

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 2_{03/2013}

Mosè Cometta **Prologo** p. 2

Jaime de Cendra de Larragan **El fin del sueño
tecnológico** p. 4

Cosma Gabaglio **Ciò che il denaro
non dovrebbe comprare** p. 19

Ottavio De Bertolis, S.I. **Il diritto di avere diritti
secondo S. Rodotà** p. 25

Mosè Cometta **Tommaso, la libertà e l'uomo** p. 31

*Graziano Martignoni, Ornella Manzocchi,
Rosiney Amorim-Keller* **Passioni e follia. Una mise
en scène: "Fabula docet"** p. 46

Domenico Repice **Il "mondo" dell'icona: "finestra"
rivolta al Cielo, "ponte" per incontrare
la Terra** p. 68



Mosè Cometta Prologo

Questo secondo numero ordinario di *Alia* si apre ad una serie di riflessioni in un certo qual modo concatenate. La preoccupazione etica è infatti uno dei motori principali degli scritti che ospitiamo, e riafferma la necessità odierna di una profonda riflessione sui temi delle relazioni umane. Non è un caso che molti degli articoli di questo numero siano infatti commenti a testi degli autori più rilevanti nel panorama della riflessione etica, sia in filosofia, che in ambiti politici, economici e giuridici.

Il primo articolo delinea infatti i tratti essenziali della riflessione di Hans Jonas, rispetto alla problematica relazione tra etica e tecnica. I cambi tecnologici dell'ultimo secolo hanno infatti cambiato radicalmente la relazione di forza tra l'uomo e il mondo: in questo senso siamo chiamati ad un compito di maggior responsabilità rispetto alle nostre azioni, e dobbiamo ricalibrare le nostre priorità etico-politiche, per non mettere a rischio il nostro ambiente vitale.

In concomitanza con il crescente peso della tecnologia nella vita e nelle scelte umane, negli ultimi decenni – soprattutto nel mondo anglosassone che, come sappiamo, rappresenta l'élite del mondo e influenza con la sua potenza economica, militare e tecnologica il resto del pianeta – si è acuita una sensibilità utilitarista. Questa sovverte l'equilibrio classico che considera il denaro come un mezzo per altri fini, e fomenta in qualche modo la dimenticanza del marxiano «valore d'uso» rispetto al semplice «valore di scambio». Una critica a questo pensiero, egemonico nell'economia anglosassone, è mossa da Sandel, il cui libro è presentato criticamente nel secondo articolo.

Il terzo autore presentato è il costituzionalista italiano Rodotà, che presenta nel suo *Il diritto di avere diritti*, una lettura senz'altro interessante della situazione politico-giuridica contemporanea, non scevra però di influenze ideologiche taciute. La maggior critica che si può muovere al suo libro è che in temi bioetici non si distanzia dalla visione neoliberale e utilitarista, concependo il rapporto tra persone e della persona con il proprio corpo come un mero rapporto di proprietà, in cui disporre di sé e dell'altro non con rispetto e affetto tipici della relazionalità umana, ma con logica costo/beneficio. Vediamo come questi tre primi articoli sono tra loro profondamente concatenati, trattando di tre aspetti – dal generale al particolare si potrebbe dire – fondamentali del panorama etico-politico contemporaneo.

Il «secondo blocco» del numero, pur mantenendo come centrale il tema etico, si sposta in un ambito più orientato alla relazione umana, all'antropologia e all'educazione. Il quarto articolo presenta una critica testuale al testo di Tommaso in cui è descritta la volontà umana, cercando da una parte di dimostrare l'importanza di una critica testuale seria e rigorosa per poter eviscerare fino in fondo il significato dei testi, e dall'altra di presentare le indubitabili affinità del pensiero di Tommaso con il presente. È infatti il sistema dell'Aquinate a dare una tra le risposte più solide e critiche contro il totalitarismo – sia esso politico, sia esso monetario e utilitaristico. Infatti, dimostrando la fondamentale libertà della volontà umana, dimostra che la persona non può essere considerata come una semplice merce al pari degli altri oggetti.

Alia ospita con orgoglio la presentazione di un esperimento pedagogico innovativo, premiato con il *CS Award For Best Teaching*, in cui le qualità umane, relazionali e simboliche delle persone vengono rimesse al centro del lavoro educativo. In questo modo, alla critica del panorama etico-politico contemporaneo svolta nella prima parte, seguono due possibili vie d'azione – teorica e pratica – per rimettere al centro del nostro sguardo l'importanza della persona.

La crisi del pensiero moderno – nei suoi aspetti di riduzione univoca – è palese anche nel mondo della Chiesa, in cui le vicissitudini di Papa Benedetto XVI e Papa Francesco sembrano aver riaperto la ricerca sincera di un'unità di senso al di là del vuoto formalismo, una ricerca delle radici che rendono vivo il simbolo in quanto tale, in relazione all'esistenza personale. In questo secondo numero ordinario di *Alia* abbiamo voluto tentare una riconciliazione tra due mondi diversi, eppur in qualche modo fratelli: la filosofia e la teologia. È con piacere dunque che ospitiamo anche un articolo teologico che presenta la riscoperta centralità dell'icona nella vita cristiana.

