*; (Cambridge MA: The MIT Press, 1988), 98]. Ma Koselleck non si ferma a questa osservazione. Per lui la critica, la decisione critica, dell'illuminismo, non solo porta all'ipocrisia, ma porta addirittura all'assurdo. "Criticism, in its hypocrisy, led to absurdity." E, come conclude il capitolo dedicato all'immagine di sé dei pensatori illuminati, "Progress was suddenly interrupted". [Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*; (Cambridge MA: The MIT Press, 1988), 98].

37 Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man* (Cambridge and London: The MIT Press, 1994), 62.

38 "So long as men are not trained", come scrive Russell, "to withhold judgement in the absence of evidence, they will be led astray by cocksure prophets, and it is likely that their leaders will be either ignorant fanatics or dishonest charlatans". Bertrand Russell, *Unpopular Essays*; (New York: Simon and Schuster, 1950), 27.

fondamentale. E, in più, sarà anche questo non-decidere che poi risulterà essere considerato anche la pratica migliore della modernità. Se non si riesce a vivere secondo questo criterio, si verrà sempre guidati da ciarlatani e fanatici ignoranti (proprio come Kant dopo la morte di Federico II il grande, ma per il motivo radicalmente opposto). Di nuovo, quindi, ci troviamo in una situazione dove l'opposizione netta di Kant – prima l'opposizione tra minorità e maggioranza ora l'opposizione, per quanto non esplicitamente pronunciata, tra il decidere e il non-decidere (la sospensione del giudizio) – che doveva inaugurare la nuova fase illuminata, mostra forti segni di cedimento.

L'inter-relazionarsi dei due elementi della seconda opposizione mostra però qualcosa che la prima opposizione era ancora riuscita a nascondere. Ovvero, l'opposizione decidere/non-decidere ha reso evidente che questo gioco di opposti mette la modernità in stallo, in un'impasse che non sembra essa riesca a superare. Detto in modo diverso, il nodo critico, la crisi, messo in atto in quello spazio-tempo tra la minorità e la maggioranza che la decisione coraggiosa doveva snodare e risolvere in favore della maggioranza, risulta essere perfettamente controbilanciato dalla non-decisione, la sospensione.

Che sia chiaro, non intendiamo mettere in dubbio l'entrata in una fase moderna (illuminata, *aufgeklärte*, quel che sia) della storia. Quello che stiamo cercando di investigare, e con questo breve riassunto arriveremo anche alla nostra conclusione, è la modalità operativa di questa modernità, partendo dal programma kantiano. E, come abbiamo detto all'inizio di questo saggio, l'importanza di Kant si trovava nel fatto che è riuscito a individuare (inconsiamente) non solo quelle che sono le due tematiche fondamentali che servono ad ogni possibile risposta alla domanda 'Che cos'è l'*Aufklärung*', ma anche la modalità in cui queste tematiche si mettono in gioco. Le due tematiche sono, rispettivamente il tema dell'uscita della minorità e l'importanza della decisione critica per questa uscita. La modalità in cui le

tematiche si dispiegano è quella dell'opposizione binaria. Nonostante questa doppia presenza nel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kant stesso non è riuscito a offrire una risposta soddisfacente alla domanda 'Che cos'è l'illuminismo'. La netta predilezione per uno dei due elementi dell'opposizione binaria e la rigidità con la quale tentava di mantenere questa preferenza – anche in maniera contraddittoria – sembra avergli impedito di poter formulare una risposta soddisfacente.

Come abbiamo infatti potuto costatare, l'uscita dalla minorità in favore della maggioranza illuminata è necessaria (non nella maniera paradossale con la quale Kant la proponeva), ma invoca, involontariamente ma per questo non meno necessariamente, il ritorno della stessa minorità. Senza questo ritorno della minorità infatti la modernità, il suo paradigma, rimarrebbe vuoto; una questione di mera forma. E dobbiamo fare lo stesso discorso per quanto riguarda la questione della decisione coraggiosa. La decisione coraggiosa è necessaria per poter entrare nell'*Auklärung*, ma poi invocherà, involontariamente ma per questo non meno necessariamente, la sospensione del giudizio, della decisione, perché essa è, più della necessaria decisione critica per l'entrata nell'illuminismo, proprio la cifra della modernità.

Questo stallo, o impasse, che abbiamo scoperto in queste tematiche fondamentali della e nella modernità non ci deve però scoraggiare. Anzi, forse, dopo tutto questo, possiamo ancora una volta, ora che stiamo assistendo al tramonto durevole della modernità, tentare di rispondere alla domanda allusiva e molto probabilmente posta solo in maniera retorica da Johann Friedrich Zöllner nella *Berlinische Monatschrift*. La nostra proposta non può però più cavalcare l'onda emancipatoria della risposta di Kant, e nemmeno più ricoprire il ruolo etico-critico della risposta di Foucault. Che la nostra risposta non possa essere emancipatoria o etico-critico risulta dal fatto che si deve necessariamente basare sulla scoperta di questo stallo e impasse della modernità che si è rivelato, forse contro-intuitivamente, alla base stessa

dell'operatività degli opposti della modernità.³⁹ La minorità e la maggioranza, la decisione e la sospensione di essa, si tengono infatti reciprocamente in scacco.

Tornando, in conclusione, quindi ancora una volta alla parola antica che la decisione coraggiosa dell'illuminismo avrebbe dovuto snodare, possiamo rispondere alla domanda 'Che cos'è l'illuminismo?' che esso è il permanere della crisi. La modernità non è l'epoca dell'emancipazione ma, al contrario, la modernità è l'epoca della crisi perenne e permanente. O detto in maniera diversa, seguendo lo stallo tra la minorità e la maggioranza, la modernità non è l'entrata nella maggioranza né, però il rimanere nella minorità pre-moderna, ma è l'era della rincorsa all'illusione di restare giovani per sempre.⁴⁰

Bibliografia:

- Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*; (Torino: Einaudi, 1990).
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*; (Torino: Bollati Boringhieri, 2008).
- Agostino, *Le confessioni*; (Milano: Rizzoli, 1994).

39 Se questa interpretazione ha senso, si deve ammettere allora che Jacques Derrida è forse uno dei pochissimi pensatori contemporanei che è veramente riuscito a prendere il polso della modernità. Se si dovesse scegliere una cosa, una cosa sola, che dovrebbe rimanere della ricerca filosofica di Derrida, essa sarebbe, senza alcun dubbio, la sua comprensione innovativa su come gli opposti binari si dispiegano e si relazionano. Già nel suo primo discorso negli stati uniti nel 1965, un giovane Derrida aveva concettualizzato che sono gli opposti che fondano, o sono l'aspetto sistematico, di tutta la storia filosofica occidentale. [Cf. Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*; (Torino: Einaudi, 2002), 365]. E la decostruzione, l'evento-metodologia, derridaiano non significa neutralizzare le opposizioni binari (fondamentali e fondanti) della filosofia ma la decostruzione intende prima di tutto, ribaltare la gerarchia del momento senza però confermarla nella sua nuova posizione di dominio. [Cf. Jacques Derrida, *Positions*; (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 41]. Ciò che la decostruzione intende far capire è che entrambi gli opposti non possano funzionare l'uno senza l'altro, e ogni impostazione di pre-dominio è un atto di forza e coercizione che va combattuto in favore di una mutua e giocosa reciprocità.

40 Per una elaborazione più approfondita dello stallo degli opposti della modernità, e della stessa modernità in quanto crisi perenne, si veda il mio: Kristof K.P. Vanhoutte, *Limbo Reapplied. On Living in Perennial Crisis and the Immanent Afterlife*; (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

- Critchley, Simon e Cederström, Carl, *Come smettere di vivere e iniziare a preoccuparsi*; (Milano: Mondadori, 2014) – Kindle Ebook.
- Derrida, Jacques, *Positions*; (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).
- Derrida, Jacques, *La scrittura e la differenza*; (Torino: Einaudi, 2002).
- Foucault, Michel, *L'ordine del discorso*; (Torino: Einaudi, 2004).
- Foucault, Michel, *Che cos'è l'Illuminismo?*; (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 21-47.
- Han, Byung-Chul, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*; (Milano: Vita e pensiero, 2017).
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*; (Torino: Einaudi, 1966).
- Kant, Immanuel, *Il conflitto delle facoltà*; (Brescia: Morcelliana, 1994).
- Kant, Immanuel, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*; (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 7-19.
- Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*; (Cambridge MA: The MIT Press, 1988).
- Kuhn, Thomas, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*; (Torino: Einaudi, 1969); Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*; (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996).
- Lyotard, Jean-François, *Il postmodernismo spiegato ai bambini*; (Milano: Feltrinelli, 1987).
- McLuhan, Marshall, *Understanding Media. The Extensions of Man* (Cambridge and London: The MIT Press, 1994).
- Nietzsche, Friedrich, *Al di là del bene e del male*; (Milano: Adelphi, 1977).
- Nietzsche, Friedrich, *La volontà di potenza* (Milano: Mimesis, 2006).

- Nisbit, Hugh B., “‘Was ist Aufklärung?’ The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany,” *Journal of European Studies*, 12 (1992), 77-95.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile: or On Education*; (New York: Basic Books, 1979).
- Russell, Bertrand, *Unpopular Essays*; (New York: Simon and Schuster, 1950).
- Vanhoutte, Kristof K.P., *Limbo Reapplied. On Living in Perennial Crisis and the Immanent Afterlife*; (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

Il cerchio vuoto. Nishida Kitarō e l'antropologia francescana

Angelo Michele Mazza¹

Introduzione

Durante la visita apostolica al *Kaba Aye Center* di Rangoon, Papa Francesco, cita e pone in parallelo gli insegnamenti del Buddha con quelli di San Francesco D'Assisi, sostenendo che da entrambi, buddismo e cristianesimo possono trarre gli strumenti per affrontare la sfida dei nostri giorni: aiutare le persone a «guardarsi dentro in profondità e di conoscere sé stesse in modo tale da riconoscere le reciproche relazioni che le legano a tutti gli altri»². Tale evento riporta alla mente un altro parallelismo tra cristianesimo e buddismo avvenuto all'inizio del novecento, ad opera della scuola di Kyoto. Il suo fondatore, Nishida Kitarō è bene

¹ Dottorato di ricerca presso la *Pontificia università Antonianum*: angelomichelemazza2@gmail.com; nato a Taurianova (RC) 1988, dopo essersi laureato con lode presso l'Università della Calabria (CS), con tesi su *Karl Löwith: la storia dentro la natura*, ha conseguito nel medesimo ateneo l'abilitazione all'insegnamento. Attualmente è dottorando di ricerca presso la *Pontificia Università Antonianum* di Roma, dove collabora col centro di ricerca "Verso una rete internazionale per l'ecologia integrale". Tra le pubblicazioni si ricordano: *Risorgimento (post)coloniale* per la «Revue Babel» (31,X,2015) Università di Toulon, *L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith* per «Areté» (2016), *Karl Löwith: naturalità del mondo e natura umana* in «Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento» (2016), *La dialettica del "Nulla Assoluto"*. La ricezione di Hegel nella "scuola di Kyoto" in pubblicazione sulla rivista *areté*. Tra le relazioni ai convegni si ricorda *Original Sin and Natural Law: the influence of Franciscan thought in modern philosophy* (Maggio 2017) Università degli Studi di Milano.

² https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171129_viaggioapostolico-myanmar-monaci-buddisti.html

noto per la citazione dell'intero *Cantico delle Creature*, nella sua opera *Art and Morality*.

In un mio recedente studio, avevo trattato in maniera superficiale l'antropologia di Nishida, mediandola con quella di Karl Löwith. I due pensatori sembrano legati intellettualmente già nel 1928, prima ancora di conoscersi di persona, quasi come se il destino avesse già decretato il loro incontro. Mentre il Löwith consegue, in Germania, l'abilitazione alla libera professione con *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Nishida, in Giappone, dà alle stampe *La determinazione autoconsapevole del nulla*, opera nella quale si trova il saggio *L'io e il tu*.

Il seguente lavoro si propone di analizzare la questione della *persona* e del *soggetto* in Kitarō, relativamente al fenomeno religioso, andando ad incrementare gli *Scritti sul Giappone* di Karl Löwith. Difatti sebbene quest'ultimo avesse notato che gli elementi della triade Uomo-Natura-Dio, nella filosofia di Nishida, non possono essere "isolati" e trattati separatamente³, sembra disconoscere il legame che quest'ultimo instaura fra *Zen* e cristianesimo. Eppure nel suo periodo trascorso in Giappone, dal 1936-1941, avrà avuto modo sia di leggere le opere prodotte in quegli anni da Nishida sia di confrontarsi direttamente con l'amico e collega. Pertanto si possono dare due supposizioni la prima è che Löwith, nei suoi scritti, abbia voluto far emergere gli aspetti che accomunano la cultura giapponese a quella greco-romana, eludendo il confronto che questa instaura con la filosofia cristiana, l'altra è che esistano degli appunti o altre opere inedite in cui il filosofo tedesco approfondisce tali argomenti.

Come il titolo suggerisce, il punto di partenza sarà la riflessione in merito alla figura del cerchio nelle opere di Nishida, prima fra tutte quella donata al filosofo tedesco, e dalla quale si cercherà, inoltre, di connettere tali significazioni del vuoto al pensiero francescano.

³ K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubbettino editore (Soveria Mannelli, 1995), 55.

1. Nishida e il Cristianesimo.

Per molto tempo si è dibattuto in merito alla liceità di parlare di filosofia orientale, o di filosofia giapponese. Per quanto concerne la figura di Nishida Kitarō, i critici appaiono concordi nell'affermare che non si possa parlare di filosofia giapponese prima di costui. Difatti Nishida è non solo il primo ad aver fatto filosofia ma anche colui intorno al quale è nata una vera e propria scuola, quella di Kyoto⁴. Questa si caratterizza per la sua attenzione nei confronti della filosofia occidentale e in particolar modo per il suo tentativo di mediare questa collo *zen*. Löwith riconosce che a Nishida:

la conoscenza della filosofia occidentale gli serve a chiarire la propria, e la sua principale obiezione all'Occidente è che la filosofia da Parmenide a Hegel, anche se parla del nulla pensa soltanto l'essere⁵.

È proprio il concetto dello “essere”, che spinge Nishida ad approcciarsi alla filosofia occidentale. Ciò lo si evince da due lettere, una indirizzata al suo allievo Nishitani e l'altra all'editore di *Riso*. Nella prima, datata 19 Febbraio 1943, confessa di non conoscere bene lo *zen* e ritiene che le persone comuni tendono a fraintenderlo, pertanto per poterlo meglio comprendere tenta di combinare lo Zen con la filosofia⁶. Nella seconda, invece, emerge il perché dell'approccio religioso. Sin dalle sue prime opere,

⁴ G. Pasqualotto, *Introduzione al pensiero di Nishida Kitarō*, in K. Nishida, *Uno studio sul bene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp. X-XI. D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto: dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, (Roma: Città Nuova, 1993), 34-35.

⁵ K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, 68. G. Pasqualotto, *Introduzione al pensiero di Nishida Kitarō*, XIV.

⁶ I. Samoa, *Nishida Philosophy and Christianity. Explication from the concept of love*, in *Journal of International Philosophy*, 2, Research Center for philosophy, (Toyo University, 2013), 267. F. Buri, *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self*, (Georgia: Mercer University Press, 1997), 39, n. 4: «si dice che lo Zen costituisca il *background* del mio pensiero. Ciò è assolutamente errato».

influenzate dalla ricerca sull'esperienza pura di William James⁷, Kitarō riconosce che il proprio pensiero sia sempre partito dall'essere concreto⁸ e che la forma più concreta dell'essere è la religione, da cui dipende anche l'esistenza del sé. Per tali ragioni considera la religione, la cui forma autentica è il concetto d'amore, come la conclusione della filosofia⁹.

Detto ciò, poiché la religione, in quanto apice della filosofia, è la forma più concreta dell'essere, potremmo ancora considerarla come il tema principale delle opere di Nishida. Ishii Samoa e Ogawa Keiji hanno esaminato il dialogo tra il cristianesimo e la filosofia, dividendo la produzione del fondatore della scuola di Kyoto in quattro fasi: (1) *Uno sguardo sul bene* 1911, che nella divisione di Pasqualotto viene considerata come periodo della "esperienza pura"¹⁰; (2) *La determinazione autoconsapevole del nulla e Saggi Filosofici* dal 1932-1939; (3) *Introduzione alla filosofia pratica* 1940; (4) *The Logic and the Locus a Religious Worldview* 1945-1946¹¹.

Nel complesso le quattro fasi ricalcano le tappe della ricerca filosofica, descritta da Aristotele ne libro della Fisica¹², si parte da ciò che è prossimo a noi, l'esperienza pura, per giungere a ciò che è primo ontologicamente. Nonostante Nishida sia consapevole dell'indefinibilità di tale primo Assoluto, cercherà di avvicinarsi attraverso lo studio della teologia cristiana, in particolar modo della mistica, utilizzando termini filosofici ed in particolar modo ponendo in parallelo le quattro verità buddiste con la teologia

⁷ D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 35.

⁸ Lettera all'editore di Riso, cit. in I. Samoa, *Nishida Philosophy and Christianity*, 269.

⁹ Ivi, 270.

¹⁰ G. Pasqualotto, *Dialettica e Buddismo. Introduzione a Nishida Kitarō*, in K. Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di Enrico Fongaro, (Venezia: Marsilio, 2014), 15.

¹¹ Pasqualotto, *Dialettica e Buddismo*, 15. Pasqualotto considera la produzione di questo periodo come segnata dall'emergere della tradizione speculativa buddista. In verità questa, viene anche in quest'opera mediata dal cristianesimo, del quale si recupera l'idea di *agape*.

¹² Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, (Torino: Utet, 1999), 133: «La via naturale muove dalle cose più note e più chiare per noi a quelle più chiare e più note per natura».

negativa del pensiero cristiano. Per poter cogliere l'intero percorso bisogna però prima definire chi sia il soggetto che ne compie il cammino, il quale, come nello *Itinerario della mente in Dio* di Bonaventura, s'accorgerà ben presto di muoversi nell'Assoluto. Sia il soggetto che la meta hanno forma e contenuto comune.

2. La luna. Il soggetto di Kitarō.

Quando nel '41, in seguito all'alleanza del Giappone con le forze dell'Asse, Karl Löwith è in procinto di partire per l'America, Kitarō gli dona un disegno ad inchiostro:

Sul bianco della carta si staglia un vuoto cerchiato di nero con a fianco alcuni caratteri: luna (= cuore = spirito), solitudine, cerchio, diecimila cose (totalità degli esseri), inghiottire¹³.

L'intera teoria della soggettività di Kitarō sta riassunta in codesto foglio: il soggetto puro, quello che Descartes ha chiamato "io penso", altro non è che vuoto, nulla, solitudine. Il soggetto per essere qualcosa, ovvero per raggiungere la sua "realtà vera", deve rendersi vuoto, ritrarsi in sé per incontrare l'altro. Löwith, nel suo saggio *Note sulle differenze tra Oriente ed Occidente*, commenta l'opera dicendo che il significato da intendersi è il seguente: *uno spirito che sia divenuto perfettamente rotondo e vuoto, illumina l'esistente come una luce solitaria della luna piena, e lascia che tutto entri in sé*¹⁴.

Sempre nello stesso saggio, definisce lo spirito giapponese attraverso delle dicotomie che ne indicano la vacuità (forma senza forma, una cromaticità senza colore, voce senza suono)¹⁵.

La figura del cerchio, riferito all'anima dell'uomo, ritorna in *Uno studio sul bene*. Nishida asserisce che il fine del sé, è

¹³ Löwith, *Scritti sul Giappone*, 70.

¹⁴ Löwith, *Scritti sul Giappone*, 70.

¹⁵ Ivi, 69.

raggiungere la perfezione del cerchio consegnato da Giotto a Benedetto XI. Tale forma, per l'artista, rappresenta la perfetta unione fra soggetto ed oggetto in ambito morale, in quanto il sé, vedremo, si dà in maniera più reale nel mondo dell'agire¹⁶.

L'ultimo cerchio che si può rintracciare nelle opere di Nishida, assimilabile a quello suddetto, è la citazione dell'esempio del *De docta ignorantia* di Niccolò Cusano¹⁷. Sia in *Pensiero e Esperienza* che in *L'io e il tu*¹⁸ e in *Nothingness and Religious Worldview*¹⁹, descrive la forma di Dio a partire non solo dall'esempio della figura iscritta nel cerchio ma anche ricalcando la teologia negativa di Cusano²⁰.

Rintracciate le significazioni del cerchio nelle opere di Nishida, possiamo ora a determinare cosa intenda per "sé", ovvero come possa considerarsi il cerchio dei primi due esempi. Il "sé", afferma Kitarō, è stato inteso erroneamente in due modi, sia come qualcosa legato meramente al corporeo, quindi alla materia, sia soltanto alla percezione intera, ossia come orizzonte psicologico - spirituale. La prima visione appare erranea, in quanto nonostante il corpo sia importante per il sé, questi non ne determina l'essenza. Se invece lo si intendesse come l'idealismo e la fenomenologia, ovvero un puro "io sono" psicologico, legato alla percezione dei suoi stati interni, questo apparirebbe legato solo al tempo, sebbene

¹⁶ Nishida, *Uno studio sul bene*, 154.

¹⁷ N. Cusano, *La docta ignorantia*, in Id., *Opere filosofiche, Teologiche e Matematiche*, (Milano:Bompiani, 2017), 79: «Il cerchio è la figura perfetta dell'unità e della semplicità (...) In un cerchio infinito, infatti, l'identità è così grande che essa precede tutte le opposizioni».

¹⁸ Nishida, *L'io e il tu*, (Padova: Unipress, 1996, 112).

¹⁹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, (Honolulu, University of Hawaii Press, 1987), 68.

²⁰ Nishida, *Pensiero e Esperienza*, cit. in Letizia Coccia, *Dire altrimenti. Il Sé e la relazione nella filosofia di Nishida Kitarō*, tesi di dottorato, (Università di Macerata), 213: «In che forma esiste Dio? Da un lato Dio, come ha detto tra gli altri Niccolò Cusano, è negazione di tutto e dunque ciò che si può affermare o cogliere non è Dio. Qualcosa che si può cogliere è già per questo limitato, non può realizzare l'infinità attività di unificazione dell'universo (*De docta ignorantia*, cap. 24)». Nishida, *Uno studio sul bene*, 176.

l'unità della percezione interna fonda l'anima²¹. In verità, il sé è primariamente lo "io penso" cartesiano ma allo stesso tempo è ciò che si dà, come in Kant, in un tempo ed in un luogo. Il tempo dell'esistente reale è l'agostiniano presente²². In accordo col capitolo XI delle *Confessioni* e col passo sulla contraddizione del tempo della *Critica della ragion pura*, Kitarō avvalorava la propria teoria per la quale l'infinito passato e l'infinito futuro sono collegati nel punto di partenza dal presente.

Per quanto concerne lo spazio, il luogo del reale è appunto il sé. Dire "io sono" equivale a "qui c'è"²³. L'unità di conoscenza e volontà, dalla quale scaturisce il movimento dell'autoconsapevolezza.

Il primo passo verso l'uscita dal sé è "l'esperienza pura", ovvero la famosa unità indistinta di Schelling. L'influenza di quest'ultimo sulla filosofia di Nishida è più che nota, sin dalla sua tesi di laurea fino al panteismo dell'ultimo periodo. Conoscere il reale in maniera "pura", significa vederlo come un neonato²⁴, in maniera confusa, o meglio cogliere in maniera indistinta soggetto ed oggetto. Il pensiero, al contrario, parte dalla distinzione degli oggetti della percezione, attraverso quella che è la formulazione di un giudizio. Pertanto il pensiero non solo unisce gli atti della coscienza individuale ma ha una funzione oggettivante, quella di manifestare la verità di un concetto, ritrovando il confronto con l'altro. Come appunto sostiene Kant, il pensiero privato non è pensiero. L'unione tra le due facoltà, la pura conoscenza e l'esperienza, trova luogo, come per Schelling, nell'arte, e difatti Nishida, in *Art and Morality*, non solo analizzerà il rapporto fra il sé (io) e altro da sé (mondo) ma citerà per intero il *Cantico di Frate*

²¹ Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di Enrico Fongaro, (Venezia: Marsilio, 2014), 82-83. Nishida, *L'io e il tu*, 134.

²² Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia*, 72.

²³ Ivi, 82.

²⁴ Nishida, *Uno studio sul bene* 14.

Sole di Francesco D'Assisi²⁵. Dal punto di vista del sé Assoluto, tutto il creato è l'espressione di un contenuto spirituale. E poiché Nishida, nei *Problemi fondamentali della filosofia*, sostiene che persona è un ente dotato di "espressione", possiamo estendere il campo della determinazione "persona" anche al più basso ente della natura²⁶. Il sole, la luna, le stelle ed il vento, altro non sono, sostiene Kitarō, che simboli di Dio (Bonaventura avrebbe di certo detto *vestigia dei*). Lo stato del religioso, vedremo per Nishida, sarà appunto l'innocenza riacquistata dell'assisiato, attraverso il cammino spirituale²⁷.

Alla base dell'esperienza pura, del pensiero e dell'arte vi è un soggetto che agisce, ed ogni atto, sia affettivo che intellettuale, presuppone la volontà. Difatti il sé pur essendo ciò che conosce, non potrà mai conoscersi pienamente al punto da dire "questo è il sé" se non comprendendosi a partire dall'agire, ovvero dell'atto volitivo. Che cos'è dunque la volontà? La sua essenza «non consiste in uno stato di desiderio rivolto al futuro, quanto piuttosto all'attività presente nel presente»²⁸ in quanto è sempre unificazione di soggetto ed oggetto.

Che la volontà sia il centro delle attività dell'uomo, soprattutto della conoscitiva ed autoconsapevolezza, lo dimostra il fatto che il nostro organismo è stato costituito, sin dall'origine, in modo da soddisfare il mantenimento della vita, ovvero era il centro d'impulsi²⁹. Similmente in Pietro di Giovanni Olivi, l'uomo viene descritto come preso dal desiderio di vivere e predisposto alla ricerca della gioia più grande possibile³⁰. Ed ancora per Duns

²⁵ Nishida, *Kitarō zenshu (Opere complete di Nishida Kitarō)*, 19 voll., (Tokyo: Iwanami Shoten, 1965, Vol. III), 573.

²⁶ Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia*, cit., pp. 96 - 99.

²⁷ Nishida, *Kitarō zenshu*, 550.

²⁸ Nishida, *Uno studio sul bene*, 16.

²⁹ *Ivi*, 29.

³⁰ J. B. Freyer, *Homo viator: l'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, (Bologna, EDB, 2008), 103.

Scoto, la vita altro non è che unione di volontà e pensiero (*Ordinatio* I, d.8 pars I, q. 4, n. 200³¹). Che Nishida conosca Scoto, lo sappiamo per certo, in quanto, non solo lo ha potuto conoscere attraverso le opere di Heidegger ma lo ha anche citato nei propri scritti. Ad esempio, in *Place and Dialectic*, si riferisce al filosofo francescano, in merito alla definizione di volontà, asserendo che la volontà non è vincolata dalla conoscenza del bene ma ama liberamente il bene supremo³².

Nonostante affermi che la volontà è libertà assoluta, Nishida riconosce, come Löwith, che il “sé” è in-dipendente³³, in quanto l’uomo pur agendo sul mondo esterno, quest’ultimo lo influenza. Un esempio potrebbe essere la nostra personalità, la quale è condizionata sia dall’ambiente naturale che storico-sociale di appartenenza. In *The Problem of Conscious*, per avvalorare la relazione tra azione individuale e ripercussione sul mondo esterno, si appella al peccato di Adamo³⁴. Il “sé”, nella relazione reciproca tra interno ed esterno, incontra l’altro da “sé”, o meglio si scopre persona, nel senso che ritrova sé nell’altro e l’altro nel sé. Anche qui potremmo vedere riemergere la conoscenza di Nishida dell’*Ordinatio* di Scoto, precisamente la III parte, dist. 1, q.1, in cui sostiene che *l’ultima solitudo*: ha da intendersi come il sé che ripiegando su sé non si isola ma si scopre solidale e comunicabile³⁵. Ancor prima, Alessandro di Hales ha affermato che la natura stessa dell’uomo è relazione³⁶.

³¹ I. Duns Scotus, *Ordinatio Liber I*, in Id. *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, (Città del Vaticano, 1963), 265: «Sicut forte intellectus continent sapientiam et intelligere, et voluntas caritatem et diligere».

³² K. Nishida, *Place and Dialectic*, (New York: Oxford University Press, 2012),89. In nota 221, cita Duns Scoto, *Quaestiones super libros Mataphysicarum Aristotelis*, IX, q.15.

³³ Nishida, *Problemi filosofici*, 86 - 88.

³⁴ Nishida, *Uno studio sul bene*, 178 - 179.

³⁵ J.B. Freyer, *Homo viator*, 110, n.310.

³⁶ Ivi, 93.

Per risolvere allora il problema della libertà indipendente, al pari di Löwith, Nishida farà riferimento al “regno dei fini” ed al concetto di “rispetto” della filosofia kantiana, ponendo l’accento sul sentimento di “amore” di cui parla anche Martin Buber³⁷. Pertanto, la vera libertà per il filosofo sarà vedere l’altro in sé, ovvero come fine e mai come mezzo. A tal proposito, si rimanda alla suddetta citazione di Scoto in *Space and Dialectic*, in cui si ribadisce che l’unico modo per considerare la volontà libera è quella di rivolgerla al bene supremo (*Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, q. 15).

Tale bene supremo spinge il sé non solo a con crescere nelle relazioni che instaura non solo col tu e col mondo naturale ma anche a compire il salto più grande atto della volontà: l’unione con Dio. Nell’incipit del Capitolo 3, della Parte IV, di *Uno studio sul Bene*, Nishida dirà, come Bonaventura, che «Il progresso delle scienze non è altro che l’unificazione prodotta da una tale conoscenza (la Teologia)»³⁸. Natura e spirito hanno una medesima radice, che sia la scienza che la filosofia chiamano Dio³⁹.

3. Il Nulla assoluto

L’ultimo cerchio descritto da Kitarō è riferito a Dio. Per i giapponesi il divino s’appella allo stesso modo del simbolo francescano *tao*. Questo è la via del cielo, ma cielo (*T’ien*) e terra (*T’ien-ti*) hanno la medesima radice⁴⁰. In *The Logic of the Place of Northingness e the Religious Worldview*, Dio viene assimilato al Vuoto buddista, il quale non è mancanza di essere in senso assoluto, ma piuttosto ha da intendersi simile alla materia priva di

³⁷ Nishida, *L’io e il tu*, 139. Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia*, 96-97.

³⁸ Nishida, *Uno studio sul bene*, 166. Cfr. Bonaventura, *Itinerario della mente in Dio. Le scienze ricondotte alla teologia*, (Vicenza:Edizione L.I.E.F.,1984), 142.

³⁹ Nishida, *L’io e il tu*, 149.

⁴⁰ Löwith, *Scritti sul Giappone*, 55.

forme di Schelling o di Bruno⁴¹. Nishida lo associa al “Cerchio infinito” di Cusano, definendolo un “Vuoto”, o meglio un “*basho*” (luogo), che contiene in sé l’autoalienazione o autodeterminazione nell’altro⁴².

Dio ha creato il mondo per amore⁴³ ed il vero significato della creazione è dato dall’affermazione di questa e dall’autonegazione di Dio⁴⁴. L’amore svuotato non solo costituisce il creato ma lo abita⁴⁵. A tale proposito, si rammenta la suddetta citazione del *Cantico di frate sole* in *Art and Morality*, in cui Nishida ha asserito che le creature sono il riflesso di Dio e che per tale ragione, come sostenuto anche da Bonaventura⁴⁶ e da Antonio da Padova, esse sono belle e buone⁴⁷.

Nel Genesi, la prima manifestazione di Dio è la *Parola*, dapprima creatrice e poi rivelata ed incarnata. In *Logic of the Place*, il luogo dell’incontro tra Dio e la creatura è proprio la *Parola* performativa del *Genesi*⁴⁸. Dio crea mediante un verbo kenotico autoreferenziale, come in Alessandro di Hales⁴⁹, Dio dicendo se stesso crea il mondo. L’intero creato è espressione di Dio.

Le persone della Trinità diventano in Kitarō , i tre centri dinamici⁵⁰ di questo Nulla Assoluto, in quanto il Vuoto è «una matrice autotrasformatasi che esiste mediante i suoi centri

⁴¹ Nishida, *Uno studio sul bene*, 177: «Dio deve includere in sé infiniti mondi».

⁴² Nishida *Last Writings: Nothingness and the religious Worview*, 54.

⁴³ Nishida, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L’epos, Palermo, 2005, p. 196.

⁴⁴ Ivi, pp. 86-87. D. W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 37 - 39. S. Weil, *Attesa di Dio*, (Torino: Adelphi, 2014), 218 :«Dal punto di vista di Dio la creazione non è un atto di autoespansione, ma un atto di diminuzione e rinuncia».

⁴⁵ Nishida, *L’io e il tu*, 149. D. W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 39.

⁴⁶ Bonaventura, *Itinerario della mente in Doio*, 54.

⁴⁷ Antonio da Padova, *I sermoni*, (Padova: Edizioni Messaggero, 1994), 900. Ivi, 1181: «il Bene essenziale diffonde la sua bontà su tutto ciò che esiste». J. B: Freyer, *Homo viator*, 45.

⁴⁸ D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 42.

⁴⁹ J.B. Freyer, *Homo viator*, 49.

⁵⁰ D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 43.

dinamici»⁵¹. E poiché tali centri sono sempre in moto e l'amore di Dio è infinito, si potrebbe supporre, come Francesco ed Antonio, che la creazione derivi dalla relazione dei tre centri e che questa sia un processo dinamico eterno⁵².

Conclusione.

Il sé, esemplificato da Nishida nella figura del cerchio, si è palesato nel corso della trattazione, non incentrato su di sé ma, come rileverà più tardi il frate trappista Merton⁵³, ha come proprio centro quello della circonferenza maggiore che è Dio. Questi è considerato come il cerchio che abbraccia in sé il creato, nel quale si esprime e vive. In *Problemi Filosofici*, Nishida sostiene che la vera esistenza del sé avviene mediante l'*agape*, e che quest'ultima non è il rivolgersi dell'uomo verso Dio, quanto più l'abbassarsi di Dio verso l'uomo⁵⁴. In *La logica del Luogo*, inoltre, definisce la relazione tra Dio e uomo, come tra ciò che si esprime in maniera auto negativa e qualcosa che si oppone in maniera auto espressiva⁵⁵.

L'alunno di Nishida, Nishitani, pur ricalcando la strada battuta dal maestro, ne incrementerà la visione kenotica della creazione attraverso l'aggiunta di Cristo come *ekkenosi*, ovvero come annullamento di Dio sulla croce. Quest'ultimo svuotamento di Dio rappresenta l'amore perfetto o *agape*. Già Nishida, in *Io e tu*, aveva sostenuto che l'io deve uccidere se stesso per aprirsi all'assolutamente altro. Ed ancora in *The Logic of Locus and a Religious Worldview* cita l'abbraccio di Cristo al grande inquisitore, ne *I Fratelli Karamazov* di Dostoyevsky. Ed inseguito definendo

⁵¹ Ivi, 37.

⁵² J.B. Freyer, *Homo viator*, 47.

⁵³ D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto*, 81: «Il sé non è centrato su se stesso, non ha un'orbita auto centrica; il sé è centrato su Dio, l'unico centro di tutte le cose».

⁵⁴ Ivi., 42.

⁵⁵ Nishida, *La logica del luogo*, 194.

l'*agape* come assoluta negazione che sacrifica si riferirà alla *Lettera ai Filippesi 2, 6-8*, sostenendo che «l'amore non è desiderio ma sacrificio»⁵⁶.

Noi possiamo conoscere Dio con l'amore e realizziamo il bene sommo nel riprodurre la dinamicità armonica della Trinità, attraverso la retta armonia tra io-tu-Mondo, in Dio. Solo restituendo al nostro sé uno sguardo purificato, come quello del povero d'Assisi⁵⁷, potremmo riappropriarci dell'autenticità della nostra esistenza, esprimendo il centro al cui ogni sé converge.

Bibliografia:

De Nishida:

- *Opere di Kitarō*
- *Art and Morality*, (Honolulu:University Press of Hawaii, 1973).
- *Intuition and reflection in self-consciousness*, (New York: State University of New York Press, 1987).
- *L'io e il tu*, a cura di Renato Andolfato, (Padova:Unipress, 1996).
- *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, (Palermo:L'Epos, 2005).
- *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).
- *Nishida Kitarō zenshu (Opere complete di Nishida Kitarō)*, 19 voll., (Tokyo:Iwanami Shoten, 1965)
- *Place and Dialectic*, (New York:Oxford University Press, 2012).
- *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di Enrico Fongaro, (Venezia: Marsilio, 2014).

⁵⁶ I. Samoa, *Nishida's Philosophy and Christianity*, 274.

⁵⁷ Nishida, *Kitarō zenshu*, 550.

- *Uno Studio sul bene*, a cura di Enrico Fongaro, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Bibliografia secondaria:

Buri, F., *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self*, Mercer University Press, Georgia 1997;

Freyer J.B., *Homo viator: l'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna, 2008;

Ishii Samoa, *Nishida's Philosophy and Christianity. Explication from the Concept of Love*, in *Journal of International philosophy*, N°2, International Center for Philosophy, Toyo University, 2013, pp. 267 - 280.

Ishii Samoa, *L'Individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli, 2007;

Lowith K., *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995;

Mitchell D.W., *Kenosi e nulla assoluto: dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1993;

Stadelmann Boutry B., *La création artistique chez Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte "Art et morale" ("Geijutsu to dôtoku)" de 1923*, Université de Genève, tesi di dottorato, 2003.

Parte II

Antropologia, Alteridade e Espaço

Antropologia, Alterità e Spazio

Espaço, modernismo e imaginário: de Wittgenstein a Bachelard

*Diogo Ferrer*¹

1. Sobre o espaço divino e o espaço originário

De acordo com Plotino, na sua Vª *Enéade*, os deuses são essencialmente o seu lugar, utilizando o termo *chóra* para designar o “lugar”. No mundo dos deuses, tudo é “transparente”, e os seus habitantes “vêm-se a si mesmos em todas as coisas”. Assim, em contraste com os mortais, para quem o lugar é algo de estranho, revela-nos Plotino que quando um deus se move, “o lugar de onde ele vem move-se com ele.”² Esta extraordinária concepção não é fácil de compreender mas, apresentando um ideal divino para a relação com o espaço, permite também certamente retirar conclusões acerca da relação dos mortais com o seu espaço, ou

¹ Professor de Filosofia na Universidade de Coimbra, Portugal. O seu principal foco de investigação é a Filosofia Clássica Alemã e as suas repercussões nos sécs. XX e XXI, com especial incidência em temas de Metafísica e Estética. Alguns dos seus livros são: *Transparências: Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa*, Coimbra, 2018; *A Génese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*, Porto, 2016; *O Sistema da Incompletude: A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*, Coimbra, 2014. ferrer.diogo@gmail.com.

² “βέβηκε δὲ ἕκαστος οὐκ ἐπ’ ἀλλοτρίας οἶον γῆς, ἀλλ’ ἔστιν ἐκάστω ἐν ᾧ ἔστιν αὐτὸ ὃ ἐστὶ, καὶ συνθεῖ αὐτῷ οἶον πρὸς τὸ ἄνω ἰόντι τὸ ὅθεν ἐστὶ, καὶ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἡ χώρα δὲ αὐτοῦ ἄλλο.”
Vejam-se as traduções inglesa e francesa: “Each [god] walks not as if on alien ground, but each one’s place is its very self and when it ascends (so to speak) the place it came from runs along with it, and is not itself one thing and its place another” (Plotinus, *Ennead* V; tr. Armstrong; Cambridge Mass.: Loeb Classical Library, 1984, 8, 4, 15-17); “Ce n’est pas sur un sol étranger que chacun avance: l’endroit où il est, c’est cela même qu’il est; l’endroit d’où il vient ne le quitte pas quand il progresse vers l’hauteurs; et il n’est pas vrai que autre il est lui-même, autre la région qu’il habite” (Plotin, *Ennéades* V; tr. E. Bréhier; Paris: Les Belles Lettres, 1956).

melhor, com o seu lugar. A concepção de Plotino acerca do espaço ajuda-nos a compreender, por contraste, a nossa própria situação. Podemos concluir das palavras de Plotino que para os mortais o espaço é essencialmente estranho, o movimento altera a sua situação e relação com as coisas, que é perturbada por um tipo de movimento que separa o móvel do movimento. A visão dos humanos está separada daquilo que é visto e, em consequência, as coisas lhes são opacas. Por seu lado, esta estranha condição dos deuses, de trazer consigo o seu espaço, é uma espécie de imobilidade que, em termos mais atuais, significa que o espaço não pode ser definido como um contentor indiferente ao que está nele. Ao trazerem consigo o seu espaço, os deuses são de certo modo imóveis, o que se traduz pela inexistência de um espaço vazio que não coincida com o que são. Por isso, os deuses “são o espaço que ocupam” ou “são onde estão”. Aos mortais, em contraste, que nunca se encontram verdadeiramente com as coisas e habitam por isso um espaço incoerente, é atribuível um espaço vazio, de estranheza e alienação, um mero contentor. A sua condição é de não reconhecimento no que vêm, a opacidade das coisas e a não pertença ao lugar. O movimento ocorre então em permanente contraste e atrito com o espaço, é alheio ao corpo móvel e, por isso, violento. Um espaço sublunar, de movimento violento, geração e corrupção.

Esta concepção de Plotino sobre o significado do espaço não é de modo algum algo de isolado ou estranho às ideias contemporâneas. De maneira independente de Plotino reencontramos a mesma ideia aplicada não aos deuses, mas a uma condição originária do homem, de harmonia com o mundo onde se encontra. Numa citação de Noël Arnaud por Gaston Bachelard, lê-se: “je suis l’espace où je suis” (“sou o espaço onde estou”).³ E, também, na conclusão de *O Homem e o Espaço* de Friedrich Bollnow, encontra-se o que se segue: “o homem não se encontra

³ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*; (Paris: Quadrigue - PUF, 1957, 2009) 131.

originariamente como um estranho no espaço, como um elemento a ele estranho [...], mas ligado a ele, fundido com o espaço, e sente-se, por isso, suportado por ele.”⁴ Esta última tese de Bollnow, da essencial identidade do homem com o seu espaço próprio é a conclusão de um longo estudo sobre o “espaço vivido, ou experienciado” (“erlebter Raum”), que Bollnow opõe sistematicamente ao espaço matemático. Este é o resultado de uma construção abstrata, estranha à experiência humana⁵ do mundo da vida que habita. Dentro do espaço experienciado, em contraste com o espaço matemático homogêneo, os seres humanos identificam-se com o seu objeto, “vêm-se a si nas outras coisas”, para usar as palavras que Plotino atribuía a uma condição divina. Segundo Bollnow, esta relação ao espaço significa que, em contraste com o espaço matemático, onde as coisas simplesmente “estão”, os seres humanos “têm” espaço, “possuem-no [besitzen].”⁶ Este espaço que se têm e possui, é o espaço substancial, o espaço alimentador, vivencial ou intencional que constitui um problema para a arquitetura em geral e, especialmente, para a arquitetura moderna.

O termo usado por Plotino para o referido espaço que os deuses levam consigo, é $\omega\alpha$, termo bem conhecido do *Timeu* de Platão, onde é definido como “a ama do devir” (“γενέσεως

⁴ “der Mensch [befindet] sich ursprünglich nicht als ein Fremder im Raum als einem ihm fremden Element [...], sondern sich mit ihm verbundes, mit dem Raum verschmolzen, und so von ihm getragen fühlt.” F. Bollnow, *Mensch und Raum*; (Stuttgart: Kohlhammer, 1963, 2004) 303. O facto de se dispor de um espaço que nos *suporta* não é de todo irrelevante. Ao se colocar no espaço puro sem atrito, à maneira divina, onde mobilidade e imobilidade não são distintas, o homem deixa de poder exercer qualquer força física sobre o seu ambiente, e perde toda a referência que lhe é conferida pelo movimento orientado. Num mundo totalmente rarefeito, onde as direções são absolutamente indiferentes, desaparece então qualquer limite para o movimento circular, que se torna absolutamente incontrolável. Da vertigem imparável daí resultante o homem só se pode salvar pela recuperação do atrito, que provém do restabelecimento dos eixos qualitativos impostos, antes de mais, pela gravidade. Estas consequências da essencial não pertença do homem ao espaço supralunar estão evidenciadas no filme *Gravity* (2013), de Alfonso Cuarón.

⁵ Bollnow, *Mensch und Raum*, 17, 44.

⁶ Cf. Bollnow, *Mensch und Raum*, 285.

τιθήνην”), que “alimenta” o sensível e é “mãe e receptáculo.”⁷ Matriz e receptáculo, nomeadamente, da *eikasia*, as imagens. A *ώρα* é uma materialidade a tudo receptiva, que “recebe” ou “toma” em si a forma inteligível. O espaço como lugar é, por conseguinte, essencialmente receptivo, condição das imagens sensíveis, e o seu estatuto é o de uma “terceira coisa”, um mediador que suporta e alimenta a sensibilidade e os seus objetos. Na teoria atual da arquitetura poder-se-ia denominá-lo o “lugar” em sentido pregnante, um lugar que não é como um recipiente indiferente ao que está dentro dele. Trata-se de um espaço vivido sensível, espaço, mas também tempo acessíveis antes de mais à sensibilidade, ao contacto real da experiência e, mais do que à abstração geométrica, à imaginação produtiva.

2. Imaginação e sensibilidade

Espaço e tempo são definidos, no contexto da filosofia kantiana, como as formas da sensibilidade. Sob a influência de Kant, é Fichte quem mais claramente faz a ligação do tempo e do espaço à imaginação, ou melhor, apresenta a imaginação como o termo mediador entre os puros conceitos, por um lado, e, por outro, a condição da sensibilidade, tempo e espaço. Segundo Fichte, “a mais prodigiosa das faculdades” do espírito humano [“das wunderbarste seiner Vermögen”] é a imaginação transcendental, que produz uma extensão sensível, i.e., a extensão do tempo e do espaço, onde os conceitos diferentes, e opostos, se “toquem” entre si. Escreve Fichte que “a faculdade da síntese encontra o problema de unificar opostos, de os *pensar* como um só. [...] Mas não o consegue fazer”, justamente porque é impossível *pensar* a oposição numa unidade. Dá-se então o conflito no pensamento, de assumir a tarefa de resolver o problema de pensar os opostos numa unidade, mas de ser incapaz de a levar a cabo.

⁷ Plato, *Timaeus*; tr. R. G. Bury, (Cambridge Mass.: Loeb Classical Library, 1975), 51a.

“Neste conflito, o espírito demora-se e oscila entre as duas, entre a exigência [de unificar os opostos] e a incapacidade [de o fazer], e, neste estado, mas só nele, o espírito mantém firmemente os dois opostos em simultâneo ou, o que é o mesmo, torna-os tais que possam ser simultaneamente apreendidos e mantidos – e ao pô-los em contacto e ser por eles novamente repellido, e novamente fazê-los contactar, dá-lhes, *na sua relação com eles*, um certo conteúdo e uma certa extensão,”⁸ que será a base da nossa construção do sensível e das suas formas gerais, o espaço e o tempo. Com esta teoria da imaginação transcendental que unifica opostos e cria a extensão sensível, Fichte procura estabelecer uma ligação entre a contradição mais fundamental para a consciência humana e a sensibilidade própria dessa mesma consciência. Sem poder aqui estudar mais a fundo a teoria de Fichte acerca deste ponto, dever-se-á somente esclarecer que a contradição mais fundamental para a consciência humana acontece entre finito e infinito, a contradição que constitui a sua própria finitude e a sua consciência dela. Assim, esta consciência da finitude própria exprime-se, através da atividade da imaginação transcendental, sob a forma da sensibilidade e da presença do homem no tempo e no espaço.

Visto que o pensamento não ocupa espaço, não pode haver em sentido literal nenhuma “extensão” onde pudesse ocorrer contato entre objetos, e o “tocar” [“berühren”] aparece no texto citado de Fichte obviamente só como uma metáfora, uma imagem. No entanto, estamos aqui precisamente no ponto onde o elemento conceptual se transforma em metáfora e a imagem pode aparecer.

⁸ „das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe die entgegengesetzten zu vereinigen, als Eins zu denken [...]. Dies vermag sie [die Synthesis?] nun nicht,” em virtude de uma contradição insuperável pelo pensar. “In diesem Streite verweilt den Geist, schwebt zwischen beiden; [...] und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heißt, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefaßt, und festgehalten werden können – giebt dadurch, daß er sie [sc. die Entgegengesetzten] berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird, und wieder berührt, ihnen im Verhältniß auf sich einen gewissen Gehalt, und eine gewisse Ausdehnung (die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit, und im Raume sich zeigen wird)” (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, Bd. 1/2; (Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965), 367).

Neste lugar, a metáfora da “extensão” no pensamento tem de ser tomada como uma extensão real, i.e., literalmente espaço, e a imaginação transcendental é, por definição, o lugar onde a literalidade conceptual e as imagens sensíveis transitam uma para a outra. Da perspectiva idealista de Fichte, a extensão meramente conceptual – uma imagem, metáfora – é, então, transformada pela imaginação na extensão literal do espaço e do tempo onde o nosso corpo se pode mover e deparar-se com objetos físicos. Escreve por isso Fichte que “só para a imaginação existe um tempo.”⁹ Podemos assim compreender que a referência háptica ao tacto como produto da imaginação transcendental é mais do que uma mera imagem conceptual, e significa algo literalmente sensível. A imaginação faz, assim, da diferença conceptual um “contacto” real, que deve ser entendido como o sentido do “tacto”, pelo qual o eu, como um corpo, é impressionado pelo não-eu. A imaginação “mantém os opostos em suspensão”, evitando que se aniquilem imediatamente, sustentando uma tensão que é o palco dos fenómenos, a própria sensibilidade humana.

Poderá fazer-se notar que este efeito do “tocar” é igualmente referido na passagem acima citada do *Timeu* Platão onde a $\acute{\omega}\rho\alpha$ é definida. Esta é aí definida também como um contacto “háptico” na origem do sensível, na medida em que a $\acute{\omega}\rho\alpha$ só pode ser apreendida, ou melhor, tocada (“ $\acute{\alpha}\pi\tau\omicron\nu$ ”), por um raciocínio “bastardo” de sensível e inteligível.

A importância do tacto na vivência do espaço arquitetónico tem sido salientada pela teoria da arquitetura como uma definição fundamental do espaço construído. A arquitetura modernista, segundo os seus críticos, teria esquecido esta dimensão háptica da experiência, substituindo-a por uma perspectiva meramente visual e geometrizarante. Nesse sentido, escreve Juhani Pallasmaa que “todos os sentidos, incluindo a visão, são extensões do sentido do

⁹ “nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit” (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I/2, 360.

tacto; os sentidos são especializações do tecido da pele e todas as experiências sensoriais são modalidades do tacto e, assim, relacionados com a taticidade.”¹⁰ O tocar, conceptualmente segundo Fichte, ou o sentido do tacto, segundo Pallasmaa, pode ser, por isso, entendido como a condição necessária do próprio espaço, como o elemento fundamental da corporalização pela qual nele estamos presentes entre as outras coisas. Aquilo que Fichte já tinha tentado acrescentar, é a tese de que a experiência sensível no espaço e no tempo baseia-se numa tensão entre termos opostos, ou contraditórios, ou que a contradição nos conceitos, formas e funções é um elemento essencial para a constituição e a representação de uma experiência sensível plena.

Se colocarmos a mesma questão em termos naturalísticos, e não transcendentais como na filosofia idealista, a separação e ligação entre o organismo e o seu ambiente gera uma interação que, nos organismos mais elementares é uma interação química que evoluiu, nos seres vivos mais organizados, como o tacto, os outros sentidos externos e a percepção.¹¹ No entanto, esta separação e ligação que cria os sentidos não parece ser facilmente descrita nos termos de uma lógica simples da não-contradição e da localização não-ambígua. Esta cisão que constitui a percepção, não é comparável à simples separação entre duas coisas no mundo objetivo, mas tem uma forma intencional que Fichte denominou uma divisão entre eu e não-eu. Conforme se verá, também Bachelard fala a propósito do espaço experienciado, da experiência fundamental da oposição entre a “casa e a não-casa”, a partir da qual “é fácil estabelecer todas as espécies de contradições” presentes no espaço habitado.¹²

¹⁰ “all the senses, including vision, are extensions of the tactile sense; the senses are specializations of skin tissue, and all sensory experiences are modes of touching and thus related to tactility” (Juhani Pallasmaa, *The Eyes of the Skin*; (Chichester: John Wiley and Sons, 2005), 10).

¹¹ Cf. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*; (Evanston : Northwestern University Press, 1966), 85, 140-142, 148: o tacto é a “mais germinal experiência”, o “encontro originário com a realidade.”

¹² Bachelard, *La poétique de l'espace*, 53.

Segundo Bollnow, o “espaço experienciado” [“erlebter Raum”] ‘é um “espaço intencional”¹³ cuja caracterização está, de facto, envolvida em oposições, ou mesmo em paradoxos, como atestam as seguintes afirmações, aqui apresentadas fora do contexto teórico imediato, mas a título de exemplo das contradições a que conduz esta lógica da sensibilidade: “não estou, por isso, no meu corpo, mas sempre além do meu corpo, já nas coisas com que me ocupo”; “o corpo, de certo modo, é um «não-espaço», como se de todo não estivesse presente, mas fosse somente o começo de toda a experiência espacial.”¹⁴

3. Filosofia e modernismo

Na sua definição do espaço, o modernismo procurou eliminar justamente a reflexão sobre o espaço vivido e a espessura complexa do espaço e do tempo, como lugar e história em que se situa, procurando resumir o edifício exclusivamente à função estrutural dos seus componentes e do seu uso. Ao definir assim os seus princípios, o modernismo negou também a situação histórica determinada que o antecedeu imediatamente, marcada nomeadamente pela autonomização desenfreada dos significados, pelo historicismo e o ecletismo. Nesse ecletismo próprio do séc. XIX, os significantes tinham perdido qualquer relação direta com o significado, as práticas e funções de onde se tinham originado, mas proliferavam livremente. Conforme voltamos hoje a experienciar, a flutuação e livre alternância dos significantes é deslegitimadora, acentua a separação arbitrária destes em relação aos significados e distancia a vida do seu habitat e da experiência estética, substituídos por simples convenções. O modernismo foi então uma

¹³ Bollnow, *Mensch und Raum*, 283.

¹⁴ “ich bin also nicht bei meinem Leib, sondern immer schon über meinen Leib hinaus bei den Dingen, mit denen ich mich beschäftige”; “Der Leib ist gewissermaßen ein »Unraum«, wie gar nicht vorhanden, nur der Anfang aller räumlichen Erfahrung” (Bollnow, *Mensch und Raum*, 289).

revolução que mais do que destruir, certificou o impasse e a falsidade desse ecletismo.

Uma reivindicação central do pensamento modernista é sempre, por conseguinte, a da *verdade*, ou seja, da adequação da vida e da consciência modernas à sua expressão artística e construtiva. Esta verdade reivindicada pela arquitetura moderna consiste na adequação do discurso arquitetónico às funções nas quais a vida é efetivamente produzida e vivida. Na sua reivindicação de verdade, a arquitetura moderna não pode, portanto, deixar de ser essencialmente funcionalista, e reconduzir as funções vitais finalmente ao uso. Wittgenstein, pontualmente também arquiteto,¹⁵ expõe com total coerência ao nível da fundamentação filosófica, esta condição do modernismo, prefigurando mesmo indiretamente – do mesmo modo como o fez diretamente para a filosofia da tradição analítica – duas importantes tradições arquitetónicas modernas, uma centrada no abstracionismo geométrico e no paradigma estrutural e da máquina, outra, no uso e no paradigma orgânico.¹⁶

No seu *Tractatus logico-philosophicus*¹⁷ começa por fixar numa lógica formal da linguagem que define todas as possibilidades de sentido e limita o uso da linguagem à expressão exclusiva de factos, eliminando a possibilidade de exprimir valores estéticos, éticos ou outros. À exceção da construção lógica das proposições que enunciam factos verificáveis, todos os elementos da linguagem natural são um mero revestimento expressivo sem estrutura lógica ou função referencial. Do mesmo modo, também a arquitetura moderna procurou eliminar os ornamentos não-significativos, i.e. não funcionais, e ordenar a arquitetura a uma exclusiva lógica pré-determinada da funcionalidade, não lhe

¹⁵ Cf. Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein Architect*; (Amsterdam: Pepin Press, 2000).

¹⁶ Sobre o tema das duas tradições, cf. Colin St. John Wilson, *The Other Tradition in Modern Architecture: The Uncompleted Project*; (London: Academy, 1995).

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*; tr. Pears - McGuinness (London: Routledge, 2002).

cabendo nenhuma intencionalidade estética ou outra função.¹⁸ Uma vez que a arquitetura não é nem pode ser referencial e, por isso, tão-pouco alguma linguagem, mas uma prática, ficam excluídas qualquer intenção significativa, seja histórica, expressiva ou outra. Assim como, de acordo com Wittgenstein, a linguagem pode e deve explicitar inteiramente o seu sentido, também a arquitetura deve explicitar tanto os seus meios quanto os seus fins, ou seja, a sua estrutura material e função vital. Resulta daí o fim de toda a arquitetura como linguagem expressiva que, por meio de ornamentação ou ocultação dos seus processos estruturais e materiais possa referir ou relacionar-se com o real sem ser na absoluta adesão à sua função.

Na segunda fase do seu pensamento o mesmo Wittgenstein, recusando uma estrutura lógica pré-determinada fixa, entende o significado rigorosamente como o uso da linguagem e as possibilidades de sentido ao que chama “jogos de linguagem” e “formas de vida”. Aqui, mesmo a linguagem deixa de ser referencial, porquanto se integra por inteiro na forma de vida, ou no jogo de trocas simbólicas que consubstancia a vida social. Trata-se da funcionalidade das práticas sociais conforme existentes. O sentido é, então, rigorosamente fruto do uso.

Diz-nos Wittgenstein então que, a “arquitetura é um gesto”¹⁹: não deve significar algo, mas, como “gesto”, ser somente expressão do funcionamento da vida, ou melhor, não deve ser sequer expressão, mas extensão ou parte integrante desse funcionamento. Estas considerações estão, naturalmente, muito próximas dos princípios modernistas. A arquitetura é extensão pragmática da ação humana, não submetida a qualquer regra a

¹⁸ Cf. Günther Fischer, “Über den komplizierten Weg zu einer nachfunktionalistischen Architektur”. In : Günther Fischer et al., *Abschied von der Postmoderne: Beiträge zur Überwindung der Orientierungskrise* ; (Braunschweig - Wiesbaden : Fried. Vieweg & Son, 1987), 11.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*. tr. G. Granel; (Paris, Flammarion, 2002), 59. Cf. Mathieu Marion, “Métaphysique, style et expression : l’architecture de Wittgenstein”. In: S. Poisson (dir.), *Penser, dessiner, construire: Wittgenstein et l’architecture*; (Paris: Éclat, 2007, 112-134), 124-125.

priori ou separada dos factos, mas parte integrante desses factos, entendidos, nas palavras de Wittgenstein, como “forma de vida”.²⁰ Agora, a arquitetura pode ser considerada uma linguagem, mas unicamente porque também a linguagem deixou de ser entendida como referencial, mas toda ela como gesto. Esta segunda tradição aponta para uma maior concretude do modo como gera o sentido, emparelhando agora não com um abstracionismo geométrico, mas com as intenções da tradição moderna de tipo organicista. Submetida agora a um funcionalismo radical, sem estrutura de sentido prévia ou independente da prática, o resultado teórico é semelhante à versão anterior, isto é, retirar o sentido a todos os elementos ornamentais, redundantes, não funcionais, referenciais ou intencionais. Referindo-se à transição entre estas duas concepções, uma primeira geometrizante e abstrata, uma segunda vitalista e organicista, comenta Günther Fischer que uma não conduz a melhores resultados do que a outra, porque “enquanto até então o modelo do arquiteto era a máquina de habitar rígida e otimizada, o modelo passou a ser a máquina da flexibilidade; a tentativa de tornar a habitação funcionalista ainda mais funcional, a saber, multiplamente funcionalizável – para uma nova decepção.”²¹ Segundo Fischer o funcionalismo, sob qualquer forma, não pode dar conta das diferentes dimensões vivenciais e experienciais da habitação humana, que vai certamente além do simples uso.

²⁰ A prática arquitectónica de Wittgenstein não terá sido alheia à evolução do seu pensamento, pela descoberta do estatuto essencialmente não referencial da linguagem, através também da sua tradicional comparação à música. Cf. Nana Last, “Des règles et des frontières: les pratiques spatiales de Wittgenstein entre architecture et philosophie”; (In: S. Poisson (dir.), *Penser, dessiner, construire*, 135-149), 140, 149.

²¹ “was bis dato das Vorbild der Architekten die starre, optimierte Wohnmaschine, so wurde jetzt die Flexibilitätsmaschine; der Versuch, die funktionalistische Wohnung noch funktionaler, nämlich vielfältiger funktionalisierbar zu machen – um dann enttäuscht zu sein [...]” (Günther Fischer, “Über den komplizierten Weg”, 19).

4. Poética e contradição no espaço arquitetônico

Perante estes dados, é hoje talvez consensual que um problema central do modernismo arquitetônico é a relação que estabelece com o espaço e o tempo. Uma tendência do modernismo foi a de negar o tempo, em favor de formas de abstracionismo e funcionalismo redutor, e de aprender o espaço como isento de linguagens previamente construídas ou dados geográficos e históricos disponíveis. Na medida em que o espaço e o tempo são formas da sensibilidade e da sua mediação com os conceitos abstratos, o modernismo pode ser visto com afetando em geral a sensibilidade, favorecendo um predomínio da faculdade geométrica por excelência, a visão, e alienando, entre outros fatores, a intencionalidade tátil. O modernismo ignorou em grande medida as mediações do espaço, enquanto lugar que alimenta as imagens sensíveis, e do tempo, enquanto esquema da imaginação produtiva e da história. A partir daí, a unidade referida entre o lugar e o seu ocupante passou a ser um problema agudo.

Com o modernismo, a suposta unidade, ideal ou original, entre o espaço e o seu ocupante, passou a ser um problema central para a teoria e a prática arquitetônica. Isto acontece porque nele a reflexão e a abstração são resultado da negação do existente na sua variabilidade, diversidade e imprevisibilidade. Se se tomar em consideração o que se expôs até aqui, as reações ao modernismo e, em particular, à sua negação das mediações espaço-temporais, obedeceram a três ordens principais de razões: (1) do lado da estética da recepção, as mediações “intencionais” do espaço sensível deviam ser recuperadas; (2) do lado da filosofia da arte, deveria atender-se à contradição e à complexidade objetivas das obras; (3) do lado das linguagens arquitetônicas, a história deveria ser recuperada e retomada. Assim as questões teóricas entre a arquitetura moderna e a sua crítica não deveriam ser tomadas como uma sucessão ou “guerra de estilos”, onde todas as afirmações se equivalem e sucedem, que tão depressa se encanta

como se enfada com a novidade. Trata-se, antes, de uma constelação provocada pelo esgotamento das linguagens arquitetónicas ocorrido durante o séc. XIX, que conduziu à sua negação abstrata pela revolução modernista na viragem para o séc. XX. Como resultado da negação abstrata, produziu-se a abstração e a cisão entre sujeito, objeto. E, de acordo com esta constelação, as respostas a esta negação abstrata buscaram então reconstituir as mediações e as vivências (“Erlebnisse”) intencionais. Essencialmente, tratar-se-á de sublinhar a intencionalidade da vivência subjetiva da habitação e a da contradição objetiva na filosofia da arte.

Por outro lado, segundo vimos de modo introdutório, não é um acaso que a recuperação das mediações espaço-temporais entre o sensível e o inteligível vai convergir para o problema da *imaginação*, em Bachelard, e do *lugar*, em Bollnow, ao passo que a recuperação da concretude conceptual fica a cargo de uma “arquitetura da complexidade e da contradição”, ou “arquitetura do antagonismo” segundo Venturi.²²

Na sua *Poética do Espaço*, Bachelard dirige-se justamente aos pontos fulcrais que foram negados pelo funcionalismo modernista, recuperando um aspecto central da intencionalidade do habitar, nomeadamente, os temas do lugar receptivo e da imaginação, sob a forma do que Bachelard denomina o ‘imaginário’. Contra a total insignificância das metáforas, a que chama “imagens fabricadas, sem raízes profundas”,²³ – conceito que poderíamos aplicar ao formalismo ornamental ou boa parte do ecletismo novecentista implodido pelo modernismo – Bachelard vem recuperar o significado mais pregnante das imagens.²⁴ Isto é

²² Cf. Bachelard, *La poétique de l'espace*; Bollnow, *Mensch und Raum*; Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, 1966, tr. espanhola: R. Venturi, *Complejidad y contradicción en la arquitectura*, tr. A. Arechavaleta - E. Alonso; (Gilli, Barcelona, 2003), 34-35, 164.

²³ Bachelard, *La poétique de l'espace*, 79.

²⁴ Cf. Jörg Gleiter, “Intellektualität der Wahrnehmung oder Wovon die Architektur spricht: Grundlinien einer Theorie der Sichtbarkeit der Architektur”. In S. Feldhusen - U. Poerschke (eds.): *Theorie der Architektur: Zeitgenössische Positionen*; (Basel: Birkhäuser, 2017), 213-233..

feito através da fixação dos significados, não em primeiro lugar a algum referente da imagem, mas na própria imagem, que é tratada então como imagem primitiva. O conjunto destas imagens primitivas constitui o que denomina de ‘imaginário’.

A imaginação, segundo Bachelard, é a faculdade de produção de imagens que estão, por assim dizer, ligadas diretamente ao seu significado, isto é, que não *têm* significado e, por isso, não estão sujeitas à arbitrariedade do significado e não são então tão-pouco somente convencionais, – mas que *são* o significado. Elas não recebem o seu significado do referente, mas conferem-lhe significado. A imaginação é, assim, a faculdade de produção de imagens arquetípicas da consciência humana. Como arquetípicas, não têm passado ou processo de constituição, não são pensadas nem produto de pensamentos, não são princípios nem admitem princípios, não derivam de quaisquer mediações ou outros processos, nem têm outra base além de si próprias. Todas estas noções, segundo Bachelard, “seriam aqui ruinosas” para a teoria do imaginário.²⁵ Estas imagens primordiais são objeto então de uma fenomenologia que não busca, por conseguinte, a sua causa ou explicação. “Buscar os antecedentes de uma imagem, quando estamos na própria existência da imagem, é, para o fenomenólogo, uma marca de psicologismo inveterado.”²⁶ Diferentemente da psicanálise, que busca causas, por exemplo, para as imagens manifestas no sonho, a fenomenologia do imaginário de Bachelard expõe as imagens, as suas ressonâncias e variações, sem causas, no devaneio (“*rêverie*”) poético. Apesar de sem causa, a imagem não é contingente, mas uma condição da constituição da psique humana.

²⁵ Bachelard, *La poétique de l'espace*, 1.

²⁶ “Chercher les antecedentes à une image, alors qu'on est dans l'existence même de l'image, c'est, pour un phénoménologue, une marque invétérée de psychologisme.” Bachelard, *La poétique de l'espace*, 12.

Segundo Bachelard, “as verdadeiras imagens são *gravuras*”,²⁷ ou seja, marcas impressas originalmente na alma, como modelos que permitem a comunicação. Isto explica a essencial comunicabilidade das imagens primordiais. Estas suscitam adesão e fascínio por pertencerem essencialmente à psique, embora o seu significado não seja lógica e proposicionalmente articulável, ou produto intelectual. Estas imagens fundadoras do psiquismo criam o espaço na alma humana, bem como, segundo o autor, também a própria consciência, podem ser então objeto de uma “topoanálise”²⁸ fenomenológica, que Bachelard denomina também uma “ontologia direta”.²⁹ A poética do espaço permite, assim, dar às imagens o seu “valor ontológico”,³⁰ no âmbito de uma ontologia do “avènement” (“advento”),³¹ ou de um “acontecimento singular e efêmero que é a aparição de uma imagem poética singular.”³² “O homem vive de imagens”,³³ e “uma imagem simples, se é nova, abre todo um mundo.”³⁴ Neste sentido, estas são “imagens que são sempre fenómenos da juventude do ser”,³⁵ onde a juventude é a marca do modelar, do ainda sem tempo. A poesia para Bachelard é o órgão das imagens constitutivas, e para uma fenomenologia das imagens poéticas, estas devem ser tomadas, como se frisou, independentemente dos processos constitutivos e composicionais do poema, que relevam do logos e do pensamento,³⁶ mas na sua

²⁷ Bachelard, *La poétique de l'espace*, 46.

²⁸ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 27.

²⁹ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 2.

³⁰ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 20.

³¹ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 1.

³² “événement singulier et éphémère qu'est apparition d'un image poétique singulière” (Bachelard, *La poétique de l'espace*; 3).

³³ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 109.

³⁴ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 129.

³⁵ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 211.

³⁶ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 8.

simplicidade, sem interferência conceptual. As imagens simples são espaciais, ou, noutros casos, também materiais, porque se situam num momento pré-lógico onde se articula a intencionalidade básica da consciência. A poética do espaço de Bachelard expõe, por conseguinte, a presença destas imagens fundamentais num grande conjunto de textos poéticos e narrativos, segundo o método fenomenológico de atender à imagem fora das articulações composicionais ou do contexto literário, cultural ou outro.

Uma das principais teses de Bachelard é que estas gravuras anímicas fundadoras da consciência humana mostram o espaço – ao contrário do tempo – como receptivo, como lugar de proteção e segurança originais sem o qual a vida, humana ou animal, não é possível. Entre as primeiras destas gravuras arquetípicas está então a casa, que será utilizada “como *um instrumento de análise* para a alma humana.”³⁷ Na casa estão alojadas as recordações primeiras, bem como as primeiras coisas esquecidas, tanto o inconsciente quanto a consciência, num espaço de felicidade e abrigo primordiais.³⁸ A casa é pois um atrator de imagens,³⁹ onde se revela “uma adesão de alguma maneira nativa à função primeira do habitar.”⁴⁰

Como imagem do psiquismo, a casa está dividida em três partes fundamentais, embora possa ter também quatro, nomeadamente o rés-do-chão, a cave e o sótão, podendo-se acrescentar mais um andar de habitação.⁴¹ Observa Bachelard que o movimento para a cave é sempre de descida, nomeadamente aos fundamentos subterrâneos obscuros da casa, enquanto que para o sótão subimos sempre, em direção ao isolamento e devaneio exteriores à vivência quotidiana e ao realismo do rés-do-chão. Se

³⁷ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 19.

³⁸ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 29.

³⁹ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 23.

⁴⁰ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 24.

⁴¹ Cf. Bachelard, *La poétique de l'espace*; 35.

houver um segundo piso de habitação, entre os dois circulamos nos dois sentidos, sem nenhuma carga imagética especial de descida ou da ascensão.⁴²

Bachelard define a casa arquetípica, conforme gravada na expressão poética, do seguinte modo: “1º- A casa é imaginada como um ser vertical. [...] É um dos apelos à nossa consciência de verticalidade. 2º- A casa é imaginada como um ser concentrado. Ela apela a uma consciência de centralidade.”⁴³ À casa ligam-se os devaneios das caves – um dos mais terríveis exemplos é o conhecido Barril de Amontilado de Poe – mas também das portas, que faz a ligação entre o interior e o exterior, com o imaginário próprio dos puxadores, das fechaduras e chaves; das janelas, que funcionam como olhos que idealizam o exterior, transformando-o em imagens; dos armários, gavetas e cofres, entre outros. Assim, por exemplo, o puxador é a imagem da abertura, ao passo que a chave é a do encerramento; o armário é “um centro de ordem que protege toda a casa,”⁴⁴ é a “memória” do espaço feliz, da qual emana justamente a ordem da casa e, conseqüentemente, o seu poder ordenador e centralizador. Já o imaginário dos cofres retira os objetos das suas relações, diríamos nós, predicativas e proposicionais, com as quais entram em comunidade e participam da teia de relações constitutivas do mundo objetivo e condicionado da razão suficiente, mas elevam-nos a um absoluto, onde não há tempo, e as coisas são puramente “für sich” (“para si”). Em geral, como se disse, o que se pode concluir da poética do espaço de Bachelard é que, contrariamente à filosofia do tempo e da “Geworfenheit” (“ser-lançado” ou “derrelicção”) existencialista, “no seu germen, toda a vida é bem-estar. O ser começa pelo bem-estar.”⁴⁵

⁴² Cf. Bachelard, *La poétique de l'espace*; 41.

⁴³ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 34-35.

⁴⁴ Bachelard, *La poétique de l'espace*; 83.

⁴⁵ “dans son germe, toute vie est bien-être. L'être commence par le bien-être” (Bachelard, *La poétique de l'espace*; 103).

Se a arquitetura moderna caracterizou-se, em teoria, pelo funcionalismo, definido como a maximização da relação meios-fins, a toponálise de Bachelard mostra que a consciência humana não se pode adaptar ao domínio da ordem técnica da simples engenharia. Entre as imagens poéticas elementares da construção Bachelard encontra, a imagem da concha. Nesta imagem, encontramos que “é preciso viver par construir a sua casa, e não construir a sua casa para lá viver.”⁴⁶ Bachelard encontra assim um dos princípios da arquitetura simbólica segundo Hegel⁴⁷ mas, sobretudo, a mesma tese de Heidegger, no seu texto sobre “Bauen – Wohnen – Denken”,⁴⁸ onde defende justamente que a construção não é um meio que tem como fim o habitar, mas que o construir e o habitar são um só e a mesma coisa, pois construímos habitando, e inversamente. Em termos bachelardianos, poderá dizer-se que construir da casa é construir a própria consciência humana e, como tal, não pode ser considerado um meio para outra coisa.

Bachelard procura assim definir o espaço habitado antes de mais como um lugar determinado por um imaginário próprio. Este imaginário define uma intencionalidade da habitação arquetípica, construtora de estruturas fundamentais da consciência intencional. A crítica ao funcionalismo passa, assim, segundo Bachelard pela compreensão de que o habitar é tarefa essencialmente da construção de um imaginário original e espontâneo da casa. No entanto, como referi, esta crítica tem outros aspectos além da atenção à constituição da consciência do habitante e das suas condições. Agora do lado objetivo, a saber, na estrutura da própria

⁴⁶ “il faut vivre pou bâtir sa maison et non bâtir sa maison pour y vivre” (Bachelard, *La poétique de l'espace*; 106).

⁴⁷ Dominados pela arquitetura simbólica, por exemplo, “nações inteiras houve que não souberam exprimir a sua religião, as suas necessidades mais profundas, de outra maneira senão construindo ou, antes de mais, arquitetonicamente” (Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II: Werke* 14; (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995), 274).

⁴⁸ Martin Heidegger, “Bauen - Wohnen - Denken”. In: *Vorträge und Aufsätze*, (Pfullingen: Neske, 1954), 145-162.

obra, pode passar também pela atenção à contradição e à complexidade nas próprias obras, que refletem, exprimem e potenciam a complexidade concreta da vida e da experiência.

Segundo a obra referida de Venturi, a arquitetura que se limita a “truísmos”,⁴⁹ como que tautologias arquitetónicas, “suprimem as complexidades e as contradições que são inerentes à arte e à experiência.”⁵⁰ A experiência não pode ser entendida fora do seu carácter contraditório e complexo. Venturi considera que a contradição objetiva na construção arquitetónica do espaço corresponde sempre a um processo em aberto, incompleto ou, poderíamos acrescentar, à própria experiência, como respondendo justamente a essa definição de abertura e incompletude. A ligação da arquitetura à experiência depende, segundo Venturi, de diferentes formas de contrastes, oposições e elementos conflitantes ou discordantes, que designa alternativamente como ambiguidade, complexidade e contradição. Trata-se de uma proposta de recusa da redução da riqueza complexa do real, que exemplifica numa grande quantidade de obras históricas e atuais, e té mesmo da própria arquitetura moderna, que o autor valoriza justamente quando não segue os seus próprios princípios ideológicos. Mostra, assim, a inclusão de formas opostas e incompatíveis em diversos projetos. Assim, por exemplo, procura recuperar o valor intencional, estético e habitacional da intensificação da separação entre interior e exterior, contrariamente aos “espaços fluidos” propostos por muita arquitetura moderna. Em toda a parte, conforme mostra Venturi, vemos contrastes entre interior e exterior, dimensões, formas e funções dos elementos arquitetónicos. Em geral “a arquitetura moderna nunca é implícita”,⁵¹ apelando por isso à restauração dos implícitos, que permitem um processo concreto de desenvolvimento da

⁴⁹ Venturi, *Complexity and Contradiction*; 23.

⁵⁰ Venturi, *Complexity and Contradiction*; 23.

⁵¹ Venturi, *Complexity and Contradiction*; 54.

experiência. Contrasta assim com o dito modernista de Wittgenstein, segundo o qual “o que pode ser dito, pode ser dito claramente, o que não pode ser dito, importa calar.” Se a vida só é possível sob a proteção do espaço habitável, conforme pretende Bachelard, também o programa arquitetônico só pode corresponder à experiência na medida em que “refletir as complexidades e contradições intrínsecas à vida,”⁵² contingências históricas, geográficas ou culturais.

Procuramos assim evidenciar como o funcionalismo arquitetônico desenhado na segunda metade do séc. XIX conduziu a teoria do espaço habitado e da arquitetura a uma redescoberta e aprofundamento da reflexão tanto, por um lado, acerca das vivências intencionais subjetivas ou atmosféricas relativas ao habitar e ao lugar, por via da revalorização da sensibilidade e do imaginário, quanto, por outro, da estrutura objetiva da obra construída na sua expressão complexa e contraditória, que espelha justamente a dificuldade de exprimir os elementos atmosféricos e intencionais numa lógica não-contraditória e simplificadora.

Bibliografia

- Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*, (Paris: PUF, 2009).
- Bollnow, Otto-Friedrich. *Mensch und Raum* (Stuttgart: Kohlhammer, 2004).
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, Bd. I/2 (Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965).
- Fischer, Günther. “Über den komplizierten Weg zu einer nachfunktionalistischen Architektur”. In: - Fischer, Günther et al. (eds.). *Abschied von der Postmoderne: Beiträge zur Überwindung der*

⁵² Venturi, *Complexity and Contradiction*; 63.

Orientierungskrise, (Braunschweig - Wiesbaden: Fried. Vieweg & Son, 1987), 7-24.

- Gleiter, Jörg. "Intellektualität der Wahrnehmung oder Wovon die Architektur spricht: Grundlinien einer Theorie der Sichtbarkeit der Architektur". In: Sebastian Feldhusen - Ute Poerschke (eds.), *Theorie der Architektur: Zeitgenössische Positionen*, (Basel: Birkhäuser, 2017), 213-233.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik II: Werke 14*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995).
- Heidegger, Martin: "Bauen – Wohnen – Denken". In *Vorträge und Aufsätze*, (Pfullingen: Neske, 1954), 145-162.
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, (Evanston : Northwester University Press, 1966).
- Last, Nana. "Des règles et des frontières: les pratiques spatiales de Wittgenstein entre architecture et philosophie". In: S. Poisson (dir.), *Penser, dessiner, construire: Wittgenstein et l'architecture*, (Paris: Éclat, 2007), 135-149.
- Marion, Mathieu. "Métaphysique, style et expression : l'architecture de Wittgenstein". In: S. Poisson (dir.), *Penser, dessiner, construire: Wittgenstein et l'architecture*, (Paris: Éclat, 2007), 112-134.
- Pallasmaa, Juhani. *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, (Chichester: John Wiley & Sons, 2005).
- Plato. *Timaeus*. tr. R. G. Bury, (Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1975).
- Plotin. *Ennéades V*; tr. E. Bréhier, (Paris: Les Belles Lettres, 1956)
- Plotinus. *Ennead V*. tr. Armstrong, (Cambridge Mass.: Loeb Classical Library, 1984).
- St. John Wilson, Colin. *The Other Tradition in Modern Architecture: The Uncompleted Project*, (London: Academy, 1995).
- Venturi, Robert. *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. tr. A. Arechavaleta - E. Alonso, (Gilli, Barcelona, 2003).

- Wijdeveld, Paul. *Ludwig Wittgenstein Architect*, (Amsterdam: Pepin Press, 2000).
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarques mêlées*. tr. G. Granel, (Paris, Flammarion, 2002)
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. tr. D. Pears - B. McGuinness, (London: Routledge, 2002).

Sobre a dimensão antropológica do espaço: casas, ambientes, histórias e Terra

*Luís António Umbelino*¹

1. Entrada.

Illiers-Combray. Situada no *Département* de *Eure-et-Loir*, no centro da França, a pequena cidade de Illiers-Combray chamou-se apenas Illiers até 1971. Nesse ano, em que se assinalava o centenário do nascimento de Proust, os seus habitantes decidiram mudar o nome para Illiers-Combray por reconhecerem a sua pequena cidade nas descrições da Combray de *À la recherche du temps perdu*².

O caso é interessante (e não apenas para profissionais do marketing turístico). Combray é uma criação literária do célebre romancista, mas contém traços evidentes de Illiers, cidade onde nasceu o pai de Proust e onde este último passou algumas temporadas durante a infância. Illiers é uma localidade real que serve de base a uma narrativa literária. E Illiers-Combray? Porventura permanece o

¹ Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador da Unidade I&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC - Portugal) e do projeto de investigação "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P - Espanha). E-mail: lumbelino@fl.uc.pt. Diretor da Revista Filosófica de Coimbra. Publica regularmente em Portugal e no estrangeiro sobre a tradição reflexiva francesa (sobretudo Maine de Biran), sobre o horizonte da fenomenologia contemporânea (sobretudo M. Merleau-Ponty e Marc Richir) e sobre o contexto da Hermenêutica Filosófica (sobretudo P. Ricoeur), sendo a sua investigação centrada nos temas da corporeidade e do espaço. Mail: lumbelino@fl.uc.pt

² Marcel Proust, *Em Busca do Tempo Perdido. Volume I - Do lado de Swann*, trad. port. (Lisboa: Relógio D'Água, 2016).

emblema de uma dupla evidência: por um lado, que os textos que lemos e os espaços que habitamos se entrecruzam e sobrepõem; por outro, que nessa sobreposição os espaços construídos podem oferecer à narrativa literária do tempo (modelo paradigmático do modo de acesso ao tempo propriamente humano) um suplemento de densidade e nitidez, ao mesmo tempo que a narrativa literária do tempo permanece um reservatório de suplementos de significado para dizer o modo humano de habitar o espaço.

Seja como for, depois de Illiers-Combray, nem Illiers, nem Combray, poderiam voltar a ser as mesmas; ou talvez seja o contrário que é verdade: talvez o sejam mais intensamente, talvez o sejam pela primeira vez. Gostaria de argumentar nesta ocasião que tal circunstância oferece uma via de acesso relevante ao que poderíamos apelidar de *antropologia filosófica do espaço*. Na impossibilidade de aqui enfrentar todas as dimensões de tal antropologia, conter-me-ei em enunciar, à guisa de introdução, três níveis precisos de análise que me parecem sugeridos pelo caso de Illiers-Combray.

2. Primeiro nível de análise: as casas e os textos.

Eis uma primeira tese possível: Illier-Combray, ao sobrepor o narrado e o construído, transforma os leitores de Proust (que todos somos) em *leitores da cidade* e todos os habitantes da cidade (que todos somos) em leitores, desde logo, de Proust. A tese deve, obviamente, estender-se a um nível propriamente antropológico: as cidades e lugares que habitamos ou que visitamos são sempre de algum modo *imaginadas literariamente* (cinematograficamente, musicalmente...); reversivelmente, tais mediações não são estranhas, nem deixam de ser marcadas, por um lado, pelo próprio modo de *ser no mundo* situado e corpóreo que marca o sujeito humano como sendo sempre *de algum lado* e, por outro, pela *durabilidade* dos espaços construídos, que permite uma recapitulação e uma reapropriação do “ter sido”. Permite-o, desde

logo, em três sentidos: a) “traz recordações”; b) liga imaginação e memória; c) disponibiliza recursos críticos cruciais para lutar contra a amnésia dos lugares de pertença.

Na verdade, o que deste modo se refere é a própria conexão específica que existe entre *subjetividade e lugar* (e, portanto, entre subjetividade e lugares específicos ou espaços habitados e investidos por gestos culturais e socio-políticos que se sedimentam nos edifícios e ruas). Esta conexão é aquela de acordo com a qual, na expressão de J. Malpas, o

próprio conteúdo da vida mental do sujeito e o caráter da identidade de si do sujeito permanecem ligadas a lugares nos quais o sujeito *se encontra*³.

Há, pois, para o tipo de *sujeito* que sou, uma relação de interdependência entre identidade, tempo e lugar: não apenas a minha identidade é, por constituição, determinada por narrativas de *emplacement* (que uma hermenêutica das culturas confirma e aprofunda), mas também os próprios lugares, com o seu tecido espacial, permanecem uma realidade em parte tecida por significados narrativos que densificam e estruturam histórica e culturalmente aquela identidade subjetiva. Assim, a ligação entre identidade, tempo e lugar consubstanciar-se-á na estreita conexão entre “lugares e pessoas na *memória*”⁴, devendo ainda entender-se como refletindo o vínculo mais geral que importa desvendar entre tempo e espaço.

O tempo narrativo das vidas contadas e o enredo dos espaços habitados trocam constantemente “os seus significados”⁵. Esta circunstância, como notou P. Ricoeur, aparenta ser bem ilustrada pelo modo como a arquitetura e o urbanismo alinham o espaço

³ J. E. Malpas, *Place and experience. A Philosophical Topography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 175

⁴ Malpas, *Place and Experience*, 176.

⁵ Paul Ricoeur, “Architecture et narrativité”, in *Urbanisme*, n° 303 (1998), 49.

habitado e os espaços construídos⁶ (nos quais o vivido se geometriza e a geometria se vive). Ricoeur sugeria, neste sentido, que a temporalidade exemplar da narrativa se emprestava ao ato de construir, precisamente do mesmo modo que o construído empresta a sua espacialidade exemplar ao ato de *contar o tempo*. Nesse mútuo empréstimo, a compreensão temporal de si através da narrativa e a compreensão espacial de si através dos espaços construídos torna-se efetiva através de um entrecruzamento entre a leitura de textos e a leitura atenta e plural dos efeitos (e propostas de sentido) exercidos sobre quem habita e sobre o modo de habitar pelos espaços onde a vida humana *tem lugar*. Trata-se aqui de considerar, então, uma espécie de “círculo hermenêutico”: o espaço construído pode receber dos textos literários que se lhe *aplicam* suplementos de possibilidades de sentido que aprofundam o habitar como refiguração do construído; tais textos, no entanto, também já foram densificados por espaços concretos de vida, que lhes aportaram suplementos afetivos e modelos de nitidez que permitem percorrer melhor os respetivos “mundos”. Dir-se-ia, então, que a arquitetura e o urbanismo poderão ser mobilizados para decifrar os significados de uma existência que é, no seu fundo e enquanto corporalizada, constitutivamente espacial e porventura “geo-poética”⁷. O ponto da análise que, deste modo, se torna decisivo é o seguinte: a constituição espacial da subjetividade humana não é nunca superada, mas mantém-se operativa como referência fundamental dos próprios significados que atribuímos aos espaços e lugares (arquitetónicos, urbanísticos, culturais, imaginários...).

3. Segundo nível de análise: os ambientes e as afeções.

⁶ Ricoeur, “Architecture et narrativité”, 44, ss. O construído, para Ricoeur, permanece, como um texto, ocasião de inovadoras sínteses do heterogêneo, de concordâncias discordantes, de justaposições de dissemelhanças que nos ajudam a compreender melhor a nossa própria ação, a dizer de outro modo o nosso tempo e a aprofundar o nosso modo humano de *ser no mundo*.

⁷ Jean-Philippe Pierron, “Appartenance et responsabilité. Paul Ricoeur, penseur de l’écologie? », in *Studia Phaenomenologica*, vol. XIII (2013), 408.

Considere-se um segundo nível possível de análise em face do mesmo exemplo: não são apenas os habitantes de Illiers-Combray que passam a conhecer melhor, de modo diferente ou que começam a conhecer a sua cidade através da Combray imaginada de Proust; são também os visitantes literários da Combray de Proust que ganham, no encontro com a cidade “real” (desvendada pelo imaginário literário que, por seu turno, se enraíza nas vivências dos lugares de infância de Proust), um suplemento de fulgor que fala diretamente ao sujeito incarnado como familiaridade reencontrada e aprofundada. Tal familiaridade *reencontrada* ou *reapropriada*, em sendo “aplicada” ao habitar inquieto, aporta à narrativa do tempo a referência espacial fundadora que a nutre. Dir-se-ia que a durabilidade do construído da cidade é, de algum modo, encenação *duradoura* do que nela foi vivido. Num certo sentido, o construído erige-se como encenação do passado e como horizonte de futuro por instruir a memória com recordações intuitivas de alegria e tristeza, sofrimento e esperança.

Considere-se o assíduo leitor de Proust ao visitar a cidade de Illiers-Combray. Verificará, certamente, *enquanto leitor*, que de tal lugar concreto se desprende um “crescimento intensivo das vivências”⁸; perceberá igualmente que tais vivências intensificadas se colam aos espaços *imaginados* de Combray, ao mesmo tempo que, por outro lado, Illier-Combray se desvenda mais autêntica pela absorção intuitiva de uma *atmosfera* que se desprende, tanto da pequena cidade, como do imaginário literário de Combray - como se mutuamente se aprofundassem. Uma releitura dos textos e dos lugares habitados a partir de uma nova negociação entre imaginação e espaço torna-se, então, possível.

⁸ Miguel Baptista Pereira, «Filosofia e memória nos caminhos do milénio», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 16 (1999), 200.

A *atmosfera* a que se aludiu permanece polarizada por lugares concretos e reverberações afetivas. Poderíamos dizer - com W. Benjamin⁹ - que se trata da “aura” dos lugares. Seria pertinente, neste sentido, alinhar aquele conceito com a ideia de “espaço ambiental”, conceito proposto por Binswanger no qual se pressente a ligação às análises da *Stimmung* de *Sein und Zeit*¹⁰ -, e que poderíamos ainda comparar com a conceção biraniana de afetividade, da qual M. Richir afirmou, com rigor, antecipar o essencial da análise heideggeriana¹¹. Não é aqui, no entanto, o lugar para desenrolar estas linhas de investigação. Sublinharia apenas o seguinte: há uma dimensão qualitativa do espaço que só se desvenda, para aquém da distinção entre sujeito e objeto, como *atmosfera sofrida*.

O plano da afetividade aponta, justamente, para esse “atmosférico” do espaço que parece estar simultaneamente “ali”, fora de mim” e aqui, no mais interior da corporeidade vivida. Ao referir-se à afetividade, Biran anotava, com rara sutileza, que esta não está propriamente “no eu consciente” (será antes algo que o sujeito aperceptivo *sofre*), nem tão pouco se pode encontrar no plano objetivo da simples análise fisiológica (já que uma parte do seu significado permanece o respetivo poder de efração sobre a vida pessoal). O indicador mais fiel de tal plano afetivo permanece a variação de humor cujas raízes arquetónicas Maine de Biran, num rasgo de génio, afirmava pouco importar *que estejam em nós ou fora de nós*¹². Na verdade, tais oscilações do temperamento

⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 2 (Frankfurt: 1974), 440, cit. in Miguel Baptista Pereira, “Filosofia e memória ...”, 200.

¹⁰ O.F. Bollnow, *Hombre et espacio*, (trad. esp.), (Barcelona: Editorial Labor, 1969), 207.

¹¹ Luís António Umbelino, “Affectivité, mélancolie et aliénation. M. Richir lecteur de Maine de Biran”, *Annales de Phénoménologie*, 13 (2014): 145 - 157

¹² Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie I*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1, (Paris : Vrin, 2001), 3 : « pour être capables (...) d'exercer cet acte que nous appelons *connaître* dans le degré même le plus bas qu'on puisse imaginer, la première condition requise est d'être dans cet état appelé '*conscium* ou *compos sui*', où l'on est à soi ou en soi, opposé à cet autre état que la langue vulgaire elle-même distingue très bien par cette formule, *être hors soi*. »

dizem o modo como a afetividade determina o nosso primeiro modo de acesso ao mundo e aos outros; e esse modo, precisamente, é o de uma mistura ou entrecruzamento que sabemos afetar-nos apenas sob a forma do *tom* através do qual experienciamos as oscilações selvagens do sentimento de existência. Estendendo esta ideia ao tema do espaço, poderia argumentar-se que o *genius loci* é determinado tanto pelas propriedades de um lugar, como pelo *véu de afetividade* através do qual *sofremos* “passivamente” esse lugar.

Nesta medida, é à materialidade do corpo *afetivo* – selvagem (Biran), anónimo (Merleau-Ponty) – que se transmite primeiro a qualidade ligeira ou tenebrosa, prosaica ou solene de dado ambiente; e, reversivelmente, é a variação do fluxo afetivo que (vindo do *interior do interior*, como sugeria M. Richir) opera sobre o corpo determinados estados anímicos que o tornam mais ou menos propenso a aproximar-se ou a ser rechaçado pela *órbita*¹³ dos lugares.

Poderia, então argumentar-se que a interpretação de um dado lugar deve estirar-se, na verdade, até ao modo como o corpo afetivamente *acolhe* e redobra os lugares que atravessa – ou seja, até ao modo como a “nossa” corporeidade complexa pode desvendar o próprio espaço (como vivido) por via de uma espécie de “interpretação corporal” (tal como é sugerida por M. Merleau-Ponty, nomeadamente) que parece antecipar a própria interpretação reflexiva. No limite, tanto o leitor como o habitante (que são o mesmo) carregam essa dupla interpretação e levam-na recorrentemente até à *refiguração* dos textos *nos* lugares e dos lugares *nos* textos.

4. Terceiro nível de análise: a Terra.

¹³ Maine de Biran, *Discours à la Société Médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. V, (Paris : Vrin, 1984), 15.

Há ainda um terceiro nível de análise do exemplo apresentado que importa anotar: um nível mais radical que permite vislumbrar todo um novo estrato ou dimensão da própria questão do lado espacial do tempo e da memória. Tal novo nível de análise poderia começar por ser apresentado nestes termos: se acontece os *leitores* e os *habitantes* de Illiers-Combray confrontarem constantemente as configurações narrativas de Combray com a “realidade habitável” da pequena cidade em que vivem, e se acontece igualmente refigurarem a “realidade habitável” da pequena cidade através das descrições literárias, então é possível desvendar um novo anel do círculo hermenêutico representado por Illiers-Combray, a saber: aquele que é formado pela união do “narrado” de Combray e do “natural” de Illiers.

É preciso ser mais preciso e mais contundente: por um lado, Illiers-Combray ilustra a impossibilidade (para um sujeito incarnado que é sempre *de algum lado* e, assim, sempre determinado pela *espacialidade* do lugar) de se experimentar um lugar como realidade puramente física, no sentido em que cada lugar carrega uma carga simbólica, cultural e afetiva irredutíveis; por outro lado, confirma também que nenhum lugar ficcional pode perder o seu vínculo com a referência fundadora de uma espacialidade natural, *terrestre* na qual qualquer sujeito incarnado age e qualquer lugar pode, efetivamente, *ter lugar*.

O ponto é crucial: a narrativa literária, enquanto fala ao sujeito concreto cuja ação mimetiza e permite refigurar, permanece ainda sujeita aos constrangimentos, referências e determinações da condição corpórea e terrestre que marca o próprio modo humano de *ser no mundo*. Ricoeur teve a este propósito uma intuição decisiva ao notar o seguinte em *Soi-même comme un autre*:

Em virtude da função mediadora do corpo como próprio na estrutura do ser-no-mundo, o facto da consciência de si (selfhood) pertencer à corporeidade estende-se à estrutura do mundo tal como é habitado corporeamente. Esta característica

define a condição terrestre como tal e dá à Terra o significado existencial que lhe é atribuído de vários modos por Nietzsche, Husserl e Heidegger¹⁴.

O contexto do debate é importante: trata-se, por um lado, de criticar algumas abordagens da filosófica analítica que julga poder tornar “radicalmente contingente” aquela condição incarnada e terrestre que “a hermenêutica da existência, sublinhando a noção de ação e de sofrimento, toma por irreduzível”¹⁵; por outro lado, visam-se ainda as “ficções tecnológicas” que acreditam poder dissociar o humano quer do seu corpo, quer da natureza. Aqui incluem-se, certamente, os casos do pós-humanismo, da ficção de matematização do mundo, das ideologias tecnicistas, mas também a velha ficção ocidental que se propôs pensar o corpo a partir da fisiologia e a natureza a partir da geometrização infinita – o que promoveu a separação do que é impossível separar: natureza e história, sentido e Terra. Contra tais tentames funestos, a recuperação da ancoragem corporal e terrestre desempenha um papel decisivo: nela joga-se a odisseia do *espaço* sucessivamente vivido, construído, habitado, até ao limite de uma *ontologia do lugar* esboçada “ao nível hipergeométrico da *oikoumene*”¹⁶.

Não é um detalhe que, nesta proposta ricoeuriana, se pressinta a referência à *arca originária que não se move* de Husserl, bem como o pressuposto decisivo de que o corpo permanece o nosso mais arcaico mediador-mediado da pertença à Terra. Em tais referências haveria muito que considerar. Desde logo, que entre o esquecimento da experiência espacial de pertença

¹⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), 178,

¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 178. Veja-se Jean-Philippe Pierron « Appartenance et responsabilité. Paul Ricœur, penseur de l'écologie ? », in *Studia Phaenomenologica*, vol. XIII (2013), 410.

¹⁶ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (Paris : Seuil, Poche, 2000),191. Ricoeur segue a ideia original de “geo-história”, sugerida por Vidal de la Blanche e desenvolvida pelo magno projeto da *Escola dos Annales* até ao limite de uma *geo-política* da longa duração – bem ilustrada pelos trabalhos de Braudel sobre o Mediterrâneo.

ao mundo, operada pelo que Husserl apelidou de “matematização sem descanso da natureza”, e a análise dos símbolos e mediações culturais que procuram recuperar a riqueza da experiência de mundo ameaçada de empobrecimento, resiste o campo incontornável e fundamental de uma fenomenologia da pertença corpórea (vívida), pertença a uma topologia profunda de que a ligação à *Terra* (e à própria *Natureza*) permanece o emblema mais arqueológico e o próprio corpo a encarnação mais evidente.

5. Considerações inconclusivas

Somos o tipo de criatura ou ser-no-mundo incarnado que pensa, recorda e experiencia não apenas em virtude do modo como se compromete ativamente *em algum lado*¹⁷, mas também em virtude do modo como uma espacialidade fundamental opera já – *situando-o* – o nosso próprio modo de ser corpo-no-mundo. Mais precisamente, poderia afirmar-se que a mediação da identidade, da relação com o outro, da relação com os objetos, todas estas significantes conexões que cruzam a atividade do *homo capax* são, originariamente, negociadas com a densa estrutura de um ambiente *espacial* de enraizamento. A espacialidade de que aqui se trata não é uma dimensão psicológica, nem uma pura referência de localização numa extensão assinalável; o que aqui pretendo argumentar é, antes, que qualquer sentido do tempo implica uma dimensão antiga de *emplacement terrestre*¹⁸, da qual a história, a memória e a narrativa do tempo humano necessitam. O *sentido de lugar* é irreduzível.

17 Malpas, *Place and experience*, 177.

18 Se o nosso modo *capax* de *ser-no-mundo* é, deste modo, assegurado até certo ponto pelas conjugações que estabelecemos com um *lugar* (*de onde somos*) e se o *homo capax* é “capaz de fazer memória”, deve efetivamente reconhecer-se que o “lugar” é questão de uma *espacialidade* fundamental que, operando no próprio modo de ser incarnado do sujeito, operará forçosamente tanto ao nível mais radical da memória, como ao nível mais fundo da história.

Referências bibliográficas:

- Pierron, Jean-Philippe, “Appartenance et responsabilité. Paul Ricœur, penseur de l’écologie ? », in *Studia Phaenomenologica*, vol. XIII (2013), 403-425.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 2 (Frankfurt: 1974).
- Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie I*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1, (Paris : Vrin, 2001).
- Maine de Biran, *Discours à la Société Médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. V, (Paris : Vrin, 1984).
- Bollnow, O.F. *Hombre et espacio*, (trad. esp.), (Barcelona: Editorial Labor, 1969).
- Jervolino, D. *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* (Paris : ellipses 2002).
- Malpas, J. E. *Place and experience. A Philosophical Topography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Baptista Pereira, Miguel «Filosofia e memória nos caminhos do milénio», in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 16 (1999).
- Proust, Marcel *Em Busca do Tempo Perdido. Volume I – Do lado de Swann*, (trad. port.) (Lisboa: Relógio D’Água, 2016).
- Ricœur, Paul *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- Ricœur, Paul “Architecture et narrativité”, in *Urbanisme*, nº 303 (1998).
- Ricœur, Paul *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, (Paris : Seuil, Poche, 2000).
- Umbelino, Luís António "Affectivité, mélancolie et aliénation. M. Richir lecteur de Maine de Biran", *Annales de Phénoménologie*, 13 (2014), 145 – 157.

Humanizing Space and Spatial Embodiment: reading Vergílio Ferreira's work

Ana Seíça Carvalho¹

Introduction

Vergílio Ferreira was a Portuguese contemporary author, born in 1916, and having died in 1996. The centenary of his birth was celebrated two years ago, in 2016. A writer, professor (Portuguese and Latin), philosopher, essayist, as well as diarist, Vergílio Ferreira was influenced, during the first years of his career, by the neorealist style that dominated Portuguese literature during the 1930s. As his work progressed, and influenced by existentialist ideas, his fiction developed a more psychological and introspective vision, which help us to understand his novels and essays, as well as what is crystallized within them in a narrative form: ideas of anguish, the questioning of the body's ageing process, issues of abandonment, as well as death-related matters. His work took an interesting path, going from a generalized vision to a particular one, although not one specific to an individual, but rather, one pertaining to the collective, that is, Man as

¹ Postdoctoral researcher at CECH-FLUC. Email:ana.seica@gmail.com; from Coimbra, finished in February 2016 her PhD in Poetics and Hermeneutics, in Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos of Faculty of Humanities. Among her research interests we find classic reception in Portuguese contemporary literature, themes like the relationship between medicine and narrative, ageing and death, the body, embodiment, movement and dance, thought through literature and philosophy. Nowadays, Ana Seíça Carvalho studies the dance phenomenon as a therapy (theory, case analysis and practical application). Furthermore, Ana is a ballroom dance teacher and a ballerina; recognized trainer and Sportive Dance National competitor by Portuguese Federation of Sportive Dance.

a totality², plunging into a process of self-discovery and questioning of the meaning of life and the human condition.