La tendenza a cercar di costruire un senso al di là delle divisioni disciplinari o accademiche è la linfa che spinge l'autore a scrivere che «il linguaggio dell'arte delle icone, con la sua semplicità, intercetta l'uomo nelle sue dimensioni naturali». La ricerca della totalità dell'uomo si traduce teologicamente nell'uscita da uno sterile intellettualismo. «La rinnovata attenzione al mondo dell'icona nella chiesa occidentale coincide con la ricerca per un ristabilimento armonico fra materiale e spirituale [...] fra fede e scienza. L'opposizione non produce risultati e non fa altro che gettare l'uomo in un isolamento disarmonico col mondo». Come a sottolineare l'importanza di questo recupero nel seno della Chiesa, non sembra un caso che Francesco abbia regalato a Benedetto XVI proprio un'icona.

I lettori hanno dunque sotto gli occhi un numero di *Alia* corposo, diversificato ed allo stesso tempo organico, mosso dallo scandalo della mancanza di un senso globale, dell'appiattimento dell'uomo ad una sola dimensione.

Non ci rimane che augurarvi una buona lettura.

*Jaime de Cendra de Larragan**
El fin del sueño tecnológico.

Una reflexión sobre el fin
en la ética de la responsabilidad de
Hans Jonas

ABSTRACT

Como ya afirmaba Aristóteles, Todos los hombres actúan movidos por un fin, este sería la meta intencional de todos nuestros actos, el norte que guía nuestras decisiones. Pero si tal fin es puesto en duda, si desaparece del horizonte humano, entonces se abre una brecha que es necesario colmar. El paso de un saber sapiencial a uno técnico que comienza con Bacon ira acompañado de una pérdida de ese telos de la naturaleza. El vacío dejado por esa ausencia será colmado con el fin propio de la tecnología que sigue la dinámica del progreso. De ese modo el fin del hombre es sustituido por el fin de la tecnología lo que le llevara a una situación de pérdida progresiva de libertad. ¿Cómo responder a esa situación deshumanizante?

KEYWORDS

Tecnología / Libertad / Responsabilidad / Teleología / Ética

Introducción

¿Cuál es el fin de la tecnología? ¿Es compatible ese fin con el fin del hombre y con el fin de la naturaleza? Más aún ¿existe un fin de la naturaleza y del hombre que den un sentido y marquen un límite al desarrollo tecnológico? Todas estas cuestiones comparten un *leitmotif*, la reflexión sobre el fin, sobre el sentido de cada una de ellas. En el presente trabajo me propongo analizar la ética de la responsabilidad de Hans Jonas desde este aspecto concreto, convencido de que ocupa un papel decisivo en su elaboración.

Lo que intenta justificar Jonas es que quizás haya llegado el momento de frenar el desarrollo tecnológico, de ser más humildes en sus pretensiones, de renunciar a algunas de sus ventajas en aras de garantizar la existencia de las generaciones futuras. ¿Es lícito pedirle esto a la actual generación? ¿Somos responsables de lo que suceda en el futuro? Y si lo somos, ¿en qué se fundamenta esa responsabilidad? En un mundo que ha negado el fin trascendente y heterónomo

* Jaime de Cendra es licenciado en derecho por la Universidad Carlos III de Madrid y Bachiller en Teología (Lic. en Ciencias Religiosas) por la Facultad San Dámaso de Madrid. Actualmente cursa el master en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Fue ordenado sacerdote en junio de 2008 en Cuenca (España).

del hombre y de la naturaleza, que ha renunciado al concepto de la teleología, es difícil apostar por algo que no sea el *hic et nunc, el carpe diem* en sus versiones más crasas. Por eso es preciso devolverle al fin su puesto en la naturaleza, en la ontología y mostrar que puede seguir fundamentando un deber ser: el de conservar lo que ya existe para los que están por venir.

La revolución tecnológica¹

No es posible explicar la situación en la que el hombre contemporáneo se encuentra sin tener en cuenta el fenómeno de la revolución científico-tecnológica. Iniciada como un acontecimiento local en Europa ha ido, poco a poco, cambiando no solo nuestra manera de vivir, sino también nuestra manera de pensar y de ver la realidad. La revolución a la que ahora nos referiremos tiene varias características peculiares. Su duración no ha sido breve sino que comienza en el siglo XVII y se prolonga hasta nuestros días y los cambios que trae consigo no se reducen a un momento determinado, sino que originan una dinámica que encadena unos cambios a otros ulteriores en un proceso que parece no tener fin. Esto, unido a la rapidez con que estos cambios se originan, implica que la revolución no deja el tiempo necesario para recapacitar sobre la conveniencia u oportunidad de estos cambios. La revolución sería como una masa de agua enorme que ha roto sus diques y amenaza con arrasar todo a su paso. Lo que quede después de su paso por el mundo es algo casi imposible de predecir.

Es importante considerar una última característica: la revolución es obra del hombre. Esto supone que es la razón del hombre la que guía su camino y que es el hombre el que ha establecido las metas de la misma. Esto implica un innegable protagonismo del hombre en este cambio, siendo así que la naturaleza pasa necesariamente a un segundo plano. Es preciso analizar el modo en que el hombre ha tomado el protagonismo sobre el cambio en el mundo y las consecuencias que eso ha tenido para la naturaleza en general, es decir, para la del mundo y para la del hombre en particular.

El mundo como objeto del conocimiento humano

Dos tipos de revoluciones se dan en los últimos siglos de manera simultánea influyéndose mutuamente: una revolución científica o teórica y otra de carácter técnico o práctico. Es preciso tener en cuenta que el antiguo paradigma o jerarquía de los saberes del mundo griego, donde la ciencia (*episteme o sophia*) tenía un rango y una función superior a aquella de la práctica o la técnica (*praxis y techné*) había caído con la nueva concepción del saber establecido por Bacon². La ciencia, el saber, ya no estaban destinados a la contemplación de las esencias, sino al servicio del desarrollo humano por medio de la técnica. “Saber es poder”, así se había alterado radicalmente la jerarquía de los saberes tiñendo todo con un tono de carácter utilitario.