By analysing one of his novels and one of his essays, today we shall look into the concepts of spatial embodiment and humanized space, as well as the idea of the body as a home and the body's sublime transcendence through art. The novel *Cântico Final* (1956), as well as his essay, *Invocação ao meu Corpo* (1969), reveals a thinking approach that unites the body-home and art. Time and space are for writers two pivotal symbolic coordinates. In Vergílio Ferreira, spatial appropriation through the body is extremely intense, experiential and irreducible, playing out like an imbricated game between various bodies and spaces³.

1. Invocations to the body in space.

Vergílio Ferreira, in his essay, *Invocation to my Body*, rethinks, in a more systematic way, the human condition: the flesh in space, in the world, and in its discovery of itself, as happens with the protagonist from *Final Song*, Mário (who we shall meet later on). Through his own vertiginous meeting with himself, and his transcendence of himself as an ordinary human being, he discovers the limits, and what it actually means to be a body, to be his own body, doing away with the dichotomy between subject and object, and instead feeling it and becoming a totality, an expressive unit- the body-subject, "I am a body that can say I / I am my own body" ("eu sou um corpo que pode dizer eu, eu sou o meu corpo"⁴:

Being ourselves is an act that erupts from us, like our voice is a projection of ourselves through words. Observing one body part,

² J. Gavilanes Laso, *Vergílio Ferreira. Espaço Simbólico e Metafísico* (Lisboa: Dom Quixote, 1989), 43.

³ Cf. L. A. Umbelino, "Espaço Vivido e Saúde: Contributos Merleau-Pontyanos para um debate", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 33(2008), 225. It is of interest to note that the perception of a space can be completely altered in accordance with one's age or state of mind, as Merleau-Ponty has demonstrated, M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Editions Gallimard, 1945), 83.

⁴ Ferreira, Vergílio, *Invocação ao Meu Corpo*, (Venda Nova: Bertrand Editora, 1994), 255.

when we are not being it entirely, in complete identification with ourselves, is to forget that we still *are* in that body part, despite observing it like something exterior to us – it cannot be completely exterior, because, when I observe my foot, I am laterally being that foot.⁵

Following Merleau-Ponty's ideas, the body is always the achievement of spirit, intertwined with reality, being “precisely through the body that one experiences life and experiences the world, through a living, intense and irreducible spatial experience”⁶. The *self* is not established as a mere biological body, nor as a phenomenological body, being instead a personal, living body in a continuous personalizing process.

Understanding one's own *body* is to *live it, experience it, be it*, is to live the “communion” between the body and the world⁷. This explains why, when we are young, we simply do not just feel our body: *we are the body, it is, it moves, it is vertical*. We perceive its weight, when it suffers, when it is in pain, when it is sick, when the *body object (within itself)* appears in the silent and light *living body*. Merleau-Ponty postulates that when one is sick, one can no longer say, *I am my own body*, or will at the very least, say it in a disaggregated manner:

Whether it is a question of another's body or my own, I have no means of knowing the human body other than that of living it, which means taking up on my own account the drama which is being played out in it, and losing myself in it. I am my body, at least wholly to the extent that I possess experience, and yet at the same time my body is as it were a ‘natural’ subject, a provisional sketch of my total being.⁸

⁵ Vergílio Ferreira, *Invocação ao Meu Corpo*, 260-261.

⁶ Umbelino, “Espaço Vivido e Saúde...”, 223.

⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 231 ;373.

⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*,373.

2. A writhing body within the space(s) of a Final Song

Let us now look at the novel, traversed by a narrative that speaks of a body that not only slowly falls ill, but also, and most importantly, that speaks of the issues of artistic struggle and the metaphysical redemption through art.⁹ Two narrative times unfold in parallel: the present, where the main character, Mário, is already sick and returns to his parents' huge and silent home, in his childhood village; and, the *presentification* of moments from the past, which Mário remembers in his solitude.

Mário considers himself a mediocre painter, who works as a drawing teacher and witnesses his parents' death, first his mother's, and then on the following day, his father's. While Mário grieves, their home becomes filled with their absent presences ("this real, intimate, irreducible [presence], that remains of a body even when that body disappears – a disturbing presence, so alive that it is an incredible menace of a rough apparition"¹⁰).

Bearing in mind Gaston Bachelard's concepts, in his essay, *Poetics of Space*, we may affirm that home is "Body and Soul", and that without it, man feels diffused¹¹. We may refer to our childhood home, our parents' home, as a nest: a place of intimacy and safety, the root of our dreams, a crib, a maternal place, an inhabited nest¹². When someone *devotes himself* to a home, *reads* a home, *is* a home or *becomes* a home, according to Bachelard's theories, that

⁹ In accordance with Malraux's proposal, whose philosophy inspired Vergílio Ferreira during the early '50s, while in Évora, having a major influence on the philosopher's life and work until his death. Furthermore, as A. Santos observes ["Em busca da arte e do artista: de Albert Camus a Vergílio Ferreira" (Paris: Exotopies, 2014) 98-99, Vergílio Ferreira, like Camus, finds in art the re-creation of the world, reflecting on the utility of art and the binomial art/death, – a recurrent theme in French existentialism – as seen in the essays *Invocation to My Body and Invisible Space*, as well as in his characters, writing, painting, music and dance. In his novel, *Final Song*, its protagonist leads a life completely dependent on and obsessed by the creative and artistic act (Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 45).

¹⁰ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, (Lisboa: Círculo de Leitores, 1982), 13

¹¹ G. Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2008), 28-34.

¹² Bachelard, *A Poética do Espaço*, 26 and 107-108.

home is inserted into us, becoming a set of organic habits within our body¹³. Furthermore, if objects fill our home and its various nooks and crannies, our memories, like objects, will also occupy the corners of our minds.¹⁴ In *Cântico Final*, specifically, this home is a mountain home, a place of origin, filled with deep, marked symbolism pertaining to wholeness and the power of nature, crushing man as if he were a tiny insignificant being¹⁵.

To smother the inner emptiness arising from becoming an orphan, Mário finds a place as a drawing teacher in the capital, staying away from his village for ten years. In Lisbon, he searches for intellectual circles, painters, writers, and musicians, participating in secret meetings between people connected to the arts, so as to discuss ways to fight the political dictatorship.

In this new group, meeting every Saturday evening, Mário has the opportunity to discuss his own philosophy, as well as his inevitable discovery of his own miraculous apparition, praising life despite the evidences of death, as if he suddenly discovered, for the first time, that each of his companions was also a complete and irreducible person, mysterious and absolute, absurdly walking towards death and the ineffable nothingness¹⁶.

Defending the miracle of life with all his strength, Mário meets a beautiful ballerina, Elsa, a body who will become overwhelmingly intense and present. Mário wishes the impossible: to paint the unspeakable, that thing that appeared on her body while she danced - to paint it, to immortalise that minuscule, near invisible thing, as ephemeral and instantaneous as that dancing

¹³ Bachelard, *A Poética do Espaço*, 20 and 33.

¹⁴ Bachelard, *A Poética do Espaço*, 27.

¹⁵ The family home, as seen also in Vergílio Ferreira's *Estrela Polar* and *Manhã Submersa*, or the childhood home in *Para Sempre*, is a symbol of freedom, unlike the urban home (Sandra stayed *there*, a *there* which Paulo did not appreciate - the hustle and bustle of the city). Cf. G. Lind, *Constantes na obra narrativa de Vergílio Ferreira*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986), 36, regarding the dichotomous spaces of village and city. Cities do not allow for reflection to flow, which is why narrators prefer the fields, the nostalgic childhood villages, to urban settings.

¹⁶ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 12.

moment in itself. How could he immortalise what had happened? At first immersed in his own consciousness of finitude, and his recently discovered love for Elsa, the painter wishes for a son that would perpetuate his name and flesh. But the volatile ballerina, with her perishable body, shuns maternity and marital responsibilities, gambling her life on her art, and her body, her work tool without a future, only the present moment, a body that will be pushed to its limits - to suicide.

A pain in the stomach leads Mário to seek medical help, which Cipriano finds out to be stomach cancer, although opting to never tell Mário the truth, telling him instead that he suffers from an ulcer. He goes on to operate him, as well as to help him through recovery during several months. Seeing no significant changes, Mário is finally faced with the finiteness of his time on earth, deciding to return to his parents' village in order to complete that which he considers to be his last mission.

Cântico Final is therefore, a *nostos* song, *nostos* being the Greek word for return, or homecoming. But unlike Odysseus, who Penelope awaits, Mário has no one but the silent and empty house waiting for him. This *nostos* to his childhood home corresponds to the opening [of the house] to the world, the house possessing great potential¹⁷ for memory revival and for the intersection of multiple times. Mário's comeback symbolizes a return to the womb, to an enclosed space, sometimes repulsive and sometimes cosy - a shelter¹⁸. Indeed, the return to one's reference home, in a voluntary and determined manner, proves to at first be somewhat of a psychological slap. To enter a house that, despite being ours, we have not entered for several years, can make it look like quite a different house, frozen and stagnant in time¹⁹. In the same

¹⁷ C. Cunha, *Os Mundos (Im)possíveis de Vergílio Ferreira* (Algés: Difel, 2012), 76.

¹⁸ Jaime, from *Alegria Breve*, in a post-war scenario, is one of the few who do not abandon their homes.

¹⁹ L. A. Umbelino, *Memória do Corpo, Tentação do Espaço* (Coimbra: Anozero, Edição Almedina, 2015), 64.

manner, only time will help us reconstruct the relationship between our body and the house again, gradually coming to re-embodiment it. This is evidenced in *Cântico Final* when Mário puts the car in the garage, and the boxes in the biggest room, as well as when he unwraps one of the paintings he brought from Lisbon and hangs it on the wall, next to one of his father's old jackets. The house gains new life with the fireplace burning and the aroma of soup in the air. Through the window, Mário can now see, on the hill, the old chapel from his childhood. He can also feel the presence of death, and solitude, as well as the strange and painful sensation of time passing by²⁰.

The chapel - where he played so many times and slept in its shade, and where his father had been baptized - had on its wooden ceiling a painting of the Madonna of the Immaculate Conception, surrounded by stars and a crescent moon, thus why people called it *Lady of the Night Chapel*. Unfortunately, the altar had been ruined, the paintings having disappeared due to rot and humidity²¹. The *Lady of the Night Chapel* would come to be, in the end, his only true nest, his *mother home*, his masterpiece, his last mission - an opportunity for love and creation, not the marital and passionate love that he was not able to live with Elsa, but the love of art, finally finding meaning in the chapel's painted walls, in the silent interior, where he could shut himself out of from the world and be with himself²², in communion²³.

Mário sleeps all alone in the empty house, spending his nights in silence, the opposite of the city's hustle and bustle:

He was enveloped by the deep murmur of those spaces, an echo of silence, of death (...) suspended by sparse murmurs (...), the whole house seemed to float, emptied from its weight, things

²⁰ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 24.

²¹ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 8.

²² Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 213.

²³ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 216.

resumed their intrinsic life, with fire in their eyes (...) he took a deep breath, and calmed himself down. Slowly, he became emerged in a strange feeling of peace, greater than his tiredness. (...) Who has come to visit me? Submerged memory of a sullen look (...) a soft torpor dissolving it through a kind of resignation. He fell asleep²⁴.

The home as nest normally reveals this way of snuggling us, warming us into it like a cocoon²⁵, although it can also demonstrate more complex and entirely different facets, developing an intricate relationship between interior and exterior²⁶.

Through his cancer and the increase of physical pain, Mário's *object-body* makes itself known to his *living, habitual body*. As a consequence, the painter devotes himself to his final wish: "his own way to be alive is to paint (...) because one cannot choose a destiny, as we cannot choose eye or hair colour²⁷. Mário chooses to create another body, a body that he may leave behind for posterity, the vandalized *Lady of the Night Chapel* becoming his appropriation, his own embodiment. He visits the chapel to observe its gradual degradation, ending up buying it. The decrepit chapel had been used as a potato plantation, a wood warehouse, as well as an animal store, the ceiling paintings having disappeared under the rust, and the walls having been damaged by salt attack. He dreamed about the front works for months, as well as works on the lateral stained glass windows²⁸. He could finally sell his car, as well as some paintings that he had left in Lisbon, and during the hot summer, after finishing the front, Mário would be able to begin his own personal regeneration process, painting the reborn *Lady of the Night Chapel*, humanized through Elsa's body, which would always live in his memory.

²⁴ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 53

²⁵ Bachelard, *A Poética do Espaço*, 104.

²⁶ Bachelard, *A Poética do Espaço*. 216-219.

²⁷ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 9.

²⁸ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 213.

The embodiment of the chapel had already been carried out, ever since childhood, and through its past echoes, Mário could find and recognize himself.

Now, he wished for the opposite, namely, to humanize this body-home, as if the Chapel, embodied in his own body, could now also be humanized through him, reciprocally receiving Mário's body, inscribed on its walls. He is a subject-creator, using his body as art so as to cross porous borders, and thus exceed himself, through an amazing plasticity that will permit the body *to dilate* and *to deposit* itself²⁹ in the chapel.

Mário knows well his physical limits, the awareness of his mortality and the sense of being a perishable body leading him to desire even more the idea of intensely vibrating as a presence in the world³⁰, or in this case, to merge with the ink, with the walls and the renewed chapel's art.

Quoting from Professor L. Umbelino's, *Memória do Corpo, Tentação do Espaço* (*Memory of the Body, Temptation of Space*), "How can we realize an object [a space] can have the capacity to *preserve* our memories? Which space could we think about, that would be able to hold time?:"

Everything occurs as if spaces and objects could hold and keep our memories cohesive (...) the phenomenon of memory, which we have made a habit of considering from a temporal perspective, definitely has a constitutive spatial element.³¹

For the protagonist, the village, his parents' house, and the chapel, are three different spaces that surely relate to certain movements and gestures etched in his memory. When a body

²⁹ L. A. Umbelino, "Sobre o hábito de dançar, para uma estética pré-humana do movimento" (Coimbra: Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, 2016), 48.

³⁰ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 219.

³¹ Umbelino, *Memória do Corpo*, 12.

embodies a space, he remembers the embodiment of that space as a response to a previous spatialization.

The chapel becomes the matrix³², given that the painter creates a new body for their mutual survival. The *Lady of the Night Chapel*, absorbed into Mário's muscular memory, becomes humanized and immortalized by the artist, as if, from a phenomenological perspective, his living body became finally merged with the chapel.

When Mário realizes the severity of his illness, he instantly becomes aware of his final mission, seeming to beg death to concede him more time, so as to let him complete his task successfully, his telluric objective being to rescue from ruins the abandoned *Lady of the Night Chapel*, alone on the mountain, as seen from his parents' balcony:

The chapel. Now it was his forever! - *Old Death who awaits me, a moment yet, a moment.* Many days and many nights, suffocated by anguish, with a deaf joy, he imagined the chapel completed in its every detail, whole, solid, atop of the mountain, like the final highest voice of everything that had visited him through life, of everything that mysteriously spoke in the heart of men. He saw it, amidst the fog, emerging from it like a genesis word, the signal that announces the shapes that materialize.³³

Art is not an escape, running to Lisbon to work as a drawing teacher was Mario's true escape. Moreover, as happens with any other artist, he does not find a refuge in art. As Vergílio Ferreira affirms in his essay, *Do Mundo Original*(*About the Original World*)

Art is totalization, absolute action, how can it be a refuge? (...) It is not a distraction, not an escape, but rather, it is assuming that which may question our condition, not through an external examination, but through consubstantiation: an immediate,

³² Umbelino, *Memória do Corpo*, 13.

³³ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 159.

sanguine and evident coalescence. In art, we live for a second time.³⁴

Mário continuously brings to live his flesh and his life through his own artistic creations, as Vergílio Ferreira says³⁵: “an endless new beginning; an infinite victory”.

3. Previously Embodied Conclusions

Mário feels his disease pulling him down to earth, into his *telluric object-body*, but on the other hand, through the paintings in the mountain chapel, his spirit, his vertical and most transcendental state, seems to approach heaven. His childhood home, near the mountain, and the abandoned chapel as his last artistic and silent shelter, reconcile the protagonist with himself. Painting the chapel will be his last life project, and in his mind, this final mission supplants all his previous plans, all of which failed, both due to his own disease, but also due to Elsa’s loss, since he could not fulfil the dream of becoming a father. Elsa, the ballet dancer who could not commit to any man nor responsible love, choosing instead to live her life in the moment, ends up as an ideal in Mário’s memory, taking form also in the chapel walls and wooden ceiling, becoming immortalised as a sacred saint, a religiously pagan saint. Mário’s atheism was well known to the people of his village. Intrigued by the restoration of the *Lady of the Night Chapel*, people begin to think that Mário is on the verge of a divine conversion³⁶, but the protagonist reiterates his irreligiousness, alleging that art serves itself, without needing any other goals³⁷.

³⁴ Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original, ensaios*, (Venda Nova: Lisboa Editores, 2009), 247.

³⁵ Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, 249

³⁶ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 160-163.

³⁷ Mário demonstrates that he believes “that he gives life to that which surrounds him” (*Cântico Final*, 130), and that, in relation to the chapel, “separated from a belief that he most certainly once knew, the artist could now see it as any other human value - love, dreams. But above all, he could

However, in his solitude, Mário begins to build his own tomb, desacralizing a Catholic space in religious terms, but in turn, sacralizing it aesthetically. Art converges in itself a personal desire for immortalization, perpetuated through an emotional experience, being absolute and existing only when it manifests itself.

We are able to understand Mário's willingness to leave behind a timeless inscription of his own body: firstly, as a cancer patient, Mário initially channels his immortal desires into the body of a son, which never comes to be; secondly, the painter tries to immortalize himself through the painted walls of an abandoned chapel, projecting in them his own body-home.

Nonetheless, in the end, the artist comes to understand that he does not wish to survive beyond his death. He needs his art while he is still alive, simply to feel alive, and to prove through his artistic actions that *he is alive*³⁸, feeling life pulse through his veins by means of the sense of completion that comes with creation. His own way of escaping death is through his accomplishments in life, diving into his art without any rules, simply just following his nature and his artistic fate. Mário is a man that cannot show any faith in God, though firmly believing in man's ability to create.³⁹ He dies in *delirium*, confined to his bed, watching the falling

recognize in it the nostalgia of a harmony that had been lost. However, the memory of one's deceased father does not bring him back to life... The decoration of the chapel was the perceptible, dominant signal of a plea that was yet to cease, an element of surprise that had yet to wear out. It was the end of an ending - not the beginning of a return" (*Cântico Final*, 162) For Vergílio Ferreira, and embodied by his characters, "art is not separate from life (...) All art is a recovery of life. (...) Art is freeing because it *possesses*: (...) true art *revives*. (...) to decorate a chapel is to feel the memory of having once been a part of it: what sort of entrenched atheist may speak of gods he never really knew? (...) Religious sentiment has to be recovered, at the very least, through tolerance and understanding of what belief represents as a human necessity to those who believe, or what it imperatively represented to the artist when he himself was a believer (...) To collaborate with life, and exalt its very grandiosity (...) is art's gift. Being an artist is to exhaust the instant that we were given", Vergílio Ferreira *Do Mundo Original*, 252-253.

³⁸ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 219

³⁹ G. Lind, "Constantes na obra narrativa de Vergílio Ferreira" (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986), 39.

snowflakes while imagining Elsa dancing near the “chapel dressed in snow”⁴⁰.

To finish, a quote by professor J. Gavilanes Laso⁴¹: “every Vergilian work is filled with this *final song*. Against the harmful presence of Death, crossing time and space, the artistic expression stands as a main bastion!”.

References:

- Ferreira, Vergílio, *Cântico Final*, (Lisboa: Círculo de Leitores, 1982).
- Ferreira, Vergílio, *Invocação ao Meu Corpo*, (Venda Nova: Bertrand Editora, 1994).
- Ferreira, Vergílio, *Do Mundo Original, ensaios*, (Venda Nova: Lisboa Editores, 2009).
- Cunha, C. M. F., *Os Mundos (Im)possíveis de Vergílio Ferreira*, (Algés: Difel, 2012).
- Gavilanes Laso, J. L., *Vergílio Ferreira. Espaço Simbólico e Metafísico*, trad. port. de Massano, A. J., (Lisboa: Dom Quixote, 1989).
- Lind, G., “Constantes na obra narrativa de Vergílio Ferreira”, in *Colóquio Letras*, nº90, Março, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1986, 35-46.
- Santos, A. C., “Em busca da arte e do artista: de Albert Camus a Vergílio Ferreira”, in Santos, A. C., Natário, M. C., Cabral M. J., Malato, M. L., Epifânio, R. (2014), *L'exil et le royaume: D'Albert Camus à Vergílio Ferreira*, Le manuscrit Recherche – Université, Paris: Exotopies 2014, 91-112.
- Bachelard, G., *A Poética do Espaço*, Coleção Tópicos, São Paulo: Martins Fontes, 2008².
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, (Paris: Editions Gallimard, 1945).

⁴⁰ Vergílio Ferreira, *Cântico Final*, 227.

⁴¹ J. Gavilanes Laso, *Vergílio Ferreira. Espaço Simbólico e Metafísico* (Lisboa: Dom Quixote, 1989), 196.

- Umbelino L. A., “Espaço Vivido e Saúde: Contributos Merleau-Pontyanos para um debate”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº33,(2008), 223-232.
- Umbelino L. A., Vieira, N. S., *Memória do Corpo, Tentação do Espaço*, Círculo de Artes Plásticas de Coimbra, Coleção Círculo de Ideias, (Coimbra: Anozero, Edição Almedina, 2015).
- Umbelino L. A., “Sobre o hábito de dançar, para uma estética pré-humana do movimento”, in *As Artes do Colégio, volume 1, Arte e Universidade*, (Coimbra: Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, 2016), 45-54.

Intuition in between life and madness: readings of Henri Bergson and Carl Jung

Rodrigo Barros Gewehr¹

1.

What is an intuitive life? In his 1911 conference, *Philosophical Intuition*, Bergson makes direct reference to this question. It is a matter of demonstrating that the intuitive *dynamis* increases in intensity as it transcends the illusions created by common knowledge, and by science, when addressing life from the viewpoint of immobility. To look at life *sub specie durationis* would lead to a radical transformation that extends itself beyond the speculative level and towards everyday life, which is thus perceived as “nourished and illuminated²”. As soon as one is seized by the intuition of real duration, “immediately in our galvanized perception what is taut becomes relaxed, what is dormant awakens, what is dead comes to life again³”. Beyond science, that promises well-being or pleasure at most, philosophy could be the guide to happiness if impelled by intuition.

¹ Assistant professor at the Department of Psychology, Federal University of Alagoas, Brazil. Doctorate in Psychopathology and Psychoanalysis from *Université Paris Diderot – Paris VII*. Postdoctoral research at the Department of Philosophy, Coimbra University. Currently focused on Carl Gustav Jung’s approach to philosophy, especially his readings of Henri Bergson.

² H. Bergson (1911), *L’intuition philosophique*, in *La pensée et le mouvant* (Paris: P.U.F., 1969), 78 / H. Bergson (1911), *Philosophical Intuition*, in *The Creative Mind* (New York: The Modern Library, 1946), 150.

³ Bergson, *L’intuition philosophique*, 79. / Bergson, *Philosophical Intuition*, 151.

Intuition, as a *centre of force*, would make us more inclined to apprehend the dynamics of life in its radicality and enables to get closer to the “true, inward and living unity⁴” of nature. Such a project cannot be undertaken without great risks, both formal and personal. At the same time, this way of addressing intuition claims for a *pathos* that contributes to what Bergson calls, as early as 1907, a *leap*⁵ of thought beyond the self-centring tendency of the intellect when left to its own intrinsic movement. For Bergson, this *pathos* is that of sympathy, which rules the entire topic of intuition and of instinct⁶. For intuition is also sympathy and “if this sympathy could extend its object and also reflect upon itself, it would give us the key to vital operations⁷”.

There is unevenness between our knowledge and life, something that demands to be deciphered and the instruments for that. Here it is implied that sympathy, and consequently intuition, can grant a wider experience. For there are layers of life that cannot be apprehended through the intellect and its exteriority operations, layers that could only be grasped by another type of action of the spirit, that refers to sympathy “in the etymological sense of the word⁸”, as clarified by Bergson. It is an apprehension of experience “from within⁹”. Intuition is the “sympathy by which

4 H. Bergson (1907), *L'évolution créatrice*, (Paris: P.U.F., 2016), 200. / H. Bergson (1907), *Creative Evolution* (New York : The Modern Library, 1944), 218.

5 Bergson, *L'évolution créatrice*, 194. / Bergson, *Creative Evolution*, p. 212.

6 “Bergson’s philosophy thus represents the point of view of a consciousness that *necessarily takes* sides. That, no doubt, is what Bergson gets at when he defines his intuition as a kind of *sympathy*. (...) Intuition, which is sympathy, thus presents itself to us as a certain kind of philosophical partiality that is nothing but a superior impartiality. The mind, liberated from all heteronomous jurisdiction, is at the same time spectator and spectacle; unconcerned with the contradictions with which self-splitting consciousness obsesses, it thrives as Consciousness. Is intuition not a primary commitment of the whole soul?” V. Jankélévitch (1959), *Henri Bergson*, (Durham & London: Duke University Press, 2015), 25.

7 Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 177. / Bergson, *Creative Evolution*, p. 194.

8 Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 175. / Bergson, *Creative Evolution*, p. 191.

9 Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 175. / Bergson, *Creative Evolution*, p. 191.

one is transported into the interior of an object in order to coincide with what there is unique and consequently inexpressible in it¹⁰”.

Regarding etymology, sympathy can be considered from a moral viewpoint – like an affection or affinity - as much as a way of representing a certain joint movement, an agreement between two or more elements, thus attaining an instrumental character¹¹. In the scope of music, to enter in vibration by sympathy indicates that two sonorous bodies begin to vibrate together when just one of them has been played. The vibration of a chord is transmitted to another by influence or sympathy¹².

This feature of a joint and sympathetic action demands careful attention to nuances, to what escapes the spatialization of time operated by intelligence, because it emphasises the interval, the consonance of different elements and a movement that cannot be deduced from the simple juxtaposition of *states* of matter¹³. Bergson applies the inspiring image of the *musical theme* to consider instinctive variations as being simultaneously non-linear and the trait that unifies, by sympathy, distinct species, different specializations, prey and predator. As for the original theme that

10 H. Bergson (1903), *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, 100. / H. Bergson (1903), *Introduction to Metaphysics*, in *The Creative Mind*, 189.

11 H. Liddell & R. Scott (1843), *A Greek-English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1940). Internet (10.02.2018): www.perseus.tufts.edu.

12 M. Brenet, *Dictionnaire pratique et historique de la musique*, (Paris : Armand Colin, 1926).

13 As it shows the example of mixing a glass of sugar and water, which cannot be understood if we take both elements isolated, or simply juxtaposing them. There is a fundamental difference between the time *t* that elapses when we put a sugar cube in a glass of water in order to measure its liquefaction and the subjective experience of waiting. It is precisely this dimension of the experience (*vécu*) that is missing in scientific knowledge. « La science pourra considérer des réarrangements de plus en plus rapprochés les uns des autres ; elle fera croître ainsi le nombre des moments qu'elle isolera, mais toujours elle isolera des moments. Quant à ce qui se passe dans l'intervalle, la science ne s'en préoccupe pas plus que ne font l'intelligence commune, les sens et le langage : elle ne porte pas sur l'intervalle, mais sur les extrémités » (Bergson, *L'évolution créatrice*, 329). Or: « Mais je ne la comprendrai [la parole de quelqu'un] si je pars des images verbales elles-mêmes, parce qu'entre deux images verbales consécutives il y a un intervalle que toutes les représentations concrètes n'arriveraient pas à combler » (H. Bergson (1896), *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1990), 139.

encompasses all variations, “it must have been, originally, *felt* rather than *thought*¹⁴.

It is a matter of reaching a point where thought becomes uncomfortable, its premises falter and it reveals itself as a limit. The emphasis on feeling also implies the need to think about the *patio* and how it refers to the *éprouver*, to suffering¹⁵. In that sense, it requires going through subjectivity and the inexorable first-person experience¹⁶, even though it may be uncertain or submitted to many deviations. To consider feeling as a counterpoint to thinking leads to a sort of frontier in which the demarcatory perimeters, so carefully delineated by logic, start to blur and lose the outlines that, to a great extent, act as the pillar of practical life. Nonetheless, these outlines maintain an artificial aspect since the latitude of experience by far exceeds the temporal and spatial scansions that act as beacons to our everyday life.

The fact that this approach to life through intuition seems to widen the horizon, and theoretically allows the emergence of the unexpected, underlies the very idea of an *élan vital* that overcomes the dynamism, amplitude and nature of the apprehension enabled by the intellect. But it is also implied in this seminal territory, as a *basso continuo*¹⁷ played in the background, that the resultant of this experience can be disintegration and not necessarily a broader and well-lived life, or joy. In the end, would there be a difference between a mystic’s intuition of God and the aura of an epileptic, if observed from the standpoint of Dostoyevsky’s Prince Myshkin¹⁸?

14 Bergson, *L'évolution créatrice*, 173. / Bergson, *Creative Evolution*, 189.

15 A. Ernout & A. Meillet (1932), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, (Paris : Klincksieck, 2001).

16 L. A. Umbelino, *Somatologia Subjectiva: A percepção de si e corpo em Maine de Biran*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

17 E. Bréhier, *Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson*, in *Archives de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Internet (21.03.2018) : https://www.asmp.fr/travaux/notices/bergon_brehier.htm.

18 « Il songea entre autres à la phase par où s'annonçaient ses attaques d'épilepsie quand celles-ci le surprenaient à l'état de veille. En pleine crise d'angoisse, d'hébètement, d'oppression, il lui semblait

Are there not as many traces of intuition in madness? Would the attempt to avouch intuition be a last citadel of hope and consequently a laic form of *pistis*?

To think about an intuitive way of living, or an *inner voice* that would lead to a life less alienated from itself, seems to summon the idea that it is possible to live better; that we are able to surpass automatisms and vices; that it is possible to reach a deeper meaning and, ultimately, love humanity as a whole and life in its totality. However, does it not foreclose the misery of the spirit or the terrifying aspects of life as equally founding elements of experience? Would it not imply the idea that a certain lifestyle is more profitable in terms of a psychic and moral point of view? And it is not a matter of thinking about the *metaphysical anguish* and the vertigo attributed to it.

The metaphysical problem of *nothingness* is far less threatening than the vertigo of a psychotic crisis. This dysregulation of affects felt in the concreteness of the body, whose representations come apart¹⁹, does not necessarily prevent an intuitive access to the self and life. Likewise, it would be unfair to ascribe the vertigo that befalls so many artists to this anguish of nothingness. And they were nevertheless still able to intuitively grasp the dynamics of life, creating art and being consumed by it. In a letter to Bühlendorf, in 1808, when his breakdown had already begun to take its tragic course, Hölderlin declares: “Now I’m afraid to resemble the ancient Tantalus, to whom the Gods gave more

soudain que son cerveau s’embrasait et que ses forces vitales reprenaient un prodigieux élan. Dans ces instants rapides comme l’éclair, le sentiment de la vie et la conscience se décuplaient pour ainsi dire en lui. Son esprit et son cœur s’illuminaient d’une clarté intense ; toutes ses émotions, tous ses doutes, toutes ses inquiétudes se calmaient à la fois pour se convertir en une souveraine sérénité, faite de joie lumineuse, d’harmonie et d’espérance, à la faveur de laquelle sa raison se haussait jusqu’à la compréhension des causes finales. Mais ces moments radieux ne faisaient que préluder à la seconde décisive (car cette autre phase ne durait jamais plus d’une seconde) qui précédait immédiatement l’accès. Cette seconde était positivement au-dessus de ses forces » F. Dostoïevski (1869), *L’idiot*, (Paris :Gallimard, 1939), 610-611.

19 C. G. Jung (1907), *The Psychology of Dementia Praecox*, (New York: Pantheon Books, 1960), 74.

benefits than he could bear²⁰”. Instead of being the result of a want, the vertigo here emerges through the excess. The same can be said about Van Gogh. In 1890, Albert Aurier writes an eulogy about the artist in which he says: “what specifies all his opus is the excess, the excess of strength, nervousness, the violence of the expression²¹”. This potency, that turns light into fire, counterpoints a “profound and almost childish sincerity of his love for nature and truth – for what is true in himself²²”. The intimate sadness that surrounds him presents itself as a chance to learn whilst still preserving “some peaceful hope²³”, as he writes to his brother Theo in a letter from December 1883.

2.

While addressing the *Stimme des Inneren*, the inner voice, Jung states that personality is “the supreme realization of the innate idiosyncrasy of a living being. It is an act of high courage flung in the face of life, the absolute affirmation of all that constitutes the individual, the most successful adaptation to the universal conditions of existence coupled with the greatest possible freedom for self-determination²⁴”. According to Jung, this is only possible in connection with what he calls *Bestimmung* (designation), a German word whose primitive meaning is a voice (*Stimme*) that speaks directly to a person, impelling them to act according to an inner precept. The inner voice is directly related to a deeper stratum of intuition, not only considered as a psychic function but as a “knowledge of the heart that gives deeper

20 Quoted by M. Blanchot (1953), *La follia per eccellenza*, in K. Jaspers (1922), *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, (Milano : Raffaello Cortina Editore, 2001), 196/197. (Free translation)

21 A. Aurier, *Les isolés. Vincent Van Gogh*, in *Mercure de France*, Janvier 1890, 26. (Free translation)

22 Aurier, *Les isolés*, 26

23 V. Van Gogh, *Lettere a Theo*, (Parma: Ugo Guanda Editore, 2013), 505. (Free translation)

24 C. G. Jung (1932), *The Development of Personality*, (Princeton: Princeton, Princeton University Press, 1981), 171.

insight²⁵". The figure of the Socratic *daimonion* emerges here to illustrate this internal dynamic, pinpointing a destiny that liberates itself from the "fatal identity with the group psyche²⁶". It releases itself, psychically, and lights a *beacon of hope for others*²⁷. This apex of individuality is both liberating and universal. Despite hardships, it reveals an aspect of agreement with the deep principles of life.

Bergson, like Jung, considered that this conception of life is not free of risks. Nonetheless they preserve on the horizon, or perhaps as a latent cornerstone, the idea that this could lead to a better, more well-lived and wholesome life, both in the sense of being tuned with life's melody and of indicating an existence that attains its own plenitude. Always an echo of a positivity of intuition. However, does it not compel us to think that life is worthy and that there are ways to achieve a type of knowledge capable of revealing the truth and indicating a more elevated moral?

It is neither a matter of repudiating intuition in the way it generates breaches in the intellectual structure of the apprehension of life, nor denying that intuition may in fact elicit an absolutely new knowledge that would not be possible from the point of view of reason. But why should we simply accept that this intuitive life is necessarily better? Is there not a presupposition of a secret ordinance to nature that would be the key to the universe, and humanity's cure? Would this pattern of thought be a mystical side of humanism?

3.

The poetic madness, as interpreted by Silke-Maria Weineck regarding the poetry of Hölderlin, is pervaded by "temporal

25 C. G. Jung, *The Red Book*, (New York/London, Liber Novus, 2009), 233.

26 Jung, *The Development of Personality*, 178.

27 Jung, *The Development of Personality*, 178.

displacement, loss of identity, and, nevertheless, poetry, *Dichtung*²⁸. We could also add to that, *nevertheless*, intuition. But it is important to remember that “temporal displacement” or “loss of identity”, when considered beyond the poetic image, are not easy or just stylistic experiences. On the contrary, regarding the concreteness of the flesh and the radical temporality of the spirit, these experiences are potentially disruptive and suicidal, although equally creative. Madness can be as visionary as the noblest of spirits, beacons of humanity, but does it provide the same destiny?

In addition, opposing to interpretations that ascribe to the poet a calculated madness, as a literary artifice, Weineck says that: “If Hölderlin (...) pursued madness, his “calculation” succeeded all too well, or, depending on the perspective, failed him miserably²⁹”. In fact, the poetic impulse may have granted him profound intuitions about life but it also condemned him to madness and isolation. “For as much as we might admire the intensity of pathos in his poetry, it is hard to deny its cryptic quality, or, in Lange’s words, its “schizophrenic contour,” balancing on the borderline of representation³⁰”.

There is also a disruptive *pathos* that reaches the dimension of intuition and brings forth truths born out of blood and violence. If life is a conflict, this cannot be limited to space and time, or open and closed. It still needs to incorporate the fight between constructive and destructive; the life drive and the death drive – and, why not consider this: between aim at life and aim at death, both taking part in the same dynamism and integrating the real flow of life.

Furor is perhaps an inherent part of life’s tessiture and it may lead to a sort of elevation just as much as mystical intuitions, even if this elevation can be the doom of the one who reaches

28 S-M. Weineck, *The Abyss Above. Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*, (New York: State University of New York Press, 2002), 49.

29 S-M. Weineck, *The Abyss Above*, 50.

30 S-M. Weineck, *The Abyss Above*, 58.

higher. At the same time a purely intellectual elevation may be a “fall upward³¹”, poetic intuition could be an ascension downwards, bringing along with it both deep affective tonalities and the “danger of poetic madness unconfined by the counterforces of labour and sobriety³²”.

A philosophy of life that aims at intuition cannot neglect the risk of being consumed by its own attitude, or by the *hybris* of an increasingly broader and deeper perspective that would result in a sort of all-encompassing spiritual model about the truth. In a conference on the translations of *Antigone* and *Oedipus Rex* by Hölderlin, Phillipe Lacoue-Labarthe declares that the poet “foresees in the nature or originary “ingenuity” of the Greek (...), a wilderness and violence, a “mystical” rage between the inclination to the trance (or ecstasy) and the unreasonable desire to equate with the divine³³”. Greek madness, that must be acknowledged as *divine madness* when translated into philosophical terms, leads to the “desire for the access to or complicity with the im-mediate or the in-finite (...), to become One, un-limited with the *in-itself* (*En-Soi*), to surpass the frontiers of the finite experience³⁴”.

Given the reservations required to approach abstract unities that employ the term intuition - as criticised by Bergson in *The Creative Mind*, the idea of an *immediate apprehension* takes part in the definition of intuition. Bergson addresses intuition from a different angle than that of a longing for unity since, for him, “to think intuitively is to think in duration³⁵”. He consequently opposes to the ultimate synthesis of becoming one with the *in-itself*. Nevertheless, intuition retains the aspiration of sympathy, of

31 F. Hölderlin, *Essays and Letters on Theory*, (Albany: Suny Press, 1988), 45.

32 S-M. Weineck, *The Abyss Above*, 56.

33 P. Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis, suivi de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris : P.U.F., 1998), 17. (Free translation)

34 P. Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis*, 18. (Free translation)

35 H. Bergson (1934), *Introduction (2^{ème} partie)*, in *La pensée et le mouvant*, 21. / H. Bergson (1934), *Introduction (Part II)*, in *The Creative Mind*, 37.

consonance with an “ever-renewed creation which reality, whole and undivided, accomplishes in advancing³⁶”. It also surpasses the finite experience, or there would be no need to appeal to mystical experience as an example and model of the lengths to which intuition can take us³⁷.

This drive to immediate access might, in itself, lead to insanity. And if it pays off with the truth, perhaps it does not do so without extensive collateral damages. All aspiration of attaining a deeper knowledge nourishes, as a counterpoint, the angst of the abyss, which can even disguise itself and transform into a hymn to life. However, to remember Nietzsche³⁸, the abyss does not cease to cast an echo of its immeasurable opacity upwards, to the one who gazes at it. If mystical intuition attunes with the vital dynamism through luminous revelation, poetic madness perhaps unveils the dissonant aspect of this *dynamis*, and how easy it is to be captured and destroyed by the very process of elevation. To quote Maurice Blanchot on Hölderlin’s destiny:

the poet has to be ruined for the measureless excess of the divine to become measure, in him and through him; a measure common to all. And this destruction, this dissolution at the heart of language is what makes language communicate, what causes it to be the sign par excellence.³⁹

Bergson keeps an optimistic undertone by saying that “there is already something quasi divine in the effort, however humble it may be, of a mind which re-inserts itself into the vital impetus, the

36 Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 218. / Bergson, *Creative Evolution*, p. 238.

37 « La mystique, en effet, auxiliaire de la philosophie, n'entretient pas avec elle le même rapport que, dans *L'Évolution créatrice*, la biologie. Alors que la biologie se contente de soutenir – et dialectiquement, comme on l'a vu – l'intuition philosophique, lui restant par conséquent toujours extérieure, l'intuition mystique *prolonge* l'intuition philosophique ». A. Feneuil, *De l'immédiatement donné au 'détour de l'expérience mystique'. Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, in *PhilóSophos - Revista de Filosofia*, 17/1 (2012) 31-54, p. 46.

38 F. Nietzsche (1886), *Beyond Good and Evil*, (Cambridge:Cambridge University Press, 2007).

39 Blanchot, *La follia per eccellenza*, 209. (Free translation)

generator of societies which in turn are the generators of ideas⁴⁰". This effort exorcises certain ghosts that haunt metaphysics, and is "quasi divine" since it demands more than the integration into social thinking and community. Therefore, there is an attempt to overcome social conventions, just like in what Jung calls the development of personality. Here Bergson returns to the subject addressed in *Creative Evolution*, which deals with the (false) problem of *nothingness*. It is however hard to avoid the impression that those ghosts have already lost their power to scare, or the ability to elicit terror and fright whenever they appear or are summoned. For "as soon as we have intuitively perceived the true, our intellect recovers itself, corrects itself, intellectually formulates its error⁴¹". Additionally, he says:

let human thought become impregnated with this conviction, let it be freed of this obsession: immediately it begins to breathe. It no longer worries over questions which retarded its progress⁴².

But what does it mean to be reinserted in the *élan vital*? Is it not dangerous? On the one hand, the risk of "the terrifying ravishing of undifferentiation⁴³", of what it would mean to be sucked into the real movement of life, not only as a brilliant intellectual arrangement, but rather having both body and spirit

40 Bergson, *Introduction (2^{ème} partie)*, p. 38. / Bergson, *Introduction (Part II)*, 71.

41 Bergson, *Introduction (2^{ème} partie)*, p. 39. / Bergson, *Introduction (Part II)*, 73.

42 Bergson, *Introduction (2^{ème} partie)*, p. 40. / Bergson, *Introduction (Part II)*, 74-75. In a long footnote to this sentence, Bergson specifies that : « Quand nous recommandons un état d'âme où les problèmes s'évanouissent nous ne le faisons, bien entendu, que pour les problèmes qui nous donnent le vertige parce qu'ils nous mettent en présence du vide. Autre chose est la condition quasi animale d'un être qui ne se pose aucune question, autre chose l'état semi-divin d'un esprit qui ne connaît pas la tentation d'évoquer, par un effet de l'infirmité humaine, des problèmes artificiels. Pour cette pensée privilégiée, le problème est toujours sur le point de surgir, mais toujours arrêté, dans ce qu'il a de proprement intellectuel, par la contrepartie intellectuelle que lui suscite l'intuition. L'illusion n'est pas analysée, n'est pas dissipée, puisqu'elle ne se déclare pas : mais elle le serait si elle se déclarait ; et ces deux possibilités antagonistes, qui sont d'ordre intellectuel, s'annulent intellectuellement pour ne plus laisser de place qu'à l'intuition du réel » Bergson, *Introduction (2^{ème} partie)*, 40.

43 P. Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis*, 18. (Free translation)

absorbed in and dragged down into the heart of this continuous process of creation. Is there not the risk of losing all the boundaries that keep us in touch with the banal and ordinary, albeit necessary, reality of everyday life? Is there not the recklessness of dissolving into the ebullient magma of life, or of unifying with the creative principle and become a God as well? On the other hand, and as a consequence, it is just as possible to risk an intellectual inflation, an excessive self-assurance of possessing ampler truths, of being overconfident about the comprehension of life, of being so to speak “called” (*bestimmt*). However, it raises the bigger problem of being able to distinguish among who has really been called, who believes that has been called but in fact was not, and even who employs the rhetoric of vocation to seduce.

Like Bergson about the mystics, Jung tries to solve this dead end by resorting to action, because only action would be able to reveal who we actually are. And if the great personalities had been fools or taken by idiots, then there would be no need for concern. However, Jung adds that “unfortunately, these personalities are as a rule the legendary heroes of mankind, the very ones who are looked up to, loved, and worshipped, the true sons of God whose names perish not⁴⁴”. If danger threatens this enterprise of intuition, it may enchant just as much, despite the fact that heroes bear a demoniac stigma, thus warning that this task of becoming a personality is connected to motives that are out of our control.

Based on that, Jung was wary about the outcome of the process of personality development, which is both charisma and curse,

because its first fruit is the conscious and unavoidable segregation of the single individual from the undifferentiated and unconscious herd. This means isolation, and there is no more comforting word for it⁴⁵.

44 Jung, *The Development of Personality*, 174.

45 Jung, *The Development of Personality*, 173.

If there are gains in this process, in the sense of attaining a larger *maîtrise de soi* and allowing a more meaningful life, they presuppose an atrocious and potentially dangerous effort. Jung himself experienced that process and described it in his *Red Book*, in which he narrates a long period of proximity to madness. Thus, he states that:

the people who talk most loudly about developing their personalities are the very ones who are least mindful of the results, which are such as to frighten away all weaker spirits⁴⁶.

It preserves a certain tragic dissonance. Even taking into account how much Jung was inspired by Bergson's thought, this may be the reason why, in the end, he claims that the French philosopher's method remains intellectualist, while the *mise en oeuvre* of intuitive thinking would actually belongs to Nietzsche.

Bergson's method is not intuitive but intellectual. Nietzsche made far greater use of the intuitive source and in so doing freed himself from the bonds of the intellect in shaping his philosophical ideas⁴⁷.

In the words of Stefan Zweig⁴⁸, this direct interaction with the intuitive source did not spare Nietzsche, who, like Hölderlin, had to endure isolation and fight with the devil.

Despite being inspired by the French philosopher to the point of declaring, in 1914, that his constructive method would be equivalent to Bergson's intuitive method⁴⁹, it seems that Jung only got in touch with *Creative Evolution*. For this reason, his interpretation is very partial and neither refers to the intuition

⁴⁶ Jung, *The Development of Personality*, 173

⁴⁷ C. G. Jung (1921), *Psychological Types*, (Princeton : Princeton University Press, 1971), 320.

⁴⁸ S. Zweig (1925), *Hölderlin. La lotta col demone*, (Prato: Piano B Edizioni, 2015).

⁴⁹ C. G. Jung (1914), *The Content of Psychosis*, in *Collected Papers on Analytical Psychology*, (London: Tindall & Cox, 1920), 351.

present in *Matter and Memory*, as a “violent effort of the spirit⁵⁰” to seize itself in the act of perception, nor to the consequences of mystical love, whose direction is the same as that of the *élan* of life⁵¹, as described in *The Two Sources of Morality and Religion*. Yet, the *atmosphere of emotion* prevalent in Bergson depicts a critical optimism and the *pathos* of measure and equilibrium (although dynamic, as demonstrated by the *loi de double frénésie*⁵²). Jung’s reluctance may be due to the fact that he saw this tendency as a way to subordinate intuition to intellect⁵³, contrarily to Nietzsche’s dithyrambic writing, especially in his Zarathustra.

What we are searching for is precisely a tragic momentum of intuition, the blind spot of the luminosity created by it. The possible ways in which intuition may be linked to disproportion and melancholy, or to the risk of losing control of oneself. Without that, any eulogy of intuition risks stumbling on the one-sidedness, and it may even become the very thing Bergson criticized: an abstract idea dressed in unfitting clothes⁵⁴.

References :

50 Bréhier, *Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson*, Séance du 11 mars 1946. (https://www.asmp.fr/travaux/notices/bergson_brehier.htm)

51 H. Bergson (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris : P.U.F., 2008), 249.

52 Bergson, *Les deux sources*, 316.

53 Jung, *Psychological Types*, 321.

54 Anthony Feneuil and Ghislain Waterlot, in the introduction to the dossier “Bergson, philosophe de l’émotion” (*Annales Bergsoniennes*, VIII) state that intuition, contrary to emotion, presents an evident cognitive dimension. To readjust the problem of intuition towards emotion seems to be an important step to deepen this debate, and perhaps to find out the *tragic momentum of intuition* that we were not able to grasp on Bergson’s approaches to this subject. In spite of the reference to the “*pessimisme bergsonien à l’égard de l’humanité*” (Critical notes to *Les deux sources de la morale et de la religion*, note 161, p. 479), the mystic intuition reinforces the idea of a movement *en avant*. It emphasizes, albeit “*le moins d’optimisme*” (Note 162), that love is the destination of the *élan vital*. This gives the background impression or tonality that “*la poussée vitale est optimiste*” (Bergson, *Les deux sources*, 146).

- Aurier, A., *Les Isolés. Vincent Van Gogh*, in *Mercure de France*, Paris, Mercure, Janvier, (1890).
- Bergson, H. (1896), *Matière et mémoire*, (Paris : PUF, 1990).
- Bergson, H. (1907), *Creative Evolution*, (New York : The Modern Library, 1944).
- Bergson, H. (1907), *L'évolution créatrice*, (Paris : PUF, 2016).
- Bergson, H. (1911), *The Creative Mind*, (New York: Philosophical Library, 1946).
- Bergson, H. (1911), *La pensée et le mouvant*, (Paris : PUF, 1969).
- Bergson, H. (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris : PUF, 2008).
- Bréhier, E. (1946), *Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson*, in *Archives de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Séance du 11 mars 1946. (https://www.asmp.fr/travaux/notices/bergson_brehier.htm)
- Brenet, M., *Dictionnaire pratique et historique de la musique*, (Paris : Librairie Armand Colin, 1926).
- Dostoïevski, F. (1869), *L'idiote*, (Paris : Gallimard, 1939).
- Ernout, A. & Meillet, A. (1932), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, (Paris : Klincksieck, 2001).
- Feneuil, A., *De l'immédiatement donné au 'détour de l'expérience mystique'. Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, in *PhilóSophos - Revista de Filosofia*, (17/1), 2012, 31-54.
- Feneuil, A. & Waterlot, G., *Bergson, philosophe de l'émotion, Présentation du dossier*, in *Annales bergsoniennes, VIII*, (Paris : PUF, 2017).
- Hölderlin, F., *Essays and Letters on Theory*, (Albany: Suny Press, 1988).
- Jankélévitch, V. (1959), *Henri Bergson*, (Durham & London: Duke University Press, 2015).