Todo comienza, sin embargo, con una revolución científica que cambia el modo de pensar del hombre y sobre todo, el modo de entender la naturaleza

1 Para la entera reflexión cfr. JONAS Hans, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna: il Mulino, 1991, pp. 95-141.

2 Este cambio de paradigma es sostenido por Bacon en su obra *Novum organum* en la que, sin caer en un utilitarismo craso, defiende, sin embargo, que la ciencia debe abandonar la dimensión absolutamente inútil de la contemplación, para centrarse en nuevos descubrimientos que contribuyan a mejorar la vida del hombre. El fin del saber ya no será más alcanzar una verdad teórica, sino una verdad útil.

que la dejará inerme ante la manipulación humana. El conocimiento se buscará a través de una intervención y manipulación de la naturaleza por medio de experimentos que adelanta ya su utilización para fines prácticos. Estos experimentos serán posibles gracias a la técnica siendo así como comienza esta relación entre ciencia y tecnología. Es preciso comprender que tal revolución tuvo su origen en la libertad humana como un ejercicio de la misma que rompió con ciertos condicionantes históricos³. Pero este ejercicio de libertad tuvo sus consecuencias, pues puso en movimiento una rueda que arrastró a las generaciones futuras haciendo difícil la resistencia a su inercia. La incorporación de la tecnología supuso la aparición de nuevas necesidades asociadas con ella convirtiéndose así en un motor generador de nuevos cambios que se veían como necesarios dentro de este proceso revolucionario. En este sentido afirma H. Jonas:

Aquello que comenzó con un acto de suprema y audaz libertad ha determinado su propia necesidad y sigue su curso como una segunda naturaleza, no menos determinista por el hecho de ser obra del hombre.⁴

Los cambios teóricos

La tesis de H. Jonas consiste en afirmar que lo esencial en esta revolución son una serie de cambios teóricos dados en un contexto de rechazo del principio de autoridad y de ruptura con el pasado⁵ como se puede ver en las palabras de Bacon en el *Novum organum*: «aquella sabiduría que hemos heredado principalmente de los griegos no es otra cosa que la infancia del conocimiento».⁶

Es conveniente hacer una breve síntesis de esta revolución teórica en sus hitos principales antes de pasar a la reflexión sobre sus consecuencias sobre el mundo y sobre el hombre. Todo comienza con el así llamado “giro copernicano” y el nuevo conocimiento del cosmos facilitado por sus investigaciones. Las consecuencias de este “giro” que desplazaba a la tierra del centro del universo para establecer un sistema heliocéntrico, son tres. En primer lugar, el telescopio permite descubrir que los planetas son tierra y que la tierra es un planeta más entre tantos. Con esto se da fin a la idea de las “esferas celestes” compuestas de un material diverso al de la tierra, un material etéreo, sustancialmente superior al que se conocía en nuestro planeta. La conclusión es sencilla: todos los planetas comparten una misma materia y por tanto las mismas leyes que la rigen. De un plumazo el sistema cosmológico había experimentado un cambio radical. La segunda consecuencia será el abandonar la idea de un universo arquitectónico cuya forma esférica sería la causa del movimiento. Será la matemática de Kepler la encargada de realizar esta deconstrucción y de preguntarse por las causas del movimiento en el universo. La tercera consecuencia será la aceptación de la infinitud del universo que era consecuencia derivada del rechazo de su arquitectura. Esto implicaba una consecuencia que después desarrollaremos: si el universo no tiene

3 Cfr. JONAS, 1991, p. 99.

4 *Ibidem*, p. 99. La traducción de este pasaje y de los siguientes que se citarán de la misma obra es mía.

5 Cfr. *Ibidem*, pp. 100-101. Sobre el sentido de la palabra “nuevo” en los siglos XVI y XVII, vale la pena leer la entera reflexión. Afirma Jonas que hasta entonces el valor del conocimiento derivaba de su relación con la antigüedad, con la tradición que garantizaba una sabiduría. A partir del siglo XVI el antropocentrismo implica una nueva fe en el hombre mismo, en sus capacidades a la vez que una creciente sospecha hacia el pasado como un tiempo inferior plagado de errores. La clave estuvo en darse cuenta que el hombre moderno era el punto de llegada de un proceso de conocimiento que le hacía más capaz de afrontar con éxito los misterios de la naturaleza. Esto implicó como consecuencia necesaria una ruptura con el pasado medieval y una reapropiación del mundo antiguo.

6 Citado en *Ibidem*, p. 102.

límites, por grandes que sean, que sirvan para contener y estructurar lo que se encuentra dentro de él, ¿para qué sirve?

A una nueva cosmología le hacía falta una nueva física que explicase las leyes de su funcionamiento y sobre todo el movimiento. Hans Jonas afirma que aquí se encuentra la clave de la revolución científica:

Mientras la más sensacional de entre las empresas de Galileo se refiere a su defensa de la teoría copernicana y al descubrimiento del telescopio que la reforzaba, su contribución verdaderamente decisiva para el nacimiento de la ciencia moderna consistió en poner las bases de una ciencia del movimiento, una cinética general.⁷

Muy sintéticamente se puede decir que todo giraba acerca de la explicación del movimiento. La teoría aristotélica sostenía que el movimiento era el efecto de un cambio continuo y por ello el movimiento se entendía en sí mismo como cambio, mientras que la quietud sería el estado natural de un cuerpo cualquiera. No es que el movimiento fuese una causa sino que tenía una causa para ser. La ciencia moderna, sin embargo, afirmará que el movimiento es un estado tan original como la quietud mutando así el mismo concepto de cambio. Ni la quietud necesita una causa para permanecer como está ni el movimiento para seguir moviéndose. Lo único para lo cual era necesaria la causa era para el paso de un estado a otro, y esta debía ser la intervención de una fuerza externa pues la velocidad del movimiento era constante.

En el desarrollo de esta teoría, intervienen Descartes, Kepler, y Galileo. Todos ellos compartían la idea de que “la geometría era el verdadero lenguaje de la naturaleza y que por ello debía constituir también el método para su análisis”.⁸ Junto a ello cobraba especial importancia el método experimental que implicaba la manipulación de una naturaleza simplificada para comprender su funcionamiento. Finalmente, Newton combinaba tres elementos (espacio, tiempo y masa) sujetos a las leyes de la matemática (y por ende de la geometría) para explicar su teoría de la gravitación universal con la que desvelaba la mecánica de la gravedad.

Consecuencias del cambio teórico: la desaparición de la teleología

El mundo, la naturaleza, se convierte así en una inmensa máquina cuyos entresijos han sido examinados y comprendidos por el hombre y puestos a su disposición. Todo queda explicado racionalmente por medio de leyes físicas y mecánicas que dan cuenta del funcionamiento del universo en su conjunto. Todo cambio se explicará como una relación cuantitativa entre la fuerza necesaria y el efecto que se pretende. La causa única de cualquier cambio será la presencia de una determinada cantidad de fuerza, lo que implica que bastará con conocer esa relación cuantitativa para producir cualquier cambio en la naturaleza. Pero esto tiene otro efecto, y es el de excluir del mundo cualquier causa que no sea meramente física, no caben los milagros. El axioma de la conservación de la materia y la energía implicaba que no cabían otras variables en el mundo que no fuesen estas y que el cambio no era otra cosa que una transferencia en diversas medidas de esta materia y esa energía⁹. La conclusión es la afirmación de un determinismo

⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁸ Afirma H. Jonas que el mismo Descartes había dividido la naturaleza en *res cogitans* y *res extensa* dando así a entender que la esencia del mundo material no es sino extensión y que lo único necesario para conocer el mundo es calcularla, es decir, la geometría.

⁹ *Cfr. Ibidem*, pp. 120-121.

absoluto, pues ni siquiera la voluntad humana en un acto libre es capaz de iniciar una nueva secuencia causal a partir de la nada:

La nueva metafísica de la ciencia ha mostrado su determinación desafiando nuestra común e inmediata experiencia (es decir, el hecho de que somos los autores de nuestras acciones, concebidas en base a unos objetivos y un proyecto) y llegando a los límites extremos de la metafísica para poder relegar esta fundamental experiencia a la esfera de la mera apariencia.¹⁰

Se excluyen del mundo, no solo las causas eficientes humanas sino en general cualquier teleología pues esta implica la existencia de un plan, de un objetivo que va más allá de la materia, que debe ser, en cierto sentido espiritual. Lo único que se admite es un determinismo que se basa en el necesario modo de funcionar de una máquina en la que unos procesos siguen a otros:

Esto significa que el instante que sigue está determinado siempre y solo por aquello que lo precede, que no existen tendencias a largo plazo hacia algo sino solo una transferencia de la cantidad de masa-energía de un momento a otro momento y la *vis a tergo* de esta propagación. En definitiva, no es el futuro el que atrae sino el pasado el que presiona.¹¹

El hecho de considerar el mundo como una máquina regido por un conjunto de leyes homogéneo y cognoscible no podría sino derivar en esta pérdida de la causa final como explicación de los cambios en el seno de la naturaleza. Las máquinas no son capaces de darse fines a sí mismas, el único capaz de hacerlo es el que las crea, y ese es el hombre. Pero puesto que el hombre no ha creado el mundo, no puede haberle dado un fin. Llegamos así a una consecuencia inevitable: en cuanto el hombre es también parte de esa misma naturaleza, debe ser considerado en cierto aspecto él mismo una máquina y, por lo tanto, un ser desprovisto de cualquier teleología trascendente o heterónoma. Al concebir al mundo como una máquina y a sí mismo como parte de ese mundo, el hombre tendrá que dar al mundo un fin, un objetivo, un sentido. Pero es inevitable hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo puede alguien sin un fin ser capaz de dar un fin a otra cosa? Este “hombre sin fin” será el encargado de dar un fin a la naturaleza y a los medios a su disposición para dominarla, es decir, a la tecnología¹².

¿Debe establecer el hombre algún límite en el planteamiento del fin de la naturaleza y de la técnica? En principio no, pues una naturaleza que se rige por causas eficientes y no por causas finales o fines no atiende a distinción de valores. En ella no hay ningún objetivo que deba alcanzar y que sirva de criterio para medir la adecuación de los medios usados. Sencillamente es una cosa neutra, un mecanismo de funcionamiento regular con la que se puede hacer cualquier cosa. Su único valor dependerá del fin que le de el hombre, y ya está claro que ese fin ha sido el de ser un depósito de recursos para su aprovechamiento.

10 *Ibidem*, p. 122.

11 *Ibidem*, p. 123.