- Jaspers, K. (1922), *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001).
- Jung, C. G. (1907), *The Psychology of Dementia Praecox*, (New York: Pantheon Books, 1960).
- Jung, C. G. (1914), *The Content of Psychosis*, in *Collected Papers on Analytical Psychology*, (London, Baillière: Tindall & Cox, 1920).
- Jung, C. G. (1921), *Psychological Types*, (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- Jung, C. G. (1932), *The Development of Personality*, (Princeton: Princeton University Press, 1981).
- Jung, C. G., *The Red Book - Liber Novus*, (New York/London: W.W. Norton & Company, 2009).
- Lacoue-Labarthe, P., *Métaphrasis, suivi de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris : PUF, 1998).
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1843), *A Greek-English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1940). (perseus.tufts.edu)
- Nietzsche, F. (1886), *Beyond Good and Evil*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Umbelino, L. A. F. C., *Somatologia Subjectiva: Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).
- Van Gogh, V., *Lettere a Theo*, (Parma: Ugo Guanda Editore, 2013). (Edizione digitale)
- Weineck, S-M., *The Abyss Above. Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*, (New York: State University of New York Press, 2002).
- Zweig, S. (1925), *Hölderlin. La lotta col demone*, (Prato: Piano B Edizioni, 2015). (Edizione digitale)

Homo symbolicus et homo capax: **in dialogo con Ernst Cassirer e Paul Ricoeur sulle** **capacità simboliche e creative dell'uomo**

Tommaso Valentini¹

Senza il simbolismo la vita dell'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone. Sarebbe confinata nel dominio dei bisogni biologici e degli interessi pratici, non potrebbe aver accesso a quel "mondo ideale" che è stato dischiuso all'uomo, nei suoi diversi aspetti, dalla religione, dall'arte, dalla filosofia e dalla scienza².

¹ Tommaso Valentini, professore all'Università Telematica Marconi (Roma) e professore invitato nella facoltà di Filosofia della PUA. E-mail: t.valentini@unimarconi.it. (Spoleto, 1979) è professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma, dove insegna anche "Storia della filosofia moderna". È docente incaricato di "Ermeneutica filosofica" presso la Pontificia Università Antonianum. Nel 2003 si è laureato in Filosofia sotto la guida del Prof. Armando Rigobello; nel 2008 ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in "Etica e antropologia filosofica" presso l'Università degli Studi del Salento. Dal 2006 al 2008, grazie ad una borsa di studio, ha condotto le sue ricerche sul pensiero classico tedesco a Monaco di Baviera presso la Ludwig-Maximilians Universität e la Fichte-Kommission dell'Accademia Bavarese delle Scienze. Dal 2015 è membro del Consiglio nazionale dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia). È co-direttore della rivista scientifica *on line* «Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences». Ha pubblicato numerosi articoli su Kant, J.G. Fichte, il personalismo e l'ermeneutica filosofica (in particolare Paul Ricoeur). Tra le sue pubblicazioni: *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, Editori Riuniti university press, Roma 2011; *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, Editori Riuniti university press, Roma 2012; *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Drengo Edizioni, Roma 2012; nel 2015 è stato curatore del volume *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, LEV, Roma 2015; nel 2017 ha curato il monografico della rivista «Aretè» dal titolo "Starting from Kant: interpretations and metamorphosis of the transcendental"; sempre nel 2017 ha curato il volume collettaneo dal titolo "La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'Ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche", Drengo Edizioni, Roma; nel 2018 è stato il promotore del numero monografico della rivista «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento» dal titolo "Pensare la relazione: responsabilità, giustizia, ospitalità".

² E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven - London 1944; tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Introd. di L. Lugarini, (Roma: Armando, 2000⁸), 103.

1. *Mysterium hominis*, la complessità del fenomeno umano

Questo saggio intende prendere in esame gli aspetti più originali delle posizioni del tedesco Ernst Cassirer (1874-1945) e del francese Paul Ricoeur (1913-2005) sulle capacità simboliche e produttive dell'uomo: i due autori, seppur con differenti sensibilità teoretiche, colgono tali capacità nella loro genesi, nell'istanza spirituale che le fa emergere e che le rende possibili. Si tratta di ricerche dal carattere protologico, incentrate sulle "condizioni di possibilità" del simbolo e sull'origine delle creazioni spirituali tipicamente umane, quali il linguaggio, la produzione artistica e la costituzione di mitologie laiche di un significato globale per l'esistenza dell'individuo.

Entrambi gli autori sottolineano la complessità del fenomeno umano, una complessità irriducibile ad un quadro di spiegazioni deterministiche e onnicomprensive: la creatività umana è il segno e la cifra della trascendenza dell'uomo rispetto all'ordine della natura. Tale trascendenza trae origine dalla libertà che caratterizza l'uomo e lo rende unico all'interno dell'*ordo naturae*, inteso quest'ultimo come un mondo-macchina determinato da una serie infinita di cause ed effetti. Cassirer e Ricoeur propongono due validi itinerari di ricerca volti a far emergere la libertà costitutiva dell'uomo, una libertà creativa che è irriducibile ai determinismi naturalistici e che conduce il discorso filosofico fino alle "soglie della metafisica". I due autori non teorizzano esplicitamente una "metafisica dell'interiorità umana", come può essere – per esempio – quella di carattere agostiniano: le loro posizioni restano ben ancorate ai kantiani "limiti della ragione" (*Grenzen der Vernunft*). E tuttavia alcune loro significative affermazioni teoretiche hanno un tale carattere anti-riduzionistico ed anti-fisicalistico che spingono lo sguardo filosofico verso possibili considerazioni di ulteriorità metafisica.

Per Cassirer e Ricoeur le capacità simboliche e creative sono l'espressione culturale della libertà umana e fanno emergere la possibilità stessa di una trascendenza *in interiore homine*: tali capacità attestano che l'uomo è fatto per il senso, per un ordine che trascende e supera l'orizzonte naturalistico. Esse attestano dunque la "sproporzione costitutiva" che caratterizza l'uomo e che lo rende *totaliter alter* rispetto ai fatti della natura³. I due autori, opponendosi a diffuse e differenti forme di "riduzionismo antropologico"⁴, si dimostrano concordi nel mettere in rilievo la complessità – mai compiutamente risolubile – del *mysterium hominis*.

Le loro proposte pur seguendo differenti approcci metodologici – la trascendentalità di matrice kantiana nel caso di Cassirer, l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia di matrice husserliana nel caso di Ricoeur – hanno in comune anche il tentativo di restituire un'immagine unitaria dell'uomo, evitando riduzionismi unilaterali e cercando di ricomporre quella frammentazione (*Zersplitterung*) dell'*imago hominis* che caratterizza tanta parte delle scienze umane e sociali contemporanee. Cassirer e Ricoeur, elaborando i rispettivi concetti-chiave di *homo symbolicus* e di *homo capax*, hanno cercato perciò di rispondere a quell'interrogativo di carattere antropologico che già Max Scheler negli anni Venti aveva posto in tutta la sua drammaticità:

³ Una difesa della *human uniqueness* nel contesto delle posizioni epistemologiche contemporanee è stata proposta di recente anche dal filosofo britannico Roger Scruton. Mi pare, in gran parte, condivisibile questa sua prospettiva programmatica: «I do not deny that we are animals; nor do I dissent from the theological doctrine that our biological functions are an integral part of our nature as human persons and also the objects of fundamental moral choices. But I want to take seriously the suggestion that we must be understood through another order of explanation than that offered by genetics and that we belong to a kind that is not defined by the biological organization of its members» (R. Scruton, *On human nature*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017), 19).

⁴ Sulle molteplici declinazioni del "riduzionismo antropologico", tema specifico anche dell'attuale dibattito sul *posthuman*, ci limitiamo ad indicare F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, (Laterza, Roma-Bari 2007); L. Caffo, *Fragile umanità. Il posthumano contemporaneo*, (Torino: Einaudi, 2017).

In nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a se stesso come ai nostri giorni. Abbiamo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo più una qualche idea concreta di quel che l'uomo è. Nella loro sempre più grande molteplicità le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto, lo hanno oscurato e reso confuso⁵.

2. Cassirer: il rinnovamento della filosofia trascendentale e la ricerca di una «grammatica dello spirito umano»

Ernst Cassirer, come è noto, viene considerato l'ultimo esponente e forse il più originale della “scuola di Marburgo”, della quale Hermann Cohen e Paul Natorp sono gli altri due più significativi rappresentanti: una delle principali caratteristiche di questa “scuola” è la ripresa critica della “filosofia della conoscenza” (*Erkenntnisphilosophie*) di Immanuel Kant. Cohen, Natorp e Cassirer, seppur con diverse accentuazioni, si confrontano con il pensiero di Kant e propongono un originale rinnovamento della sua prospettiva epistemologica. In tal modo, essi tentano di opporsi alle correnti filosofiche allora dominanti in Germania: tra queste ci sono sicuramente l'hegelismo e il positivismo. Per Cassirer e per gli altri esponenti della *Marburger Schule* è, quindi, di centrale importanza la riflessione intorno alla nozione gnoseologica tipicamente kantiana di “trascendentale”. Come è noto, il filosofo di Königsberg definisce

⁵ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Darmstadt: Reichl Verlag, 1928), 13, tr. it. e cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, FrancoAngeli, Milano 2013². Il passo di Scheler viene ripreso e commentato da Cassirer nel primo capitolo del suo *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, 74-75.

trascendentale ogni conoscenza che non si occupa di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori⁶.

Il paradigma di filosofia trascendentale elaborato Kant prende, dunque, in esame le “condizioni di possibilità” (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza umana, definendo così l’ambito ed i limiti di ogni possibile esperienza fenomenica: in questo paradigma è dato però pochissimo spazio alla considerazione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza degli oggetti. Cassirer è consapevole di questa vistosa lacuna nella teoresi kantiana: anche al fine di approfondire tale problematica si volge allo studio di quei filosofi che per primi nell’ambito culturale tedesco hanno messo in evidenza questa deficienza dell’impianto critico-trascendentale: essi sono Johann Georg Hamann e, in maniera ancora più accentuata, Herder e Wilhelm von Humboldt. Quello elaborato da Cassirer – sulla scorta di questi due autori ma, come noteremo, anche di Vico, Leibniz, Goethe, Schelling ed Hegel – è un “rinnovamento della filosofia trascendentale” (*Erneuerung der Transzendentalphilosophie*), all’interno del quale gli a priori della conoscenza umana vengono linguisticamente e storicamente determinati. Uno dei problemi fondamentali da cui si origina l’indagine filosofica di Cassirer – almeno a partire dal primo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche* (1923) – può essere individuato nella ricerca della comprensione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza e nella produzione umana della sfera simbolica.

L’elemento caratterizzante ed unificante i differenti studi di Cassirer sulle forme simboliche rappresentate dal linguaggio, dall’arte, dal mito e dalla religione è quello di cercare una “logica delle scienze dello spirito”, come viene espresso chiaramente nel

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (Riga: J.F. Hartknoch, 1781, 1787²), A 12, B 25; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Vol. I, (Roma-Bari: Laterza, 1971⁹), 58.

titolo stesso di un'importante opera della maturità⁷. Nel concetto trascendentale, cioè universale, di “funzione simbolica” egli scorge la matrice comune ed unitaria di tutto il mondo della produzione culturale umana, di quello che egli definisce come il *κοινός κόσμος dell'umanità*: nella presente indagine si cercano di far emergere le argomentazioni di Cassirer a favore di una “unità trascendentale della cultura”, fondata sulla celebre definizione di uomo come *animal symbolicum*. In particolare, viene messo in rilievo come il suo intento speculativo fondamentale sia stato quello di

giungere ad una sorta di grammatica e sintassi dello spirito umano, ad una rassegna delle sue varie forme e funzioni, e di farsi un'idea delle regole generali che le governano⁸.

La costituzione delle forme simboliche – sottolinea Cassirer soprattutto nei suoi ultimi scritti – trae origine da un atto originario di libertà (tramite la quale l'uomo “spiritualizza” il reale) e costituisce la conferma stessa che nell'uomo è insita un'istanza di trascendimento, un'istanza infinita di libertà ed emancipazione: «il progresso della cultura» – egli afferma – «è il progredire della coscienza della libertà»⁹; tale costituzione di «un mondo spirituale» è per l'uomo «il contrassegno stesso della sua infinità»¹⁰.

⁷ Cfr. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, «Göteborgs Högskolas Årsskrift», XLVIII, 1, (Göteborg 1942); tr. it. e cura di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, (Firenze: La Nuova Italia, 1979).

⁸ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, [testo del 1936], in Idem, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Ed. by D.P. Verene, (New Haven and London: Yale University Press, 1979); tr. it. di G. Ferrara, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, (Roma-Bari: Laterza, 1981), 73-100; 98. Nella ricerca cassireriana sulle strutture trascendentali della cultura umana sono state giustamente individuate delle profonde analogie anche con il programma teoretico dello strutturalismo francese, definito da Paul Ricoeur come una “forma di kantismo senza soggetto trascendentale”.

⁹ E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, 98.

¹⁰ C.H. Hamburg, *Cassirer-Heidegger Seminar*, «Philosophy and Phenomenological Research», 2/25, (1964), 208-222; 218. Partendo da queste suggestioni cassireriane Armando Rigobello (1924-2016) ha proposto una antropologia filosofica basata sul concetto di “apriori ermeneutico”: nella sua prospettiva, l'uomo è l'essere che nella sua multiforme produzione culturale anela al senso. Tale

Come è stato già accennato, la posizione filosofica di Cassirer si origina all'interno del vasto movimento definito come Neukantianismus, tipico della Germania del secondo Ottocento: la cultura teutonica di quegli anni avverte la generale l'esigenza di un "ritorno a Kant" al fine di superare le unilateralità speculative del positivismo materialistico e di un idealismo astratto. Allo stesso tempo, il "ritorno a Kant" viene indicato come necessario per costituire una filosofia che sappia integrare al suo interno gli sviluppi delle scienze sperimentali, senza però cadere nella assolutizzazione positivista del fatto empirico. Il programma di neokantiani come Otto Liebmann e Friedrich Albert Lange è, in generale, quello di edificare un sistema che sappia render conto della realtà nella sua interezza a partire da saldi fondamenti epistemologici: è in questo quadro che avvengono le differenti riletture dell'a priori kantiano che hanno caratterizzato il neocriticismo tedesco ed europeo. In particolare, la formazione di Cassirer avviene sotto il segno di quel "rinnovamento della filosofia trascendentale" che ha caratterizzato la cosiddetta "Scuola di Marburgo": come è noto, presso l'Università di Marburg, accanto a Paul Natorp, uno dei suoi maestri fu il filosofo di origine ebraica Hermann Cohen e a quest'ultimo nel 1912 egli dedica un importante saggio che è anche un programma di ricerca personale: *Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*¹¹.

La critica della ragion pura kantiana costituisce, per Cohen-Cassirer, una "teoria dell'esperienza" (*Theorie der Erfahrung*): in questa loro prospettiva, l'esperienza viene intesa non come

"ricerca di senso" rimane insopprimibile, è presente in ogni cultura e ci rivela una costante universale della condizione umana: Rigobello sottolinea che la "domanda di senso" è un costitutivo trascendentale dell'uomo, è un "apriori ermeneutico". A questo proposito si vedano A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, (Rubbettino: Soveria Mannelli, 2007); Idem, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, (Rubbettino: Soveria Mannelli 2010).

¹¹ Si veda E. Cassirer, "HermannCohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", in *Kant-Studien*, 17 (1912), 252-273.

processo psicologico, ma come grandiosa costruzione oggettiva operata, in primo luogo, dalla scienza:

l'esperienza è il “luogo” teorico entro il quale, e in riferimento al quale, la filosofia deve operare distinzioni e determinare condizioni ideali di validità. Ma l'esperienza non è ovviamente quella che precede le forme, è l'esperienza della scienza, del mondo etico-giuridico, della realizzazione artistica, sino a comprendere tutte le forme della cultura¹².

Il metodo trascendentale viene, quindi, concepito come metodo che assicura la “validità oggettiva” (objective Gültigkeit), in primo luogo, della conoscenza scientifica (sperimentale e matematica) e, in secondo luogo, di tutte le espressioni della cultura umana, da quelle estetiche a quelle etico-religiose: si pensi alle opere coheniane sui fondamenti trascendentali dell'etica, sul sentimento estetico e sul messianismo ebraico-cristiano¹³. Come verrà fatto notare anche più avanti, quest'ultima istanza di ampliamento degli orizzonti del trascendentale è stata ripresa con originalità da Cassirer, divenendo la cifra stessa della sua posizione teoretica. In particolare, Cassirer ha sviluppato l'intuizione coheniana secondo la quale in una filosofia trascendentale «la

¹² G. Gigliotti, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, in P. Rossi – C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, Vol. 5, *L'Ottocento*, (Roma-Bari: Laterza, 1997), 465-483; 479.

¹³ Partendo da una “logica della conoscenza pura” (*Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902), il Cohen maturo ha inteso elaborare un ampio sistema filosofico comprendente una “etica del volere puro” (*Ethik der reinen Willens*, Berlin 1904), una “estetica del sentimento puro” (*Ästhetik des reinens Gefühls*, Berlin, 1912) ed una visione della religione come elemento di apertura speculativa all'interno del sistema stesso: cfr. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, (Töpelmann, Gießen 1915); tr. it. di G.P. Cammarota, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, (Napoli: ESI, 1996). Nei suoi ultimi anni di vita Cohen, ritornato alla fede ebraica della giovinezza, ha inteso conciliare il λόγος con la πίστις elaborando una sorta di “idealismo messianico” che, come suggerisce anche Franz Rosenzweig, costituisce quasi una istanza di superamento della filosofia sistematica a favore di un “nuovo pensiero” esistenziale. A tal proposito ci limitiamo ad indicare I. Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, (Padova: Cedam, 1989); G.P. Cammarota, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, (Napoli: ESI, 2002); U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihren transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, (Hamburg: Meiner, 2002); M. Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*, (Paris: Vrin, 2009).

logica deve diventare [...] una logica dell'origine (Die Logik muß [...] Logik des Ursprungs werden)»¹⁴: la filosofia viene, in tal modo, intesa come analisi dell'esperienza a partire dai principi trascendentali che la costituiscono: si configura come una ricerca dal carattere protologico e genealogico. Come viene chiarito nel suo fondamentale studio teoretico del 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer fa corrispondere la coheniana “logica dell'origine” all'esercizio della “funzione trascendentale” che è, in ultima analisi, “originaria funzione simbolica”¹⁵.

Un ulteriore elemento da sottolineare è che nella prospettiva di Cohen-Cassirer la kantiana “cosa in sé” – il sostrato extra-soggettivo, la realtà concreta delle nostre rappresentazioni coscienziali – non è un qualcosa di inconoscibile e noumenico posto al di là di ogni esperienza possibile, ma sta ad indicare il “compito infinito della ragione” che si realizza gradualmente nella conoscenza scientifica e in tutte le altre costruzioni culturali: la “cosa in sé” (*Ding an sich*) è un concetto-limite, diviene una istanza di “compimento” (*Vollendung*) della ragione, l'orizzonte al quale il pensiero tende nelle sue produzioni culturali.

2.1. *Homo symbolicus*: “genealogia della cultura” e “costruttivismo della libertà”

Come è stato accennato, per Cassirer le prospettive dei romantici Herder e Wilhelm von Humboldt sono state un centrale punto di riferimento sia per l'ampliamento della filosofia trascendentale alla considerazione dell'essenziale ruolo formativo svolto dal linguaggio sia per la successiva elaborazione di una “filosofia della cultura”. A partire dalla trattazione del linguaggio

¹⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, [edizione originale: Berlin 1902], Einleitung von H. Holzhey, (Hildesheim: Olms, 2005), 36.

¹⁵ Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910; tr. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione: ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, (Firenze: La Nuova Italia, 1999).

contenuta nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, si viene sempre più compiutamente definendo il progetto cassireriano di un'indagine trascendentale intorno alla "formazione della cultura umana" nei suoi molteplici aspetti: il linguaggio, il mito, la religione, la storia, la scienza e le stesse metafisiche. Si tratta di una sistematica ricerca genetica sulle "forme simboliche" costituenti la realtà umana: è un'indagine protologica e trascendentale sugli "organi formativi" delle diverse culture e visioni del mondo. Quest'articolato progetto cassireriano di una ricerca sulla "morfologia della cultura", ovvero intorno alle "forme" che danno origine alla cultura umana, è compiutamente teorizzato nei tre volumi della *Philosophie der symbolischen Formen* e viene arricchito di nuovi elementi nelle opere della maturità: dallo scritto del 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, al volume del 1944 *An Essay on Man*, fino alla raccolta postuma *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. L'idea di fondo da cui si origina la concezione cassireriana di una *Kulturphilosophie* è che «il concetto di cultura non si può distaccare dalle "forme" (*μορφαι*) e direzioni fondamentali del produrre spirituale: l'"essere" qui non si può cogliere altrimenti che nel "fare"»¹⁶: il "fare" di cui parla l'autore è l'attività umana di produzione delle forme simboliche tramite le quali l'uomo conferisce "forma e senso" all'essere, al mondo abitato. Compito specifico della filosofia e, in particolare, della "filosofia della cultura" è dunque quello di compiere una *Rückbesinnung*, una "presa di coscienza retrospettiva" sull'origine delle produzioni spirituali, ovvero le forme simboliche e culturali con le quali l'uomo arricchisce di senso e significati il suo *in der Welt sein*, il suo "essere nel mondo"; le forme simboliche possono essere definite come «un complesso di funzioni, in base alle quali

¹⁶ Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 13. Si noti che Cassirer, in questa sua visione delle "forme" come attività interiori dell'uomo, si richiama anche all'originario significato greco delle *μορφαι*: nella lingua greca antica, infatti, il plurale *μορφαι* può assumere il significato di "gesti", intesi come "atti", produzioni dell' "agire interiore".

soltanto si costruisce per noi il fenomeno di un “mondo” e di un suo determinato ordine di senso»¹⁷.

Anche grazie all’influsso esercitato dall’ampia produzione herderiana ed humboldtiana, Cassirer conferisce alla filosofia non più solo il compito d’essere una “critica della ragione”, così come voleva Kant, ma anche quello più ampio di trasformarsi in “critica della cultura”: «la ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell’uomo»¹⁸. La filosofia della cultura dev’essere, inoltre, per Cassirer una filosofia dell’uomo: essa dev’essere intenta a cercare una metodologia di ricerca in grado di comprendere in maniera unitaria l’uomo e l’originarsi delle sue produzioni simboliche. Il cercare di comprendere l’uomo è quindi, in ultima analisi, il fine più alto della filosofia, il suo *télos* ideale¹⁹; e per

¹⁷ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I, *Fenomenologia della conoscenza*, 65-66. La concezione delle diverse sfere dell’esperienza quali “campi unitari di senso” avvicina la filosofia delle forme simboliche anche alla fenomenologia husserliana. Le forme simboliche, in maniera simile alle “ontologie regionali” di cui parla Edmund Husserl, sono “piani di senso” costituiti dall’uomo. A Cassirer stesso non sfuggono le possibili affinità che vi sono tra il suo progetto filosofico e quello della fenomenologia eidetica e trascendentale: precisi richiami alle *Logische Untersuchungen* e al primo volume husserliano delle *Ideen* si trovano in E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, 18 in nota; e al vol. III., Tomo I, 262 ss.. Sul rapporto Cassirer-Husserl cfr. gli studi di G. Raio, *Cassirer su Husserl*, «Studi filosofici», VII, 1984, 265-280; E.W. Orth, *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*, in C. Jammer - O. Pöggler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), 332-351; C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, (Macerata: Quodlibet, 2002).

¹⁸ E. Cassirer, *Saggio sull’uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, 81. All’analisi genetica svolta dal Cassirer intorno al fenomeno della cultura umana ha prestato attenzione anche Mario Signore: questi ha fatto emergere la validità teoretica della definizione cassireriana dell’uomo in termini di *Kultur* ed ha individuato in questa prospettiva anche il possibile presupposto per lo sviluppo di un atteggiamento etico di reciproca comprensione e dialogo tra le differenti culture: cfr. M. Signore, *Quale cultura per un pensare responsabile*, in Idem, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, (Roma: Studium, 2006), 33-44.

¹⁹ La crisi di conoscenza di sé dell’uomo è per Cassirer uno dei tratti più drammatici dell’epoca moderna: il recupero di una visione filosofica dell’uomo meno frantumata e scissa nei vari saperi è anche una delle finalità ultime della filosofia delle forme simboliche e della ridefinizione stessa dell’uomo in termini di cultura. Cassirer raccoglie quindi l’appello di Max Scheler secondo il quale: «in nessun altro periodo della conoscenza umana l’uomo è divenuto così problematico a sé stesso come ai nostri giorni»: come abbiamo già accennato in precedenza, sono parole tratte dallo scritto scheleriano del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* citate e commentate da Cassirer nel

rendere questo fine almeno in parte realizzabile, secondo Cassirer, occorre effettuare una preliminare indagine sull'opera che caratterizza l'uomo rispetto a tutti gli altri esseri, la sua produzione simbolica e culturale:

la principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della umanità²⁰.

A partire da questi presupposti, nei suoi ultimi scritti, Cassirer ridefinisce “in termini di cultura” la domanda antropologica fondamentale posta da Kant (*Was ist der Mensch?*, «chi è l'uomo?»²¹) e, come è noto, giunge a definire l'uomo come *animal symbolicum*, commentando che con tale nuova definizione «si indicherà ciò che veramente lo caratterizza rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha intrapreso: la via verso la civiltà»²². Il “filo d'Arianna” che può guidare la filosofia ad una comprensione unitaria dell'uomo è da ricercare in un'analisi sistematica delle forme simboliche e culturali grazie alle quali l'uomo struttura un mondo dotato di senso: secondo Cassirer, l'originaria ed imprescindibile funzione simbolizzatrice può essere una chiave di lettura per comprendere l'uomo ed il suo mondo culturale.

Alcuni studiosi hanno parlato giustamente di un “costruttivismo cassireriano”, connesso al superamento del

primo capitolo di *An Essay on Man*: E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*,

²⁰ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, 144.

²¹ I. Kant, *Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IX; tr. it. e cura di L. Amoroso, *Logica*, (Roma-Bari: Laterza, 1984), 19 (A 25). Sulla filosofia cassireriana della cultura quale ricerca di carattere antropologico cfr. anche R.M. Peplow, *Ernst Cassirer. Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

²² E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, 81.

“realismo ingenuo” ed hanno fatto emergere i fondamentali risvolti etici della “filosofia delle forme simboliche”.

Come è stato già indicato, Cassirer - facendo proprio il guadagno speculativo della rivoluzione trascendentale kantiana - critica radicalmente ogni forma di “realismo ingenuo”, fondato sulla “teoria del rispecchiamento mimetico (realtà/mente)” di matrice aristotelico-scolastica: si pensi, ad esempio, alla teoria della *adaequatio rei et intellectus*, cioè alla tommasiana concezione della conoscenza espressa in maniera paradigmatica nella prima *quaestio* del *De veritate*. Secondo Cassirer non esiste un mondo “oggettivo” e “gerarchicamente stabilito” del tutto indipendente dal soggetto conoscitivo e dalle sue peculiari forme culturali: Cassirer rifiuta completamente l’ontologia aristotelico-scolastica e difende una forma di “costruttivismo trascendentale” che si potrebbe definire anche come un “costruttivismo della libertà”. Cerco di spiegare meglio questo fondamentale guadagno teoretico ed etico.

Cassirer opera una “dissoluzione del dato oggettivo”: egli sottolinea che «la riduzione del “dato” alle funzioni pure della conoscenza costituisce il fine ultimo, il risultato e il frutto della dottrina critica»²³. Come ha ben evidenziato anche Hans Jörg Sandkühler, partendo dai risultati del kantismo, Cassirer arriva a sostenere che «il mondo *non ci obbliga* a una conoscenza che gli sia assolutamente conforme. È nella conoscenza e nel linguaggio che il “mondo oggettivo” – relativo ai diversi contesti e ai diversi ambiti del sapere – diventa il *nostro mondo*. Noi non parliamo tutti la stessa lingua; esiste ben più di un’unica e sola versione del mondo»²⁴. Secondo Cassirer, il linguaggio in cui la mente si esprime «non è solo descrittivo, ma anche prescrittivo: noi

²³ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band*, Berlin 1906, in Idem, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hrsg. von D. Vogel, (Amburg: Meiner, 1999), 638; tr. it. di G. Colli, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, tomo III, (Torino: Einaudi, 1971), 824.

²⁴ H.J. Sandkühler, “Linguaggio, segno, simbolo. L’anti-ontologia di Ernst Cassirer”, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 1 (2010), 1-13; 2.

imponiamo alla natura le leggi della nostra mente. In questo senso la conoscenza non può che essere caratterizzata attraverso un'obiettività garantita dalla "datità" degli oggetti e dalla corrispondenza tra teoria e realtà»²⁵. Sandkühler avvicina, quindi, giustamente la posizione di Cassirer a quella dell'americano Nelson Goodman, incentrata sulle funzioni simboliche della mente quali "*ways of worldmaking*"²⁶.

In maniera simile a Goodman anche Cassirer critica il realismo metafisico e la "teoria del rispecchiamento oggettivo" sulla base dei più moderni sviluppi epistemologici: a suo parere, lo sviluppo delle scienze, da cui si origina anche l'istanza teoretica del neokantismo, ha desolidificato «il rigido concetto di essere» e «al posto del passivo *rispecchiamento* di un essere già dato» fanno la loro comparsa «*simboli* intellettuali liberamente creati»²⁷. La posizione di Cassirer può perciò essere definita anche come un "costruttivismo delle forme simboliche": in quest'ottica, la filosofia

non vuole semplicemente schizzare una cartografia dell'essere a partire da una posizione già data, i cui singoli ambiti della realtà vengono registrati come se fossero già noti e dati una volta per tutte. Essa mira piuttosto a una lontananza ancora sconosciuta, che bisogna in primo luogo scoprire e che può essere aperta in prima istanza solo grazie al concetto²⁸.

²⁵ Sandkühler, "Linguaggio, segno, simbolo...", 2.

²⁶ Per Cassirer come per Goodman la filosofia moderna prese avvio «allorchè Kant ha operato il passaggio dalla struttura del mondo [ontologia scolastica] a quella della mente [...] e che ora continua col passaggio dalla struttura dei concetti a quella dei diversi sistemi simbolici delle scienze, della filosofia, delle arti, della percezione e del discorso quotidiano. Il movimento è da un'unica verità e da un mondo fisso e dato a una varietà di versioni corrette e anche in conflitto, ossia di mondi in fabbricazione (*worlds in the making*)» (N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, pp. ix-x; tr. it. di C. Marletti, Roma-Bari: Laterza, 1988, viii-ix).

²⁷ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *ILLinguaggio*, 5.

²⁸ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in Idem, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, hrsg. von J.M. Krois, K.C. Köhnke, O. Schwemmer, (Hamburg: Meiner, 1999), 24 [trad. it. nostra].

Nel suo “costruttivismo delle forme simboliche” Cassirer ha sempre presente e sviluppa l'intuizione kantiana di Goethe per il quale «la cosa più importante è riconoscere che ogni fatto è già teoria»²⁹. La realtà, così come la si percepisce, è sempre il frutto di un costruzione teorica che Cassirer definisce “costruzione simbolica”. Parafrasando Giambattista Vico, si può dire che in Cassirer il *verum* corrisponda al *factum*, cioè all'attività della coscienza simbolizzatrice. Non è un caso che Cassirer attribuisca un'importanza fondamentale anche al pensiero vichiano, scorgendo nel pensiero del filosofo italiano la fondazione teoretica delle “scienze dello spirito” e un antesignano della sua stessa “filosofia delle forme simboliche”. Nella *Logica delle scienze della cultura* Cassirer elabora esplicitamente la sua visione della “costruzione simbolica del reale” a partire dalla riflessione sul “teorema” di Vico per il quale *verum et factum convertuntur*: «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce»³⁰.

Un ultimo elemento sul quale si attira l'attenzione sono gli interessanti risvolti etici della cassireriana “filosofia delle forme simboliche”: l'autore tedesco, soprattutto nei suoi ultimi scritti, ha sottolineato che «il processo della cultura è il progredire della coscienza della libertà»³¹. Soprattutto a partire dagli scritti del 1916 dal titolo *Freiheit und Form*, egli ha elaborato una “filosofia della libertà” fondata sulla kantiana autonomia della ragione. Come ha correttamente notato anche Donald Phillip Verene, per Cassirer

²⁹ J.W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, a cura di M. Hecker, (Weimar, 1907), n. 575, 125; tr. it. di S. Giametta, *Massime e riflessioni*, (Milano: Rizzoli, 1992), 119. Goethe ha più volte affermato la sua vicinanza allo spirito del kantismo: «Kant» - confessa Goethe - «non ha mai tenuto conto di me, benchè io abbia seguito per mia natura una strada simile alla sua. Ho scritto la mia *Metamorfosi delle piante* prima di conoscere qualcosa di Kant e, tuttavia, essa si muove nello spirito della sua dottrina» (J.W. von Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, [11 aprile 1827], in *Gespräche*, hrsg. von F. Freiherr von Biedermann, Leipzig 1909², Bd. III, n. 2484, 372). Sul rapporto di Goethe con Kant si veda anche E. Cassirer, *Goethe e la filosofia kantiana*, [edito postumo nel 1945], in Idem, *Rousseau, Kant, Goethe*, tr. it e cura di G. Raio, (Roma: Donzelli, 1999), 53-81.

³⁰ E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, 8.

³¹ E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, 98.

la libertà dell'uomo sta nella capacità di dar forma all'esperienza. La libertà è naturale all'uomo [in quanto] è animale simbolico, animale "formante". Questo processo del formare distacca l'uomo dalla sua finitezza e lo orienta verso l'infinità. Non però che tale infinità sia cosa assolutamente altra dal mondo della finitezza»³².

Secondo Cassirer

la libertà è l'alfa e l'omega della filosofia idealistica. [...] La libertà non è un semplice fatto della coscienza, che debba essere creduto sulla testimonianza della coscienza medesima. È qualcosa che deve farsi ed acquistarsi, e non può essere acquisita che tramite il processo di autorealizzazione dello spirito. E ciò spiega il rapporto della libertà con le differenti forme della cultura, con l'arte, la religione, la filosofia³³.

In primo luogo, egli sottolinea che la storia della modernità filosofica "da Lutero a Kant e agli idealisti" è stata la storia della progressiva emancipazione della ragione dai legami con la tradizione religiosa e con l'ontologia classica. La svolta trascendentale kantiana, esito maturo della modernità filosofica, ha avuto, dunque, un decisivo risvolto anche sul piano etico-politico: ha contribuito ad una completa emancipazione dai legami con l'ontologia scolastica, i quali avevano il loro corrispondente, sul piano sociale, in legami gerarchici, visti come dipendenti da un ordine naturale (la *lex naturae* di cui parlavano gli scolastici medievali). La rivoluzione trascendentale kantiana è portatrice di un costruttivismo non solo sul piano conoscitivo ma anche etico-sociale; si può parlare di un "costruttivismo della libertà": lo spirito umano non è subordinato a un mondo di cui è parte, ma è attivo nella costruzione del mondo della conoscenza e della stessa vita

³² D.F. Verene, *Introduzione* a E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, 43.

³³ E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, 96.

etico-politica³⁴. La «attività originaria del dar forma alle cose (*ursprüngliche Aktivität des Bildens*)»³⁵ ha come origine e come fine la libertà: nel volume *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) viene ribadito che la cultura, prodotta dalle forme simboliche, è la manifestazione della libertà dell'individuo in quanto “agente creativo”. Opponendosi apertamente alle tesi fatalistiche di Oswald Spengler sull'ineluttabile “tramonto dell'Occidente”, Cassirer vede nella cultura la possibilità stessa di una concreta e sempre più efficace realizzazione della libertà nella storia: nelle parole finali di uno dei suoi ultimi libri – *An Essay on Man* (1945) – egli affida alla cultura, negli anni della barbarie totalitaria, il compito di una «progressiva autoliberazione dell'uomo»³⁶. Negli anni Quaranta, gli anni del suo soggiorno forzato negli Stati Uniti a causa del nazismo, l'ebreo Cassirer affida alla filosofia il compito fondamentale di essere la “custode della libertà” e la “guardiana dei valori umani”.

3. *Homo capax*: il filo conduttore dell'antropologia filosofica di Ricoeur

In questa seconda parte del saggio prendo in esame alcuni aspetti significativi della vasta opera filosofica del francese Paul Ricoeur, opera che per l'ampiezza e l'attenzione alle dimensioni

³⁴ La matrice propriamente fichtiana di queste riflessioni di Cassirer sul costituirsi della libertà sono state messe in luce anche nella parte finale di un mio volume al quale mi permetto di rinviare: T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, (Roma: Editori Riuniti University Press, 2012).

³⁵ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache*, 23.

³⁶ Cassirer critica apertamente il pessimismo storico di Oswald Spengler. *Il tramonto dell'Occidente*, celebre opera spengleriana del 1918, afferma Cassirer, «è colmo delle prospettive più fosche. Nessuno sforzo di pensiero e di volontà può mutare il nostro destino [...]. Nella filosofia di Spengler l'idea di libertà è sostituita da quella di necessità e di fatalità. Il suo sistema è il sistema del fatalismo storico. Ed il suo giudizio è che la nostra vita culturale è condannata una volta per tutte» (E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, [testo del 1944], in Idem, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, cit.; tr. it. di G. Ferrara, *Filosofia e politica*, in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, 223-236; 231).

simboliche della cultura umana presenta notevoli elementi di convergenza con quella del tedesco Cassirer.

Il filo conduttore del lungo itinerario intellettuale di Ricoeur è da ricercare nell'interpretazione della soggettività umana colta nella pluralità delle sue concrete espressioni: come il filosofo già rileva nello scritto giovanile *Le volontaire et l'involontaire*, egli intende fare oggetto della sua analisi l'«esperienza integrale del *cogito*», che «include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»³⁷. Si tratta di una proposta di antropologia filosofica nella quale l'analisi del *cogito* viene effettuata a partire dalla concretezza dell'*esprit*, dei vissuti coscienziali e da quella che con l'ultimo Husserl potremmo chiamare *Lebenswelt*, il “mondo della vita”. Nei suoi studi sulla soggettività umana Ricoeur non si serve, quindi, di una metodologia d'indagine “trascendentale” come quella tipicamente kantiana e dell'Husserl delle *Idee*. Secondo Ricoeur un'analisi antropologica che si limiti ad un piano d'indagine trascendentale finirebbe per dimenticare “la parte più intima e più fragile di noi stessi” e non prenderebbe in considerazione tutta la ricchezza della della creatività umana nelle sue concrete manifestazioni.

La proposta antropologica di Ricoeur si incentra, quindi, intorno alla nozione di *homo capax*, di *homme capable*: si tratta di una “fenomenologia ermeneutica” che si interroga sullo statuto ontologico del “chi?” (del soggetto), partendo dalle sue capacità, dai suoi poteri, quali «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore»³⁸, e non da ultimi il «potere di fare memoria»³⁹ ed il «poter

³⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, (Paris: Aubier, 1950); tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, (Genova: Marietti, 1990), 13.

³⁸ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (Paris: Seuil, 2000); tr. it. e Prefazione di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, (Milano: Raffaello Cortina, 2003), 494.

³⁹ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 494.

promettere»⁴⁰. La finalità di queste ampie ricerche di Ricoeur intorno all'*homo capax* è l'elaborazione di un'ermeneutica dell'«io sono»: tra la polisemia dei significati dell'essere messi in luce da Aristotele nella *Metafisica*– Ricoeur ama spesso citare l'adagio «*tò óv léghetai pollakós* (l'essere si dice in molti modi)»⁴¹ – il filosofo francese pone alla base della sua antropologia filosofica il significato dell'essere come potenza (*δύναμις*) e come atto (*ἐνέργεια*), ed è anche per questo che le sue indagini si concentrano intorno alle potenzialità (*puissances*), alle capacità creative dell'uomo aventi come loro sostrato «*un fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo*»⁴². La fondazione ontologica del soggetto, come constateremo più avanti, è tuttavia solo un “ideale regolativo” della ricerca di Ricoeur e rimane comunque una delle questioni più problematiche del suo pensiero: quello ricoeuriano è un “pensiero itinerante e narrativo”, è una ricerca (*scépsi* nei termini del linguaggio platonico) sempre *in fieri* e che non giunge mai a conclusioni ultime e definitive.

Che il filo conduttore delle ricerche ricoeuriane sia da ricercare in un'ermeneutica dell'*homme capable* ovvero delle

⁴⁰ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, (Paris: Stock, 2004); tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, (Milano: Raffaello Cortina, 2005), 145. Le tematiche della memoria e della promessa sono trattate soprattutto negli ultimi scritti del filosofo in relazione al “riconoscimento del sé” e a quella che egli definisce «fenomenologia dell'uomo capace (*phénoménologie de l'homme capable*)» (Ricoeur, *Percorsi*, 107): «con la memoria e con la promessa la problematica del riconoscimento di sé raggiunge simultaneamente due sommità. L'una si rivolge verso il passato, l'altra verso il futuro. Ma vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé, grazie ad alcuni tratti che esse possiedono in comune. In primo luogo si inscrivono in maniera originale nel ciclo delle capacità dell'uomo capace» (Ricoeur, *Percorsi*, 127). A proposito del “poter promettere” viene anche sottolineato come questo sia un atto linguistico performativo che presuppone e si fonda sulle altre capacità del soggetto: «il poter promettere presuppone il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea dell'unità narrativa di una vita, infine il poter imputare a sé stessi l'origine dei propri atti. Ma la fenomenologia della promessa si concentra soprattutto sull'atto con il quale il sé si impegna effettivamente» (Ricoeur, *Percorsi*, 145).

⁴¹ Sui quattro significati aristotelici dell'essere cfr. Aristotele, *Metafisica*, E 2, 1026 a 32 - 1026 b 2.

⁴² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 421. Più avanti, prendendo in considerazione i risultati speculativi di *Soi-même comme un autre*, cercheremo di mettere in rilievo il particolare tono aristotelico dell'ontologia ricoeuriana, nella quale il modo d'essere dell'*homme capable* viene considerato soprattutto in riferimento all'accezione aristotelica dell'essere come “potenza”.

potenzialità creative del soggetto è lo stesso autore ad avercelo indicato in un momento di matura riflessione sui capisaldi del suo pensiero:

a prima vista la mia opera è assai dispersiva; ed essa appare tale poiché ogni libro si organizza attorno ad un problema ben definito: il volontario e l'involontario, la finitudine e il male, le implicazioni filosofiche della psicoanalisi, l'innovazione semantica che è all'opera nella metafora viva, la struttura linguistica del racconto, la riflessività e i suoi stadi. E' stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di... [...]. É dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicinabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'"io posso"⁴³.

⁴³ P. Ricoeur, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turolto, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, 15-16; si veda anche P. Ricoeur, *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable*, [Entretien avec Arnaud Spire, in «L'Humanité», 21 avril 1994], *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein, Préface de Michaël Foessel, (Paris : Seuil, 2017), 33-48. Condivido l'interpretazione di Jean Greisch secondo la quale Ricoeur in tutti i suoi scritti avrebbe tentato di portare alla luce le implicazioni contenute nella teoria dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*) di Kant. La concezione del soggetto come *homme capable*, messa chiaramente in risalto nell'ultima fase della produzione ricoeuriana, confermerebbe la tesi interpretativa del Greisch. Cfr. J. Greisch, *L'itinérance du sens. La phénoménologieherméneutique de Paul Ricoeur*, (Grenoble : Millon, 200. Ricoeur critica «la relativa eclissi del problema dell'immaginazione nella filosofia contemporanea» (P. Ricoeur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in Aa. Vv., *Savoir, faire, Espérer. Les limites de la raison*, (Bruxelles : Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976), 207-228; tr. it. di G. Grampa, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in Idem, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano : Jaca Book, 1989, 205-227; 205) e studia in profondità tutte le potenzialità della facoltà dell'immaginazione produttiva: essa è organo dell'«innovazione semantica, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio» (Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 209), opera nella costruzione dello schema narrativo del racconto e «applicata all'azione [...] ha una funzione proiettiva che appartiene al dinamismo stesso dell'agire» (*ibidem*, tr. it., p. 215). Ricoeur considera l'immaginazione una «cerniera tra il teoretico e il pratico»: egli afferma che è «nell'immaginario che io saggio il mio potere di fare, che prendo la misura dell'"io posso"» (*ibidem*, tr. it., p. 216) e definisce la stessa utopia politica come «immaginazione costituente», nella quale si attua «il progetto immaginario di un'altra società, di un'altra realtà» (Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 222) e si ha la capacità «di istituire dei nuovi modi di vita» (Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 224). La facoltà dell'immaginazione è per Ricoeur decisiva anche per il riconoscimento (*Anerkennung* nel linguaggio hegeliano) dell'alterità e per il sentimento soggettivo dell'empatia (*l'Empfindung* di cui parlano i fenomenologi tedeschi) nei

Ricoeur analizza l'identità personale a partire dalle sue potenzialità creative e costitutive di senso, quali il potere di agire, di parlare, di raccontare, di fare memoria, di promettere, di rendersi capace d'imputazione ed anche di donare e di perdonare. Queste potenzialità dell'«io posso», che stanno alla base di un'«ermeneutica dell'uomo capace»⁴⁴, vengono interpretate da Ricoeur come «allargamento dell'ambito dell'agire»⁴⁵: proseguendo la linea di ricerche effettuate da John Austin e John Searle sugli «atti linguistici» (*speech acts*)⁴⁶, Ricoeur analizza come ambiti particolari di agire del soggetto la parola, la capacità di raccontare e di raccontarsi, di fare memoria e della promessa. Nel far rientrare tutte queste *puissances* soggettive nell'ambito dell'azione, Ricoeur parla di un'«analogia dell'agire, la quale assicura l'affinità di senso tra le diverse figure del poter fare»⁴⁷. In Ricoeur l'idea di capacità viene identificata con il potere di agire, ovvero con «il potere-di-fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency*»⁴⁸. L'ermeneutica dell'*homme capable* è, quindi,

confronti dell'altro; a tal proposito egli parla dell'«appercezione analogica» dell'altro come processo interiore di «trasferimento in immaginazione»: «dire che l'altro pensa come me, che prova come me pena e piacere, significa poter immaginare ciò che io penserei e proverei se fossi al suo posto. Questo trasferimento in immaginazione del mio «qui» al suo «là» è la radice di ciò che io chiamo empatia» (*ibidem*, tr. it., p. 218).

⁴⁴ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 113.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 111.

⁴⁶ A partire dallo scritto del 1975 *La métaphore vive* Ricoeur inizia a confrontarsi con le teorie degli «atti di discorso» nelle quali viene particolarmente messa in risalto la «capacità creatrice del linguaggio (*puissance créatrice du langage*)». P. Ricoeur, *La métaphore vive*, (Paris : Seuil, 1975); tr. it. e cura di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, (Milano: Jaca Book, 1997²), 5; in quest'opera (cfr. *ibidem*, pp. 98-99), così come nel secondo studio di *Soi-même comme un autre* dal titolo *L'enunciazione e il soggetto parlante. Approccio pragmatico*, l'autore si richiama direttamente ai seguenti volumi: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, (Oxford: Clarendon, 1962); tr. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, (Genova: Marietti, 2002); J.R. Searle, *Speech Acts*, (London: Cambridge Univ. Press, 1969); tr. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, (Torino: Boringhieri, 1976).

⁴⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 111.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Le Juste 1*, (Paris : Esprit, 1995); tr. it. di D. Iannotta, *Il Giusto*, Vol. I, (Cantalupa-Torino: Effatà, 2005) 42.

fondamentalmente un'ermeneutica dell'agire umano in tutte le sue potenzialità ed espressioni: in questa sua estensione, il filosofo nota che «l'agire sarebbe il concetto meglio appropriato al livello della filosofia antropologica all'interno della quale si inscrivono queste ricerche»⁴⁹ sulle “capacità” del soggetto.

L'attribuzione delle capacità ad un soggetto agente viene inoltre definita da Ricoeur “imputabilità”. Tale possibilità d'identificazione di un agente è di fondamentale importanza per l'ambito morale e giuridico al fine del «riconoscimento stesso di responsabilità»⁵⁰: l'individuo che designa se stesso o la persona altrui come autore di un'azione designa se stesso o l'altro anche come soggetto di doveri e di diritti, e lo qualifica come responsabile del proprio agire⁵¹.

É da notare poi che Ricoeur rileva delle notevoli analogie tra il concetto di imputabilità e quello di “attestazione” che, come indicheremo più avanti, è di primaria importanza nella teoresi ricoeuriana e può venir quasi posto a fondamento della nozione antropologica di *homme capable*. L'attestazione (*attestation*) è una dinamica interiore simile a quella dell'imputabilità di un'azione a se stessi⁵²: essa è la facoltà riflessiva che ha il soggetto di attribuire a se stesso tutte le implicazioni dell'“io posso”, cioè dell'agire; riflettendo su stesso e sui propri atti l'uomo ha la possibilità di

⁴⁹P. Ricoeur, *Il Giusto*, 112. Sulla nozione di *homme capable* come filo conduttore delle ricerche antropologiche ricoeuriane cfr. gli studi contenuti nel volume: M. Foessel, O. Mongin (a cura di), *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, (Paris : ADPF, 2005).

⁵⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 122.

⁵¹ A proposito della correlazione tra capacità d'imputazione d'un azione ad una persona ed attribuzione della responsabilità Ricoeur ricorda quanto afferma il *Dictionnaire de Trévoux* del 1771: «imputare un'azione a qualcuno significa attribuirgliela quale suo vero e proprio autore, metterla per così dire sul suo conto e renderlo responsabile» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 124).

⁵² L'imputabilità nei confronti del sé viene definita interiore dinamica riflessiva che «rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto da poterli imputare a se stesso» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 123); viene inoltre sottolineato che «con l'imputabilità la nozione di soggetto capace raggiunge il suo più alto significato, e la forma di autodesignazione da essa implicata include ed in un certo senso ricapitola le forme precedenti di *sui-riferimento*» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 123).

«riconoscersi nelle proprie capacità»⁵³, d'identificarsi ed autodesignarsi come soggetto agente. L'attestazione è quella sorta di "testimonianza interiore" che consente al soggetto di divenir consapevole di sé e della propria attività creativa: si tratta di un'interiore dinamica riflessiva che definisce "quel grado di certezza alla quale può giungere l'ermeneutica del sé". L'attestazione, allo stesso modo dell'imputabilità a se stessi dei propri atti, è dunque la capacità che ha l'uomo di identificarsi e riconoscersi come soggetto delle *puissances*, come *homme capable*. L'attestazione del sé è, inoltre, anche l'organo conoscitivo tramite il quale Ricoeur si spinge a considerazioni sulla soggettività di carattere ontologico: nelle prossime pagine cercheremo di analizzare come l'autore a partire dalle sue considerazioni sull'*homme capable* e sul significato dell'attestazione – confrontandosi pure con Aristotele ed Heidegger – si impegni in un discorso di carattere ontologico, domandandosi come si possa caratterizzare quel "fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano", inteso quest'ultimo in tutta quell'ampiezza di significati che in precedenza abbiamo ricordato.

Nelle sue riflessioni sull'azione umana come chiave di lettura di una possibile "ontologia della persona" Ricoeur si richiama implicitamente ad un'antica tradizione filosofica: basti ricordare l'adagio scolastico «*omne ens est activum*» o l'espressione leibniziana per la quale «l'agire è il carattere essenziale di ogni sostanza»⁵⁴; tuttavia ci pare che il suo riferimento più vicino sia da scorgere nella "filosofia dell'azione" del francese Maurice Blondel. Quest'ultimo, in modalità simili a quelle di Ricoeur, ha sottolineato che quella dell'azione

⁵³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 122.