12 Es inevitable plantearse aquí la relación entre las reflexiones de H. Jonas con la conocida obra de Jacques Monod *El azar y la necesidad* donde el autor afirmaba que la aparición del hombre en el mundo había sido cuestión de puro y simple azar llegando a afirmar literalmente que “*nuestro número había salido en la ruleta de Montecarlo*”. En este sentido comenta H. Jonas, refiriéndose a esta explicación basada en el neodarwinismo: «*la interacción entre cambios casuales y selección natural ha dado origen a innumerables formas, y el hecho de que el hombre esté entre ellas es un mero accidente. Hablando en términos de cosmos y de simples categorías naturales, no hay nada en la naturaleza, concebida como un grande automatismo de fuerzas neutras, que la haya preparado par este evento, ni el verificarse de este último responde a algún interés particular*». *Ibidem*, p. 126.

El mundo como objeto de la acción humana

Hans Jonas afirma que la pérdida de la teleología o del fin en la naturaleza ha tenido como consecuencia la pérdida de su valor intrínseco. Si no existe un plan en la naturaleza entonces no existe en ella una norma, todo es fruto de la pura casualidad, de modo que en ella todo está permitido. No es posible hacer nada contra-natura o antinatural pues si la naturaleza no tiene una “naturaleza” en el sentido aristotélico del término, cualquier cosa puede ser “natural” por el mero hecho de “ser”:

Existe solo la necesidad extrínseca de una determinación causal, pero no una validez intrínseca de sus resultados.¹³

Es precisamente aquí donde se produce el punto de inflexión. Si la naturaleza está privada de toda voluntad, si es solo un objeto, entonces el hombre deviene sujeto de la naturaleza, única voluntad señora de su destino. La ciencia de la naturaleza se pone al servicio de esa voluntad que resulta ser una voluntad de poder¹⁴.

El proyecto baconiano

El cambio producido por la revolución científico-teórica en el modo de entender el mundo y su relación con el hombre desemboca en una determinada manera de actuar en el mundo. En las raíces de esta relación entre ciencia y techné está el planteamiento de Bacon: “el conocimiento es poder”. El conocimiento que buscaba Bacon era el de las formas, es decir, el de la constitución profunda de las cosas para poder manipularlas a su antojo, para poder crear e inventar nuevos instrumentos que hiciesen la vida humana más agradable. Desentrañado el funcionamiento del universo como el de una máquina sujeta a leyes físicas, la primera exigencia de Bacon parece satisfecha. Solo falta ahora darle una aplicación práctica y está se hará gracias a la alianza entre ciencia y tecnología.

Bacon inaugura así una generación de filósofos optimistas para los cuales la fe en el progreso es un principio indiscutible. El fin era el del mejoramiento de las condiciones de vida del hombre y los medios para ello la tecnología. No podían imaginar que en el proceso de desarrollo de esta alianza ciencia-tecnología los medios se iban a convertir en fines, es decir, que la tecnología se haría autónoma y determinaría sus propios fines o, por decirlo de otra manera, que la tecnología se convertiría en un fin en sí misma y el hombre, en cambio, en un medio para su desarrollo, en objeto de la misma.

El desarrollo del proyecto baconiano: la alianza ciencia-tecnología y el sentido del progreso

El desarrollo del proyecto baconiano, es decir, el progresivo dominio de la naturaleza para ponerla al servicio del hombre, se desarrolló en 4 fases¹⁵. Cada una de ellas es un paso más en el camino imparable del progreso tecnológico y en

13 *Ibidem*, p. 126.

14 *Cfr. Ibidem*, p. 127.

15 Sigo la clasificación que el autor hace en su obra.

ellos podemos ver cuál es el sentido que tal progreso adquiere. Porque este no es un simple aumento de las capacidades del hombre sobre la naturaleza gracias a la técnica, sino que implica un cambio en la relación entre la misma tecnología y el hombre. Se puede decir que tal progreso lo es en cuatro sentidos que se van añadiendo a medida que progresa la tecnología.

La primera fase sería la de la tecnología mecánica. Esta se caracterizaba por la utilización de una máquina que aumentaba la fuerza aplicada al trabajo. El sentido de la técnica era el de ayudar al hombre en el trabajo para aumentar la producción de bienes. Dos aspectos caracterizan esta fase: en primer lugar es el hombre el que establece los objetivos a conseguir y aplica los medios necesarios para obtenerlos. En segundo lugar, la tecnología está todavía relacionada con la experiencia de la naturaleza en cuanto los elementos para construir las máquinas y los fines alcanzados pertenecen al ámbito de la experiencia cotidiana.

La segunda fase es la que atañe a la química y al electromagnetismo. Lo que caracterizó esta fase fue que ambas ciencias abrieron perspectivas nuevas al progreso tecnológico gracias a la creación de objetos absolutamente nuevos e impensables hasta el momento. Pero también cambia el sentido del progreso al menos en dos aspectos: en primer lugar aumenta la capacidad del hombre de intervenir en la naturaleza en cuanto la química le permite alterar la sustancia de la misma. En segundo lugar, la tecnología deja de ser un mero instrumento para alcanzar objetivos y empieza a establecer los suyos propios, es decir, comienza a hacerse autónoma, comienza a poner sus propios fines. La ciencia será capaz de hacer posibles ciertos objetivos antes de poder considerar si son o no, y en qué medida, convenientes. De ese modo la tecnología precede a la voluntad y establece avances que comprometen la voluntad futura de aquellos que se encuentran inmersos en una corriente que no han elegido y de la que son plenamente dependientes¹⁶.

La tercera fase es la que corresponde a la electricidad. Con ella no solo aumenta la energía que puede aplicarse al trabajo, sino que vuelve a producirse un progreso en el sentido de la tecnología. Con la electricidad la tecnología se abstrae aún más de la experiencia natural cotidiana pues es algo que no se ve, de lo que no se tiene experiencia sensible.

La cuarta fase es la de la electrónica. En ella se da un paso más no solo en relación a las posibilidades del hombre en la naturaleza al aumentar su capacidad de comunicación, sino en el progreso del sentido de la tecnología. Dos son las características de esta fase: la primera es que el grado de abstracción es máximo, ya no se pretende siquiera imitar la naturaleza sino que la artificialidad de sus creaciones es máxima y esto implica una separación de cualquier objetivo que pudiera considerarse "natural". La segunda es que, partir de este momento, la tecnología comienza a producir objetivos o fines a ritmos vertiginosos. Se entra así en una dinámica en la que el progreso ya no es algo proyectado por el hombre, es decir, no se trata ya de que el hombre se plantee metas y busque los medios para lograrlas, sino que la propia tecnología le impone esas metas y no le permite detenerse. El progreso tecnológico se hace así autónomo, desligado de la libertad del hombre, más aún, llega a comprometer su libertad por el mero hecho de condicionar su mismo estilo de vida:

Comparada con la extrema artificialidad de nuestro ambiente fundado en la tecnología e integrado electrónicamente, y a las costumbres que a eso corresponden, la polis griega (esta suprema obra de arte colectiva arrancada a la naturaleza cuando la humanidad occidental estaba floreciendo) manifiesta casi la naturaleza y la familiaridad de un hecho orgánico. Por esta razón, desgraciadamente, su sabiduría se ha perdido para nosotros y su ejemplo ya no nos vale. La tecnología es más fuerte que la política. Se ha convertido en aquello que Napoleón pensaba fuese la política: un destino.¹⁷

Afirma Hans Jonas que ya solo queda una quinta fase por desarrollar: la biología¹⁸. Con ella el hombre se convertiría en un objeto más de la tecnología lo que vendría facilitado por la ausencia de un fin reconocido para él mismo. El mismo programa baconiano por el cual es necesario hacer frente a la necesidad humana parece justificar el uso indiscriminado de la tecnología, el hecho de que debemos usarla si podemos hacerlo. Del original principio baconiano del “conocer es poder” hemos llegado al “poder hacer es deber hacer”:

El antiesencialismo de la teoría prevalente entrega nuestro ser a una libertad sin normas. Así, si la nueva microbiología apela a la tecnología, la física apela a la facticidad y la metafísica a la admisibilidad.¹⁹

Primera conclusión

Nos hemos detenido en el análisis que hace Hans Jonas sobre la revolución científico-tecnológica porque es vital para comprender su propuesta ética. El hilo que guía esta reflexión es el hecho de la desaparición del fin en la naturaleza como consecuencia de un nuevo planteamiento teórico que sitúa al hombre en el centro del cosmos. Una vez que la razón ha desentrañado el funcionamiento del universo equiparándolo a una máquina, todo elemento trascendental o espiritual queda fuera del esquema de comprensión. El mecanicismo acaba con el espiritualismo y con todo lo que tenga que ver con él. Siendo así que la idea de un proyecto escondido en la naturaleza se equipara con una dimensión espiritual, es rechazado por el científico como carente de fundamento *in re*.

Las consecuencias de este planteamiento las hemos apuntado ya: una naturaleza sin un fin o proyecto es una naturaleza sin normas establecidas, sin “voluntad propia”, sin valor alguno. De ese modo la voluntad del hombre llena el vacío y se siente en el derecho de establecer ella misma los fines de esa naturaleza que entiende ahora como un objeto a su disposición. Así, el fin reservado a la naturaleza será el de servir a los intereses del hombre y el medio para lograrlo será la tecnología. Pero la paradoja está en que el hombre, en cuanto parte de la naturaleza, ha perdido también él su fin propio y es preciso que en un acto de autonomía se lo de a sí mismo. Lo que no podía prever el hombre es que el medio deviniera fin, es decir, que la tecnología llegase a ser autónoma, a establecer sus propios fines y a convertirse ella misma en un fin. El drama está en que la fragilidad del fin que el hombre moderno se ha dado a sí mismo ha comenzado a ceder ante el fin que le propone la tecnología, es decir, el hombre está en riesgo de convertirse en un objeto de la tecnología, en un medio para su propio desarrollo²⁰. Su fin puede llegar a ser convertirse en esclavo de su propia obra.

17 *Ibidem*, p. 137.

18 Las predicciones del autor hechas hace años se han hecho realidad con la manipulación genética y la experimentación con embriones. Falta saber si el hombre llegará a clonar hombres o quién sabe si a cosas aún peores.

19 *Ibidem*, p. 138.

20 El autor analiza esta nueva condición del hombre como objeto de la técnica en tres aspectos: en la

El sueño utópico y el progreso tecnológico

Buena parte de la obra de Hans Jonas consiste en una crítica al sistema marxista y al ideal que plantea. Esta crítica no es gratuita ni inútil pues está estrechamente relacionada con la cuestión que nos atañe. En el sistema marxista ocupa una posición absolutamente central el idea utópico hasta el punto que podría afirmarse que el marxismo no es otra cosa que una utopía. Ahora bien, esta utopía hace como de marco, de humus para el desarrollo tecnológico en cuanto este es la condición de posibilidad de aquella que se erige en su razón de ser, es decir, en su fin o justificación. El problema es que el ideal marxista se presenta como una radicalización del progreso tecnológico,

por lo tanto la crítica de la utopía es ya implícitamente una crítica de la tecnología en la previsión de sus desarrollos extremos.²¹

La idea de fondo que alimenta esta utopía es que el hombre actual, la humanidad, no es todavía la “verdadera” humanidad, está solo llegará una vez se haya alcanzado la utopía, realización que hará posible la tecnología. Esta esperanza, la del advenimiento del hombre verdadero, es expresada por Ernst Bloch en su libro *El principio esperanza* cuya crítica afronta H. Jonas oponiendo a su vez el principio de responsabilidad²². De este modo, el hombre que había borrado del mapa de la naturaleza el fin, se da a sí mismo un nuevo fin, el de la sociedad utópica que pretende traer “el cielo a la tierra”, una sociedad de máximo bienestar donde el elemento principal sea una libertad sin trabas y sin los condicionantes de la necesidad del trabajo. Pero este fin necesita de la tecnología para ser alcanzado estableciéndose así una estrecha relación entre ambos términos: utopía y desarrollo tecnológico.