⁵⁴ G.W. von Leibniz, *Specimen Dynamicus*, in Idem, *Mathematische Schriften*, a cura di K.I. Gerhardt, (Berlin 1849), 235.

non è *una* questione particolare, una questione come un'altra. È *la* questione. [...] Si tratta di tutto l'uomo. [...] Bisogna trasferire nell'azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita⁵⁵.

L'azione costituisce la sintesi tra il pensiero e l'essere: il pensiero si esteriorizza nella prassi e tramite quest'ultima l'uomo riforma, trasforma e costruisce l'essere stesso. L'azione non abolisce il pensiero, ma lo include in una prospettiva superiore e lo potenzia. Sia Blondel che Ricoeur sostengono che già l'esercizio del pensiero sia un'attività, una "azione interiore", una ἐνέργεια. A loro parere conoscenza e azione non possono essere mai completamente disgiunte, queste si fondono nell'unità attiva e produttiva della vita spirituale: «Io considero impossibile e illegittimo» – sostiene Blondel – «isolare l'intelletto speculativo e astrattamente teorico, separare il ruolo conoscitivo e il ruolo attivo dello spirito, dividere con nettezza artificiale l'aspetto logico dall'aspetto morale o religioso entro l'unità vivente di uno stesso destino umano»⁵⁶.

3.1. Ermeneutica del sé e attestazione in *Soi-même comme un autre*.

Mi soffermo ora a prendere in esame alcuni passaggi decisivi del volume del 1990 *Soi-même comme un autre*, opera che può considerarsi quasi come una *summa* del pensiero di Ricoeur e che costituisce il tentativo di rispondere all'interrogativo "*chi sono io?*". È in essa che l'autore espone chiaramente il suo progetto di una "rinnovata filosofia del *cogito*", spiega il valore teoretico della

⁵⁵ M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, (Paris : Alcan, 1893) ; tr. it. di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, (Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993), 76-77.

⁵⁶ Lettera di Blondel ad Enrico Castelli datata 8 dicembre 1924 e riportata in appendice della traduzione italiana dell'opera: M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Colin, Paris 1903; tr. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, (Napoli: Guida, 1969), 37-42; 38-39.

nozione di attestazione e pone in luce la sottesa intenzionalità ontologica della sua ermeneutica del sé.

Nella *Prefazione* dell'opera l'autore prende nettamente le distanze da due opposte tendenze filosofiche della modernità che hanno particolarmente accentuato il tema della soggetto: una è quella dell'ambizione fondativa del *cogito* realizzata da Cartesio e portata avanti da Kant e Husserl nella filosofia trascendentale, l'altra è quella dell'*anti-cogito* e Nietzsche ne è il suo fautore insieme agli altri "maestri del sospetto" (Marx e Freud). Il *cogito* cartesiano, l'io penso (*Ich denke*) di Kant ed in generale tutta la filosofia trascendentale sono prospettive di fondazione filosofica nelle quali «la problematica del sé ne esce magnificata, ma a prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, con l'identità di una persona storica, con il sé della responsabilità»⁵⁷: si tratta di una soggettività "trascendentale" che ha certamente valore di fondamento speculativo ma che rischia di lasciar fuori da ogni considerazione filosofica ciò che a Ricoeur sta più a cuore, la concretezza empirica dell'io «*parlante, agente, personaggio della narrazione, soggetto di imputazione morale*»⁵⁸.

Ricoeur critica senza riserve anche le filosofie dell'*anti-cogito* che si ispirano a Nietzsche, considerato come «l'antagonista privilegiato di Cartesio»⁵⁹: in esse l'io è visto come "gioco linguistico", semplice metafora dietro la quale non v'è nulla di sostanziale. Nozioni filosofiche come quelle di soggettività e d'interiorità sono per Nietzsche solamente «un mobile esercizio di metafore, metonimie, antropomorfismi», sono concetti fittizi ed «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»⁶⁰. Nietzsche

⁵⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 86.

⁵⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 82.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 86.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, [edizione originale 1873], in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montanari, vol. III, testo II, (Berlin und

opera, quindi, uno “smascheramento” ed una decostruzione stessa delle pretese fondative delle moderne filosofie del soggetto: egli spinge alle estreme conseguenze il dubbio cartesiano, mostrandosi scettico nei confronti della stessa “certezza logica” costituita dal *cogito*.

Alla «verità sterile»⁶¹ delle filosofie fondate sul *cogito* e al dubbio iperbolico spinto da Nietzsche nei confronti della stessa certezza del *cogito*, Ricoeur contrappone il suo itinerario speculativo di un’ermeneutica del sé, la quale «occupa un posto epistemico (e ontologico, come viene detto nel decimo studio [di *Sé come un altro*]) che si situa al di là di questa alternativa del *cogito* e dell’anti-*cogito*»⁶²: in quest’approccio ermeneutico alla posizione immediata dell’io – tipica dell’argomentare cartesiano e più in generale delle filosofie del *cogito* – viene sostituita la “via lunga” di un’analisi sulla mediazione riflessiva del sé (*soi-même*). Anche per ben comprendere il significato dello stesso titolo dell’opera *Sé come un altro*, occorre rilevare che l’uso filosofico fatto da Ricoeur del termine “sé” va al di là dei limiti grammaticali di «pronomi riflessivo della terza persona (egli, ella, essi)»⁶³ e assume una «valenza di riflessivo onnipersonale»⁶⁴, così come accade anche nel titolo del noto volume di Michel Foucault del 1984 *La cura di sé (Le souci de soi)*: il “sé” sta ad indicare il primato della mediazione riflessiva (cioè della *réflexion* dell’io su se stesso a partire dai propri atti) nei confronti della posizione immediata del soggetto, così com’essa è espressa alla prima persona (“io”)⁶⁵. Di centrale

New York: Walter de Gruyter, 1973); tr. it. di G. Colli, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, vol. III, testo II, (Milano: Adelphi, 1980), 361.

⁶¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 85.

⁶² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 92.

⁶³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 75.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 76.

⁶⁵ A questo proposito Ricoeur afferma: «dire *sé* non significa dire *io*. L’*io* si pone [Cartesio] – o è deposto [Nietzsche]. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso» (*ibidem*, p. 94). Nell’ermeneutica del sé l’approccio di una filosofia di stile

importanza per comprendere la prospettiva ricoeuriana è anche la chiarificazione terminologica che viene fatta del termine “identità” in relazione al significato latino di *idem* ed *ipse*: «l’identità intesa come *idem*, dispiega una gerarchia di significazioni [...] tra le quali la *permanenza nel tempo* costituisce il grado più elevato, cui si oppone il differente, inteso come mutevole, variabile»⁶⁶. Al contrario, l’identità intesa nel senso di *ipse* «non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità»⁶⁷: si tratta della nozione di identità-*ipse* (*ipséité*) con la quale viene indicato «un soggetto capace di designare se stesso come l’autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare»⁶⁸. Possiamo dire che l’ermeneutica ricoeuriana dell’identità personale si origina proprio dalla presa in considerazione dell’*ipséité*, ovvero dal carattere riflessivo ed indiretto tramite il quale il soggetto comprende se stesso come *agens*.

Ricoeur rileva, inoltre, che il “sé” – tema d’indagine della sua proposta ermeneutica – non ha mai un carattere solipsistico e monologico: il sé è sempre costituita apertura dialogica verso l’alterità. E l’alterità – intesa nel senso di corporeità, estraneità e

riflessivo si intreccia con l’approccio di tipo analitico: l’identità personale viene, quindi, studiata anche in connessione con le metodologie di ricerca tipiche dell’ambito filosofico anglo-americano. A tal proposito cfr. il quinto studio di *Sé come un altro* (“L’identità personale e l’identità narrativa”), nel quale la nozione d’identità personale viene considerata soprattutto in confronto critico con la prospettiva filosofica (“antimetafisica” e “riduzionista”) di Derek Parfit, esposta nel seguente volume: D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989. Secondo Parfit la persona non è altro che il risultato della connessione psicologica delle sue esperienze: contrariamente a quanto sostiene Ricoeur, per il filosofo oxfordiano quando ci si interroga sulla persona «ciò che conta» è soltanto la connessione psicologica tra diversi stati mentali ed è impossibile ricercare un’identità transtemporale (e tanto meno un fondamento ontologico del soggetto) come «un fatto ulteriore» (D. Parfit, *Ragioni e persone*, 271).

⁶⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 77.

⁶⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 77.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, 92.

coscienza (*Gewissen*)⁶⁹ – è essa stessa parte integrante del sé. Come accentuato dallo stesso emblematico titolo dell’opera, il sé è “come” un altro: quel “come” «non va inteso nel senso di una semplice comparazione (*soi-même semblable à un autre*) ma, in modo più intrinseco, nel senso di un’implicazione (*soi-même en tant qu’autre*)»⁷⁰: questo significa che per Ricoeur «l’alterità è nel cuore dello stesso»⁷¹ – cioè dell’*ipséité* – e si configura come presenza costitutiva della soggettività, della stessa identità personale. Il “come” presente nel titolo è, quindi, da intendere nel senso di “in quanto”. Lo stesso titolo dell’opera potrebbe essere chiarificato con la seguente espressione: “me stesso *in quanto* un altro”; ciò significa che la presenza dell’alterità diviene elemento costitutivo e fondante della mia stessa identità personale (si tratta di una sorta di *societas in interiore homine*). In particolare, nel decimo studio di *Sé come un altro* Ricoeur parla di un “tripode dell’alterità” presente nel soggetto. L’alterità si determina secondo tre diverse modalità: 1) in primo luogo, il “corpo proprio” (si tratta del *Leib* della prospettiva husserliana, cioè l’avvertimento coscienziale di essere in una corporeità che è “natura appartenitiva”)⁷²; 2) l’alterità

⁶⁹ Per Ricoeur l’alterità «appartiene alla costituzione ontologica dell’ipseità» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 431): egli sottolinea il carattere polisemico dell’alterità ed indica tre precise esperienze soggettive in cui si avverte intimamente la presenza di un’alterità a se stessi: «l’esperienza del corpo proprio, o meglio della carne (*chair*)» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 432), l’esperienza dell’incontro con «l’estraneo, nel senso preciso dell’altro da sé» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 433), e «quella del rapporto di sé a se stessi che è la coscienza, nel senso di *Gewissen* più che di *Bewusstsein*» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 433).

⁷⁰ D. Iervolino, *Introduzione a Ricoeur*, 68.

⁷¹ Cfr. D. Iannotta, *L’alterità nel cuore dello stesso*, saggio introduttivo a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 11-69.

⁷² Ricordiamo che il *Leib* husserliano designa il “corpo vivente”, l’esperienza della corporeità così come viene esperita dalla coscienza. Come è noto, nel linguaggio fenomenologico il *Leib* è nettamente distinto dal *Körper*; quest’ultimo termine designa il “corpo inanimato”, ivi compreso il cadavere. Descrivendo l’esperienza del “corpo proprio” Ricoeur si confronta anche con la filosofia riflessiva di Maine de Biran e con la prospettiva fenomenologica di Michel Henry, fautore quest’ultimo di un’originale “filosofia della carne e dell’incarnazione”. A tal riguardo cfr. M. Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corp. Essai sur l’ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965; si veda anche Idem, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, (Paris : Seuil, 2000) ; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, (Torino: SEI, 2001).

dell'altro (le *visage d'autrui* su cui tanto si è soffermato anche Levinas); 3) l'alterità di Dio ovvero l'avvertimento *in interiore homine* di una presenza che ci trascende, che è in noi senza appartenere compiutamente a noi stessi, che ci supera e ci fonda. Per designare tale terzo tipo di alterità – interpretabile come la trascendenza divina nel cuore della soggettività – Armando Rigobello ha usato la bella espressione di “estranità interiore”, entrando in vivo dialogo con lo stesso Ricoeur: per il filosofo italiano

l'estranità interiore è una presenza che non coincide con l'orizzonte del soggetto e tuttavia ci fonda ed insieme ci supera. Questa differenza interiore non è un'illusoria connotazione psichica, ma un dato ontologico. Il soggetto, infatti, è una realtà complessa, le cui varianti sono segni allusivi ad uno statuto ontologico, di cui la differenza è, da un lato, testimonianza, dall'altro mediazione⁷³.

Prendiamo ora in considerazione la nozione di attestazione (*attestation*) che nell'argomentare di Ricoeur sul valore della soggettività gioca sicuramente un ruolo di primaria importanza. L'attestazione «definisce quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l'ermeneutica, non soltanto rispetto alla esaltazione epistemica del *cogito* a partire da Cartesio, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche ed i suoi successori»⁷⁴. L'attestazione si oppone alla certezza logica ed epistemologica del *cogito* cartesiano e non è considerata da Ricoeur come un saldo criterio di verifica di fatti oggettivi: l'autore non esita a rilevarne, quindi, una certa “*faiblesse philosophique*”, una sua ineludibile “debolezza epistemologica”: «l'attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *epistème*, di scienza,

⁷³ A. Rigobello, *L'estranità interiore*, (Roma: Studium, 2001), 153.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 97.

considerata quale sapere ultimo e autofondante»⁷⁵ e si qualifica come una “certezza” alla quale può pervenire l’ermeneutica del sé ed una filosofia riflessiva, incentrata sulle dinamiche interiori della soggettività. Si tratta perciò di una certezza dal carattere tutto intimo ed esistenziale: «l’attestazione può definirsi come la *sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*. Questa sicurezza resta l’ultimo rimedio contro ogni sospetto»⁷⁶. Seppur non epistemologicamente fondante, l’attestazione gode tuttavia della fiducia (*confiance*) incrollabile che il soggetto può dare alla testimonianza interiore (*témoignage intérieure*), alla voce della propria coscienza⁷⁷: Ricoeur ricorda a tal proposito come il termine tedesco di “coscienza”, *Gewissen* «richiama la sua parentela semantica con la *Gewissheit* o certezza»⁷⁸. L’attestazione è perciò un radicale “atto di fiducia” dell’uomo nei confronti di ciò che esso avverte ed sperimenta nel suo intimo: è solo sul fondamento di verità di questa testimonianza interiore – paragonabile alla voce

⁷⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 97. L’attestazione scaturisce dall’affermazione “io credo-in”: avvicinandosi alla “testimonianza interiore” essa manifesta certamente una «debolezza [...] rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 98).

⁷⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 99.

⁷⁷ A tal proposito è lo stesso Ricoeur che sulla scorta delle riflessioni del suo maestro Jean Nabert paragona l’atto dell’attestazione a quello della testimonianza, intesa quest’ultima - anche in senso propriamente religioso - come fede che l’uomo può dare «a quei segni contingenti che l’assoluto dà di sé nella storia» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 110). Il valore epistemologico dell’attestazione quale “testimonianza” e “certezza soggettiva” può trovare delle analogie con il concetto di “fede” (*Glaube*) di cui parla il filosofo tedesco Friedrich Heinrich Jacobi: per quest’ultimo la fede - intesa in senso non solamente religioso ma anche in relazione ad una teoria della conoscenza - è come l’attestazione ricoeuriana, cioè «una fiducia senza garanzia, [...] una confidenza più forte di ogni sospetto» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 99). Ulteriori profonde analogie si possono trovare tra la nozione ricoeuriana di “attestazione” e quella di “certezza morale” teorizzata a fine Ottocento dal filosofo francese Léon Ollé-Laprune. Per quest’ultimo la *certitude morale* è la fonte primaria dalla quale possiamo attingere le verità filosofiche essenziali: la legge morale, l’esistenza di Dio e l’immortalità dell’anima. Per mezzo della “certezza morale” - afferma Ollé-Laprune - «io vado oltre ciò che appare, ed affermo ciò che è. [...] È assai meglio della conclusione certa di un ragionamento legittimo: è un contatto, [...] un atto dell’anima [...] che aggiunge alla conoscenza propriamente detta un indispensabile sovrappiù» (L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, (Paris: Belin, 1880); tr. it. (parziale) in R. Crippa (a cura di), *Ollé-Laprune*, (Brescia: La Scuola, 1948, 66.): si tratta di una «certezza vivente, certezza d’anima, fatta di sentimento, di percezione, di ragione, ed infine di fiducia e di fede» (68).

⁷⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 99.

del *dáimon* socratico – che per Ricoeur la sua «ermeneutica del sé può pretendere di tenersi ad eguale distanza dal *cogito* esaltato da Cartesio e dal *cogito* che Nietzsche dichiara decaduto»⁷⁹. Possiamo dire che l’attestazione sia la dinamica riflessiva tramite la quale il soggetto si rende certo e consapevole della propria identità personale, di se stesso e delle sue potenzialità (*puissances*). A tal proposito Ricoeur rileva che l’attestazione è «confidenza (*confiance*) nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all’accusa con l’accusativo “eccomi!” – secondo un’espressione cara a Lévinas»⁸⁰. In ultima analisi, l’attestazione è la facoltà soggettiva in grado di far autodesignare il sé come autore dei propri atti, di tutte le capacità dell’*homme capable* ed è quindi la sicurezza (*assurance*), la credibilità e la fiducia «che ciascuno ha di esistere come uno stesso, come *ipseità*»⁸¹.

Prendiamo ora in considerazione quello che Ricoeur nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* definisce come l’«impegno ontologico dell’attestazione»⁸². In questo decimo studio dal «carattere esplorativo»⁸³ l’autore dichiara di voler far emergere le “implicazioni ontologiche” delle sue analisi sulla soggettività svolte sotto il titolo di un’ermeneutica del sé. Egli in queste pagine finali del volume cerca di rispondere alla questione speculativa di centrale importanza circa un possibile fondamento ontologico dell’identità personale: «quale modo di essere è, dunque, quello del sé, quale sorta di ente o di entità esso è?»⁸⁴. Per

⁷⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 99..

⁸⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 99..

⁸¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 410.

⁸² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 411. A tal proposito cfr. anche P. Ricoeur, *L’attestation entre phénoménologie et ontologie*, in J. Greisch e R. Kearney (a cura di), *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1988], (Paris: Cerf, 1991), 381-403; O. Mongin, *Il concetto di attestazione*, in A. Danese (a cura di), *L’io dell’altro. Confronto con Paul Ricoeur*, (Genova: Marietti, 1993), 33-48.

⁸³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 409.

⁸⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 409.

poter spingere il suo discorso filosofico sul soggetto a considerazioni di carattere ontologico Ricoeur ritiene essenziale e decisiva proprio la nozione di attestazione del sé: essa è quella “testimonianza interiore” in base alla quale il soggetto è in grado di affermare con sicurezza l’esistenza di «*un fondo d’essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l’agire umano*»⁸⁵, sul quale si fondano tutte quelle potenzialità che caratterizzano l’*homme capable*, quali il potere di agire, di narrare, di promettere e d’imputare anche a se stesso i propri atti. L’attestazione di sé ha, quindi, per Ricoeur un fondamentale valore ontologico: essa è lo strumento interiore tramite il quale si può arrivare all’affermazione di un’ontologia del soggetto. Il filosofo considera l’attestazione come la “garanzia di verità” che nella persona umana v’è “un fondo d’essere”, un nucleo ontologico originario e dinamico⁸⁶, sul quale si fondano le *puissances* dell’uomo di cui in precedenza abbiamo parlato.

É da sottolineare che il particolare modo d’essere del soggetto che si può affermare tramite l’attestazione non è quello del *suppositum* della tradizione tomista⁸⁷, ma è quello definito da

⁸⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 421.

⁸⁶ L’attestazione in quanto fondata sulle concrete dinamiche dell’esperienza interiore del soggetto è una modalità per realizzare ciò che Gabriel Marcel, maestro di Ricoeur, amava definire come “approccio concreto al mistero dell’essere” (*approche concrète au mystère de l’être*). Esempio paradigmatico di tale approccio concreto alla problematica ontologica sono le lezioni del volume di G. Marcel, *Le mystère de l’être*, (Paris: Aubier, 1951); tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell’essere*, (Roma: Borla, 1987).

⁸⁷ Come ricorda Jacques Maritain «San Tommaso chiama “supposito”, *suppositum*, ciò che noi chiamiamo *soggetto*. [...] Il supposito è *chi* ha un’essenza, *chi* esercita l’esistenza e l’azione, *-actiones sunt suppositorum- chi sussiste*» (J. Maritain, *Court traité de l’existence et de l’existant*, (Paris: Hartmann, 1947); tr. it. di L. Vigone, *Breve trattato dell’esistenza e dell’esistente*, (Brescia: Morcelliana, 1998⁴), 51). Il termine *suppositum* si ricollega a quello aristotelico di *hypokéimenon* e designa la nozione metafisica di sussistenza della persona. Possiamo dire che Ricoeur condividerebbe la critica all’ontologia tomista avanzata dal filosofo personalista Luigi Stefanini: anche quest’ultimo ponendo l’accento come avviene in Ricoeur sulla «produttività della persona» (L. Stefanini, *La mia prospettiva filosofica*, [edizione originale 1950], (Brescia: Canova, 1996), 11) e sull’interiorità come «nucleo ed energia» creativa (*ibidem*, p. 12) critica la dottrina del *suppositum*: «l’essere non è in me una consistenza pietrosa sulla cui superficie vadano incrostandosi delle secrezioni, dette accidenti o qualità» (*ibidem*). Le notevoli affinità tra la prospettiva ontologica di Stefanini e quella di Ricoeur sono state oggetto di un mio scritto al quale mi permetto di rinviare: cfr. T. Valentini, *Ermeneutica*,

Aristotele come ἐνέργεια-δύναμις (come atto e come potenza): è un modo d'essere che il filosofo francese pone anche in relazione con il *conatus* di cui parla Spinoza. Per la sua elaborazione di un'ontologia del sé Ricoeur opera una "riappropriazione" – e possiamo dire un "rinnovamento" – di nozioni tipiche di Spinoza e di Aristotele, d'un Aristotele letto secondo l'interpretazione di Heidegger: il filosofo francese è infatti convinto che

un'ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo. [...] Se non si potessero risvegliare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile alcuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che la ripetizione e l'erranza⁸⁸.

Ricoeur tenta, quindi, di riappropriarsi della nozione aristotelica di essere come potenza-atto (δύναμις- ἐνέργεια), tenendo conto della lezione di Heidegger, che al contrario di quella aristotelica, asserisce il primato della potenza (δύναμις) sull'atto. In particolare Ricoeur fa riferimento al corso universitario tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1931 avente come titolo *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* e come sottotitolo *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (*Sull'essenza e la realtà della forza*): in questo corso Heidegger indica l'essere secondo la δύναμις e l'ἐνέργεια come il significato fondamentale dell'essere secondo Aristotele, significato al quale lo Stagirita arriva a partire dalla riflessione sul movimento (κίνησις)⁸⁹. L'accezione dell'essere come potenza e come atto è per Ricoeur di fondamentale importanza: è infatti su questo significato dell'essere che l'agire e tutte le altre

ontologia e linguaggio in Luigi Stefanini e Paul Ricoeur. Un possibile confronto, [Atti del Convegno *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, tenutosi a Treviso presso la Fondazione Luigi Stefanini il 10 e l'11 novembre 2006], (Milano: Editrice Prometheus, 2008), 303-337.

⁸⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 411.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in Idem, *Gesamtausgabe*, V. (Frankfurt: Klostermann, a.M. 1981).

capacità del soggetto possono trovare il loro fondamento. La finalità dell'indagine ricoeuriana è di poter argomentare la possibilità di «un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza»⁹⁰; l'attestazione nel suo valore ontologico rende possibile poter affermare questo: «se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo* [di atto e di potenza], a partire da cui il sé può esser detto *agente*»⁹¹.

L'ontologia ricercata da Ricoeur – per la giustificazione della possibilità di “un fondo d'essere sul quale si stagli l'agire umano” – è, quindi, un'ontologia dell'essere come potenza e come atto, contrapposta al significato dell'essere come sostanza: anche sulla scorta dell'interpretazione di Heidegger, il filosofo francese tenta di «liberare l'*ousía* aristotelica dalle catene della tradizione scolastica nata dalla sua traduzione latina con *substantia*»⁹². Ricoeur non esita tuttavia a sottolineare le problematiche storiografiche e teoretiche lasciate aperte da questa sua “riappropriazione” dell'ontologia aristotelica al fine di stabilire una connessione tra «l'unità analogica dell'agire umano [...] ed una ontologia dell'atto e della potenza»⁹³; nella sua indagine egli si rivolge perciò a Spinoza, in particolare alla concezione spinoziana del *conatus* quale “sforzo” (o anche “potenza”) «per perseverare nell'essere, che fa l'unità dell'uomo così come di ogni individuo»⁹⁴: Ricoeur sottolinea che «Spinoza - *di provenienza più giudaica che greca* - è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su questo fondo di essere ad un tempo effettivo e potente, che egli chiama *essentia actuosa*»⁹⁵.

⁹⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 421.

⁹¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 421..

⁹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 418.

⁹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 416.

⁹⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 431.

⁹⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 431.

Quella che Ricoeur propone nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* non è tuttavia un'«ontologia trionfante»⁹⁶, bensì solo la traccia di un possibile itinerario speculativo che nella sua ricerca sul fondamento ontologico del soggetto non si è sottratto al “bel rischio” dell’interpretazione («καλὸς ὁ κίνδυνος», secondo una bella espressione del dialogo platonico *Fedone* 114 d). Il tentativo di “riappropriarsi” in maniera originale delle concezioni aristoteliche di δύναμις / ἐνέργεια e del *conatus* spinoziano ha sicuramente costituito un percorso per avvicinarsi alla “terra promessa” di un’ontologia del soggetto. Va sottolineato che nel suo itinerario filosofico Ricoeur si è però sempre fermato “alle soglie dell’ontologia”: la possibilità dell’esistenza di un “fondo d’essere sul quale si staglia l’agire umano in tutte le sue espressioni” è sempre affermata tramite un atto d’attestazione soggettiva e di testimonianza interiore, giammai per mezzo di una rigorosa dimostrazione logica epistemologicamente fondante. L’indagine ricoeuriana è mossa dal “desiderio” di un’ontologia del soggetto ma è lontana dall’affermazione di qualsiasi risultato speculativo ultimo e definitivo.

Quello di Ricoeur rimane un “pensiero incompiuto”; esso non ha come esito la fondazione della nozione di persona umana su di una dottrina come quella tomista del *suppositum* ma rimane aperto ad itinerari di ricerca nei quali l’ontologia è la “terra promessa”: «come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»⁹⁷.

⁹⁶ P. Ricoeur, *Esistenza e ermeneutica*, in Idem, *Il conflitto delle interpretazioni*, 37.

⁹⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, 37. Condividiamo le considerazioni di Paulin Sabuy Sabangu circa l’esito speculativo del decimo studio di *Sé come un altro*: «l’ontologia dell’attestazione in cui si risolve lo sforzo di sintesi dell’autore non vuol essere affatto un discorso fondativo ultimo. L’attestazione non è certezza epistemologica (*Gewissheit*) ma certezza morale (*Gewissen*)» (P. Sabuy Sabangu, “Al di là del Cogito il “Sé””, in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, vol. 15/1, (2006), 135-138; 138). La fondazione di un’ontologia del soggetto, seppur non compiutamente tematizzata ed argomentata, rimane sempre per Ricoeur un “ideale regolativo” (potremmo dire un *télos* ideale) che anima e muove tanta parte della sua ricerca filosofica.

3.3. Dal confronto critico con Freud ad una filosofia della trascendenza

Partendo anche dal confronto critico con la psicoanalisi freudiana, Ricoeur elabora una antropologia filosofica caratterizzata dal “conflitto delle interpretazioni” ed incentrata sulle capacità del soggetto – definito *homo capax/homme capable* – di agire, di parlare, di narrare, di imputare a se stesso le proprie opere e le proprie responsabilità etico-giuridiche. Con le sue riflessioni Ricoeur ha cercato di rinnovare la tradizione personalistica tipicamente francese (si pensi ad Emmanuel Mounier, uno dei suoi maestri), reinserendola con solidità di argomenti nel dibattito epistemologico contemporaneo e nelle più recenti discussioni etico-politiche⁹⁸.

A partire dagli anni Sessanta, Ricoeur istituisce con Sigmund Freud un confronto critico caratterizzato dalla volontà di far emergere una ermeneutica della condizione umana. Il filosofo dichiara esplicitamente di non voler valutare la psicoanalisi come tecnica terapeutica, né di saggiare la sua piena attendibilità sotto il profilo epistemologico: egli è piuttosto interessato a leggere l’opera di Freud come «una interpretazione della cultura [che] entra in conflitto con ogni altra interpretazione globale del fenomeno umano»⁹⁹. La psicoanalisi viene quindi vista come una chiave di lettura dell’agire umano e di tutta la complessa stratificazione simbolica della cultura. A partire dagli anni Sessanta Ricoeur inizia un intenso confronto con Freud che segna in maniera decisiva il suo itinerario filosofico: egli scorge nel padre della psicoanalisi un “maestro di radicalità”. Come è noto, Freud viene indicato come

⁹⁸ A tal proposito mi permetto di rinviare anche ad un mio precedente studio dal titolo *I concetti di persona e di homo capax nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur*, in T. Valentini – A. Velardi (a cura di), *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, (Roma: LEV, 2015), 153-184.

⁹⁹ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (Paris: Seuil, 1965); tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Introduzione di D. Iervolino, (Milano: il Saggiatore, 2002), 10.

uno dei tre inquieti “maestri del sospetto” (insieme a Marx e a Nietzsche) e la sua ricerca viene qualificata come una “scossa maieutica” in grado di mettere radicalmente in questione le più consolidate visioni filosofiche della soggettività umana: dalle posizioni cartesiane fondate sull’evidenza del *cogito* alle indagini egologiche della fenomenologia di Husserl. La celebre “scoperta” freudiana dell’inconscio (*das Unbewusste*) spossessa l’io da se stesso, lo decentra, lo rende oscuro ed opaco; “rimosso, attivo, bestiale, infantile, alogico, sessuale”, queste sono le sei caratteristiche fondamentali dell’inconscio freudiano secondo Ernest Jones¹⁰⁰. Come ha sottolineato anche Louis Althusser, la psicoanalisi si qualifica come «una scienza nuova, che è la scienza di un oggetto nuovo: l’inconscio»¹⁰¹: quest’ultimo – afferma Freud – rappresenta *eine andere Schauplatz*, “un’altra scena” e una “realtà altra” rispetto a quella della coscienza. La psicoanalisi ha così generato una *Ichspaltung*, una radicale “scissione” (*Spaltung*) tra l’io cosciente e volitivo (*l’homocompos sui* della tradizione giuridica romana) e l’inconscio, dominato da pulsioni originarie che sfuggono alla volontà soggettiva. Freud ha gettato lo sguardo sulle ombre della soggettività umana, su quegli aspetti pulsionali che, seppur rimossi, sono all’origine del desiderio, del linguaggio e di tutta la produzione simbolica umana. Sottolineando il valore fondamentale del celebre scritto freudiano *L’interpretazione dei sogni (Traumdeutung)*, Ricoeur scorge nella psicoanalisi un progetto di carattere essenzialmente ermeneutico: egli sottolinea che il concetto di *Deutung* indica appunto interpretazione/ermeneutica e che la stessa potenzialità terapeutica della psicoanalisi è basata sul dialogo tra paziente ed analista, laddove la professionalità di quest’ultimo deve esplicitarsi

¹⁰⁰ Cfr. E. Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. 3, (London: Hogarth Press, 1953-1957); tr. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, Prefazione di S. Vegetti Finzi, (Milano: Il Saggiatore, 1995²).

¹⁰¹ L. Althusser, *Freud et Lacan*, in Idem, *Positions, 1964-1975*, (Paris: Les Éditions Sociales, 1976); tr. it. e cura di C. Mancina, *Freud e Lacan*, (Roma: Editori Riuniti, 1981²), 9.

proprio nella capacità di comprendere ed interpretare le forme di disagio dell'interlocutore. Dunque Ricoeur si interessa alla psicoanalisi per il suo valore propriamente ermeneutico ovvero per la sua capacità di essere una *Existenzerhellung*, una “chiarificazione dell'esistenza” e una interpretazione/comprendimento della genesi (*Ursprung*) delle produzioni simboliche della cultura. Secondo Ricoeur

una meditazione sull'opera di Freud detiene il privilegio di rivelarne il disegno più esteso: che fu quello non solo di rinnovare la psichiatria, ma di reinterpretare la totalità delle produzioni psichiche che competono alla cultura, dal sogno alla religione, comprese l'arte e la morale¹⁰².

Ricoeur definisce giustamente la psicoanalisi freudiana come una “archeologia del soggetto”: egli sottolinea che l'interpretazione freudiana dell'*ego* si caratterizza come «un movimento regressivo, orientato verso l'infantile, l'arcaico»¹⁰³. In questo suo regredire verso il primordiale – il vasto regno dell'inconscio con i connessi traumi dell'infanzia – la psicoanalisi si qualifica anche come una forma di determinismo tendente a spiegare quasi ogni desiderio e ogni gesto attuale dell'individuo in relazione al suo passato inconscio. In opposizione a tale determinismo riduzionistico, a questa sorta di chiusura del soggetto nelle ombre del suo passato, Ricoeur propone un'altra possibile interpretazione della realtà umana: se «la psicoanalisi ci propone una regressione verso l'arcaico [...] ed ha il suo fondamento in una archeologia del soggetto», ad essa è possibile opporre una «teleologia del soggetto»¹⁰⁴. Il “conflitto delle interpretazioni” di cui Ricoeur parla

¹⁰² P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, 16.

¹⁰³ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, (Paris : Esprit, 1995); tr. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, (Milano: Jaca Book, 1998), 48.

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*, in *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, (Würzburg: Echter Verlag, 1965), 32-51; questo testo è stato inserito da Ricoeur come primo saggio del suo volume *Le conflit des interprétations*, (Paris: Seuil, 1969); tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Esistenza e ermeneutica*, in *Idem, Il conflitto*

in una celebre raccolta di testi edita nel 1969, è il conflitto tra due antitetiche interpretazioni della realtà umana, entrambe legittime, entrambe contenenti elementi di verità e perciò *Fragwürdig*, degne di essere prese in esame: l'archeologia e la teleologia. Si tratta del "conflitto ermeneutico" tra la psicoanalisi intesa come "archeologia del soggetto" e una complessa "filosofia della libertà creativa" intesa come "teleologia del soggetto", come dinamismo dell'azione in vista del compimento di bene (*human flourishing*). In Ricoeur tale "filosofia della libertà della persona agente" ha come sue metodologie di riferimento la filosofia riflessiva della tradizione francese, la fenomenologia husserliana e l'ermeneutica del sé. L'intento speculativo e costruttivo di Ricoeur è dunque quello del superamento del determinismo e di certe unilateralità interpretative della psicoanalisi per far emergere una visione della soggettività agente come "apertura al futuro", come "libertà creativa" capace di lasciarsi alle spalle le ombre del passato. È quindi anche in antitesi alla visione antropologica della psicoanalisi freudiana che emerge e si comprende meglio nella sua portata speculativa la già ricordata figura ricoeuriana dell'*homo capax*.

Secondo il filosofo francese, Freud tenterebbe di spiegare la complessità dell'azione dell'uomo facendo quasi esclusivamente riferimento al suo passato, agli aspetti umbratili della sua infanzia, al primordiale (*éros, thánatos, anánke*); come è stato già sottolineato, l'interpretazione freudiana dell'uomo viene considerata da Ricoeur una forma di "determinismo" che finirebbe quasi per negare la libertà del volere (*le volontaire*) e l'agire stesso secondo precise finalità, ciò che Ricoeur – richiamandosi anche all'*Etica nicomachea* di Aristotele e alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* – definisce come "teleologia del soggetto". Tra la freudiana "archeologia del soggetto" e l'aristotelico-hegeliana "teleologia del soggetto" Ricoeur scorge un legittimo "conflitto

delle interpretazioni, Prefazione di A. Rigobello, (Milano: Jaca Book, 1999³), 17-37; 35. Sulla forma di determinismo difesa da Freud si veda anche M. Priarolo, *Il determinismo psichico: Sigmund Freud*, in Idem, *Il determinismo. Storia di un'idea*, (Roma: Carocci, 2011), 118-123.

delle interpretazioni”. Tuttavia egli sottolinea che queste due interpretazioni dell’agire umano, seppur antitetiche – in quando l’una rivolta all’arcaico mentra l’altra è rivolta al dinamismo dell’azione indirizzata all’ordine dei beni –, sono entrambi legittime e, per molti apsetti, veritiere: accentuando l’irriducibile complessità della realtà umana Ricoeur ricorda la saggezza aletica del detto di Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. In maniera simile all’argomentare di Cassirer, anche Ricoeur tenta di evitare qualsiasi forma di “riduzionismo antropologico”: quelle due due del filosofi sono posizioni che rimangono aperte al “conflitto delle interpretazioni” e suggeriscono “itinerari di senso” scevri da qualsiasi assolutizzazione.

Per Ricoeur il confronto critico con il freudismo è stato, quindi, anche la “scossa maieutica” per un’originale prospettiva di antropologia filosofica basata sulla nozione di *homo capax*. Tale nozione costituisce un approfondimento e una specificazione della visione finalistica dell’agire umano, cioè della “teleologia del soggetto”: a mio parere, l’antropologia delle *capabilities* costituisce la parte più costruttiva ed originale del discorso ricoeuriano. Come abbiamo fatto emergere soprattutto nell’ultima parte del nostro studio, Ricoeur – particolarmente nell’opera *Soi-même comme un autre*– si interroga sullo statuto ontologico del soggetto partendo dalla sua produttività interiore, dalle sue capacità: poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore e, non da ultimi, il potere di fare memoria e il poter promettere. Ricoeur cerca quindi di argomentare a favore di una ontologia del sé fondata sull’ἐνέργεια, sul nucleo sorgivo della produttività interiore.

Quella di Ricoeur può essere definita anche come una “filosofia del limite” nella quale la stessa affermazione di un’ontologia del sé rimane la “terra promessa” di un “pensiero incompiuto”, aperto a percorrere sempre nuovi itinerari di ricerca e a confrontarsi con diverse metodologie d’indagine. Ricoeur ha inteso anche tracciare i “limiti” del *lógos* filosofico; a questo

proposito si possono trovare sicuramente delle affinità con le *Grenzen* di cui parla Kant¹⁰⁵; la “via lunga” dell’ermeneutica del sé non ha come esito speculativo la chiara affermazione di una “metafisica del soggetto” e la stessa nozione ricoeuriana di persona ha – come in Kant – soprattutto un valore di tipo etico e giuridico.

La prospettiva di Ricoeur, in maniera molto simile a quella elaborata da Cassirer, è una “filosofia del limite” che sa gettare lo sguardo oltre i confini rigorosi dell’indagine teoretica: essa, pur non prestandosi «ad alcun amalgama ontoteologico»¹⁰⁶, non rimane costitutivamente preclusa ad una dimensione di senso ulteriore, alla trascendenza religiosa. Ricoeur, seppur profondamente legato alla spiritualità calvinista, è risoluto nel voler condurre «un discorso filosofico autonomo»¹⁰⁷, caratterizzato da un «ascetismo dell’argomentazione»¹⁰⁸ e nel quale la fede biblica viene «messa tra parentesi»¹⁰⁹: egli però “gettando lo sguardo al di là dei limiti stabiliti dalla ricerca filosofica” ed abbracciando «una fede che sa di essere senza garanzia»¹¹⁰, non rinuncia ad una prospettiva di senso religioso dell’essere, a quella che egli definisce anche come una “escatologia del soggetto”. Per Ricoeur nel nucleo più profondo dell’identità personale si può avvertire la presenza di un’Alterità che, come ricorda Sant’Agostino, “è più intima a noi di noi stessi”¹¹¹: ma su questa

¹⁰⁵ Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, (Roma: Studium, 2003); Idem, *Filosofia del limite*, (Soveria Mannelli Rubbettino, 2012).

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 101.

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 100.

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 101.

¹⁰⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 100.

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, 102. Cfr. le proposte di esegesi biblica contenute in P. Ricoeur - A. LaCocque, *Penser la Bible*, (Paris: Seuil, 1998).

¹¹¹ Rivolgendosi a Dio presente nell’interiorità umana Agostino afferma: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (Agostino d’Ippona, *Confessiones*, III, 6, 11). Commentando questo passo il filosofo italiano Michele Federico Sciacca sostiene giustamente che in Agostino «la trascendenza assoluta si coglie nel punto massimo d’interiorità» (M.F. Sciacca, *S. Agostino*, (Brescia: Morcelliana, 1949), 132). Sulla ricezione ricoeuriana di Agostino cfr. P. Rigby, *Paul Ricoeur*,

“aporia dell’Altro” il discorso filosofico si arresta, il *lógos* deve lasciare spazio alla fede (*pístis*), alla meditazione religiosa. Ricoeur riprende e rielabora la posizione kantiana sui rapporti tra ragione e fede, esprimendosi a favore di un primato del pratico¹¹² e delle pascaliane “ragioni del cuore”: «*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*»¹¹³.

Bibliografia :

Sull’antropologia filosofica di Ernst Cassirer

- David Bidney, *On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Relation to the History of Anthropological Thought*, in Paul Arthur Schlipp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Library of Living philosophers - Evanstone, Illinois, 1949, pp. 467-544.
- Donald Phillip Verene, *Cassirer’s Concept of Symbolic Form and Human Creativity*, «*Idealistic Studies*», 8, 1978, pp. 14-32.
- John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, London, 1987.
- Giulio Raio, *Ermeneutica e teoria del simbolo*, Liguori, Napoli, 1988.
- Massimo Ferrari, *Metafisica delle forme simboliche*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*», vol. 50, n. 4, 1995, pp. 785-808.
- Gianna Gigliotti, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*», vol. 50, n. 4, 1995, pp. 809-837.

Freudianism and Augustine’s “Confessions”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 1/53, (1985), 93-114; L. Alici, *Agostino e Ricoeur*, in Idem, *L’altro nell’io. In dialogo con Agostino*, (Roma, Città Nuova, 1999), 237-262; I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, (Paris: Éd. Facultés Jésuites de Paris, 2004).

¹¹² Basti menzionare la celebre espressione kantiana contenuta nella *Vorrede* (1787) della *Critica della ragion pura*: «*Ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede (Ich mußte also dasWissenaufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)*» (KrV, B XXX).

¹¹³ B. Pascal, *Pensées*, n. 277, *Section IV: Des Moyens de Croire*, Éd. Brunschvicg, (Paris: Garnier, 1964).

- Enno Rudolph, Bernd-Olaf Koppers (hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg, 1995.
- Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze, 1996.
- Dorothea Frede, Reinold Schmücker (hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.
- Giulio Raio, *La simbolizzazione della cultura*, in «Studi filosofici», XXI, 1998, pp. 287-291.
- Cyrus Hamlin and John Michael Krois, (Eds.), *Symbolic Form and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, Yale University Press, New Haven, 2004.
- Luis José Garagalza Arrizabalaga, *Hermenéutica del lenguaje y simbolismo*, «Endoxa: Series Filosóficas», 20, 2005, pp. 245-262.
- Jeffrey Andrew Barash (eds.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Armando Rigobello, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
- Hans Jörg Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 1, 2010, pp. 1-13.
- María García Amilburu, *La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer*, «Pensamiento», n. 209, (98), 2013, pp. 221-244.
- Christian Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Meiner, Hamburg, 2018.

Sull'antropologia filosofica di Paul Ricoeur

- Domenico Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*, (Dordrecht:Kluwer, 1990).
- Richard Kearney (ed.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, (London:Sage,1996).
- Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, (Albany (NY):State Univerity of New York Press, 2000).
- Jean Greisch, *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*, (Paris :Millon, 2001).
- Peter Welsen, « Personale Identität als narrative Identität », in *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg (2001), 1-2.
- Michaël Foessel, « De l'homme coupable à l'homme capable », in *Esprit*, 316 (2005), 99-103.
- John Wall, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, (New York:Oxford University Press, 2005).
- Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, (Assisi Cittadella, 2007).
- Marc-Antoine Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », in ERRS - *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, vol. 1, (2010), 34-44.
- Tommaso Valentini, "Paul Ricoeur. Ermeneutica dell'homo capax e ricerca di un'ontologia del soggetto", in Tommaso Valentini (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, (Roma:Editori Riuniti University Press, 2011), 173-202.
- Fabrizia Abbate, *Paul Ricoeur e il terzo discorso: soggetto, corporeità, estetica*, (Roma: Editori Riuniti University Press, 2012).
- Jean-Luc Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, (Paris :Hermann, 2013).

- Roger Savage (ed.), *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*, (Lanham MD:Lexington Books, 2015).
- Tommaso Valentini, “Ermeneutica della persona” e ‘antropologia della sproporzione’: Armando Rigobello lettore di Paul Ricoeur, in *Studium - Rivista bimestrale*, 5 (2017), 789-796.

Sitografia essenziale

<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur> (*Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies - ERRS*)

<http://www.ernst-cassirer.org/> (*Internationale Ernst-Cassirer-Gesellschaft*)

<http://www.ricoeursociety.org/> (*The Society for Ricoeur Studies*)

<https://plato.stanford.edu/entries/cassirer/> (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)

<https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/> (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)

<http://www.philosophica.info/voces/cassirer/Cassirer.html> (*PHILOSOPHICA: Enciclopedia filósfica on line*, Autor: María G. Amilburu)

Natureza e processo: uma leitura de Whitehead e o último Merleau-Ponty

*Antonio B. M. Lima*¹

*A natureza é, portanto, aquilo em
que estamos, é mistura, e não o que
contemplamos de longe*²

*O mundo circundante é complexo,
composto de detalhes. Temos de
estabelecer os principais tipos e
detalhes cujos termos queremos
expressar nossa compreensão da
natureza*³

1.

Encontramos, nos últimos cursos ministrados por Merleau-Ponty no *Collège de France*, atenção fundamental ao estudo das ciências contemporâneas, em particular da biologia e da física, para tentar desfazer os pressupostos ontológicos constitutivos da metafísica clássica, pois, como mostrou R. Barbaras,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz (Brasil) e doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal), Dedicar-se ao pensamento fenomenológico, especialmente Merleau-Ponty, tendo interesse também em filosofia contemporânea. abmlima@uesc.br.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *La nature: notes, cours du Collège de France*, (Paris : Seuil, 1995), 164.

³ A. N. Whitehead, *Nature and life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 9.

na medida em que a filosofia pura é sempre ameaçada pela diplopia ontológica, é sobre o terreno da ciência contemporânea que Merleau-Ponty encontra elementos para contestar o complexo ontológico que comanda as concepções clássicas, e é por isso que o percurso histórico das concepções da natureza conduz a um exame do estatuto da ideia de natureza na ciência moderna⁴.

Assim, nos cursos que ministrou entre 1956 e 1960, Merleau-Ponty procurou desautorizar a noção de *natureza* proveniente das ciências naturais, isto é, como “o conjunto dos objetos dos sentidos”, para entendê-la como matriz do tempo e do espaço, isto é, como a camada originária onde os seres mantêm uma relação de reciprocidade ou de *co-pertença*. A concepção de Alfred N. Whitehead acerca da natureza, por seu caráter antissubstancialista, antipositivista e anticausalista, surge como um importante ponto de apoio na tarefa assumida pelo último Merleau-Ponty de inscrever o *tempo* e a *atividade* no cerne mesmo da natureza e, dessa forma, finalmente emancipar-se do paradigma husserliano. Isto significará não só abandonar a ideia de natureza, ainda presente em *La structure du comportement*, enquanto multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade, mas também deixar de vê-la como mero ‘resíduo’ daquilo que não foi construído pelo sujeito. Como afirmará o pensador em sua maturidade, o conceito de natureza deve nos remeter, antes, a “uma *produtividade* que não é nossa, [...] uma *produtividade* originária que continua sob as criações artificiais do homem”⁵.

Conforme escreve Merleau-Ponty, a física moderna “estuda um Ser maciço no qual o que é tempo, espaço, matéria, etc. não

4 Cf. R. Barbras, “Merleau-Ponty et la nature”, in *Chiasme international*, 2000, 55.

5 Merleau-Ponty, *La nature*, 169: “Le concept de Nature n'évoque pas seulement le résidu de ce qui n'a pas été construit par moi, mais une productivité qui n'est pas notre, bien que nous puissions l'utiliser, c'est-à-dire une productivité originaire qui continue sous les créations artificielles de l'homme”.

deve aparecer como múltiplas realidades justapostas, mas como uma realidade indivisa”⁶. Segundo Merleau-Ponty, é Whitehead quem respalda essa concepção da Natureza como *acontecimento* maciço. Nela, contrariamente à concepção clássica de um todo desenrolado ao longo da infinidade de pontos temporais e espaciais, as diferentes existências espaço-temporais compactuam de uma mesma “confusão ontológica”⁷. No referido curso, Merleau-Ponty dedica um capítulo a *A ideia de natureza em Whitehead*, e procura mostrar que quer nos inclinemos sobre o comportamento ou sobre a embriogênese, descobrimos que não podemos dar conta dos fatos sem admitir que cada parte do organismo carrega em si a referência a uma forma total, que não é outra senão o organismo como tal.

O diálogo entre Merleau-Ponty e Whitehead é profícuo⁸. O que a fenomenologia descobre, na cosmologia especulativa de Whitehead, é uma metafísica capaz de dar fundamentação às críticas das noções de causalidade, espaço e tempo exigidas pela física moderna, mas igualmente apropriada aos desígnios de uma ontologia existencial. Podemos destacar três aspectos do pensamento do filósofo britânico que são importantes para Merleau-Ponty. O primeiro é a necessidade de conceber a natureza como *atividade*; um segundo seria a suposição de que o evento natural designa a própria experiência perceptiva em si mesma enquanto “preensão da unidade” (*unity prehension*); e um último aspecto seria a ideia da natureza como “concrecência” (*concrecence*) espaciotemporal.

6 Merleau-Ponty, *La nature*, 145: “Si la science vérifie un ensemble de paramètres, c'est qu'elle étudie un Être massif dans lequel ce qui est temps, espace, matière, etc., ne doit pas apparaître comme autant de réalités juxtaposées, mais comme une réalité indivise. Ainsi, selon Whitehead, la science d'aujourd'hui nous apprend que les concepts (comme celui de temps) sont des abstractions (cf. The concept of nature) de termes constants”.

7 Merleau-Ponty, *La nature*, 153.

8 Cf. F. Robert, *Merleau-Ponty, Whitehead, le procès sensible* (Paris : L'Harmattan, 2011). Ver também F. Robert, « Whitehead et la phénoménologie », in *Chiasme international*, 2000.

O que chama a atenção de Merleau-Ponty ao se deparar com *The concept of nature*? Antes de tudo, o fato de que a ciência contemporânea reabilita a ideia de unidade ou totalidade intrínseca perdida pela metafísica clássica. Segundo Merleau-Ponty, a física moderna estuda um ser maciço no qual o tempo, o espaço, a matéria etc. não devem aparecer como realidades justapostas, mas como uma única realidade indivisa. Evidencia-se, finalmente, um meio do qual não poderá se dizer que é temporal nem espacial⁹. Ora, as descobertas oriundas da ciência moderna exigiam, portanto, uma “ontologia da natureza”¹⁰ em bases novas, e estas Bergson não parecia apto a formular. Merleau-Ponty vai encontrar na obra de Alfred North Whitehead o terreno propício para elas se assentarem.¹¹ Recusando-se a confinar a realidade natural na pontualidade do instante, “Whitehead inocula, por assim dizer, a duração temporal e a mudança na matéria mesma da natureza, “infiltrando” a planaridade do espaço com a densidade e a espessura do tempo”¹².