La crítica a la utopía

La crítica desarrollada por Hans Jonas al ideal utópico se podría sintetizar en tres preguntas: ¿Cuál es el verdadero sentido de la utopía? ¿Es factible la utopía? ¿Es deseable la utopía?

El verdadero sentido de la utopía

La utopía marxista se basa en el presupuesto de que el hombre es naturalmente bueno y que son las condiciones sociales desfavorables las que lo vuelven malo. Bastaría entonces modificar esas condiciones para que la naturaleza humana volviera a su original bondad:

En consecuencia, según el marxismo, las circunstancias- es decir, la sociedad clasista y la lucha de clases- no han sido nunca buenas; y por lo tanto tampoco el hombre; por

prolongación de la vida humana y en el hecho de que esta implicaría a su vez la eliminación de la procreación en cuanto esta es la respuesta natural a la muerte, por no hablar de la pérdida del sentido del tiempo para el hombre; en la posibilidad de llegar a controlar el comportamiento humano a través de la manipulación social; la manipulación genética donde se ve más radicalmente la objetualización del hombre y de su cuerpo. Para más detalle *Cfr.* JONAS Hans, *Il principio responsabilità, un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 2002, pp. 24-28.

21 JONAS, 1991, pp. 282-283.

22 La idea de la contraposición de ambos principios como opuestos está en: KAMPOWSKI Stephan M., *Una libertà più grande: la biotecnologia, l'amore e il destino umano. Un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas*, Roma: Cantagalli, 2010, p. 124.

lo cual solo la sociedad sin clases determinará al hombre bueno. Esta es la “utopía” contenida en la esencia del marxismo.²³

Se trataría, por tanto, de remover los obstáculos sociales con la ayuda de la tecnología para conseguir así una sociedad idónea en la que se cumpliera el sueño utópico. El problema fundamental se basaba en la escasez de bienes y alimentos y la solución consistía casi de manera única en procurar la sobreabundancia de los mismos. Solo de esta manera se podía lograr el advenimiento del hombre verdadero²⁴. En este sentido el ideal utópico marxista es, necesariamente, un ideal materialista en cuanto «*hace del bienestar material el presupuesto necesario para la consecución de la liberación del auténtico potencial humano, indicando en tal bienestar no un fin, sino un medio necesario para alcanzarlo. Por eso, la búsqueda de la abundancia con ayuda de la técnica [...] se convierte en el deber superior de los servidores de la utopía: el advenimiento del hombre verdadero lo exige*».²⁵ Marx estaba convencido de que la vía hacia la utopía pasaba por la tecnología moderna pues solo esta era capaz de producir los bienes suficientes para erradicar la pobreza y con ella la injusticia de la sociedad dando lugar el hombre nuevo. La revolución en realidad, era solo un aspecto de la utopía marxista y su fin no era otro que cambiar la estructuras sociales que impedían la equitativa distribución de los bienes producidos por las máquinas²⁶.

¿Es factible la utopía? La situación apocalíptica.

Opina Jonas que la utopía es intrínsecamente impracticable porque la cuestión no es cuánto hay que producir sino si la naturaleza será capaz de soportar esa presión²⁷. En definitiva el problema es que las exigencias de la utopía van más allá de lo que la naturaleza puede soportar²⁸. El problema es doble y se refiere tanto a la cantidad de recursos energéticos disponibles, que es limitada y de momento no renovable en su mayor parte, cuanto a que el uso de la energía implica aumento de calor se mire por donde se mire, lo que aumenta el “efecto invernadero”. Quizás entonces la solución esté en ser más modestos en las pretensiones de la tecnología²⁹.

¿Es deseable la utopía?

Hans Jonas plantea al menos dos razones por las cuales la utopía no es deseable. La primera es que la realización del ideal utópico implica unas condiciones de

23 JONAS, 1991, p. 202.

24 Es interesante notar que, en realidad, tanto el marxismo como el capitalismo comparten un mismo objetivo, la producción de riqueza, y un mismo medio para ello: el uso de la tecnología. Lo que les distingue es la propiedad de los medios de producción, colectiva en el primer caso y privada en el segundo.

25 JONAS, 2002, p. 205.

26 Cfr. KAMPOWSKI, 2010, p. 127.

27 «*In ultima analisi la questione non è perciò che cosa l'uomo sarà in grado di fare-questo dipende dal nostro orientamento prometeico-ma quanto di tutto ciò la natura potrà sopportare*». JONAS, 2002, p. 237.

28 Hans Jonas dice que el problema del programa baconiano ha sido el de sus dimensiones excesivas o, por decirlo de otra manera, la magnitud de su éxito en dos sentidos: el económico y el biológico. En ambos se trata de un aumento del metabolismo del cuerpo social, tanto por el necesario aumento de la producción de bienes per cápita como por el aumento de la población debido al incremento de la esperanza de vida, lo que pone en peligro el equilibrio del planeta. A esta situación la llama Jonas “*situación apocalíptica*”. Cfr. JONAS Hans, *Responsability today: The ethics of an Endangered Future*, Social Research, 43/I, 1976, pp. 82-83.