O que Whitehead pontua antes de tudo é o fato de que, para ser natural, é essencial mover-se, mas num sentido que contraria toda ideia de “substância”: não há natureza, de um lado, e seu movimento (*moving on*) como “atributo”, de outro. Do mesmo modo, não lhe interessa definir a matéria pelo presente ou pelo instante, isto é, concluir que o passado e o futuro na matéria “não sejam”: o curso da natureza é a própria *história* da matéria, um desdobramento *concreto* e espaço-temporal – daí o termo “concrecência” para expressá-lo, que é usado em *Process and*

9 A. N. Whitehead, *Process and reality*, (Londres/Nova York: The Free Press/ Macmillan, 1979).

10 Merleau-Ponty, *La nature*, 266 : “L’ontologie de la Nature comme voie vers l’ontologie, - voie que l’on préfère ici parce que l’évolution du concept de Nature est une propédeutique plus convaincante, montre plus clairement la nécessité de mutation ontologique”.

11 Merleau-Ponty, *La nature*, 152: “Il resterait a elaborer, à partir de ces critiques de la conception de la causalite, de l’espace et du temps, une nouvelle vision de la Nature. Nous la demanderons a Whitehead”.

12 Cf. P. M. Martins, “Natureza, tempo e movimento. Merleau-Ponty leitor de Whitehead”, in *O que nos faz pensar*, nº 25 2009), 79-94.

Reality. Segundo Whitehead, o pensamento clássico (ou “teoria absoluta”) não concebe o caráter movente e intrinsecamente espaço-temporal da natureza por causa da famosa noção de *ponto-flash* (*Flash-point*) que o sustenta. Para tal pensamento clássico, se o passado já não é mais e o futuro não é ainda, apenas o *flash* do presente pode efetivamente ser: o agora é o único ser real. A realidade do tempo reduz-se a essa “natureza-flash” – nas palavras de Merleau-Ponty, a esse “relâmpago pontual e continuado, que não é nada que se possa se viver”.¹³

Segundo Whitehead, é impossível pensar existências-espaço temporais pontuais. Compor o mundo a partir de tais relâmpagos. Essas existências pontuais nada mais são do que o resultado de um trabalho do pensamento, de um trabalho de divisão.¹⁴

Segundo a leitura merleau-pontyana, quando, em contraste, a natureza é pensada como uma “atividade de estado, atividade que se exerce se ser comparável à atividade de uma consciência”¹⁵, o presente das coisas passadas e o presente das coisas futuras podem surgir *no meio das próprias coisas*. Um outro erro conhecido da teoria absoluta foi julgar que o tempo é assimilado por nós *independentemente* de qualquer evento no tempo: supor que o tempo se estende para além da natureza e que, na realidade, tudo que acontece no tempo apenas “ocupa” tempo¹⁶. A teoria absoluta do espaço é análoga a esta do tempo: o espaço é visto como um sistema de pontos sem extensão, meros *relata* das relações ordenadoras de espaço. Whitehead propõe, em substituição, *relações não-seriais* entre espaço e tempo – o que não

13 Merleau-Ponty, *La nature*, 161.

14 Merleau-Ponty, *La nature*, 164: “Selon Whitehead, il n'est pas possible de penser des existences spatio-temporelles ponctuelles, de composer le monde a partir de tels eclairs. Ces existences ponctuelles ne sont que le resultat d'un travail de la pensee, d'un travail de division”.

15 Merleau-Ponty, *La nature*, 160-161.

16 Whitehead *The concept of nature*, 135.

o impede, contudo, de continuar falando em “sucessões” e “simultaneidades”, mas não mais como “fatos em si” e sim como meros “espetáculos”¹⁷.

2.

De acordo com a cosmologia de Whitehead, *espaço e tempo* não remetem a ordens indiferentes aos eventos que lhes acontecem. Caem por terra igualmente as ideias de uma “localização única” e de uma “uniformidade” dos entes: cada ente individual, ao ocupar seu próprio lugar espaciotemporal, simultaneamente participa de outros lugares espacio-temporais. A tese da uniformidade é contestada por nossa própria experiência de sujeitos encarnados, que encontra com frequência objetos *não uniformes*: o som, por exemplo, que é percebido como um todo numa certa duração, mas não se localiza, de fato, em nenhum momento desta. Nesse quadro, os *minima* temporais, prenes que são de densidade temporal, não devem mais ser tratados como “momentos indivisíveis”¹⁸: é o *processo* o dado irredutível; no instante mesmo não há nada. Não há natureza nem realidade na pontualidade de um instante. A realidade implica um “avanço” da natureza, em seu movimento ou passagem. Existe um tempo inerente à natureza e este necessariamente *nos envolve*. Há um tempo inerente às coisas. “O tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos abraça na medida em que nós participamos das coisas. Ele nos é essencial, mas enquanto somos natureza. A subjetividade é apreendida na engrenagem de um tempo cósmico”¹⁹.

17 Merleau-Ponty, *La nature*, 186.

18 Merleau-Ponty, *La nature*, 157.

19 Merleau-Ponty, *La nature*, 161: “Ce temps, chez Whitehead, est inhérent aux choses, il nous embrasse, dans la mesure où nous participons aux choses, ou nous prenons part au passage de la Nature. Il nous est essentiel, mais en tant que nous sommes Nature. La subjectivité est prise dans l’engrenage d’un temps cosmique, dans une subjectivité de la Nature. La tradition constante en

Uma vez que a natureza é movimento e atividade, pulsação de tempo, ela também é *sujeito* – mas não ao modo de uma “consciência” ou “espírito”. A natureza é uma subjetividade que *nos atravessa* enquanto mentes ou espíritos.²⁰ Explorando a dubiedade semântica da palavra *sujeito* – tanto no sentido de um ente ao qual um poder é *imposto*, quanto daquele sobre o qual não se age por ser ele o próprio *agente* responsável pelo curso dos eventos – Whitehead pretende, em última instância, caracterizar o ser natural como *subjetividade perceptiva*: a um só tempo *passiva* e *ativa*, daí o termo *superject*²¹ para exprimi-la. Enquanto *sujeito-agente*, porém, ele também responde ativamente a seu mundo e, dentre as várias maneiras de fazê-lo, destaca-se sua capacidade para *decidir*. Decidir é o ato por excelência desse *sujeito agente e perceptivo*, ato pelo qual o *sujeito* se torna o que é antes que qualquer outra coisa possa vir a ser. Trata-se, pois, de um *sujeito* que cria e simultaneamente delibera acerca da possibilidade de ser isto e não outra coisa, *decidindo* como influenciará seu futuro.

Como podemos ver, Whitehead mantém uma postura claramente contrária à ideia de uma “natureza bifurcada”. Em *O conceito de natureza*, escreve:

O alvo de meu protesto é essencialmente a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, os quais, conquanto sejam reais, são reais em sentidos diferentes. Uma realidade seriam as entidades como os elétrons, objeto de estudo da física especulativa. Essa seria a realidade oferecida ao conhecimento, muito embora essa teoria ela jamais seja conhecida. Isso porque

philosophie, depuis saint Augustin, a, comme on l'a dit, toujours défini le temps comme étant le propre de la subjectivité”.

20 Merleau-Ponty, *La nature*, 161.

21 Xavier Verley, « Whitehead et la subjectivité », in *Les Études philosophiques*, vol. no 63, no. 4 (2002), 511-525. Whitehead reconnaît à la subjectivité un rôle primordial, mais il s'en fait une idée différente de la conception idéaliste qui engendre le solipsisme. Le sujet est pris dans un ensemble de relations qui se découvrent dans l'expérience du sentir (feeling) : ni simple conscience ni pure émotion, il se révèle dans la perception d'entités et de facteurs à partir du donné de l'expérience, mais aussi comme tension entre ce qu'il est (sujet) et ce qu'il a à être (superjet).

o passível de cognição é a outra espécie de realidade, a ação coadjuvante da mente. Existiriam, portanto, duas naturezas: uma é a conjectura e a outra, - o sonho²².

Segundo Whitehead, o motivo pelo qual a bifurcação da natureza está sempre retornando à filosofia é a extrema dificuldade de se conceberem as agitadas moléculas de carbono e oxigênio, a energia delas emanada, a quentura do fogo e o vermelho percebido enquanto partes realmente integradas em um único sistema de relações. A aplicação da lei da causalidade será, então, o único expediente disponível para a visão da natureza bifurcada a fim de vencer o abismo *que elamesma estabeleceu* entre realidades heterogêneas. Whitehead conclui: a natureza causal não passa de “quimera metafísica”.²³

O tempo e espaço aparentemente forneceriam essas relações de abrangência total exigidas por aqueles que defendem a filosofia da unidade da natureza. A vermelhidão percebida no fogo e o calor estão definitivamente relacionados no tempo e no espaço às moléculas do fogo e às moléculas do corpo²⁴.

Em Whitehead, além da crítica da “localização única”, a crítica da natureza bifurcada caracteriza-se, pois, por conceder *valor ontológico* - e não fenomenológico - ao *ato perceptivo*: o que eu percebo é, ao mesmo tempo, para mim e nas coisas. De modo que, quando Whitehead fala em “tempo da natureza”, não é ao tempo de uma natureza “em si” que se refere, mas da *natureza enquanto dela participamos*. A determinação da natureza como atividade mais que como “tecido” – já que só a atividade pode *produzir* o fato individual – levará à interpretação *da própria experiência perceptiva* como *evento ontológico* ou “unidade

22 A. N. Whitehead, *O conceito de natureza*. Trad. Julio B. Fischer, (São Paulo: Martins Fontes, 1994), 38.

23 Whitehead, *O conceito de natureza*, 40.

24 Whitehead, *O conceito de natureza*, 41.

preensiva”.²⁵ A percepção brota do *interior da natureza* – “a lâmpada diante de mim ganha consciência em mim” – e, nessa medida, o ser natural está o mais *próximo* e o mais *distante* possível de mim (e pelas mesmas razões em ambos os casos)²⁶. Por um lado, não há *nada entre* mim e a natureza que percebo: quando percebo algo, não suponho uma percepção (ou representação) interposta entre mim e o objeto. Mas essa proximidade extrema é simultaneamente também a maior distância possível devido à *separação radical* entre “a coisa que coincide consigo” e “o ser transparente pelo fato de que percebe”.²⁷ Essa distância ou transcendência radical do ser em relação a nós é, aliás, o que o torna acessível sem intermediários. Mais que transcendência, contudo, a natureza é evento ou ocorrência: ela está inteira em cada uma das suas aparições sem jamais se deixar exaurir por nenhuma delas. Essas duas características (imanência e transcendência) estão indissolúvelmente unidas em Whitehead, ou seja, “não existe um meio de deter a natureza a fim de olhá-la”.²⁸

3.

Em Whitehead, as noções de *evento* e *objeto* compõem o horizonte último de sua ontologia. Enquanto os eventos são unidades atuais e últimas, isto é, as coisas mesmas das quais o mundo é feito, o objeto é uma “propriedade focal”, uma maneira resumida de assinalar um determinado conjunto de relações, enfim, uma abstração do evento. Uma vez que só o objeto pode permanecer idêntico a si mesmo e ser reconhecido, é através dele que o evento se distingue. Mas este último se opõe ao mesmo tempo ao objeto, posto que este *não passa* – o objeto é “eterno” –

²⁵ Whitehead, *O conceito de natureza*, 41

²⁶ Merleau-Ponty, *La nature*, 197.

²⁷ Merleau-Ponty, *La nature*, 197.

²⁸ Whitehead, *O conceito de natureza*, 14-15.

enquanto o evento, em sua unicidade, é a pura *passagem em si mesma*, “pedaço de vida”,²⁹ “organismo”;³⁰ daí a tese da “atomicidade temporal” da natureza. Unidade dos eventos e dos objetos, o fato concreto, dado na consciência sensível, é a fusão dos eventos com os objetos que estão neles situados e lhes revelam os caracteres permanentes.

O que chama a atenção de Merleau-Ponty é a negação da tese da natureza bifurcada e o fato de Whitehead falar de uma *natureza percebida* enquanto plano de realidade autônomo, isto é, como um sistema fechado sobre si e autossuficiente que a princípio se deixa exprimir sem referência a um espírito, ou seja, que não carece de um sujeito percipiente para existir, e faz abstração até mesmo do processo perceptivo. Mas se trata, como já vimos, de uma abstração *provisória*; num segundo momento, a percepção será reintroduzida no interior da natureza enquanto *evento perceptivo* – lugar a partir de onde, na natureza, o espírito percebe, núcleo da própria *duração* que se confunde com a vida *corporal* do sujeito que percebe. Como escreve Whitehead,

nossa percepção dos eventos naturais e os objetos naturais são uma percepção do interior (*from within*) da natureza e não uma consciência imparcial contemplando a natureza de fora (*from without*)³¹.

Na análise de Mousinho o evento perceptivo é a própria natureza “*condensando-se* para dar lugar à percepção de si. Como todo evento, ele é produto do *avanço criador* da natureza, do qual a percepção humana encontra-se sempre no último estágio”³². O essencial da leitura merleau-pontiana de Whitehead consiste na

29 Whitehead *Process and reality*, 184.

30 A. N. Whitehead, *An inquiry concerning the principles of natural knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1919), 3; 77.

31 Whitehead, *An inquiry* 13.

32 Cf. Martins “Natureza, tempo e movimento...”, 92.

compreensão de que nossa percepção é a própria natureza percebendo-se a si mesma, duplicando-se para usufruir de seu próprio espetáculo; pura fruição de si (*selfenjoyment*) do princípio de criatividade.³³

Segundo a lúcida constatação de Mousinho³⁴, esse devir *próprio* à natureza – essa memória do mundo onde o passado pode ser conservado e a duração acontecer – é justamente o que *Le visible et l'invisible* perscrutava na

paisagem visível sob meus olhos, não exterior e ligada sinteticamente aos [...] outros momentos do tempo e ao passado, mas que os tem verdadeiramente atrás dela em simultaneidade, dentro dela e não ela e eles lado a lado no tempo.³⁵

E ainda, ao contrário da tradição filosófica, incluindo aí até mesmo o Bergson³⁶, Whitehead percebe que a ordenação sequencial do tempo e a própria distinção entre tempo e espaço originam-se de um processo de abstração e, nessa medida, são sempre relativas a um observador e não intrínsecas à passagem do ser natural. Em oposição ao “pensamento absoluto”, que tentava desvencilhar-se de sua *inerência à natureza* para contemplá-la livre de toda localização e temporalidade, Whitehead, assim como Merleau-Ponty, entende o ser natural como algo a que estamos *inelutavelmente misturados*, de modo que é rigorosamente impossível “visualizá-lo de longe” como queria Laplace³⁷. A unidade da *natureza*, interpreta Merleau-Ponty, baseia-se no fato de que toda natureza é “*concrecência*”, a tarefa de uma filosofia da

33 Cf. P. Cassou-Nogues, « Merleau-Ponty et les sciences de la nature : lecture de la physique moderne; confrontation a Bergson et a Whitehead », in *Chiasmi International*, 7, (2000), 135.

34 Martins, “Natureza, tempo e movimento”, 79-94.

35 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris : Gallimard, Paris, 1964), 321.

36 Merleau-Ponty, *La nature*, 148.

37 Merleau-Ponty, *La nature*, p. 164 “La Nature, c'est donc ce en quoi nous sommes, elle est melange, et non ce que nous contemplons de loin, comme chez Laplace. La consequence de cela, c'est de rendre impossible une pensee substantialiste”.

natureza seria, portanto, *descrever todos os modos de passagem, sem agrupá-los sob certos títulos adotados do pensamento substancialista.*

Referências bibliográficas:

- Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la nature”, in: R. Barbaras (org), *Chiasme international*.(Paris : Vrin, 2000).
- Bonfantini, A. M. *Introduzione a Whitehead*, (Editori Laterza, 1972).
- Cassou-Nogues, P., « Merleau-Ponty et les sciences de la nature: lecture de la physique moderne; confrontation a Bergson et a Whitehead ». *Chiasmi International*, n. 7 (2000) 119-140.
- Cobb, J. “Alfred North Whitehead”. In: I. Stengers (org.), *L’effet Whitehead*, (Paris: Vrin, 1994).
- Hamrick, William S. and Jan Van der Veken. *Nature and logos: a Whiteheadian key to Merleau-Ponty's fundamental thought*, (New York: State University of New York, 2011).
- Martins, P. M “Natureza, tempo e movimento. Merleau-Ponty leitor de Whitehead”, in *O que nos faz pensar*, nº 25 (2009), 79-94.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l’invisible*, (Paris : Gallimard, 1964).
- Merleau-Ponty, M., *La nature : notes, cours du Collège de France*, (Paris : Seuil, 1995).
- Merleau-Ponty, M., Résumés de cours : Collège de France, 1952, 1960, (Paris : Gallimard, 1981).
- Merleau-Ponty, M., *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, (Paris, Gallimard, 1996).
- Robert, F., *Merleau-Ponty, Whitehead, le procès sensible*, (Paris :L’Harmattan, 2011).

- Whitehead, A. N. *An inquiry concerning the principles of natural knowledge*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1919).
- Whitehead, A. N., *O conceito de natureza*. Trad. Julio B. Fischer, (São Paulo:Martins Fonte, 1994).
- Whitehead, A. N., *Nature and reality*. An essay in cosmology. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburg (New York:The Free Press, 1927-1928).
- Whitehead, A. N. *Nature and life* (Cambridge, Cambridge University Press, 1934).
- Umbelino, L. A. “A natureza em Merleau-Ponty: prolegómenos a uma leitura das Notes de Cours du College de France, 1956”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 59, jul-set (2003), 713-730.

Parte III

Antropología Líquida y Post-humanismo

Antropologica Liquida e Post-Umanismo

The Ethical Dimensions of the Engagement of Zygmunt Bauman with the Thought of Pope Francis

Zeger Polhuijs¹

Introduction

Five years after the beginning of the pontificate of Pope Francis, one of the most interesting exchanges between Western secular intellectuals and the Argentinian pontiff has been the engagement of the sociologist Zygmunt Bauman with the figure and message of Pope Francis. Zygmunt Bauman, who died in January 2017, picked up two central themes from Pope Francis: the globalization of indifference, and a culture of dialogue. In this article I will present the ethical dimensions of the engagement of Zygmunt Bauman with these themes, in the context of the broader development of his thought. These two themes are of great relevance to Franciscan thought and philosophy. I would like to propose the elaboration of a Franciscan philosophical reflection on ethics, anthropology and our current social condition, along the lines of these two themes.

¹ Pontificia Università Antonianum; zegerpolhuijs@hotmail.com.; studies philosophy and theology at Pontifical Antonianum University, and is a seminarian of the Community of Sant'Egidio in Rome. He previously studied Social and Cultural Anthropology at VU University in Amsterdam and Christianity & Society at Tilburg University in Tilburg, in the Netherlands. He is currently doing research on the mutual exchange between Zygmunt Bauman and Pope Francis in the context of their social thought.

1. Sociological Analysis and Ethical Reflection

Throughout the work of Zygmunt Bauman, we find an intimate connection between sociological analysis of the modern social condition and ethical philosophical reflection. Already in *Modernity and the Holocaust*, we find the notion of ‘the social production of moral indifference’, with which Bauman looks at moral responsibility and moral indifference in the context of social proximity and social distance.² Bauman moves more explicitly from sociological analysis to ethical reflection in the seventh chapter of the book by introducing the Jewish philosopher Emmanuel Levinas. In doing so, comments sociologist Keith Tester, Bauman attempted ‘to put human action (rather than passivity in the face of ‘what must be done’), human freedom and human dignity, back into the frame of sociological analysis.’³ It is through the social mechanisms of ‘distancing’ such as bureaucratization that certain categories of people (in the case of the Holocaust: the Jews) are placed outside the realm of moral concern and moral responsibility.⁴ Levinas’ ‘being for the Other’ ‘justifies the rebellion of saying ‘no’ to any common-sense order, convention or mediator which says that the Other does not need to be taken into account.’⁵

2. From Postmodernity to Liquid Modernity

In the 1990’s, Zygmunt Bauman turned to the topic of postmodernity as a social condition.⁶ In the postmodern social condition, ethical problematics are characterized by the pluralism

² Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989).

³ Keith Tester, “Paths in Zygmunt Bauman’s Social Thought,” *Thesis Eleven* 70, (2002), 68.

⁴ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 182-184.

⁵ Tester, “Paths,” 68.

⁶ Cfr. Dennis Smith, *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity* (Cambridge: Polity Press, 1999).

of authority and by the logic of self-determination and self-evaluation dominating ethical choices.⁷ At some point, Bauman suggested that the postmodern crisis of ethical legislation would lead to the end of the ‘ethical era’, ushering in the ‘era of morality’ in which morality, no longer founded on ethical legislation, would not vanish but would come into its own: its contents would gain their own solidity with nothing to rely on but their inner strength.⁸ This expectation did not last a long time. Toward the end of the 1990’s, Bauman would still sharply distinguish the clarity of ethical legislation and the ambiguity of moral responsibility, but without speaking of ‘postmodern ethics’ or announcing an ‘era of morality’. Levinas’ conception of the ambiguous nature of moral responsibility in the encounter with the Other was seen by Bauman as ‘made to measure’ for our ‘uncertain times’.⁹ Unlike his earlier presentation of ‘postmodern ethics’ as the demise of ethical legislation and facing the naked ambiguity of morality on its own, he finds that when alone, ethics (here synonymous with morality) ‘is vulnerable and does not find it easy to stand its ground on its own’.¹⁰

Why did Bauman adapt his attitude? After having enthusiastically theorized ‘postmodern ethics’, Bauman had to come to terms with the challenging reality of the postmodern social condition in the form of globalization. Globalization turned out to be an ‘ethical challenge’, a ‘negative’ globalization with very destructive and violent consequences.¹¹ The freedom of postmodernity became freedom according to consumerism. The consumer market took over solid-modern bureaucracy’s task of

7 Zygmunt Bauman, “A Sociological Theory of Postmodernity,” *Thesis Eleven* 29 (1991), 33-46.

8 Zygmunt Bauman, “Morality without Ethics,” *Theory, Culture & Society* 11 (1994), 1-34.

9 Zygmunt Bauman, “What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?” *Theory, Culture & Society* 15, no. 1 (1998), 11-22.

10 Zygmunt Bauman, “Am I my Brother’s Keeper?” *European Journal of Social Work* 3, no.1 (2000), 5-11.

11 Zygmunt Bauman, *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 38, 71.

‘adiaphorization’, that is: placing certain categories of people outside the realm of moral concern. The ‘collateral victim’ of the ‘consumerist rendition of freedom is the Other as object of ethical responsibility and moral concern’.¹² In practice, the freedom and ambiguity of the postmodern social condition did not lead to a Levinasian moral responsibility in encounter with the Other.

By this time, Zygmunt Bauman had entered into his ‘liquid modern’ phase. He replaced his use of the concept of ‘postmodernity’ with ‘liquid modernity’, an ambiguous social condition which is characterized by the floating, shifting qualities of values and social structures, while still being recognizable as a modern condition.¹³ Bauman explained here how our modern social condition developed from a ‘solid’ or ‘classic’ modernity to a ‘fluid’ or ‘liquid’ modernity, a shift associated with the shift from ‘heavy’ to ‘light’ capitalism and all the insecurity and anxiety this creates in daily life. In the resulting solitude and social disorder, and with the growing separation between power and politics, globalization is more likely to add vigour to enmity and strife rather than to facilitate coexistence. In this situation, critical theory has to dedicate itself to reconstructing the public sphere in order to defend and enhance individual liberty.¹⁴

In the years after publishing *Liquid Modernity*, Bauman set out to explore the dynamics of the liquid condition in various spheres of society and daily life. In this ‘liquid modern’ phase, the topics of consumerism and of the frailty of human bonds received abundant attention. Human relationships in the liquid modern setting of life are characterized by the ambiguity of ‘conflicting desires (...) to tighten the bonds yet keep them loose’.¹⁵ In this ambiguous condition, the first casualty of the triumphs of the

¹² Bauman, *Does Ethics have a Chance*, 53-54, 67.

¹³ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000).

¹⁴ Bauman, *Liquid Modernity*, 51.

¹⁵ Zygmunt Bauman, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds* (Cambridge: Polity Press, 2003), viii.

consumer market is human solidarity. The burdens of life are delegated to the individual, who finds herself or himself without trustworthy points of reference. Specifically in urban environments, meeting the many strangers tends to cause anxiety. In the anxious public opinion, the refugee appears as the ultimate stranger, a ‘harbinger of bad tidings’.¹⁶ The itineraries of the refugees and the refugee camps in which they end up are ‘out of place’, they are ‘the ‘nowhere places’ that appear on no maps used by ordinary humans on their travels’.¹⁷ The refugee as example of the social category of the stranger, against the background of the ethical reflection on the encounter with the Other by Levinas (whom Bauman spoke of as ‘my ethics teacher’¹⁸), would become an important point of contact for Bauman as he later began to engage with the figure of Pope Francis. Another significant point of contact can be seen in Bauman’s observations on moral indifference and the society of consumers. Bauman looked at consumer society as the result of a passage from a ‘society of producers’ to a ‘society of consumers’.¹⁹ In it, a logic of instant happiness and gratification erodes social bonds and a sense of ethical responsibility. With human solidarity weakened and consumerist culture offering painkillers for any ‘pangs of conscience’, Bauman argued that ‘the web of human bonds woven of the moral yarn becomes increasingly frail and fragile, falling apart at the seams’.²⁰ It is especially through the window of his views on the society of consumers and moral indifference that Zygmunt Bauman would later engage with the thought of Pope Francis.

16 Bauman, *Liquid Love*, 144.

17 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts* (Cambridge: Polity Press, 2004), 80.

18 Zygmunt Bauman, *This is not a Diary* (Cambridge: Polity Press, 2012), 80.

19 Zygmunt Bauman, *Consuming Life* (Cambridge: Polity Press, 2008).

20 Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis, *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2013), 151.

3. Pope Francis and the Globalization of Indifference

On March 13, 2013, the Argentinian cardinal Jorge Mario Bergoglio was elected Pope of the Roman Catholic Church, and chose the name of ‘Francis’ after the poor saint Francis of Assisi. He began straight away to communicate his vision of a Church that is ‘poor, and for the poor’ and that goes out to the peripheries. His first visit outside of Rome was to the tiny Italian island of Lampedusa on 8 July 2013, symbol of the continuing crisis of migrants drowning on the Mediterranean. During this visit Pope Francis coined the term of the ‘globalization of indifference’, which affects our consciences through the ‘culture of comfort’ in which we forget to cry over the suffering of others.²¹ It was this moment of the visit of Pope Francis to Lampedusa that captured the attention of Zygmunt Bauman. It is safe to assume that the impact of this moment on Bauman had an implicit Levinasian dimension. The words of Pope Francis on the globalization of indifference were part of a commentary on the Biblical story of Cain and Abel in Genesis 4, in which God asks Cain “Where is your brother?”, and Cain answers “Am I my brother’s keeper?”. These themes were already part of Bauman’s Levinasian ethics, and Bauman had already reflected extensively on these very questions.²² Bauman’s Levinasian disposition helps us to understand the underlying dimensions of the impact that Pope Francis’s words during the visit to Lampedusa had on him.

In October that year, an interview with Zygmunt Bauman appeared in the Vatican Newspaper ‘Osservatore Romano’, titled ‘L’illusione di una felicità solubile’ (The illusion of instant happiness). In the interview it becomes clear that the Pope’s visit

21 Pope Francis, “Visit to Lampedusa. Homily of Holy Father Francis,” July 8, 2013, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

22 Cfr. Zygmunt Bauman, “Am I my Brother’s Keeper?,” *European Journal of Social Work* 3, no. 1 (2000), 5-11.

to Lampedusa was the galvanizing moment in which Bauman's appreciation for the Argentinian pontiff was born: 'The current Pope', Bauman explained, 'has shown a fearless attitude: I'm thinking of what he did in Lampedusa and what he said about the outcasts of our globalised world'. Pope Francis 'knows how to speak to the spirituality of our times: followers of the 'personal God' are not particularly interested in the moral prescriptions given by representatives of religious institutions, but want to find a meaning to their fragmented individual existences.' Bauman stated that he is enchanted by everything that Pope Francis is doing, adding that he believes that 'his pontificate gives not just the Catholic Church but the entire humanity a chance'. In this chance, we see Bauman identifying an opportunity of a generally anthropological and ethical nature, as it points to the need to 'radically change the shape of our lives', affected by the 'material and spiritual misery' caused by consumption as a way to happiness.²³

4. A Culture of Dialogue

Pope Francis' visit to the island of Lampedusa and his words on the 'globalization of indifference' had caught the attention of Zygmunt Bauman, and had become a starting point of his engagement with the significance of the words of Pope Francis. In his books and public talks of these years he often referred to Pope Francis's words on dialogue and inequality, as well as mentioning the Pope's personal example and significance as a public figure.²⁴

23 Zygmunt Bauman, "L'illusione di una felicità solubile," *Osservatore Romano*, October 20, 2013, 5 (translation by ZP).

24 Citations of and references to Pope Francis by Bauman in this period can be found in: Zygmunt Bauman and Stanislaw Obirek, *Of God and Man* (Cambridge: Polity Press, 2015), vii-viii; Zygmunt Bauman and Stanislaw Obirek, *On the World and Ourselves* (Cambridge: Polity Press, 2015), 87, 95-97, 116, 121, 124; Zygmunt Bauman and Rein Raud, *Practices of Selfhood* (Cambridge: Polity Press, 2015), 29-30; Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis, *Liquid Evil* (Cambridge: Polity Press, 2016), 42-44, 130-131.

A second key moment in the activity of Pope Francis which drew Zygmunt Bauman's attention was Pope Francis' address on the future of Europe on the occasion of receiving the European Charlemagne prize on 6 May 2016. Interestingly, an influence of the vocabulary of Zygmunt Bauman on Pope Francis can be observed in the address, as the Pope insisted on creating a 'social economy' in Europe to respond to the inequalities of the current 'liquid economy'.²⁵ He put forward his vision for the future of Europe as that of a 'new humanism' characterized by the capacity to integrate, to dialogue, and to generate, and he added that 'if there is one word that we should never tire of repeating, it is this: dialogue. We are called to promote a culture of dialogue by every possible means and thus to rebuild the fabric of society.' The Pope called his listeners to 'arm our children with the weapons of dialogue.' This culture of dialogue 'should be an integral part of the education imparted in our schools. (...) Let us arm our people with the culture of dialogue and encounter.'²⁶ Bauman responded to the Pope's speech on Europe in an interview, in which he stated that '[w]e need to study, memorize, and do our best to draw practical conclusions from Pope Francis' analysis', and specifically cited his words on the capacity of dialogue and its importance in the education of young people.²⁷ Around the same time, he published his book *Strangers at our Door* on the migration panic in Europe and its manipulation by xenophobic politicians, in which he

25 An influence of Bauman on Pope Francis would be clearly confirmed in an address during the Pope's visit to Rome's 'Roma Tre' university on 17 February 2017, during which he referred explicitly to Bauman while using the concept of 'liquid society'. Another moment, which drew less attention, was his use of the same concept in an address to the Dominicans on 21 January 2017. More recently, Pope Francis quoted Zygmunt Bauman in his book *Dio è giovane* (God is young). See: Papa Francesco, *Dio è giovane. Una conversazione con Thomas Leoncini*. (Milano: Piemme, 2018), 117.

26 Pope Francis, "Conferral of the Charlemagne prize. Address of his Holiness Pope Francis," May 6, 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.

27 Zygmunt Bauman, "No More Walls in Europe: Tear Them Down!," July 27, 2016, <https://www.socialeurope.eu/no-walls-europe-tear>.

returned to the visit of Pope Francis to the island of Lampedusa and his speech on the ‘globalization of indifference’.²⁸

5. A Light at the End of the Tunnel

In September 2016, Zygmunt Bauman participated in an interreligious peace encounter organized by the Catholic ‘Community of Sant’Egidio’²⁹ in the Italian city of Assisi, which is associated with Saint Francis of Assisi as a symbol of interreligious dialogue and peace.³⁰ During the opening assembly on September 18, Bauman gave a talk on overcoming the challenges of globalization along the lines of Pope Francis’ message on a culture of dialogue, and he expressed his hope to find ‘a light at the end of the tunnel’.³¹ When Pope Francis came to Assisi to participate in the last day of the event, Bauman had a private encounter with him. Bauman confided to the Pope that he had become somewhat pessimistic as he had worked his whole life to make humanity a more hospitable place and had seen many false starts, but saw Pope Francis as ‘the light at the end of the tunnel’ and had started to hope again.³² It is a combination of these two aspects - the words of Pope Francis on the one hand, offering instruments to overcome the challenges of globalization, and the figure of Pope Francis himself on the other hand, offering hope and inspiration to

²⁸ Zygmunt Bauman, *Strangers at our Door* (Cambridge: Polity Press, 2016), 20-22.

²⁹ The author is a member of the Community of Sant’Egidio.

³⁰ Bauman had participated in this annual encounter for the first time in 2014, when it was held in the city of Antwerp. During the opening assembly of this encounter, he held a speech on the characteristics of authentic dialogue in which he pointed to Pope Francis’s personal example of dialogue with non-believers. For an Italian translation of the speech, see: Mario Marazziti and Luca Riccardi, eds., *Zygmunt Bauman. La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità* (Milano: Edizioni San Paolo, 2018), 27-34.

³¹ Marazziti and Riccardi, *La luce in fondo al tunnel*, 43

³² Andrea Riccardi, “Papa Francesco e Zygmunt Bauman,” in *La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità*, eds. Mario Marazziti and Luca Riccardi (Milano: San Paolo, 2018), 109-140.

believers and non-believers alike, which would come back in Bauman's writing on Pope Francis in the months before his death.

6. The Gift

Shortly after Bauman's death on 9 January 2017, a few months after having been in Assisi, his last book *Retrotopia* was published. In it, Bauman reflected on the growing tide of nationalism and populism as a reorientation of utopian desire from the future toward the past. In this situation, we 'need to brace ourselves for a long period marked by more questions than answers and more problems than solutions'.³³ Bauman returned again to Pope Francis' message on the construction of a social economy and a culture of dialogue through education, describing the Argentinian pontiff as 'currently the only person among public figures with considerable planet-wide authority who is sufficiently bold and determined to raise and tackle this sort of questions'.³⁴

In *Retrotopia*, we see the last of many references to Pope Francis that Bauman included in his social analysis and ethical reflection during the last years of his life.³⁵ In the posthumously published short text *Il dono* ('the gift'), Bauman summarized his argument on Pope Francis as a 'gift' to the world, who has composed three problems and priorities that call for attention and action: the 'art of dialogue' as a way of 'elaborating a *modus vivendi*', the fight against inequality and poverty in its causes of indifference and greed, and integrating these into long-term education, 'into the curricula of schools at every level', in order to 'resurrect the lost moral standards and to restore spiritual values' eroded by materialism and consumerism. Bauman concluded by

33 Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, (Cambridge: Polity Press, 2017), 167.

34 Bauman, *Retrotopia*, 164.

35 A similar reference to and citation of Pope Francis by Bauman also appeared in a posthumously published article: Zygmunt Bauman, "Symptoms in Search of an Object and a Name," in *The Great Regression*, ed. Heinrich Geiselberger (Cambridge: Polity Press, 2017), 13-25.

insisting that '[t]he gift called Pope Francis offers the world a purpose and our life its meaning.'³⁶

7. Zygmunt Bauman and Franciscan philosophy

In Zygmunt Bauman's engagement with Pope Francis during the last years of his life, he integrated the Pope's message on the globalization of indifference and a culture of dialogue into his own sociological analysis and ethical reflection on globalization, consumerism, moral insensitivity, the stranger, the frailty of human bonds, and encountering the Other. This added a dimension of hope and a clear focus on the concrete skills of dialogue to the thought of Bauman.³⁷ The ethical reflection on the phenomenon of globalization and the imperative of dialogue is of great relevance to Franciscan philosophy (in addition, the city of Assisi as the location of the personal encounter between Bauman and Bergoglio has an interesting symbolic significance). I would like to suggest that the themes of these exchanges offer a point of orientation for the engagement of Franciscan thought with the challenges and contradictions of our social condition. The Franciscan philosophical work of such writers as Núñez and Todisco offers a possible point of departure, while at the same time it also needs to be expanded by taking into account these very challenges and contradictions of our social condition and can benefit significantly from such an elaboration. In his work on Francis of Assisi and a global ethics of hospitality, Núñez integrates observations of Zygmunt Bauman and other social thinkers in his

36 Zygmunt Bauman, "Il dono," in: *Francesco e noi*, ed. Francesco Antonioli (Milano: Piemme, 2017), p. 27 (English translation by ZP).

37 Note that in the same time period of Brexit and the victory of Donald Trump, in which Zygmunt Bauman arrived at his hopeful impression of a 'light at the end of the tunnel' through his engagement with Pope Francis, the Slovenian philosopher Slavoj Žižek would arrive at the pessimistic statement that a light at the end of the proverbial tunnel is probably the headlight of another train approaching us from the opposite direction. Cfr. Slavoj Žižek, *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously* (London: Allen Lane, 2017).

analysis of the ethical challenges of globalization before discussing the life of Francis of Assisi and the principles and values of Franciscan life.³⁸ Todisco's comparative reflection on 'the Other' in Duns Scotus and Levinas³⁹ offers another point of departure for a fruitful dialogue between Franciscan philosophy and the social and ethical thought of Bauman. A lot of elaboration on the contemporary social condition is, however, still required. Núñez uses Bauman's earlier work on globalization, but wrote before Bauman's engagement with Pope Francis' 'globalization of indifference'. Todisco's ethical philosophical work on Levinas, as well as Núñez' use of the anthropological foundation of ethics by Levinas, would need to be confronted with Bauman's integration of the ethics of Levinas into his sociological analysis of the modern social condition. Furthermore, Todisco's rather theoretical anthropological reflection on a Franciscan alternative to the challenge of Samuel Huntington's theory on the clash of civilizations⁴⁰ can benefit from Bauman's sociological and ethical perspective with its concrete 'Bergoglian' focus on exercising the skills of dialogue in a specific and concrete social context. In these and other ways, Franciscan philosophy can benefit from an interdisciplinary discussion of Bauman's sociological and ethical engagement with the thought of Pope Francis. Bauman's combination of sociological analysis and ethical reflection shows how certain ethical values or habits are likely or unlikely to be consistently realized in specific social conditions – for example, the unlikely realization of the ethical encounter with the Other in the context of the consumerism of the liquid modern social condition. The work of Núñez and Todisco lacks exactly such an engagement with the social condition, and thus fails to answer the question of

38 Martín Carbajo Núñez, *Francesco d'Assisi e l'etica globale* (Padova: Messaggero, 2011).

39 Orlando Todisco, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna* (Padova: Messaggero, 2003), 455-512.

40 Orlando Todisco, "Alla fonte dell'uomo globale. Il francescano oltre S. Huntington e F. Fukujama," in *Italia Francescana* 91, (2016), 491-503.

the likelihood of the realization of the ethics they propose. In Núñez and Todisco, the social condition appears as a challenge to which a Franciscan ethical reflection is to offer answers or alternatives; however, they fail to ask the question whether that same social condition does not make it unlikely or difficult to realize or consistently practice those same ethical answers or alternatives. It is exactly this possibility of the realization of certain ethical values which, according to historian and political scientist Luca Riccardi, Zygmunt Bauman had been looking for in vain among the legislative classes of the 21st century and had instead discovered in Pope Francis.⁴¹ Bauman's engagement with the thought of Pope Francis leaves us with an opportunity, not so much of focusing on the personality of either Zygmunt Bauman or Pope Francis, but of using the themes and interpretation of their exchange as a method to increase our understanding of the world of globalization.⁴² It offers academics, including those working in the field of Franciscan philosophy, the challenge of integrating ethical reflection and the analysis of our social condition, while it offers both the secular and religious inhabitants of liquid modernity an example of dialogue that opens up perspectives on the possibility of a light at the end of the tunnel.

Bibliography :

- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. (Cambridge: Polity Press, 1989).
- Bauman, Zygmunt. "A Sociological Theory of Postmodernity." *Thesis Eleven* 29 (1991), 33-46.

⁴¹ Mario Marazziti and Luca Riccardi, eds., *Zygmunt Bauman. La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità* (Milano: Edizioni San Paolo, 2018), 14.

⁴² Cfr. Andrea Riccardi, ed., *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco* (Bari, Roma: Edizioni Laterza, 2018), x, 6.

- Bauman, Zygmunt. "Morality without Ethics." *Theory, Culture & Society* 11 (1994): 1-34.
- Bauman, Zygmunt. "What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?" *Theory, Culture & Society* 15, no. 1 (1998), 11-22.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 2000).
- Bauman, Zygmunt. "Am I my Brother's Keeper?" *European Journal of Social Work* 3, no.1 (2000),5-11.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds* (Cambridge: Polity Press, 2003).
- Bauman, Zygmunt. *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts* (Cambridge: Polity Press, 2004).
- Bauman, Zygmunt. *Consuming Life* (Cambridge: Polity Press, 2008).
- Bauman, Zygmunt. *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).
- Bauman, Zygmunt. *This is not a Diary*, (Cambridge: Polity Press, 2012).
- Bauman, Zygmunt. *Strangers at our Door*, (Cambridge: Polity Press, 2016).
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopia*, (Cambridge: Polity Press, 2017).
- Bauman, Zygmunt. "Il dono." In *Francesco e noi*, edited by Francesco Antonioli, 25-27, (Milano: Piemme, 2017).
- Bauman, Zygmunt. "Symptoms in Search of an Object and a Name." In *The Great Regression*, edited by Heinrich Geiselberger, 13-25, (Cambridge: Polity Press, 2017).
- Bauman, Zygmunt and Leonidas Donskis. *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 2013).
- Bauman, Zygmunt and Stanislaw Obirek. *Of God and Man*, (Cambridge: Polity Press, 2015).

- Bauman, Zygmunt and Stanislaw Obirek. *On the World and Ourselves*, (Cambridge: Polity Press, 2015).
- Bauman, Zygmunt and Rein Raud. *Practices of Selfhood*, (Cambridge: Polity Press, 2015).
- Bauman, Zygmunt and Leonidas Donskis. *Liquid Evil*, (Cambridge: Polity Press, 2016).
- Marazziti, Mario and Luca Riccardi, eds. *Zygmunt Bauman. La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità*, (Milano: San Paolo, 2018).
- Núñez, Martin Carbajo. *Francesco d'Assisi e l'etica globale*, (Padova: Messaggero, 2011).
- Papa Francesco. *Dio è giovane. Una conversazione con Thomas Leoncini*, (Milano: Piemme, 2018).
- Riccardi, Andrea. "Papa Francesco e Zygmunt Bauman." In *Zygmunt Bauman. La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità*, edited by Mario Marazziti and Luca Riccardi, 109-140. (Milano: San Paolo, 2018).
- Riccardi, Andrea, ed. *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*(Bari, Roma: Editori Laterza, 2018).
- Smith, Dennis. *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, (Cambridge: Polity Press, 1999).
- Tester, Keith. "Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought." *Thesis Eleven* 70 (2002), 55-71.
- Todisco, Orlando. *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*,(Padova: Messaggero, 2003).
- Todisco, Orlando. "Alla fonte dell'uomo globale. Il francescano oltre S. Huntington e F. Fukujama." *Italia Francescana* 91 (2016), 491-503.
- Žižek, Slavoj. *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, (London: Allen Lane, 2017).

Websites :

- Bauman, Zygmunt. “No More Walls in Europe: Tear Them Down!” July 27, 2016, <https://www.socialeurope.eu/no-walls-europe-tear>.
- Pope Francis. “Visit to Lampedusa. Homily of Holy Father Francis.” July 8, 2013, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/pa-pa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.
- Pope Francis. “Conferral of the Charlemagne prize. Address of his Holiness Pope Francis.” May 6, 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.

Newspaper Articles :

- Bauman, Zygmunt. “L’illusione di una felicità solubile.” *Osservatore Romano*, October 20, 2013.

Identidad y Sociedad Postmoderna

Francesca Romana Lenzi¹

El concepto de identidad es, al mismo tiempo, constante e incómodo en el estudio de las Ciencias Sociales². La identidad colectiva junto a la social e histórica son segmentos controvertidos en los debates epistemológicos clásicos, más aún si se quiere llegar a una definición válida de identidad inividual para elaborar tanto las líneas teóricas como las revelaciones en el espacio colectivo. Con el fin de intentar disipar alguno de los aspectos que componen esta madeja de hilo, se suele hacer referencia a algunos sociólogos contemporáneos que tratan la temática desde puntos de vista paralelos pero no convergentes. El sociólogo alemán Georg Simmel define al hombre como un ser que no tiene límites, que no puede “separar para unir” y que debe “unir para separar”³. El tema del límite, de la frontera y de la identidad son más sensibles en la sociedad de hoy en día, que se define en relación con la precedente modernidad. De hecho, los hechos sucedidos a partir del siglo XVIII -desde el descubrimiento de América pasando por la revolución industrial, por la reforma protestante, por la invención de la imprenta, por la Revolución

1 University of Rome "Foro Italico", francescaromana.lenzi@uniroma4.it; es profesora asociada de Sociología. Ella tiene un Doctorado en Historia Europea (Sapienza di Roma) y tiene varios cursos en la Temple University (Rome-Philadelphia), Ateneo Pontificio Regina Apostolorum y Unitelma Sapiena University. Fué profesora en la Universidad Europea de Roma. Unos temas de su investigación son: identidad, alteridad y el extranjero, Union Europea, bienestar colectivo.

2 Claude Dubar, *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, (Bologna: Il Mulino, 2004).

3 Georg Simmel, *Ponte e Porta. Saggi di Estetica* (1909), (Bologna: Archetipo Libri, 2011); Id., *L'intersecazione di cerchie sociali*, in *Sociologia*, (Torino: Edizioni di Comunità, 1908), 347-391.

francesa, la inglesa y la americana- han supuesto las bases del relativismo cultural y religioso gracias a la circulación de la información, al liberal-liberalismo, a los nuevos sistema de producción y consumo, a la alteración de las coordinadas espacio/tiempo y en fin, al sistema de la actualidad. El modo en el que los dos capítulos de la historia -el de la modernidad y el sucesivo- se relacionan, determinan las diferentes aproximaciones al estudio sobre el tema. Ulrich Beck define la segunda modernidad como el momento en el que los valores de la misma se deterioran y la escasez de los recursos se sustituye con la escasez de las certezas⁴.

Al igual que Beck, Anthony Giddens sostiene que la sociedad moderna no es una idea “absoluta” que se ha extendido en el espacio y en el tiempo; piensa que la modernidad no ha cambiado sino que más bien se ha radicalizado⁵. El desarrollo tecnológico de los sistemas de comunicación ha causado una modificación estructural de las coordinadas del espacio y del tiempo, de la confianza hacia los emblemas simbólicos y los saberes férreos que sostenían en pie la sociedad moderna. Todo esto ha proyectado a la sociedad hacia una modernidad más radical, sobre cuya unidad predomina todavía la fragmentación⁶. La identidad se busca a sí misma entre este panorama actual, reflejado asimismo por Rudolph Stichweh en la definición de la sociedad de la indiferencia. La ciudad o, mejor dicho, la metropoli descrita con fervor por Simmel se ha convertido hoy en el *modus vivendi* universal del hombre sobre la tierra⁷. El fenómeno de la indiferencia en la sociedad de la modernidad radical nace en respuesta a casi todas las diferencias sociales. Niklas Luhmann, al igual que Elias,

4 Ulrich Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, (Roma: Carocci, 2000); *Id., I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, (Bologna: Il Mulino, 2000).

5 Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, (Bologna: Il Mulino, 1994), 57.

6 Giddens, *Le conseguenze della modernità*, 57.

7 Erving Goffman, *The Interaction Order*. In: *American Sociological Review* 48 (1983), 117.

menciona la “individualidad disciplinada”⁸: el arte de evitar y el triunfo del anonimato se convierten en símbolo de la civilización, formas de educación. La no comunicación del Sí mismo a pesar de la evidente percepción recíproca. Las diferencias se sitúan en un segundo nivel y sólomente se activan en la esfera privada. Como sugiere Simmel, el individuo crece en la modernización frustrado por el propio impulso hacia la diferencia, aunque se defina por la relación superficial, veloz e inocua; esa misma frustración es el motor de las sociedades dinámicas y modernas⁹. Pero, ¿y qué ocurre con la identidad? Para Bauman la identidad sigue suponiendo el mismo problema que ha supuesto durante toda la modernidad: en la sociedad contemporánea, lejos de desaparecer se ha reconstruido y redefinido¹⁰.

Sin embargo, «hoy la identidad se convierte en una especie de juego libremente elegido, una representación teatral del Sí mismo» y «cuando uno intenta cambiar radicalmente su identidad por propia elección, corre el riesgo de perder el control[...]»¹¹, ajustando cuentas con la sociedad postmoderna en un pulular de “pluri-pertenencias” bulímico y autodestructivo¹².

La identidad “eriksoniana” realizada, experimenta una aceleración en el desmantelamiento y en la redefinición del Sí, que se dirige hacia un ensanchamiento, una extensión, una ampliación del Sí mismo o, mejor dicho, de los distintos Sí. Se observa, además, una radicalización de los fenómenos de masificación de la sociedad

8 Niklas Luhmann, “Individuum, Individualität, Individualismus.” In: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (tomo 3). (Francoforte sul Meno: Suhrkamp, 1989), 149-258.

9 Georg, Simmel, *La moda*, (Roma: Editori Riuniti, 1985).

10 Zygmunt, Bauman, *La società dell' incertezza* (Bologna: Il Mulino, 1999).

11 Bauman, *La società dell' incertezza*.

12 Jon, Elster *The market and the forum: Three varieties of political theory*. In *Foundations of social choice theory*, ed. Elster and Aanund Hyland. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 103-32. Loredana, Sciolla, “L'«io» e il «noi» dell'identità. Individualizzazione e legami sociali nella società moderna”, in Lucia Leontini (a cura di), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, (Milano: Guerini, 2003), 92-107.

teorizada en sociología a partir de los acontecimientos ocurridos entre el finales del ochocientos y el principio del siglo breve (Mosse, Lebon, Turner). Si entonces la sociedad abandonaba un tipo de mentalidad de grupo para acercarse a una nueva dimensión de “masa”, hoy esa misma masa se fragmenta y se hace añicos. Es la paradoja de la cultura de lo ilimitado: por un lado, hay más cantidad de información o cultura objetiva; por otro lado, se refleja la dificultad del individuo a la hora de dominar de manera subjetiva esta cantidad de saberes, tanto que se pierde. Por lo tanto, el individuo y la sociedad como una entidad unívoca se encuentran frente a un futuro privo de puentes y lleno de puertas: no encuentra caminos conocidos con un principio y un fin sino que se encuentra ante lo ignoto donde las posibilidades que se presentan son infinitas y dan tanto miedo como el de la propia responsabilidad de elección, que implica una identificación, un “sí” que implica tantos “nos”, tantas renunciaciones a las que no se está preparado en términos de identidad social¹³.

La renuncia a los potenciales infinitos a cambio de una definición del Sí se percibe, desde el punto de vista social, como *diminutio*, como carencia, como separación más que como conexión¹⁴. Las consecuencias específicas en cuanto a la identidad individual e histórica son: la dispersión del sentido positivo de pertenencia, presupuesto de la integración y estimulación de la confianza¹⁵; una desorientación que se traduce en temor, que transforma los límites en barreras y lo otro en lo diferente, en lo peligroso, en el enemigo¹⁶, en

13 Georg Simmel, *Ponte e Porta. Saggi di Estetica* (1909), (Bologna: Archetipo Libri, 2011).

14 Donatella, Pacelli, “Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell’esperienza dello spazio sociale in Simmel e la cultura moderna”, Vol.I, in (eds. V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi), *La teoria sociologica di Georg Simmel* (Perugia: Morlacchi, 2010).

15 Niklas Luhmann, *La fiducia*, (Bologna: Il Mulino, 2002); Id., *Il rischio dell’assicurazione contro i pericoli* (Roma: Armando Editore, 2013); Jurgen, Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo* (1981), (Bologna: Il Mulino, 1986), 752.

16 Georg Simmel, *Soziologie*, (Berlino: Duncker & Humblot, 1908); Alfred, Schutz, (1971) *Collected Papers*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971); Ervin, Goffmann, *La vita quotidiana come rappresentazione*, (Bologna: Il Mulino, 1969).

la nada¹⁷. De esta manera, la acción de combatir contra la diversidad y protegerse del enemigo funciona como curación paliativa de rito alternativo contra la desintegración de la identidad para conseguir la afirmación del Sí¹⁸. ¿Por dónde volver a empezar? La identidad se presenta como la percepción positiva de las propias fronteras. Los límites desde el punto de vista social delimitan la libertad para ofrecer un espacio adecuado y cómodo para las relaciones. Esos confines sociales tienen un medio, es decir, unas reglas y un vehículo, que es la política. La condición para que el medio y el fin funcionen se encuentra en un comportamiento social y cultural fruto de una identidad colectiva que es la confianza donde encuentra un terreno fértil¹⁹. Desde la “moral de la no elección” provocada por los miedos de una cultura de lo ilimitado es oportuno dirigirse hacia “lo central de la reciprocidad” y hacia el descubrimiento del límite como tutela del Sí o de los otros para recuperar la espontaneidad democrática de las relaciones, osea, del doble derecho del entrometimiento y de la discreción²⁰. “Derecho y costumbres reaccionan de modo preventivo a través del temor... tienen necesidad de la posterior asunción en la ética personal”²¹: el límite y la frontera simbólica limitan la identificación positiva, suponen el horizonte parcial y dinámico que hay que superar. Así pues, en el ámbito de la identidad colectiva, de los pueblos en desarrollo, se puede empezar a hablar de la transición como de un espacio atractivo porque yace entre las órdenes.

17 Rudolph, Stichweh, *L'essere straniero nella società umana: indifferenza e simpatia minima*, In *L'immagine dell'altro*, Commissione di dialogo ebraico-cattolico romana, 2005.

18 Donatella, Pacelli, “Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell'esperienza dello spazio sociale in Simmel e la cultura moderna”, Vol.I, in (eds. V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi), *La teoria sociologica di Georg Simmel* (Perugia: Morlacchi, 2010).

19 Georg Simmel, *Ponte e Porta. Saggi di Estetica* (1909), (Bologna: Archetipo Libri, 2011); Jurgen, Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), (Bologna, Il Mulino, 1986), 752.

20 Georg, Simmel, *Sull'intimità (1917)*, (raccolta di scritti a cura di Vittorio Cotesta) (Roma: Armando Editore, 1996).

21 Georg, Simmel, *Soziologie*, (Berlino: Duncker & Humblot, 1908), ed.it. *Sociologia*, (Milano: Meltemi, 2018) 52-53

Bibliografia :

- Bauman, Zigmund, *La società dell' incertezza*, (Bologna: Il Mulino, 1999).
- Bauman, Zigmund, *Vite di scarto*, (Bari: Laterza, 2011)
- Beck, Ulrich, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, (Bologna: Il Mulino, 2000).
- Beck, Ulrich, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, (Roma: Carocci, 2000).
- Bontempi, M. Nocenzi), *La teoria sociologica di Georg Simmel* (Perugia: Morlacchi, 2010).
- Elster, Jon, "The market and the forum: Three varieties of political theory", in Elster and Aarund Hyland (ed.), *Foundations of social choice theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Giddens, Anthony, *Le conseguenze della modernità*, (Bologna: Il Mulino, 1994).
- Goffman, Erving, *The Interaction Order*. In: *American Sociological Review* 48 (1983), 117.
- Jurgen, Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), (Bologna, Il Mulino, 1986), 752.
- Loredana, Sciolla, "L'«io» e il «noi» dell'identità. Individualizzazione e legami sociali nella società moderna", in Lucia Leontini (a cura di), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, (Milano Guerini, 2003).
- Luhmann, Niklas *La fiducia*, (Bologna: Il Mulino, 2002); Id., *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli* (Roma: Armando Editore, 2013);
- Luhmann, Niklas, "Individuum, Individualität, Individualismus." In: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (tomo 3). (Francoforte sul Meno: Suhrkamp, 1989), 149-258.

- Pacelli, Donatella, "Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell'esperienza dello spazio sociale in Simmel e la cultura moderna", Vol.I, in (eds. V. Cotesta, M.
- Quétel, Claude, *Muri. Un' altra storia fatta dagli uomini*, (Torino: Bollati Boringhieri, 2013)
- Simmel, Georg, *Ponte e Porta. Saggi di Estetica* (1909), (Bologna: Archetipo Libri, 2011);
- Simmel, Georg, *Soziologie*, (Berlino: Duncker & Humblot, 1908), ed.it. *Sociologia*, (Milano, Meltemi, 2018).
- Simmel, Georg, *L'intersecazione di cerchie sociali*, in *Sociologia*, (Torino: Edizioni di Comunità, 1908), 347-391.
- Simmel, Georg, *La moda*, (Roma: Editori Riuniti, 1985).
- Simmel, Georg, *Ponte e Porta. Saggi di Estetica* (1909), (Bologna: Archetipo Libri, 2011).
- Simmel, Georg, *Soziologie*, (Berlino: Duncker & Humblot, 1908); Alfred, Schutz, (1971) *Collected Papers*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971); Ervin, Goffmann, *La vita quotidiana come rappresentazione*, (Bologna: Il Mulino, 1969).
- Simmel, Georg, *Sull'intimità (1917)*, (raccolta di scritti a cura di Vittorio Cotesta) (Roma: Armando Editore, 1996).
- *sociali*, in *Sociologia*, (Torino: Edizioni di Comunità, 1908).
- Stichweh, Rudolph, *L'essere straniero nella società umana: indifferenza e simpatia minima*, In *L'immagine dell'altro*, Commissione di dialogo ebraico-cattolico romana, 2005.

Il Postumanesimo: una questione antropologica

Claudio Bonito¹

1.

Possiamo provare ad introdurre il concetto di postumanesimo, nella prospettiva che qui si vuole evidenziare, presentandolo come una ridefinizione del concetto di umano all'interno dell'orizzonte delineato dai vari ambiti dell'agire umano di fronte a realtà nuove e in continuo divenire che si situano tra il senso della finitudine e la speranza di un'esistenza felice, più lunga possibile.

¹ Claudio Bonito is Adjunct Professor, Master of Philosophical Counselling, Università Europea di Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum APRA, Via degli Aldobrandeschi, 190, Rome (UER-APRA), Vice President IFACEcrf, Institute of Applied Philosophy for Counselling and Ethics, Centre, Research and Forming, Rome, Italy, e-mail address: c.bonito59@gmail.it; ha ottenuto la sua licenza in Filosofia presso l'Ateneo Pontificio Anselmianum di Roma. Ha conseguito il diploma di Master in Scienza e Fede presso la facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Regina Apostolorum di Roma e, presso la stessa università, il diploma di Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale. Ha al suo attivo studi storico-religiosi e un diploma di specializzazione in Sindonologia presso l'Istituto Scienza e Fede dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma. Dal 2014 docente e vice coordinatore al Master in Consulenza Filosofica attualmente svolto presso l'Università Europea di Roma e l'Università Pontificia Regina Apostolorum. Dal 2017 coordinatore delle tematiche relative al Postumanesimo nel Gruppo di Ricerca in Neurobioetica dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma. Attualmente sta svolgendo il dottorato in Filosofia presso l'Università Pontificia Antonianum di Roma su tematiche filosofiche e antropologiche contemporanee. Ha al suo attivo varie pubblicazioni su tematiche filosofiche e antropologiche tra cui: Claudio Bonito, *Meister Eckhart. Un consulente filosofico ante litteram*, in AAVV, *Storia della Filosofia per Consulenti Filosofici*, Mimesis, Milano 2016, pp. 120- 132. In corso di pubblicazione: C. Bonito e G. Traversa, *The philosophy of hate and anger in AAVV. Evil, Terrorism & Psychiatry*, Cambridge University Press, pp. 42-49. Ha curato la pubblicazione del volume di Giulia Bovassi *L'Eco della Solidità*, ed. IF Press, Roma 2017.

Così come si presenta, il tema costituisce, oggi, una nuova “questione antropologica”, la cui origine si può far risalire al venir meno di quella saldezza assicurata da quei concetti sui quali si fondano le attuali definizioni di uomo e di umanità, a favore di un’instabile e precaria “fluidità” rappresentata da una mancanza di demarcazioni tra biologia e tecnologia (o, in senso più lato, da ciò che è naturale da ciò che è artificiale o, come vedremo più avanti, da ciò che è naturale e ciò che invece è o può essere artificialmente “compromesso”).

Possiamo allora provare a riproporre la questione iniziale nella prospettiva che vede la nostra esistenza posizionata tra un *memento mori*, e una vita felicemente assistita dai prodigi della tecnologia e delle scienze?

Ci si propone, allora, una domanda che nasce da una crisi esistenziale e valoriale che si manifesta in quel periodo storico a cavallo tra il diciannovesimo e ventesimo secolo, nella quale l’uomo, smarrito di fronte alle macerie sociali e intellettuali di due guerre mondiali e angosciato dal tradimento delle promesse ottimistiche e positivistiche di un progresso ininterrotto, incontra nella sua strada la straordinaria accelerazione dello sviluppo delle scienze e della tecnologia che rendono possibile l’idea, in parte rassicurante, di una ridefinizione del rapporto con i propri limiti fisici, biologici e materiali che contraddistinguono e definiscono, appunto, la natura umana nella sua fragilità.

E’ In questo momento storico e culturale che si possono intravedere i primi segnali di un profondo cambiamento del concetto di uomo, che si realizzeranno portando ad una ridefinizione del suo ruolo all’interno di quel pensiero filosofico definito “postumanesimo”.

Dalle riflessioni nichiliste nietzschiane, al “tramontismo” di Oswald Spengler² o a Fukuyama³, fino alle parole di Michel

2 Oswald Spengler, *Il Tramonto dell’Occidente*, (Milano: Guanda 1991).

3 Francis Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uom*, (Milano: Bur, 2003).

Foucault, che quasi come un presagio affermano: “L’uomo è un’invenzione di cui l’archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima”.⁴, emerge la necessità di individuare come, in epoca recente il pensiero filosofico abbia maturato l’idea del superamento e del compimento, dell’umanesimo così come ci è stato tramandato dalla tradizione occidentale ben rappresentato dall’immagine dell’uomo vetruviano.

Restringeremo il campo d’osservazione all’epoca recente pur nella consapevolezza che l’aspirazione al superamento dei propri limiti ha accompagnato da sempre la storia dell’uomo ma solo oggi la vediamo emergere chiaramente proprio in relazione al fatto che l’altissima specializzazione raggiunta dalle biotecnologie, dalle neuroscienze e dalle altre discipline affini, hanno permesso ibridazioni inimmaginabili fino a poco tempo fa e raggiunto una coniugazione così intima e sofisticata da rendere vaghi e confusi i confini tra vivente e non vivente.

Allo scopo, allora, di individuare come il pensiero postumanista sia emerso all’interno della filosofia contemporanea ci soffermeremo su alcuni autori che su questo argomento hanno svolto delle interessanti riflessioni nella consapevolezza che la necessità di sintesi e di spazio ci ha imposto di restringere l’osservazione ad un numero limitato di autori che altrimenti sarebbe stato ben più esteso :

Alexis Carrel, (Sainte-Foy-lès-Lyon, 28 giugno 1873 – Parigi, 5 novembre 1944), medico chirurgo, Premio Nobel nel 1912, descriveva già all’inizio dello scorso secolo⁵, un quadro impressionante, oggi lo si definirebbe distopico, della civiltà moderna, nella quale l’enorme progresso raggiunto dalle scienze della materia (anticipatrici della tecnica che ne è un’applicazione pratica) a scapito di quelle dell’uomo, veniva presentato come

4 Michel Foucault, *Le Parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, (Milano: Bur, 1997).

5 Alexis Carrel, *L’uomo questo sconosciuto*, (Milano: Bompiani, 1940).

uno degli avvenimenti più tragici nella storia dell'umanità in quanto allontanavano l'uomo dal centro dell'interesse conoscitivo, speculativo e filosofico. Le scienze tecnologiche che si orientano all'uomo, la chimica, la biologia, l'economia, ma anche la sociologia e la psicologia, non esauriscono il loro oggetto. L'uomo che viene conosciuto da queste scienze specialistiche non è più l'uomo concreto, reale, ma un mero oggetto di studio⁶.

In questo sapere frammentato l'uomo stesso sfugge ad una comprensione globale e la conoscenza di noi stessi rimane incompleta.

Carrel, nella sua lucida e fredda disamina dei suoi tempi anticipa l'emergere di quella "domanda sull'uomo" che costituirà la questione principale della nascente antropologia filosofica.

Da notare il fatto che, in virtù delle sue ricerche, vide la luce uno dei primi esempi di "ibridazione bio-tecnologica". Carrel, infatti, collaborò nella realizzazione dei primi "cuori artificiali".

Konrad Lorenz (Vienna, 1903 – Altenberg, 1989), ha coniato una vera e propria scienza, l'Etologia, mettendo in relazione il comportamento dell'uomo e la sua evoluzione filogenetica con quella dei suoi parenti più prossimi. Gli animali. Nell'ultima parte della sua vita di studioso, dopo essere stato insignito di un premio Nobel, si dedica a riflessioni di stampo filosofico nelle quali presenta l'uomo nella sua fragilità esposto da una parte, ai rischi da lui stesso prodotti come risultato dello sviluppo delle conoscenze scientifiche quali nucleare e inquinamento, dall'altra al rischio, altrettanto fatale, rappresentato dal venir meno di tutte quelle caratteristiche che fanno di lui un essere "umano". Leggiamo le parole che descrivono chiaramente la sua visione filosofica di quel tempo:

In questo momento le prospettive dell'umanità sono straordinariamente cupe. E' molto probabile che essa stia per commettere, con le armi nucleari che possiede, un suicidio rapido

⁶ Cfr., Alexis Carrel, *L'uomo questo sconosciuto*.

ma tutt'altro che indolore. Ma se questo non dovesse succedere, essa è minacciata da una morte lenta a causa dell'inquinamento e di altre forme di distruzione dell'ambiente nel quale vive[...]. Molti filosofi se ne sono resi conto, e la consapevolezza che la distruzione dell'ambiente e la decadenza della civiltà vanno di pari passo è scritta in molti libri. Pochi tuttavia, considerano come una malattia il declino delle qualità umane dell'uomo e pochi cercano, sull'esempio di Aldous Huxley, di individuare le cause di questa malattia e i possibili rimedi⁷.

Lorentz, qui, si approssima alla questione che abbiamo identificato come il “problema dell'uomo” e lo fa da una prospettiva che ci avvicina al nostro argomento. Si riconduce principalmente alle “abitudini di pensiero” create dal progresso tecnoscientifico che ha contribuito a formare “situazioni nuove che la disposizione naturale dell'uomo non è ancora preparata ad affrontare”⁸. Questa mentalità che lui definisce “riduzionismo ontologico”, o “scientismo”⁹, viene inquadrata come una vera e propria “malattia endemica dello spirito umano”¹⁰.

Dalle preoccupazioni di questi due studiosi, se ne trae l'immagine di un uomo minacciato dal grave pericolo dato dalla perdita delle sue qualità puramente umane al cospetto di un progresso scientifico e di una cultura tecnocratica ed egemonizzante e, contemporaneamente, in preda ad un'irrefrenabile spinta ad approssimarsi sempre più alla tecnologia, vedendo in essa la possibilità di affrancarsi dall'angoscia data dalla sua stessa finitudine.

Nel periodo che separa i due studiosi che abbiamo analizzato, emerge la figura di un filosofo, Martin Heidegger, il quale ha toccato direttamente la questione della tecnica

⁷ Konrad Lorentz, *Il Declino dell'Uomo*, (Milano: Mondadori, 2001), 7

⁸ Cfr., Ivi, p.10

⁹ Cfr., Ivi, p.75

¹⁰ Cfr., Ivi, p.75

contribuendo alla costituzione di una vera e propria “filosofia della tecnica”.

Nel 1959, durante un evento commemorativo in un suo discorso, pubblicato successivamente col titolo di *Gelassenheit* (L'Abbandono)¹¹, espone una serie di preoccupazioni riferite al progredire della tecnica. Riportiamo alcune sue parole: “Ormai dipendiamo in tutto dai prodotti della tecnica. Essi ci hanno forgiati a nostra insaputa, e così saldamente, che ne siamo ormai schiavi”¹².

Il riferimento, qui è al pericolo che la tecnica favorisca il predominio del pensiero calcolante su quello meditante e che, quindi, si precluda la possibilità di evidenziare i rischi insiti nel progresso stesso della tecnologia.

Si evince, quindi, chiaramente l'influsso dell'evento Hiroshima :

[...] l'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante[...]¹³

Continua il filosofo tedesco indicando una possibile soluzione:

Tuttavia possiamo anche comportarci altrimenti. Possiamo infatti far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo , in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno(*loslassen*)[corsivo del traduttore][...]. Possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di

11 M. Heidegger, *L'Abbandono*, (Genova: Il Melangolo 2004)

12 Ivi

13 Ivi

no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere¹⁴.

Abbiamo già anticipato come l'Antropologia filosofica, con la sua domanda sull'uomo, attraverso autori come Plessner, Max Scheler, Ghelen, ha tentato di produrre una nuova dimensione concettuale dell'uomo la quale rischiava di essere sempre più elemento di confronto con una antropologia sostanzialmente "zoologica" alla luce delle nuove conoscenze biologiche. Diversi autori, infatti, hanno messo in relazione la nascita dell'antropologia filosofica con la postmodernità, intesa come rifiuto di un certo tipo di concetto di umano, visto dalla prospettiva della totalità, all'interno di un quadro unitario che relega l'uomo ad avere un ruolo marginale. Da qui la necessità di un interrogativo che, rifiutando una rappresentazione generalista, nella quale l'uomo è solo una parte del tutto, affronti la crisi del modello umano così delineato. Qui va posizionato lo sforzo di Ghelen (Lipsia, 29 gennaio 1904 – Amburgo, 30 gennaio 1976): quello di tentare una nuova interpretazione concettuale dell'essere umano partendo dalla necessità di elaborare una serie di conoscenze. Gehlen si sforza di ricercare una nuova immagine dell'uomo che nasce, appunto, da un continuo e accurato confronto tra le scienze umane e le discipline tradizionalmente riferite alla natura

L'Antropologia filosofica di Gehlen sviluppa una riflessione sull'uomo da cui ne trae un'immagine "carente", mancante cioè, di quelle funzioni che dovrebbero permettergli di adattarsi facilmente alla diversità degli ambienti naturali¹⁵e indica nella possibilità tutta umana di creare un mondo artificiale la sua vera capacità di adattamento. Questo mondo artificiale è rappresentato dall'elaborazione di una seconda natura data dalla possibilità di sviluppare quella sfera culturale che rappresenta il suo peculiare

¹⁴ Ivi

¹⁵ M.T. Pansera a cura di, *Il paradigma antropologico di Arnold Ghelen*, (Milano: Mimesis 2005), 8-9.

modo di adattarsi, assumendo la capacità di modificare l'ambiente nel quale vive.

Ghelen assume, visto da questa prospettiva, una particolare importanza per il nostro discorso. L'uomo, attraverso il suo sapere, riesce a sopperire a quelle mancanze strutturali biologiche che rappresentano un limite evidente al suo adattamento ambientale. Nella sua opera forse più famosa, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, un testo del 83', definisce questo ambiente culturale costituito, come " quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita"¹⁶. Ghelen, in questo suo lavoro, traccia e delinea una caratteristica che rappresenta, nel suo sviluppo paradossale, un fattore anticipatore, fondamentale nel costituirsi del pensiero postumanista: la malleabilità o plasticità, intesa come capacità di modificarsi plasticamente, appunto, di fronte alle esigenze e multiformità di circostanze.

Abbiamo preso ad esempio questi autori come punte dell'iceberg, i quali, attraverso il pensiero filosofico e antropologico elaborano delle riflessioni che mettono in evidenza di come si siano andati formando i presupposti della nascita del pensiero postumanista. A tal scopo, va sicuramente menzionato un altro autore, Ghunter Anders, (1902- 1992), il quale arriva ad ipotizzare nell'uomo una sorta di vergogna (e di invidia) che egli prova nei riguardi delle macchine e dei prodotti della tecnica che lo spinge ad assumere comportamenti che in qualche modo lo avvicinano all'idea di oggetto, di macchina, e ad alcune delle loro peculiarità quali la sostituibilità o la possibilità di essere riparati con dei veri e propri pezzi di scorta o di ricambio. In questa tendenza egli colloca, sia l'abitudine al trucco delle donne (ma anche degli uomini), che consiste in realtà in una "cosificazione" dell'uomo, un'oggettivazione, in quanto tentativi di omologazione in serie ad un modello unificato e copie di matrici, sia la mania quasi

16 A. Ghelen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, (Milano: Feltrinelli 1983), 64-65.

ossessiva, dell'uso delle immagini e delle foto(oggi diremmo anche dei cosiddetti *Selfie*), anche loro semplici tentativi che, attraverso una diffusione e duplicazione, partecipano a contrastare quella singolarità considerata una vera e propria "inferiorità" di fronte alle infinite possibilità duplicative e quindi riproduttive delle macchine. Mediante le immagini l'uomo assume la capacità di generare infinite produzioni (ri-produzioni) di se stesso.

Questo autore, arriva a ipotizzare anche una superiorità ontologica per i prodotti in serie e quindi giustifica l'idolatria che attribuiamo, ad esempio, alle stelle del cinema, soggetti che più di altri si sono avvicinati al mondo delle macchine attraverso una piena oggettivazione del proprio corpo duplicato in infinite immagini.

Nella nostra prospettiva, il suffisso Post non può essere soltanto un riferimento ad un ipotetico mondo che si situa temporalmente "dopo", in un futuro che la narrativa contemporanea ci descrive come abitato da esseri ibridi e androidi creati da multinazionali all'avanguardia ma, lo si vuole interpretare come la creazione di una nuova antropologia, un orizzonte all'interno del quale l'uomo cerca e crea un nuovo sviluppo identitario.

Il postumanesimo, allora, si definisce qui, con tutte le sue ambiguità, con tutte le sue vaghezze e le sue degradazioni. Attraverso l'incapacità e il timore dell'uomo di mantenersi coerente con la propria natura che si traduce, soprattutto, nell'accettarne i limiti.

Possiamo allora provare a tracciare e definire gli ambiti attraverso i quali il postumanesimo si configura: nella corrente "migliorativa", quella dell'*Enhancement*, c'è la ricerca del vivere bene grazie agli ausili potenzianti della tecnologia, nella corrente "transumanista", invece, c'è la ricerca della vittoria definitiva contro la morte.

A valle delle due c'è una disciplina ormai consolidata: La bionica, nella quale l'approssimarsi della tecnologia all'umano è

sfociata in un'ibridazione biotecnologica estrema e totalizzante che si va affinando sempre più e in maniera estremamente veloce nella figura del *cyborg*. Quindi, da una parte abbiamo il potenziamento attraverso l'uso di "svariate modalità di intervento sull'uomo, il cui minimo denominatore comune è l'alterazione – moderata o estrema – del corpo e della mente, finalizzata al perfezionamento della salute e della vita"¹⁷, dall'altra, invece, la tendenza al totale superamento dell'attuale condizione umana, considerata come limitativa e incompleta, verso una vera e propria forma di esistenza che, grazie alla tecnologia e affrancandosi dalle angustie della corporeità materiale, aspira decisamente all'immortalità¹⁸. Il *Mind Uploading*, rappresenta uno degli obiettivi di questo filone e consiste nel ridurre la coscienza ad una serie di informazioni digitali e, quindi, trasportabili e trasferibili attraverso vari supporti verso ospiti contingenti.

2.

In conclusione l'esposizione di due fatti recenti:

Lo scorso mese gennaio veniva comunicata, dopo anni di sperimentazione e decine di tentativi andati a vuoto, la nascita di due piccoli macachi con il patrimonio genetico identico.

La tecnica è stata la stessa usata per la pecora Dolly nel 97': clonazione con trasferimento del nucleo di una cellula in un ovulo non fecondato e privato di nucleo.

Sappiamo che la clonazione delle cellule umane è stata già tentata, ma ci si è fermati allo stadio dell'embrione, mentre nel caso delle scimmiette si è arrivati alla nascita.

La questione filosofica è tutta, qui, tra il fattibile e il *facendum*. Tra ciò che noi "possiamo fare" e ciò che noi "dobbiamo

17 G. L. Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, (Torino: Giappichelli, 2015).

18 Cfr., M. Pizzuti, *Evoluzione non autorizzata, dall'uomo 2.0 alla matrice universale della coscienza*, (Vicenza: Il Punto d'Incontro, 2016)

fare”. Abbiamo fatto nostra la convinzione che tutto quanto la scienza ci mette in grado di fare abbiamo la libertà o, addirittura, il dovere, di fare? Oppure dobbiamo ricercare il *telos*, la ragione aristotelica che ci impone di interrogarci sulle finalità, sui valori, per guidarci nelle nostre ricerche?

Produrre soggetti sempre identici biologicamente a se stessi. Abbiamo visto in che termini Ghunter Anders aveva analizzato la questione anticipandone i contenuti in termini antropologici e filosofici.

Oggi sappiamo che la strada verso la clonazione umana si può effettivamente aprire. Sulla clonazione esistono dei regolamenti internazionali molto severi ma di non facile applicazione in quanto c'è il rischio che questi esperimenti vengano svolti in laboratori difficilmente controllabili. Ma sappiamo anche che l'idea delle fotocopie umane sembra di difficile realizzazione in quanto altri fattori, quali l'ambiente, concorrono a formare un individuo che, quindi, non è solo biologico. Il tema è delicato e richiede rigore e serietà.

Durante il vertice tecnologico della *Future Investment Initiative* nel mese di ottobre 2017, l'Arabia Saudita ha conferito la cittadinanza ad un *robot* di nome Sophia, della casa costruttrice *Hanson Robotics*, dalle sembianze umane e di sesso femminile in grado di processare dati visivi e reagire all'ambiente circostante.

Al di là dell'evento stesso che può apparire più che altro come un caso pubblicitario (con tanto di conferenza stampa con domande e risposte tra giornalisti e Sophia stessa), il fatto impone comunque delle riflessioni sul riconoscimento dello statuto ontologico del *robot* e degli artefatti tecnologici in genere, soprattutto in merito alla loro capacità di rendersi sempre più simili agli uomini.

Henri Bergson (Parigi, 1859-1941), nel 1932 scriveva:

L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa con sufficiente chiarezza che il suo avvenire

dipende da lei. Spetta a lei vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere; spetta a lei domandarsi in seguito se vuole soltanto vivere, o fornire anche lo sforzo affinché si compia, persino sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per produrre dèi.¹⁹

Nel tentativo di abbandonare qualsiasi tentazione catastrofistica o tecnofobica, vogliamo ricordare le parole di Mons. Galantino, presidente della CEI, che al convegno Ecclesiale di Firenze nel 2015 diceva:

L'antropologia non può essere tenuta separata dall'ontologia[...], la questione dell'io e del Dio di Gesù Cristo sono in ultima analisi la stessa domanda [...] nonpotrà avvenire se continueremo a denigrare il nostro tempo, le sue istanze e le sue stesse provocazioni, fra cui quella del postumanesimo e del transumanesimo;

continuando poi:

che il personalismo non diventi mai un'ideologia, bensì solo e soltanto una prospettiva, consapevole che la post-modernità non è un fenomeno congiunturale ma epocale e dunque esige un discernimento per il quale abbiamo bisogno di un “nuovo pensiero”, ossia di categorie e prospettive diverse da quelle del passato[...] attraverso una filosofia dinamica dell'essere il lavoro degli intellettuali del nostro tempo potrà contribuire alla vigilanza sulla persona e alla sua custodia, nonché al suo sviluppo in un oltre che la trascende e ne rivela tutte le potenzialità, senza nulla distruggere o disperdere di quanto ci è stato donato.

A queste parole ci permettiamo di aggiungere, concludendo, che la tecnologia da sola non è sufficiente a garantire all'uomo la sua conservazione anzi, rischia di essere lei stessa la causa della sua estinzione. Ecco allora l'assoluta e improcrastinabile necessità di un *Logos*, di una pratica filosofica, di un esercizio di saggezza

19 Henri Bergson, *Le due fonti della morale e delle religioni*, (Bari: La Terza, 1998).

che possa garantire quelle condizioni ideali per il buon uso delle scienze e della tecnica. Questa è, sarà e dovrà essere, la funzione della filosofia.

Bibliografia :

- Carrel Alexis, *L'uomo questo sconosciuto*, (Milano: Bompiani, 1940).
- Bergson Henri, *Le due fonti della morale e delle religioni*, (Bari: La Terza, 1998).
- Foucault Michel, *Le Parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, (Milano: Bur, 1997).
- Fukuyama Francis, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, (Milano: Bur, 2003).
- Ghelen Arnold, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, (Milano: Feltrinelli 1983).
- Heidegger Martin, *L'Abbandono*, (Genova: Il Melangolo 2004).
- Lorentz Konrad, *Il Declino dell'Uomo*, (Milano: Mondadori, 2001).
- Palazzani G. L., *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, (Torino: Giappichelli, 2015).
- Pizzuti M., *Evoluzione non autorizzata, dall'uomo 2.0 alla matrice universale della coscienza*, (Vicenza: Il Punto d'Incontro, 2016).
- Pansera M.T., *Il paradigma antropologico di Arnold Ghelen*, (Milano: Mimesis 2005).
- Spengler Oswald, *Il Tramonto dell'Occidente*, (Milano: Guanda 1991).

Il compito del filosofo nell'era della diseducazione mediatica

Federica Puliga¹

Introduzione

Il XXI secolo potrebbe essere denominato “era dell’informazione facile”, giacché essa si trasmette rapidamente in tutto il globo terrestre indipendentemente dalle distanze e dall’usurario.

Il fenomeno principale che permise questa evoluzione tecnologica è nato quasi mezzo secolo fa, nel 1969, ed è ciò che comunemente chiamiamo Internet, che -per essere una rete di connessioni internazionali- permette vari servizi come WWW, SMTP, FTP, IRC, ecc.. Il mondo non è mai stato così globalizzato come nel secolo XXI: ben quattro miliardi di persone hanno accesso alla rete, almeno periodicamente. Le distanze si accorciano di gran lunga - per non dire che si annullano- temporalmente e spazialmente: si può essere connessi con l’altra parte del mondo simultaneamente. Una volta che l’informazione viene inserita nel *database* virtuale può essere consultata da qualunque parte del mondo nello stesso momento, senza impedimento alcuno. Questo

¹ Dottoressa in filosofia presso la Pontificia Universitas Antonianum, e-mail: fede13stefanenko@yahoo.it; Il suo campo di ricerca è interdisciplinare, dialoga specialmente con la fisica quantistica, la tecnologia e l’educazione, partendo dalle concezioni del suo autore Xavier Zubiri. Lo dimostra, per esempio, la sua tesi dottorale dal titolo “Priorità dello spazio sul tempo? Per una metafisica quantistica”. È un relatore in varie conferenze filosofiche, nonché autore di vari scritti in riviste scientifiche; entrambi i ruoli a livello internazionale (Italia, Spagna, Portogallo, Messico, Colombia).

non rende solo il mondo più vicino, ma pure l'informazione più facile e/o accessibile. Se fino a qualche decennio fa per consultare le news si doveva aspettare la pubblicazione dei quotidiani, oggi è sufficiente digitare il periodico online per sapere le varie notizie. Allo stesso modo, se prima si poteva solo consultare la notizia giorno per giorno, ora si può consultare in tempo reale: se alle 18 succede un attentato in un determinato paese, questo sta già in linea qualche minuto dopo. Ovviamente la stessa funzione, si potrà criticare, la svolge pure la televisione, e senza ombra di dubbio. La differenza chiave è che la televisione non può informarci su tutto ciò che accade nel mondo in modo simultaneo, essa non permette di selezionare un'informazione rispetto ad un'altra, non permette la consulta in varie lingue differenti, non permette la consultazione globale dei fatti, ma solo alcuni selezionati secondo un criterio di "fa più notizia". Ovviamente il web non abbraccia in modo esaustivo ogni informazione, ma senza dubbio non vi è nulla di migliore, e nulla di più aggiornato, nulla di più simultaneo, etc..

A parte questi pregi e universalità, si nascondono pure vari intrighi: ogni persona non solo può consultare liberamente, ma può pure pubblicare liberamente quello che vuole, in quanto il sistema aperto a chiunque. Questo crea i problemi più gravi nei quali si imbatte la nostra società, tra i quali l'attendibilità delle fonti. Non tutto ciò che si trova nel web è costitutivamente vero, anche se ha la pretesa di esserlo. Non tutto ciò che viene pubblicato è verace, o almeno corretto. Un esempio banale però efficace è dato dalla stessa enciclopedia mondiale gratuita chiamata Wikipedia. L'informazione in essa contenuta può essere redatta da qualunque persona, da qualunque parte del mondo, senza una revisione. Questo la rende poco scientifica, anche se la più utilizzata al mondo. Al contrario, le enciclopedie come la Treccani, che hanno come redattori esperti nel campo e continue revisioni da un equippe selezionato, rendono l'informazione molto attendibile.

L'informazione facile è un arma a doppio taglio: da accessibile liberamente a tutti, si può trasformare - in molti casi- in

disinformazione, creando più problemi che benefici. Proprio per questo vi è bisogno di un'educazione all'uso razionale di Internet, affinché si incappi il meno possibile in errori che potrebbero quasi essere fatali. Colui che potrebbe aiutare da questo punto di vista è il filosofo, in quanto esso è preparato a ricercare la verità, a ricercare le fonti, a dubitare e domandarsi, ecc., e con una piccola preparazione pedagogica potrebbe applicare la filosofia a un'educazione preventiva all'uso della mega rete mondiale. Questa è la proposta del seguente articolo: proporre il filosofo come pedagogo nel mondo dell'informazione facile per prevenire il maggior numero di errori possibili e salvaguardare l'integrazione sociale.

Per spiegare l'assunto, dividerà l'articolo in tre capitoli: il primo dove si spiegherà brevemente il fenomeno dell'informazione facile con incremento di dati statistici aggiornati al 2018; il secondo capitolo evidenzierà tre dei problemi possibili analizzati a partire dalle tre facoltà zubiriane (intelligenza senziente, sentimento affettante e volontà tendente); l'ultimo capitolo rappresenterà la "soluzione ai problemi", ossia una proposta pedagogico-filosofica a partire dal metodo graciano.

1. Descrizione del fenomeno: il XXI secolo e Internet

Non è facile riassumere in poche pagine tutto il fenomeno tecnologico che attanaglia il XXI secolo, perciò sarà obbligatorio soffermarsi solo su alcuni dati statistici e la descrizione dei fattori comuni che causano più problemi a livello della struttura antropologica. La scelta ricade in modo particolare sul web, la conseguente informazione facile e sui videogiochi.

1.1 Alcuni dati statistici

Secondo la classifica *Statista* 2018, a Gennaio di quest'anno le persone che utilizzano Internet da un computer sono poco più di 4 miliardi, mentre quelle che utilizzano Internet dal cellulare sono

di poco inferiori, poco più di 3,7 miliardi². Internet, dunque, si classifica, ormai come il *mass media* più usato al mondo, basti pensare che la TV, che ha dominato per tantissimi anni, è passata quasi in secondo piano, non avendo raggiunto, nello stesso Gennaio 2018, più di 760 milioni di apparecchi accesi³.

Ormai Internet, si può affermare quasi in modo apodittico, è diventato un bene di prima necessità, nonché un bisogno, e si vede dall'uso che se ne fa che secondo la classifica dell'uso riportata da Statistica.com nel 2018, la percentuale più alta, con il 78% (per pc), l'ha registrata la mail, in seconda posizione con il 75% (pc) lo shopping online, 70% (pc) la visione di video/films, 60% (pc) la lettura delle notizie, giochi online il 33% (pc)⁴. Allo stesso modo, le app scaricate sugli smartphones hanno toccato i 197 miliardi⁵. La classifica delle app, tuttavia non è del tutto simile a quella del pc, essenzialmente perché l'uso è differente. Infatti, in testa, con il 25% ci sono i videogiochi, mentre le news scendono al solo 1,96%⁶. Ovviamente nella classifica non si sono inclusi i social networks o social apps, perché nel 2017 sono stati registrati 2,5 miliardi di profili social (di cui 2,12 miliardi solo di Facebook)⁷,

2 Cfr. STATISTA, *Global digital population as of January 2018*, <https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/> (Consultato il 10-3-2018).

3 Cfr. STATISTA, *Number of connected TV sets worldwide from 2010 to 2018*, <https://www.statista.com/statistics/247160/forecast-of-the-number-of-connected-tv-sets-worldwide/> (Consultato il 10-3-2018).

4 Cfr. STATISTA, *Digital device usage for selected online content activities worldwide as of 1st half 2017*, <https://www.statista.com/statistics/296704/device-usage-for-online-content-access/> (Consultato il 10-3-2018).

5 Cfr. STATISTA, *Number of mobile app downloads worldwide in 2016, 2017 and 2021*, <https://www.statista.com/statistics/271644/worldwide-free-and-paid-mobile-app-store-downloads/> (Consultato il 10-3-2018).

6 Cfr. STATISTA *Most popular Apple App Store categories in January 2018*, <https://www.statista.com/statistics/270291/popular-categories-in-the-app-store/> (Consultato il 10-3-2018).

7 Cfr. STATISTA, *Number of monthly active Facebook users worldwide as of 4th quarter 2017*, <https://www.statista.com/statistics/264810/number-of-monthly-active-facebook-users-worldwide/> (Consultato il 10-3-2018).

mentre a dicembre erano attivi ben 1,5 miliardi di profili whatsapp⁸.

La e-mail (ormai abbastanza antiquata) rimane ancora fondamentale nella comunicazione informale, specialmente nel campo lavorativo e/o accademico. Le classiche lettere che necessitavano giorni per essere recapitate al destinatario, vengono consegnate dalla casella elettronica in meno di qualche minuto. Di conseguenza è il metodo più efficace per ridurre i tempi e velocizzare i processi.

Differentemente, ma ugualmente utili sono le applicazioni online di shopping, perché permettono una vasta gamma di scelta senza mai salire di casa, per tanto diventa non solo più comoda, ma pure più vasta.

Lo stesso discorso vale per i giochi online, che permettono entrare in una realtà alternativa e dilettersi soli o in compagnia più globale, giacché è possibile giocare con varie persone provenienti da tutte le parti del mondo.

I social network e/o le applicazioni di comunicazione rapida si sono sostituiti ai classici messaggi o chiamate, e ancora di più alle classiche lettere, permettendo una diffusione più rapida dell'informazione, una condivisione di file più ampia, accorciamento delle distanze familiari.

Le notizie, infine -come già si è detto nell'introduzione- vengono ricercate su google o sui social e, dunque, nei rispettivi quotidiani.

Dalle statistiche si deduce che Internet ormai è un bene primario, in quanto sostituto di molte attività che richiedevano un consumo di tempo maggiore, una gamma di scelta più scarsa, una vita più scomoda, una cerchia più ristretta. Senza dubbio è stata la più grande rivoluzione della storia, ma come ciascun grande cambiamento-anche se positivo- rivela pure i suoi lati negativi.

8 Cfr. STATISTA, *Number of monthly active WhatsApp users worldwide from April 2013 to December 2017*, <https://www.statista.com/statistics/260819/number-of-monthly-active-whatsapp-users/> (Consultato il 10-3-2018).

Infatti, da un bene di consumo, Internet sta diventando una necessità imprigionante: l'uso compulsivo della tecnologia non fa dell'uomo un essere libero, ma un essere incatenato, perché si rende schiavo di essa. Questo grave problema ne genera pure degli altri, per tanto bisogna educare all'uso corretto della tecnologia e di Internet. Nei seguenti paragrafi si spiegheranno brevemente alcuni fenomeni che in sé non sono cattivi, ma che lo possono diventare per un uso sproporzionato, e si vedranno i problemi che essi generano e come prevenirli.

1.2 Descrizione di tre fenomeni: motori di ricerca e informazione facile, videogiochi online

Il mondo della tecnologia, nonché quello di Internet, è così vasto che non si potrebbe trattare neppure in un'enciclopedia. Pertanto si è dovuto selezionare solo due dei tanti fenomeni che per essere molto utilizzati aumentano il rischio di problemi; essi sono i motori di ricerca e i videogiochi, in particolare quelli online. Data la complessità dei fenomeni, si cercherà di spiegare in modo divulgativo per evitare una mal comprensione delle informazioni così necessarie.

- *Motori di ricerca*. L'Enciclopedia Treccani della scienza e della tecnica definisce il motore di ricerca come:

Sistema automatico (web search engine) contenente un indice ricercabile di pagine web e dati di varia natura che fornisce all'utente una lista dei contenuti disponibili ordinati secondo un grado di rilevanza (ranking) fissato da determinate regole algoritmiche. L'algoritmo che gestisce il motore ordina le pagine richieste secondo le parole o frasi ricercate dall'utente⁹.

In questa definizione si dà ciò che è il motore di ricerca: ciò che a partire da un input scritto o verbale ricerca un numero di

⁹ Enciclopedia Treccani, *Motori di ricerca*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/motore-di-ricerca_%28Enciclopedia-della-Scienza-e-della-Tecnica%29/\(Consultato il 4-4-2018\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/motore-di-ricerca_%28Enciclopedia-della-Scienza-e-della-Tecnica%29/(Consultato il 4-4-2018)).

pagine ordinate per attinenza al tema. Questa ricerca che sembra così tanto banale, semplice, rinchiude dietro tantissimi processi creati attraverso degli algoritmi precisi; questi sono: “web crawling, indexing e searching”¹⁰.

- *Web crawling*:

also called Spidering, is the process of finding the web pages and downloading them. While a Web Crawler also known as Spider or a Robot, is a program which downloads web pages associated with the given URLs, extracts the hyperlinks contained in them and downloads the web pages continuously that are found by these hyperlinks. In a given period of time, a substantial fraction of the “surface web” is crawled. The web crawlers should be able to download thousands of pages per second, which in turn is distributed among hundreds of computers¹¹.

In altre parole, il *web crawling* è il processo che produce un programma chiamato *web crawler*. Come il WWW è una ragnatela mondiale, così il *web crawlers* è il ragno che si muove in essa per scaricare i vari siti ricercati ed estratti per mezzo del URL. Generalmente funziona geograficamente e storicamente. Il primo nel senso che gli URLs che vengono proposti secondo lo stato in cui ci si trova (generalmente sono simili in qualunque parte del mondo, però con piccole regionalizzazioni). Se nel motore di ricerca, per esempio *google* che è il più usato in Italia, scrivessimo “Italia” su *google.it* (essendo in Italia) o “Italia” su *google.mx* (essendo in Messico), si vedrebbe che i risultati quasi corrispondono, anche se, per iniziare potremmo incontrare nel primo caso risultati in italiano, nel secondo in spagnolo; o nelle foto della seconda, per esempio, potremmo incontrare qualche foto “intrusa” di qualcosa del Messico. Affinché si possa capire meglio

¹⁰ Enciclopedia Treccani, *Motori di ricerca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/motore-di-ricerca_%28Enciclopedia-della-Scienza-e-della-Tecnica%29/ (Consultato il 4-4-2018).

¹¹ Vaishnavi Agrawal, *All you need to know about WEB CRAWLING*, <https://www.promptcloud.com/blog/all-you-need-to-know-about-web-crawling> (Consultato il 4-4-2018).

aggiungo due foto del mismo termine cercato, nello stesso motore di ricerca da due parti del mondo differenti.

Il secondo, ossia “storicamente”, si deve capire nel senso di cronologia ricercata anteriormente; molti la chiamano “preferenza”. Io non sono d’accordo a dire che il motore di ricerca selezioni secondo preferenza, perché non tutto ciò che si cerca è ciò che “si preferisce”; molte volte si cerca solo per curiosità. Di conseguenza il motore di ricerca offre i risultati dell’oggetto cercato non solo geograficamente, ma pure storicamente, in base ai risultati precedentemente visualizzati. Per esempio, nel ricercare il termine “Italia”, potrebbero apparire vari risultati attinenti alla parola, però se solitamente cerco paesaggi, potrebbe darmi tra le opzioni alcune delle città che solitamente cerco o la città in la quale sto (per esempio, stando in Messico potrebbe apparirmi pure una foto di Teotihuacán.

Dunque, il primo momento del *web crawling* consiste in ricercare e selezionare URLs secondo l’oggetto ricercato *in primis*, la cronologia o storia, la geografia. Una volta selezionati e scaricati, si passa al secondo momento: *indexing*.

- *Indexing*:

The search engine indexing process takes the detailed information collected by the search engine spider (web crawler) and analyses the information. [...] The information the search engine spider found on each page is analyzed, building a list of the words and phrases within the document taking into account¹².

Dopo che il *web crawler* seleziona le varie informazioni, il motore di ricerca inizia il processo di ordinamento dell’informazione, o meglio dei siti, secondo dei criteri precisi, che hanno a che vedere con il numero di ripetizioni del soggetto

12 HTML, *Search Engine Indexing - Search Engine Indexing Process*, <http://www.htmlbasictutor.ca/search-engine-indexing.htm> (Consultato il 4-4-2018).

cercato all'interno della pagina e/o nel titolo e/o il tipo di documento cercato e/o celebrità globale della pagina. Generalmente i primi risultati hanno a che vedere, per esempio, con una pagina di Wikipedia, proprio perché è uno dei siti web più visitati al mondo. Ovviamente dipende dalla ricerca. Se si scrive una domanda sulla barra di google, per esempio, potrebbe reindirizzarci direttamente a *Yahoo Answer*, proprio per essere il più comune. In entrambi, sempre e solo che vi siano contenuti i termini di ricerca, altrimenti offre altri risultati, generalmente riordinati per numero di parole incontrate, celebrità del sito o il tipo di documento (specialmente nel caso in cui si indichi el formato nella ricerca; p.e. PDF). Una volta preparato un indice, questo viene conservato in un *database index*, e viene reso disponibile in caso di una ricerca simile. Una volta creato questo database index, si procede verso il *searching*.

- *Searching*: è ciò che realizza la ricerca dell'informazione ricercata. A partire dal database creato dai primi due processi, si seleziona un numero di notizie totali da una "tavola" in un tempo molto breve. Generalmente google può selezionare milioni di siti Internet in meno di due secondi. L'informazione, così è a portata di tutti in un modo rapidissimo.

Si è visto che il motore di ricerca che permette l'accesso rapido all'informazione di qualunque tipo, consta di tre momenti, che permettono non solo l'immagazzinamento dell'informazione in un database, ma pure di selezionarla e quindi offrire una serie di contenuti affini alla ricerca secondo attinenza, preferenza, geolocalizzazione, ecc.. Questo fa sì che l'informazione sia a portata di tutti e in tempi brevissimi.

- *Videogiochi online*. Come si è visto nei dati precedenti, i giochi online sono sempre più diffusi e sempre più "realistici", basti pensare alla "realtà aumentata" e alla "realtà virtuale".

- La *realtà aumentata* è:

Augmented reality (AR) is a variation of virtual environments (VE), or virtual reality as it is more commonly called. VE technologies completely immerse a user inside a synthetic environment. While immersed, the user cannot see the real world around him. In contrast, AR allows the user to see the real world, with virtual objects superimposed upon or composited with the real world¹³.

Consiste, dunque, nell'aggregare o togliere alla realtà oggetti inesistenti e/o migliorarla. A partire da questo sistema è possibile creare dei videogiochi, non senza l'utilizzo di Internet, che si possono tranquillamente scaricare negli smartphone; il boom l'ha avuto il famoso gioco "pokemon-go"¹⁴, che in sostanza consiste nel ricercare i pokemon con la realtà aumentata nella realtà reale e acchiapparli per immagazzinarli in un database presente nell'app stessa. Con lo *smartphone* non si vede solo la realtà normale ma la stessa dotata di più o meno qualità, ed è tanto reale che si può interagire come se fosse una realtà normale. Diffatto i tre elementi che rendono la realtà virtuale in quanto tale sono: combinazione di reale e virtuale, interattività in tempo reale, la realtà in tre dimensioni¹⁵. Però vi sono giochi virtuali ancora più realistici: le realtà virtuali.

- *La realtà virtuale*: "I define a virtual reality experience as any in which the user is effectively immersed in a responsive virtual world. This implies user dynamic control of viewpoint"¹⁶. Due anni dopo, due ricercatori pubblicarono un altro articolo dove si prevede già ciò che adesso si sta realizzando che riassume a meraviglia ciò che si vorrebbe descrivere.

Virtual Reality' is a term used for computer generated three dimensional environments that allow the user to enter and

13 Ronald Azuma, *A survey of Augmented Reality*, in *Presence*, Agosto (1997), 355-385, 355-356.

14 Pokemon go, <https://www.pokemongo.com/es-la/> (Consultato il 4-4-2018).

15 Cfr. Azuma, *A survey of Augmented Reality*, 356.

16 Frederick P. Brooks, *What's Real About Virtual Reality?* in *IEEE Computer Graphics and Applications*, Novembre (1999), 16-27, 16.

interact with alternate realities. The users are able to immerse themselves to varying degrees in a computer-generated artificial world, which can include a simulation of some form of reality. This is generally accomplished through the use of a Virtual Reality interaction system as known to those skilled in the art; such systems are designed to display the alternate reality to a user and allow interaction therewith. Such systems typically include a head mounted display and data glove and Virtual Reality stations that reproduce a specific area, such as a plane cockpit, the controls of a train engine, or the bridge of ship. In simulation of reality, the focus is on reproducing perceptible aspects of a real environment as accurately as possible to create the illusion of an alternate reality. This can involve not only three dimensional images or holograms but also the incorporation of sounds, the generation of smells and technology that provides the sensation of touch. These computers generated realities may be representations of real world objects, or imaginary realities, created by a designer, etc. Typical examples of simulation of reality include architectural walkthroughs of buildings and Virtual Reality games. Players involved in games of wagering often enjoy new games or variations of old games with relatively simple rules that can be readily learned by a beginner or casual player. Variations to a game with respect to the method of wagering and the ability to increase winnings attracts more players and is highly desired in the industry. The ability to increase winnings where risk is involved based on the selection of a possible random outcome is also highly desired. There has been an evolution of gaming devices over the past few decades. At the beginning of this evolution there were mechanical and electromechanical gaming devices, such as the traditional slot machine. The advent of relatively inexpensive computer processors and associated video display devices allowed the introduction of electronic gaming devices offering computer-emulated games and a pseudo display of the game action and outcome. The next evolution was the integration of communication capabilities between computers and gaming devices, allowing the interchange of data and information via a network between computers. The development of communications between gaming machines and networks enabled the development of systems allowing the players at those

machines to compete for additional prizes while playing the traditional wagering games¹⁷.

In parole più attuali, è possibile entrare all'interno di una realtà virtuale attraverso degli occhiali isolanti (detti visori) che, connessi a un computer, simulano una realtà alternativa a 360^a, e per mezzo di sensori è possibile interagire. Per essere una realtà "virtuale", ossia necessitante un supporto informatico, è possibile giocare attraverso un'interconnessione con altri giocatori provenienti da varie parti del mondo, ed è possibile giocare dal pc, dalla *playstation*, dallo smartphone.

Al giorno d'oggi esistono delle simulazioni sempre più realistiche, per avere un esempio si suggerisce la visione del seguente video: https://www.youtube.com/watch?v=_mVEOh1cyUc.

La realtà aumentata e la virtuale sono molto utili, per esempio nel campo dell'architettura o nel restauro, o nell'archeologia o medicina, proprio perché possono aiutare ai semplici ricercatori o curiosi a vedere la realtà in modo completo e in alta definizione. Per esempio, nel caso della medicina, si potrebbe studiare il corpo umano non più con le classiche immagini disegnate in modo quasi impreciso, ma si potrebbe vedere in modo più preciso; qui un esempio: <https://www.youtube.com/watch?v=Up95ZhpCG2I>. Però tra i vari pregi, vi sono pure molti difetti, non delle app, ma delle persone stesse, che per mancanza di autocontrollo o emozioni contrastanti, preferiscono rifugiarsi in una realtà virtuale accogliente; in altre parole, fuggono dalla realtà vera.

Questo è il compito del secondo capitolo, ossia evidenziare i problemi che possono causare i fenomeni descritti in questo capitolo alla luce della struttura antropologica zubiriana.

17 Monica Mc Clintic-Alan Williams, *Gaming devices and methods incorporating interactive physical skill bonus games and virtual reality games in a shared bonus event*, <https://patents.google.com/patent/US20030119576A1/en> (Consultato il 5-4-2018).

2. I “nuovi” problemi alla luce delle tre facoltà zubiriane

Affinché sia possibile lo studio delle problematiche che colpiscono l'uomo tecnologico, vi è la necessità di prendere come punto di partenza una struttura antropologica capace di sostenerle. Per complessità si propone la struttura antropologica di Zubiri (San Sebastián, 1898- Madrid, 1983), filosofo spagnolo del XX secolo alunno diretto di Husser e Heidegger. Egli sostiene che l'essere umano sia costituito intrinsecamente da tre facoltà (intelligenza senziente, sentimento affettante, volontà tendente), ognuna della quale è dotata di tre momenti processuali (apprensione primordiale, logos, ragione). Seppur i momenti rimangono sempre uguali per funzione, le tre facoltà non solo processano l'informazione in maniera distinta, ma attualizzano la realtà secondo tre trascendentali differenti: *verum*, *pulchrum*, *bonum*. Le tre facoltà dipendono le une dalle altre, ma in modo particolare ciascuna dipende dall'intelligenza senziente, perché è essa che attualizza primariamente la realtà facendo in modo che le altre facoltà possano primariamente valutare e giudicare ciò che si è appreso.

I tre fenomeni spiegati anteriormente generano tre problemi a livello di intelligenza senziente; essi sono: sovraccarico intellettuale, analfabetismo funzionale, chiusura in un realtà “alternativa”. In questo capitolo si analizzeranno i seguenti problemi secondo l'evoluzione strutturale umana.

2.1 Sovraccarico informativo e la sua evoluzione antropologica

Si è visto che il web è un fenomeno in evoluzione, giacché la maggior parte del mondo ha un accesso almeno periodicamente. Questo da un lato migliora e agevola l'informazione, ma dall'altro provoca una continua ossessione di ricerca ossessiva, come se si potesse trovare la famosa “verità” nelle informazioni online. Questa ricerca ossessiva di informazione è uno degli elementi che

costituiscono il sovraccarico cognitivo. Su questo grave problema odierno propongo due definizioni utili: “a situation in which you receive too much information at one time and cannot think about it in a clear way”¹⁸; “Stress induced by reception of more information than is necessary to make a decision (or that can be understood and digested in the time available) and by attempts to deal with it with outdated time management practices”¹⁹.

Il sovraccarico informativo è apprendere un gran numero d’informazione in un tempo ridotto che impedisce l’assimilazione e il suo processamento, così da difficolta la decisione stessa.

-Sovraccarico e intelligenza senziante

La mente umana, in questo, è simile a un computer o un cellulare: quando la memoria è pienissima, il suo processo si rallenta tanto che molte volte si dà un blocco del sistema. L’uomo, di fronte a tanta informazione, si blocca, perché non possiede contemporaneamente l’energia di apprendere, memorizzare, processare e decidere. Al contrario di come si pensa, non è il sovraccarico cognitivo che rende l’uomo intelligente e aggiornato, bensì il processamento di un rango d’informazione ragionabile. L’intelligenza, in quanto senziante, viene affettata da varie nozioni credendo di poter far fronte ad esse, però quello che in realtà succede è che il campo di realtà si riempie di tante informazioni che impedisce il logos, ma soprattutto la ragione di selezionare il materiale, e dunque di sceglierlo tra varie opzioni; processo che con poche informazioni sarebbe automatico. Di fronte a un sovraccarico l’intelligenza senziante non è capace di creare nuovo materiale, o per lo meno ne crea meno di quanto farebbe in uno stato normale di apprendimento. Ovviamente Zubiri tratta solo il

18 *Cambridge Dictionary, Information Overload*, <https://dictionary.cambridge.org/it/dizionario/inglese/information-overload> (Consultato il 5-4-2018).

19 *Business Dictionary, Information Overload*, <http://www.businessdictionary.com/definition/information-overload.html> (Consultato il 5-4-2018).

caso di un'intelligenza senziente in condizioni normali, però questaG conseguenza che ho voluto descrivere è abbastanza ragionevole, e lo stesso Zubiri potrebbe esserne d'accordo. Dunque, l'intelligenza senziente, che ha il compito di apprendere la formalità di realtà e su questa modificare o creare logicamente e razionalmente il suo contenuto, nel caso di sovraccarico cognitivo viene esposta a un rallentamento del suo processo simultaneo, quasi a un blocco per certi versi: apprendere non equivale ad assimilare o processare. L'intelligenza senziente si paralizza soprattutto a livello razionale, a livello di costruzioni teoriche o per lo meno "costruzioni" nuove.

Processare l'informazione con difficoltà è un sintomo da non sottovalutare, affinché non si crei una società stessa bloccata da un sovraccarico, dunque incapace di produrre e/o di ragionare. Il filosofo ha il compito di aiutare in un processo di selezione di informazione affinché non si incombano in una morte "razionale senziente" e affinché lo stesso problema non peggiori nelle altre due facoltà che seguono, che processano la stessa informazione con criteri differenti, ma non indipendenti.

- Sentimenti e volontà che entrano in gioco nel sovraccarico

Il sovraccarico informativo affetta²⁰ in vari modi la seconda facoltà; alcuni dei sentimenti più frequenti che si manifestano a livello di apprensione e logos sono: ossessività compulsiva nel ricercare informazioni per essere sempre aggiornato, senso di inferiorità cognitiva e senso di incapacità di scelta, paura di non essere all'altezza rispetto alla società, ecc. I sentimenti che si provano sono per lo più autoriflettenti, anche se non si possa dire che siano soggettivi. Sentimento, secondo Zubiri, non è solo "sentire", ma "en que esa modificación concierne al modo de

20 In questo articolo si userà il verbo "affettare" non con il significato italiano, ma con quello spagnolo, simile all'influenzare. E questo perché è un termine che Zubiri utilizza quando parla del sentimento affettante (Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, (Madrid: Alianza 1992).

sentirme en la realidad”²¹. L’uomo non solo si sente inadeguato, ma inadeguato nella realtà stessa. Questo è ciò che causa una reazione, una risposta, infatti, questi affettano l’uomo tanto da provarli una modificazione tonica (“La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el sentimiento”²²) che lo obbliga a rispondere secondo un modo che nella maggior parte dei casi è un “meccanismo di difesa”. Come è ben risaputo il meccanismo di difesa è un rispondere inconsciente dell’uomo affinché il danno emotivo provocato sia di inferiore intensità. Però questa risposta è già opera della volontà tendente. Il sentimento affettante sente e modifica il corpo affinché risponda: la risposta è volontà tendente. Essa risponde secondo preferenze; l’azione prodotta si da secondo preferenze. Zubiri scrive: “La respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sientientes nos descubren la realidad como determinante, determinanda y determinada, entonces la respuesta es voluntad”²³. Come si è menzionato, Zubiri tratta le facoltà in situazioni “sane”, di conseguenza la volontà tendente è per lo più consapevole, e agisce sempre secondo preferenza. Nel caso del sovraccarico succede qualcosa di simile, ma non sempre è veramente cosciente il processo. Infatti, nel momento in cui la paura genera una risposta, sembrerà all’essere umano che sia una scelta preferita, ma non si rende conto che potrebbe essere frutto di un meccanismo di difesa che non fa scegliere la soluzione preferita, ma la meno pericolosa per il suo essere. Questo, a lungo termine, genera una malattia psichiatrica nuova che chiamerei ossessività di ricerca informativa e deficit di processo. Infatti, l’uomo tenderà a rispondere con i suoi meccanismi di difesa assecondando questa paura di non essere all’altezza, facendolo ricercare in modo ossessivo per evitare essere disinformato. In

²¹ Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, 333.

²² Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, 282-283.

²³ Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* 283.

questo caso il sentimento che si prova di fronte all'incapacità di processare l'informazione sarà ancora attivo, ma verrà imputato a cause naturali (p.e. perdita di capacità mnemonica). Il meccanismo di difesa è naturale e si innesta in svariati casi umani, però molte volte è dovuto all'incapacità di processare bene l'informazione in modo razionale e, di conseguenza, a una cattiva risposta, non essenzialmente processata razionalmente. E questo tiene la sua logica, proprio perché l'incapacità di processare l'informazione fa sì che l'attività razionale nelle tre facoltà sia affievolita, tanto da rendere quasi ovvio l'innesto di un meccanismo a-razionale, nel senso che non dipende dalla ragione. In condizioni in cui il processo non subisca nessun rallentamento, i meccanismi di difesa si innestano, però attraverso un ragionamento più profondo è possibile conoscerli e evitarli (anche se non sempre).

Riassumendo, il sovraccarico informativo crea un rallentamento processuale soprattutto a livello razionale, tanto da impedirne una corretta attualizzazione o processazione dell'informazione a livello senziente, che sboccia in un complesso di inferiorità a livello affettante, alternando il suo modo di sentirsi nella realtà, così da provocare un'inconsciente risposta a livello tendente per sentirsi più adeguato in essa. Questo, se non controllato dall'uomo stesso con una presa di posizione, o senza l'aiuto di qualcuno esterno, potrebbe sfociare in vera e propria malattia psichiatrica: ricerca ossessiva d'informazione e incapacità di processamento. Sarebbe quasi comparabile a un "deficit". Bisogna aggiungere che, un buon numero di volte, questa "malattia" viene provocata non solo da una cattiva condotta personale, ma viene quasi imposta da un soggetto esterno, specialmente ai lavoratori industriali, che devono cercare di apprendere il maggior numero d'informazioni in un lasso di tempo breve, o qualcosa di più comune e sottovalutato, che è alla portata di chiunque: i mass media come televisione, radio, social networks, ecc.. Questo viene spiegato in un articolo attuale, anche se divulgativo:

However, the most common reasons behind modern information overload include: Huge volumes of new information being constantly created; Pressure to create and compete in information provision – leading to a quantity over quality effect in many industries; The simplicity of creating, duplicating and sharing of information online; The exponential increase in channels to receive information by; radio, television, print media, websites, e-mail, mobile telephony, RSS feeds, etc²⁴.

Nel caso in cui il sovraccarico venga causato dall'esterno i sentimenti provati possono essere gli stessi negativi, però possono tranquillamente essere positivi, come nel primo caso: la curiosità di sapere, che sempre ricade nell'essere informato su tutto e che arriva fino alla paura paralizzante di non esserlo mai abbastanza, tanto da arrivare a una risposta di un uso ugualmente ossessivo.

Nel caso in cui l'informazione sia recepita in modo passivo, senza la volontà o interazione, si darebbe sempre un *overload* però intaccherebbe meno la parte razionale e consapevole dell'essere umano, tanto da permettere una preferenza non obbligata e dettata dal sentimento negativo di non essere all'altezza, ma da un sentimento per esempio di indifferenza, generando quindi una risposta che potrebbe essere essenzialmente “seguire ignorando” o “acconsentire” mantenendo il controllo dell'informazione evitando il sovraccarico, o non riuscire a contenere gli imput esterni e quindi poter cadere nel pericolo di un uso smoderato dell'informazione. Il problema si darebbe solo in quest'ultimo e dipenderebbe essenzialmente dall'incapacità del singolo di controllarsi. Il problema del sovraccarico è nuovo, però è dovuto ad una tendenza antica dell'uomo: l'incapacità di controllarsi. Diffatti già Aristotele parlava di questo nell'Etica Nicomachea: bisogna

²⁴ *Information Overload, why it Matters and How to Combat It*, in *Interaction Design Foundation*, <https://www.interaction-design.org/literature/article/information-overload-why-it-matters-and-how-to-combat-it> (Consultato il 6-4-2018).

apprendere il giusto mezzo, in questo caso riferito per lo più alla virtù della temperanza:

colui che tutto fugge e teme e nulla sopporta diventa vile, mentre colui che non ha paura proprio di nulla ma va incontro ad ogni pericolo diventa temerario; similmente anche chi si gode ogni piacere e non se ne astiene da alcuno diventa intemperante, chi, invece, fugge ogni piacere, come i rustici, diventa un insensibile. Dunque, la temperanza ed il coraggio sono distrutti dall'eccesso e dal difetto, ma preservati dalla medietà²⁵.

Se l'uomo non è capace di autocontrollarsi, di misurarsi nelle azioni, non potrà mai misurare l'informazione ricevuta e le conseguenti risposte provocate dalle modificazioni toniche dei sentimenti.

Dunque, il sovraccarico informativo si configura come un problema dettato principalmente dalla tecnologia odierna, e facilitato dai motori di ricerca che quasi "invitano" alla ricerca sfrenata di informazioni. Questo discontrollo nonché facilitazione dell'informazione, fa sì che nascano sempre di più, o per lo meno che si rendano sempre più evidenti, i famosi casi di analfabetismo funzionale.

2.2 Analfabetismo funzionale e la sua evoluzione antropologica

Nel 1978 l'UNESCO definì l'analfabetismo funzionale come: "A person is functionally illiterate who cannot engage in all those activities in which literacy is required for effective functioning of his group and community and also for enabling him to continue to use reading, writing and calculation for his own and the community's development"²⁶.

²⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro II 2, 1104a 22-25.

²⁶ UNESCO, *Records of the General Conference*. 20th Session Vol. 1 Paris: UNESCO, 183.

Questa definizione è attuale pure ai giorni d'oggi, dove questo fenomeno si mostra più radicalmente per mezzo dei social networks o della telecomunicazione facilitata. In un articolo del 2016 si evidenziano i seguenti metodi che hanno a che vedere con la comparazione scolastica:

A common way of diagnosing functional illiterates is based on the years of schooling. However, the standard seems to vary among cultures. In the USA, 12 years of schooling marks the limit of functional literacy (Bhola, 1995), while in Latin America, only 7 years of effective schooling is sufficient to exceed the level of functional illiteracy (Infante, 2000 In. Martinez and Fernandez, 2010)²⁷.

Pero vi sono altri metodi metodi alternativi che si oppongono alla misura scolastica evidenziati dall'UNESCO nella conferenza del 1978, che sono tra i primi metodi efficaci di misurazione dell'analfabetismo funzionale:

- (a) Ask a question or questions pertinent to the definitions given above, in a complete census or sample survey of the population.
- (b) Use a standardized test of literacy (or functional literacy) in a special survey. This method could be used to verify data obtained by other means or to correct bias in other returns.
- (c) When none of the above is possible, prepare estimates based on:
 - (i) special censuses or sample surveys on the extent of school enrolment;
 - (ii) regular school statistics in relation to demographic data;
 - (iii) data on educational attainment of the population²⁸.

Al giorno d'oggi, si potrebbe proporre un ulteriore metodo per censire parte degli analfabeti funzionali: vedere come “commentano” le notizie (vere o false) nei social networks,

²⁷ Réka Vágvölgyi- Andra Coldea e alias, *A Review about Functional Illiteracy: Definition, Cognitive, Linguistic, and Numerical Aspects*, in *Frontiers Psychology*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5102880/#B92> (Consultato il 10-4-2018).

²⁸ UNESCO, *Conference*, Annex I, 19.

specialmente in *Facebook*. Diffatti, proprio a partire dall'analisi di essi, nel 2017 vi è stata una rapida diffusione di articoli di quotidiani che evidenziavano questo fenomeno sconosciuto alla maggior parte del pubblico adulto. Tuttavia, più che i metodi per scovare tali analfabeti, è necessario, secondo questo articolo, evidenziare come questo possa influire nelle tre facoltà zubiriane.

- **Analfabetismo funzionale e Intelligenza senziante**

L'intelligenza senziante è quel tipo di facoltà che processa primariamente l'informazione per determinarla come "vera" o "falsa". Nel momento in cui un essere umano legge una notizia logicamente cerca di capire ciascuna parola e costruzione semplice, razionalmente cerca di capire il significato di ogni paragrafo. Solo attraverso una comprensione del testo è possibile cercare di determinare il valore logico di tale contenuto appreso. Tuttavia, non sempre è possibile all'essere umano attinarlo, forse è impossibile. Proprio perché come si sostiene a partire dal XX secolo, con le parole di Gianni Vattimo "il pensiero è debole"²⁹, dunque non è possibile determinare mai una verità assoluta. Zubiri, dello stesso pensiero, sostiene che è possibile identificare il valore di verità di ciascuna notizia, però non in modo effettivo, ma solo provvisorio. Infatti l'informazione è sempre sotto processo proprio per evitare la creazione di credenze assurde o falsificabili. Questo non implica che non vi siano punti di verità, sarebbe assurdo, però ogni verità incontrata deve sempre passare un processo di revisione logico che la attualizza come vera durante il tempo. Il teorema di Pitagora è sempre vero, in quanto costruzione logico-matematica, però non implica che lo sia per qualunque tipo di sistema spaziale di riferimento: in uno spazio curvo sarebbe falso. Dunque, non si può nunca assolutizzare e

²⁹ Gianni Vattimo, *Pensiero Debole*, (Milano: Feltrinelli, 2010).

universalizzare una verità, ma solo si può creare un valore di verità riferito a un fatto o una determinata cosa in modo temporale.

Nel caso di un'informazione è possibile, dunque, determinarla con un valore di verità nel momento in cui si sta leggendo e in quel determinato caso particolare. Però non tutti gli esseri umani hanno la stessa capacità intellettuale, anche se tutti possiedono un'intelligenza senziente (tutti coloro che non possiedono "deficit gravi"). Anche se Zubiri, *repetita iuvant*, considera solo il caso di un processo sano della facoltà, è possibile a partire da tale struttura, vedere come l'analfabetismo funzionale possa influenzare tale processo.

Al contrario di un soggetto alfabetizzato funzionalmente, l'analfabeta non è in grado di processare correttamente l'informazione, tale che -a livello logico-razionale- crea una mal comprensione della notizia, e di conseguenza, un incorretto giudizio. Infatti, una mal comprensione della notizia potrebbe pensare a consirerare vero ciò che effettivamente è falso. Questo, a livello sentimentale e volitivo è molto pericoloso, come si vedrà nei seguenti punti. Una cattiva interpretazione della realtà, dunque, porterebbe al credere vere notizie false, e quindi a interpretare la realtà attraverso la "categoria del falso" senza esserne coscienti. Questo succede perché la realtà una volta che è stata determinata secondo un valore, forma parte di ciò che Zubiri chiama campo: sarebbe una sorta di "immagazzinamento non spaziale, né temporale, responsabile della creazione di nuovi contenuti. E i nuovi contenuti sempre si creano a partire dal campo per determinare sempre di più la realtà tale e quale è nel mondo. Una determinazione che parte da "realtà false", potrebbe compromettere la stessa concezione della realtà, creando una sorta di realtà alternativa concorde il meno possibile con la realtà esteriore. La determinazione della realtà come mondana, invece di avvicinarsi sempre di più a ciò che sembra essere nella realtà tende ad allontanarsi. Il problema si aggrava dal fatto che l'uomo al giorno d'oggi può condividere la sua concezione a un pubblico

vastissimo in un tempo brevissimo, collaborando a creare una concezione della realtà alternativa, e di conseguenza pericolosa, proprio perché potrebbe iniziare a far parte di quella concezione che si chiama “senso comune” o nei peggiori dei casi “cultura”. La “cultura” si determina a livello della volontà, perché essa è la realizzazione dei valori creati dal sentimento mediante l’affezione data dal contenuto senziente.

-Analfabetismo funzionale nel sentimento affettante e la volontà tendente

Con le parole di Diego Gracia (Madrid 1941) è possibile complementare e incrementare la concezione zubiriana di sentimento affettante, che Zubiri non ha potuto approfondire come voluto, a causa della sua morte (84 anni). Nel libro “El poder de lo real. Leyendo a Zubiri” (2017) Diego Gracia scrive: “El logos construye los valores, de igual modo que en el orden de la inteligencia sentiente construye los conceptos y en el de la voluntad tendente construye los deberes”³⁰. Si deve ricordare che il logos è il responsabile della costruzione del contenuto reale, tanto come i concetti e le teorie (intelligenza senziente), quanto i sentimenti (come si nominano) e i valori (sentimento affettante). Il mondo dei valori è immenso se si pensa al fatto che a ogni cosa appresa ne corrispondono svariati di essi. Il logos affettante, perciò, è molto produttivo, tanto da essere il principale responsabile della creazione di “cultura”. Infatti, ogni valore costruito, diffuso e accettato da un gran numero di persone fa sì che si realizzi come valore culturale per mezzo della volontà: la volontà comune tende a tal valore.

L’analfabetismo funzionale, a livello del sentimento affettante, potrebbe avere conseguenze gravi e irrimediabili. Si pensi, per esempio, che la malinterpretazione di un’informazione e la sua diffusione potrebbe affettare l’essere umano negativamente

³⁰ Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, (Madrid: Triacastela 2017), 508.

tanto da creare valori per lo più negativi verso una situazione percepita come negativa (che invece potrebbe risultare positiva per gli alfabetizzati). Un esempio semplice: nell'attuale situazione italiana, se dovesse uscire una semplice notizia come l'uccisione di un italiano da parte di un profugo, la maggior parte degli analfabeti funzionali tenderanno a dare colpa a tutti coloro che si rifugiano nel nostro paese, quando semplicemente è stato solo "un profugo" tra i tanti. A livello sentimentale si sente, per esempio, paura verso tutti gli arabi o mussulmani che a livello logico-razionale si manifesta con la creazione di valori negativi come "esclusionismo", "aggressività", "sadismo", "allerta", e i loro contrari positivi (anche se non condivisi) ecc.. proprio per questo vi è un conflitto di valori: il conflitto che vince sull'altro è il preferito e dunque il realizzato dalla volontà. Questo succede perché i valori sentiti tendono a essere realizzati, ad essere voluti, secondo una preferenza. Non tutti i valori sono realizzabili, non tutti sono preferibili, solo alcuni; questo dipende dalla soggettività umana stessa. I valori in quanto tali non sono soggettivi, già che possono essere condivisi da quasi tutti gli essere umani, ma la loro realizzazione dipende dal soggetto, anche se non sempre vi è una coscienza matura dietro la scelta (p.e. seguire la massa). In questo caso, la scelta dei valori negativi e la condivisione da parte di un gran numero di persone, porta alla loro realizzazione, che si manifesta per esempio, in questo caso, in "razzismo" o "rimpatriamento". E la culturizzazione di questi dis-valori porta a un cambio pure politico, legale, sociale.

Per concludere l'analfabetismo funzionale può causare problemi a livello senziante, a livello affettante e a livello tendente, mediante un cambio della società (e non sempre verso il meglio).

2.3. Hikikomori e la sua evoluzione antropologica

L' hikikomori, o scientificamente ritiro sociale, è il nuovo problema sociale acumentato dalla nuova tecnologia che rende

l'isolamento sempre più appetibile. Molti credono che questo problema, per via del nome, sia solo giapponese, ma la realtà è un'altra: ormai è un fenomeno globale che si dà specialmente nelle civiltà più globalizzate. Secondo i grafici giapponesi dal 2010 al 2016 sembra essere decresciuto, infatti si passò da 69600 persone a 541000³¹. Il numero si è abbassato di una grande percentuale, però in compenso è aumentato il periodo di durata di questo stato: ormai la maggior parte degli hikikomori supera i sette anni (34,7% nel 2016³²). Una delle definizioni che si possa dare a questo fenomeno è la seguente:

We defined hikikomori as (1) spending most of the day and nearly every day at home (duration of at least 6 months); (2) avoiding social situations, such as attending school or going to a workplace (duration of at least 6 months); (3) avoiding social relationships, such as friendships or contact with family members (duration of at least 6 months); and (4) significant distress or impairment due to social isolation³³.

Ciascuno dei quattro passi che complessivamente possono descrivere l'hikikomori concidono nella durata minima di sei mesi; infatti prima di tal periodo non viene considerato fenomeno in tutto il suo complesso, ma solo un semplice “momento di incontro con il sè” o “piccolo momento depressivo”. Lo stato di hikikomori, al contrario, parte da 6 mesi di durata che raramente si fermano all'anno, ma nella stragrande maggioranza supero perfino i quattro anni, facendo di tal fenomeno non solo una tendenza, ma una vera e propria malattia psichiatrica. Non a caso è stata presentata nel

31 Cfr. Nicolas Tajan-Hamasaki Yukiko- Nancy Pionnié-Dax, *Hikikomori: The Japanese Cabinet Office's 2016 Survey of Acute Social Withdrawal*, in *The Asia-Pacific Journal*, <https://apjjf.org/2017/05/Tajan.html> (Consultato il 10-4-2018).

32 Nicolas Tajan-Hamasaki Yukiko- Nancy Pionnié-Dax.

33 Alan R Teo- Michael D Fetters-Kyle Stufflebam- et alias, *Identification of the hikikomori syndrome of social withdrawal: Psychosocial features and treatment preferences in four countries*, in *International Journal of Social Psychiatry* (Feb 2015), 64-72, 65.

2010 una proposta³⁴ affinché questo fenomeno fosse trattato nel DSM-V, anche se non ha avuto esito positivo.

Secondo uno studio psicologico italiano vi sono tre stadi di hikikomori, si passa da un'isolamento graduale, fino alla forma più grave, ossia l'isolamento sociale totale con un potenziale alto di sviluppare patologie psichice-psichiatriche³⁵. Solitamente, quando si parla di hikikomori ci si riferisce all'ultimo stadio giacché i primi due non destano molta preoccupazione. Tuttavia, se si volesse delimitare il danno, bisogna essere pronti a diagnosticare la tendenza de aiutare la persona ad evitare tal problema.

Al di là di essere riconosciuto dall'DSM-V, non vi è dubbio che questo fenomeno stia compromettendo sempre di più la salute mentale, nonché fisica, di molte persone, specialmente in giovane età (14-24 anni³⁶).

In che modo questo fenomeno si sviluppa nelle tre facoltà zubiriane?

-Hikikomori e l'intelligenza senziante

Come in ogni situazione quotidiana, il caso dell'hikikomori crea tantissimi problemi a livello intellettuale, tra i quali il più grave è, senza dubbio, confondere la realtà con la virtualità. Questo problema è abbastanza conosciuto tanto da preoccupare gli esperti dell'educazione, nonché psichiatri e psicologi. La maggior parte degli hikikomori stanno isolati dalla realtà reale, però non isolato totalmente: infatti la maggior parte di essi si rinchiude in una stanza stando a contatto con videogiochi, computers, serie

34 Teo Ar-Gaw Ac, *Hikikomori, a Japanese culture-bound syndrome of social withdrawal?: A proposal for DSM-5*, in *The Journal of mental and nervous disease* (Junio 2010): 444-449.

35 Cfr. Hikikomori Italia, *I tre stadi dell'hikikomori: dai primi campanelli d'allarme all'isolamento totale*, <http://www.hikikomoriitalia.it/2017/09/i-tre-stadi-dellhikikomori.html> (Consultato il 12-3-2018).

36 Cfr. Nicolas-Yukiko-Pionnié-Dax, *Hikikomori: The Japanese Cabinet Office's 2016 Survey of Acute Social Withdrawal*, *The Asian Pacific Journal* 15, Marzo (2015), 2-7.

televisive o anime, manga, ecc.. Si immergono per lo più in realtà virtuali- le più pericolose- perché richiedono partecipazione attiva, come i giochi virtuali e/o videogiochi. Per poter capire meglio la questione, si pensi per esempio a un gioco abbastanza violento e diffuso come *Hatred* (2015) il cui unico scopo è ammazzare le altre persone senza nessun motivo. Il gioco compulsivo potrebbe portare fino alla pazzia, ossia al non riconoscere la realtà dalla virtualità, e come dice Emilio Lladó nell'ultimo scritto pubblicato ad aprile 2018: “El ‘espectador’ se convierte así en asesino virtual para el que podría llegar el momento en que lo virtual y lo real se confundieran , en que la sangre vista en la pantalla se convirtiera de verdad en sangre derramada”³⁷. Una ricerca dell'Università di York diffende il mancato legame tra violenza e videogiochi violenti³⁸, quindi molti potranno pensare che questo problema non sia necessariamente legato all'uso del gioco. Sicuramente il problema del quale si parla non ha a che vedere sul contagio della violenza virtuale a quella reale; piuttosto si sta evidenziando il problema che potrebbe causare un eccessivo utilizzo del gioco: non rende l'individuo violento, ma potrebbe rendere l'individuo incapace di distinguere la virtualità dalla realtà. Se una di queste persone realizzasse quasi inconsciamente una strage, il fatto non viene riportato alla violenza in sé della persona, quanto all'incapacità di esso di poter distinguere la realtà dal virtuale. Potrebbe succedere ugualmente con un gioco tranquillo o con la visione di anime che per se stessi non sono violenti. Quante persone, specialmente bambini, sono morti imitando i loro supereroi, per esembio “superman”, credendo di poter volare: ovviamente si tratta di un disturbo legato all'incapacità momentanea di non distinguere realtà da fantasia, realtà da virtualità. Non si tratta, dunque, di accusare ingiustamente ai

37 Emilio Lledó, *Sobre la educación*, (Barcelona: Taurus, 2018), 27-28.

38 Cfr. *No evidence to support link between violent video games and behaviour*, in York University, <https://www.york.ac.uk/news-and-events/news/2018/research/no-evidence-to-link-violence-and-video-games/> (Consultato il 13-4-2018).

videogiochi di rendere una persona violenta, neppure di incolparli in quanto virtuali, ma si tratta di mettere in guardia da un uso compulsivo che potrebbe causare danni psichiatrici come l'indiferizzazione tra realtà e virtualità. A livello senziente, anche se Zubiri non lo tratta, la realtà virtuale si percepisce come la realtà normale, non vi è una differenza a livello primordiale né a livello logico. La differenza si crea solo a livello razionale, ossia quando tal realtà si deve confrontare nel mondo, si deve “verificare”. Solitamente, non vi è ombra di dubbio, la ragione categorizza come realtà “falsa”, ossia non concorde con il mondo, la realtà virtuale; mentre come “vera” la realtà non virtuale, reale. Tuttavia, in quanto l'intelligenza senziente non è assoluta o apodittica, potrebbe succedere che la ragione possa in un raptus dichiarare come “vera” una realtà virtuale, tanto da creare un disequilibrio mentale e il conseguente problema del scambiare il virtuale per il reale.

- Hikikomori e sentimento affettante e volontà tendente

Non vi è ombra di dubbio che questo caso di isolamento per più di sei mesi implica un disagio umano per lo più sociale. Molte volte potrebbe essere causato da una nota caratteriale di insicurezza o timidezza, altre potrebbe essere causato da una non accettazione sociale e/o bullismo, altre ancora potrebbe essere causato dal semplice gusto di rinchiudersi in una realtà virtuale per incomprendimento e disprezzo verso la reale, ecc.. Qualunque sia la causa, a livello affettante si manifesterebbe un sentimento di “rifiuto” del mondo reale e un “sentirsi accolto” da un mondo virtuale “personalizzato”. Di realtà ne esiste solo una e bisogna adattarsi per sopravvivere; al contrario, di realtà virtuali ve ne sono moltissimi: si può scegliere secondo i propri gusti e secondo il modo di sentirsi, secondo i propri valori. Difficilmente un hikikomori pacifista sceglierebbe rifugiarsi dietro un videogioco come *Hatred*, come un hikikomori in guerra con il mondo

sceglierebbe rifugiarsi in un mondo virtuale simile a quello in cui vive. Il sentimento di disprezzo o incapacità di adattarsi al mondo reale, si trasforma in voler vivere in una realtà più “personalizzata”, che a livello volitivo tende a realizzarsi, molte volte, in isolamenti sociali (reali, non virtuali) gravi, tanto da trasformarsi in hikikomori e rinchiudersi in una realtà fittizia: si tratta di quasi-vivere.

Di fronte a tutte queste problematiche che la nuova tecnologia e/o Internet possono causare per un loro uso incorretto od ossessivo, bisogna rispondere con un’educazione preventiva. Nell’ultimo capitolo si cercherà di proporre come il filosofo potrebbe aiutare nell’assunto.

3.Proposta educativa-filosofica

Per cercare di prevenire i problemi vi è bisogno di una stretta educazione che deve iniziare a tenera età. Lledó a proposito dice: “Esta relación entre la posibilidad de desarrollo humano y su realización se inicia en el espacio familiar en que cada existencia se alumbró, y es en el ámbito de la escuela donde se consolida”³⁹. Questo perché l’educazione è sempre una relazione tra possibilità di sviluppo umano e la sua realizzazione. L’uomo è un animale di possibilità: tra le varie che lui si crea o che acquisisce da fuori, attraverso la ragione ha la facoltà di scegliere tra di esse, e a livello volitivo la realizza. Ciò che sarebbe utile educare sarebbe a primo acchito le tre facoltà, però, se si pensasse con più precisione, se a ciò che si punta è la prevenzione, sarebbe sufficiente con l’educazione senziante. Se, invece, si trattasse non più di pura prevenzione, ma di educazione capace di evitare cadere in guai peggiori, vi è bisogno di un’educazione delle tre facoltà, insistendo su quella facoltà che causa più problemi. In questo caso, si

39 Lledó, *Sobre la educación*, 16.

propone un metodo educativo-preventivo che aiuta l'uomo a non cadere nei tre problemi sopra evidenziati.

3.1 Prevenzione e rieducazione al sovraccarico informativo

Difronte a questo scenario il metodo migliore da attuare sarebbe la prevenzione: ricercare quando è necessario e ciò che è necessario, evitando di trattare la memoria umana come una memoria esterna di un hardisk. Evitare di stare molto tempo al computer o al cellulare, specialmente quando si tratta di social networks o motori di ricerca. Questo non implica e non prevede il non essere informati, ma nel farlo con moderazione. Anche se secondari, tutti gli input visivi che riceviamo ogni giorno, vengono registrati, anche se inconsciamente, nel campo senziente, tale che è raccomandato ridurre al meno possibile input esterni non utili.

Nel caso in cui la ricerca diventi compulsiva e incontrollata, la risposta sarà, la maggior parte delle volte, inconsciente: si attiveranno i cosiddetti meccanismi di difesa che spingono l'uomo a l'uso ossessivo di ricerca dell'informazione, come se non ci fosse un limite all'assorbimento nozionale. E molte volte questo meccanismo si innesca nel caso di sentirsi infelici/inferiori, nonché ignoranti, difronte alla realtà che ci circonda. A tal proposito non si tratterebbe già di prevenzione ma di rieducazione, sempre che il caso si scopri all'inizio, perché successivamente il filosofo non è più in grado di attuare, ma saranno gli psicologi e gli psichiatri. In questo caso l'educazione, non essendo solo prevenzione, occupa le tre facoltà senzienti, secondo il metodo deliberativo graciano. Solo che non si tratta di "puro deliberare", ma di "rieducazione deliberativa".

In un capitolo di un libro in fase di pubblicazione, si descrive il metodo deliberativo nella seguente maniera:

Diego (Gracia, 2011: 125) esquematiza el método en deliberativo en cinco momentos: deliberación sobre los hechos, deliberación

sobre los valores, deliberación sobre los deberes, pruebas de consistencia de la decisión, y toma de decisión definitiva (Gracia, 2011: 125)⁴⁰.

Adattando all'educazione filosofica questo metodo bioetico, si può aiutare la persona a spiegare la situazione che vive con tutti i sentimenti, valori e implicazioni che entrano in gioco, al fine di poter detectare la direzione che la problematica sta imboccando e fermarla prima che sia troppo tardi.

Il primo passo dell'educazione filosofica è ascoltare colui che tiene la problemática in tutte le faccete che individua, anche se primariamente legate alle tre facoltà umane. A partire da ciò che racconta, iniziare un discorso su ogni punto trattato da colui che soffre questo problema, evidenziando le varie problematiche fattuali, valoriali e legali nelle quali potrà cadere se continua verso quella direzione. Si tratta primariamente di rendere coscienti quei determinati fatti che alla sua ragione non lo sono, al fine di poter iniziare un processo di ripensamento. Una volta che questo processo conclude, si tratta di spiegare su come potrà decorrere la situazione, facendo leva sui sentimenti che si provano, affinché l'emozioni entrino in gioco. A partire da questa situazione cosciente, e dal problema che si presenta, si può iniziare il processo rieducativo, che, al contrario di come si presenta, inizia esattamente dalla volontà tendente, fino a regressare al sentimento affettante e così alla volontà tendente. Se si cercasse di rieducare l'uomo cosciente dall'intelligenza senziente si rischierebbe il fallimento dell'impresa, proprio perché non si bloccherebbero gli *output*, ma solo gli *input*.

Nel caso trattato si deve rendere visibile quali sono i meccanismi di difesa che l'uomo innesta inconsciamente, al fine di poterli conoscere e con il tempo controllarli. Il filosofo aiuta alla scoperta dei meccanismi di difesa che la persona innesta. Una

⁴⁰ Federica Puliga, *Aprender a deliberar. Un nuevo enfoque de la bioética desde la perspectiva de Diego Gracia*, in *Biotética Plural III*, (Medellín: CES) [en proceso de impresión].

volta che questi meccanismi possono essere controllati in modo quasi automatico, vi è bisogno aiutare la persona a livello emozionale, affinché la paura di non sentirsi all'altezza o l'ossessione per la ricerca non sfocino in danni peggiori di quelli legati ai meccanismi di difesa. In questo caso si cercherà di capire le motivazioni che spingono tale persona all'uso ossessivo dell'informazione o il perché non si sente all'altezza. Ovviamente una volta che si individuano alcune delle motivazioni, attraverso sempre un dialogo fecondo, si cercherà di vedere con quali altre entrino in conflitto, al fine di arrivare a un equilibrio emotivo che non permetta l'innesto di meccanismi di difesa in situazioni future. Una volta che si limita l'ossessione, si può educare l'intelligenza senziente a un uso limitato dei social networks o del web, nonché all'uso moderato delle varie tecnologie. Una volta che si riesce a moderare l'uso ossessivo della tecnologia, l'individuo potrà ritornare alla normalità, e quindi, poter processare l'informazione in modo corretto, non rendendolo quindi un essere vivente passivo, ma attivo, capace di interagire con il mondo, apportandogli qualcosa.

3.2 Prevenzione e rieducazione dell'analfabetismo funzionale

L'analfabetismo funzionale in quanto tale è quasi inevitabile, giacché è un limite stesso di molti esseri umani. Però questo non implica che non si possa arginare il problema. Ovviamente, il primo ostacolo che si oppone alla rieducazione è l'orgoglio o la superbia: la maggior parte degli analfabeti non riconosce il problema che ha e non lo vorrebbe riconoscere. Per tanto, come direbbe Diego Gracia, si dovrebbe prima di tutto combattere contro il "narcisismo". Diego Gracia dice:

El narcisismo nos lleva a sobrevalorar siempre nuestro propio punto de vista. [...] El resultado es que por principio anulamos al otro, infravaloramos su punto de vista, no le concedemos, como

dice Habermas, 'competencia comunicativa', y por tanto no le 'escuchamos'⁴¹.

Primariamente il filosofo come consultore deve poter controllare il narcisismo, secondariamente dovrebbe educare le persone all'ascolto, cercando di evitare l'assolutizzazione della propria teoria pure quando è evidente che non lo è. Ovviamente non vi è un metodo per educare contro il narcisismo; è il filosofo stesso che applica metodi differenti a seconda della persona. Come direbbe Gerd Achenbach:

If it were to be announced briefly in what manner the Philosophical Practitioner helps his visitor – the question usually is what "method" is being used –, it must be answered that philosophy works on methods rather than with methods. Obedience towards methods is a matter of science, not of philosophy.

Philosophical thinking is not moving within pre-arranged ways but rather looks for the "right way" forever anew; it doesn't use thinking routines but sabotages them in order to enlighten them⁴².

Una volta che si è potuto arginare il narcisismo, si potrebbe cercare di educare la persona a una concezione più moderata di pensiero che non estenda l'analfabetismo funzionale fino alla volontà tendente e sentimento affettante. Questo tipo di educazione dovrebbe iniziare, a mio parere, in un dialogo filosofo-analfabeta, e solo successivamente estendersi al dialogo analfabeta-società, sempre sotto la protezione di un filosofo: sarà il suo compito integrarlo nella società, evitando il diffondersi dell'analfabetismo funzionale e/o il contagio. Quest'ultimo è una conseguenza dell'analfabetismo

41 Diego Gracia, *Teoría y práctica de la deliberación moral*, in L. Feito- D. Gracia-M. Sánchez (Eds), *Bioética: el estado de la cuestión* (Madrid: Triacastela, 2011), 101-152, 127.

42 Gerd Achenbach, "A short answer to the question: What is Philosophical Practice?", in *Philosophische Praxis*. Gerd B. Achenbach, http://www.achenbach-pp.de/de/en_what_is_philosophical_practice.asp (Consultato il 5-4-2018).

funzionale, però a livello del sentimento e della volontà. Si contagia attraverso le emozioni e l'attuazione delle stesse. Il contagio sarebbe ridotto se l'analfabeta funzionale potesse essere re-introdotta nella società da un filosofo: egli servirebbe a insegnarli le possibili trappole e come evitarle. Solo così la persona matura e di conseguenza apprende ad "arginare" questa forma di analfabetismo, e quindi, poter vivere nella società senza pericolo alcuno. Molti, tra cui Paolo Caserta, suggerisce: "Più di tutto, forse, aiuterebbe un deciso miglioramento della qualità dell'insegnamento, piuttosto carente ad eccezione delle scuole primarie"⁴³. Senza dubbio è un'opzione buona, però non argina completamente l'analfabetismo funzionale, giacché si riscontra questo particolare pure in studenti universitari o già in possesso di una laurea. Questo aiuterebbe, però non è efficace, come una rieducazione personale e sociale da parte di un filosofo (e/o umanista-psicologo), che aiuta ad affrontare un cammino personalizzato, non omologato come quello delle scuole. Tutti sono a conoscenza che la scuola tiene un metodo unico che applica a tutti gli studenti indistintamente, per questo l'analfabetismo funzionale non può essere combattuto nell'educazione scolastica. La persona che soffre di questo disturbo, ha bisogno, di una guida personale che lo faccia reintegrare nella società: la persona più indicata è il filosofo, giacché egli tiene la capacità di adattazioni eccellenti, e per natura non segue un metodo fisso, ma è capace "personalizzare" le vie a seconda della persona che ha bisogno di aiuto.

3.3 Prevenzione e rieducazione nel caso dell'Hikikomori

Il filosofo non ha la facoltà di intervenire in casi gravi di Hikikomori, però potrebbe essere di grande aiuto nella sua prevenzione e/o nella reintegrazione sociale. Un hikikomori solitamente è colui che si allontana volontariamente dalla vita

43 Paolo Caserta, Carla Rossi, "Analfabetismo funzionale: un'altra piaga italiana", ce3s, <http://www.ce3s.eu/wp-content/uploads/2017/08/Analfabetismo-2017-09-18.pdf> (Consultato il 7-4-2018).

sociale, e senza dubbio potrebbe essere a causa de problemi caratteriali e/o incapacità di integrazione nella società. Non è facile interagire con qualcuno che volontariamente si isola, non è facile rieducare socialmente un hikikomori. Però si potrebbe educare i familiari a stare attenti nel momento in cui la persona si isola, e chiamare immediatamente soccorsi speciali, come psicologi. La famiglia deve essere pronta, non deve lasciare scorrere, come se nulla fosse. Bisogna spronare i ragazzi all'integrazione sociale. Ovviamente intergrarsi non significa conformarsi, ma solo evitare l'isolamento e cercare di vivere una vita sana, senza essere un peso per la famiglia. La prevenzione dipende dalla famiglia (o persone vicine): quando si vede che la persona inizia a isolarsi, sicuramente vi è dietro un problema: si avvisino le persone competenti.

Conclusione

L'articolo presente ha voluto rappresentare tre dei problemi che affliggono la nostra società nell'era digitale alla luce delle tre facoltà zubiriane, per cercare una possibile prevenzione o laddove non sia possibile, una rieducazione.

Nel primo capitolo si è voluto offrire un panorama informativo sui tre fenomeni che invadono il nostro mondo odierno: i motori di ricerca, la informazione facile e i videogiochi, menzionando soprattutto la realtà virtuale. Ognuno di questi genera un problema in particolare, analizzato nel secondo capitolo con l'aiuto della struttura antropologica di Xavier Zubiri. I problemi offerti sono: Sovraccarico funzionale. Analfabetismo funzionale, Hikikomori.

Infine, nell'ultimo capitolo si è cercato di arginare questi problemi e vedere ciò che il filosofo potrebbe condividere: per lo più si tratta di forme rieducative senza un metodo particolare, ma personale. Il filosofo non agisce nel gruppo, ma nel dialogo personale; successivamente potrebbe cercare una reintegrazione, però solo secondariamente.

Questo è il compito del filosofo: aiutare alla prevenzione e alla rieducazione personale e sociale.

Bibliografia

- Gerd, Achenbach, *A short answer to the question: What is Philosophical Practice?*, in *Philosophische Praxis*. Gerd B. Achenbach, : http://www.achenbach-pp.de/de/en_what_is_philosophical_practice.asp (Consultato il 5-4-2018).
- Ar-Gaw Ac Teo, *Hikikomori, a Japanese culture-bound syndrome of social withdrawal?: A proposal for DSM-5*, in *The Journal of mental and nervous disease*, Junio (2010), 444-449.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro II.
- Azuma Ronald, *A survey of Argumented Reality*, in *Presence*, Agosto (1997), 355-385.
- Brooks Frederick P., *What's Real About Virtual Reality?*, in *IEEE Computer Graphics and Applications*, Novembre (1999), 16-27.
- Cambridge Dictionary, *Information Overload*, <https://dictionary.cambridge.org/it/dizionario/inglese/information-overload> (Consultato il 5-4-2018).
- Caserta Paolo- Rossi Carla, *Analfabetismo funzionale: un'altra piaga italiana*, in *ce3s*, <http://www.ce3s.eu/wp-content/uploads/2017/08/Analfanetismo-2017-09-18.pdf> (Consultato il 7-4-2018).
- Clintic Monica Mc- Williams Alan, *Gaming devices and methods incorporating interactive physical skill bonus games and virtual reality games in a shared bonus event*, <https://patents.google.com/patent/US20030119576A1/en>(Consultato il 5-4-2018).
- Gracia, Diego “Teoría y práctica de la deliberación moral”, in Feito, L., Gracia, D., Sánchez M., (Eds), *Bioética: el estado de la cuestión*, (Madrid: Triacastela, 2011), 101-152.
- Enciclopedia Treccani, *Motori di ricerca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/motore-di-ricerca_%28Enciclopedia-della-Scienza-e-della-Tecnica%29/ (Consultato il 4-4-2018).

- Gracia Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* (Madrid: Tricastela 2017).
- HTML, *Search Engine Indexing Process*, <http://www.htmlbasictutor.ca/search-engine-indexing.htm> (Consultato il 4-4-2018).
- *I tre stadi dell'hikikomori: dai primi campanelli d'allarme all'isolamento totale*,
: <http://www.hikikomoriitalia.it/2017/09/i-tre-stadi-dellhikikomori.html> (Consultato il 12-3-2018).
- *Information Overload, Why it Matters and How to Combat It*, in *Interaction design Foundation*, Internet (6-4-2018): <https://www.interaction-design.org/literature/article/information-overload-why-it-matters-and-how-to-combat-it>.
- Lledó, Emilio, *Sobre la educación*, (Barcelona: Taurus: 2018).
- *No evidence to support link between violent video games and behaviour*, in *York University*, <https://www.york.ac.uk/news-and-events/news/2018/research/no-evidence-to-link-violence-and-video-games/> (Consultato il 13-4-2018).
- *Pokemon go*, Internet, 4-4-2018: <https://www.pokemongo.com/es-la/>.
- Puliga, Federica, *Aprender a deliberar. Un nuevo enfoque de la bioética desde la perspectiva de Diego Gracia*, in *Biotética Plural III*, Medellín: CES, (en proceso de impresión).
- Statista, *The Statistics Portal*, <https://www.statista.com/> (Consultato il 10-3-2018).
- Tajan Nicolas- Yukiko Hamasaki- Pionnié-Dax Nancy, *Hikikomori: The Japanese Cabinet Office's 2016 Survey of Acute Social Withdrawal*, in *The Asia-Pacific Journal*, <https://apjjf.org/2017/05/Tajan.html> (Consultato il 10-4-2018).
- Teo Alan R.- Stufflebam Kyle- et alias, *Identification of the hikikomori syndrome of social withdrawal: Psychosocial features and treatment preferences in four countries*, in *International Journal of Social Psychiatry*, Feb. (2015), 64-72.

- UNESCO, *Records of the General Conference*. 20th Session Vol. 1 Paris: UNESCO.
- Vágvölgyi Réka- Coldea Andra e alias, *A Review about Functional Illiteracy: Definition, Cognitive, Linguistic, and Numerical Aspects*, in *Frontiers Psychology*,
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5102880/#B92> (Consultato il 10-4-2018).
- Vaishnavi Agrawal, *All you need to know about WEB CRAWLING*,
<https://www.promptcloud.com/blog/all-you-need-to-know-about-web-crawling> (Consultao il 4-4-2018).
- Vattimo, Gianni, *Pensiero Debole* (Milano: Feltrinelli 2010).
- Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, (Madrid: Alianza, 1992).