29 Cfr. JONAS, 2002, p. 245.

vida que no son sostenibles para un número excesivo de seres humanos, lo cual implicaría bien limitar los nacimientos, bien eliminar el exceso ya existente³⁰. Esta acción vendría legitimada por el propio planteamiento de la utopía: si el hombre actual no es el “verdadero” entonces no es digno de permanecer y puede ser sacrificado en aras de la consecución de un ideal superior: el advenimiento del verdadero hombre³¹. La segunda radica en el mismo fin de la utopía: la liberación de la obligación de trabajar. El problema está en que una libertad así conseguida debe preguntarse después cuál es su objeto. A esta cuestión responde Ernst Bloch proponiendo el ocio como un concepto formal, vacío de contenido concreto que solo apunta dos posibles actividades: los hobbies y las relaciones personales. La crítica de Hans Jonas apunta a una triple pérdida de libertad, de espontaneidad y de realidad. De libertad porque todos tendrían que tener obligatoriamente un hobby proporcionado por el Estado; de espontaneidad porque la esencia misma de un hobby es ser una ocupación secundaria que surge de manera espontánea y no calculada; de realidad porque la vida perdería seriedad en cuanto un hobby no puede pretender ocupar el lugar de un trabajo. En definitiva, el hombre tiene necesidad de trabajar para realizarse, y es aquí donde la falacia de la utopía marxista se muestra más claramente al pensar que la esfera de la libertad comienza donde termina la necesidad³². En cuanto a las relaciones personales, se entenderían como un hobby más en el que el Estado debería intervenir para garantizarlas, perdiéndose así de manera radical la intimidad. Pero además sería imposible la amistad en cuanto el fundamento de esta se encuentra en un bien común, un proyecto compartido que tiene como objetivo un fin arduo. En una sociedad utópica donde no falta nada, donde todo está basado en el hobby, no hay nada que pueda sustentar una amistad o un proyecto de vida³³.

Consecuencias del planteamiento utópico

Ya desde el planteamiento optimista de Bacon se había pensado en el progreso tecnológico como la panacea y la solución a todos los problemas. El positivismo comptiano no hacía otra cosa que consagrar este planteamiento y la revolución industrial contribuyó a hacer pensar que el sueño era posible. El desarrollo tecnológico quedaba así impregnado de un cierta tendencia utópica pues su fin no parecía ser otro que una sociedad de bienestar universal donde las personas estuvieran libres de toda necesidad y pudieran emplear su libertad en lo que quisieran. El problema de toda utopía es que tiende a despreciar el presente en aras de un futuro que juzga mejor y a cuya consecución consagra todas sus fuerzas y es capaz de sacrificar todos sus bienes. Ese futuro mejor se traducía en una mayor autonomía del hombre y esta parecía ser posible solo con un aumento en la calidad y en la cantidad de los recursos al alcance del hombre. Es preciso preguntarse si esto ha sucedido según las previsiones. Que los recursos han aumentado en calidad y en cantidad es innegable, que el hombre haya ganado en autonomía es otra cosa³⁴. A la luz de los hechos parece más bien lo contrario: la tecnología ha creado un hábitat tecnológico en el que el hombre se ha convertido

30 *Ibidem*, p. 245.

31 Cfr. KAMPOWSKI, 2010, p. 131.

32 Cfr. JONAS, 2002, p. 265.

33 Cfr. KAMPOWSKI, 2010, pp. 135-136.

34 Cfr. *Ibidem*, p. 139.

en un ser-dependiente. El hombre actual no puede siquiera plantearse la vida sin un mínimo de tecnología, sin una serie de recursos que se han convertido para él en una necesidad básica, como la electricidad.

Pero el problema no termina aquí sino que plantea problemas a largo plazo. El programa baconiano se basaba en el uso del conocimiento para la obtención de poder y en la ulterior utilización de ese poder sobre la naturaleza para la mejora de la condición humana. Ese programa se puso en marcha como hemos podido comprobar y lo hizo con notable éxito, tanto que la magnitud de su éxito ha puesto en jaque la capacidad de la naturaleza llevándola a una situación apocalíptica. El equilibrio de la misma está en peligro y si no se toman medidas drásticas es posible que las consecuencias del progreso incontrolado de la tecnología sean irreparables. Este equilibrio se ve ahora amenazado por la propia dinámica del poder que el progreso tecnológico ha puesto en marcha³⁵. Esta dinámica se ha desarrollado en tres fases: en la primera el poder llegó a un grado suficiente para aprovechar los recursos naturales pero creció hasta un grado tal que escapó del control del hombre llegando así a la segunda fase que es la actual. En esta segunda fase se intuye una falta de control sobre el mismo y la existencia real de un riesgo de catástrofe a nivel mundial. Es necesario llegar a una tercera fase o grado de poder que autolimite este crecimiento incontrolado de la tecnología:

This third degree means power over the second-degree power which was no longer man's but power's itself to dictate its use to its supposed owner, to make of him the compulsive executor of his capacity thus enslaving man instead of liberating him³⁶.

Segunda conclusión

La revolución científica nos ha llevado a la conclusión de que la naturaleza, en la que el hombre se incluye, no tiene un fin en sí misma y que se puede equiparar a una máquina. En el siglo XIX esta ciencia se alía con la tecnología incipiente y la lleva a cotas jamás pensadas. Pero esa alianza tuvo un canal de desarrollo, un marco favorable en la utopía cuya esencia era devolver el sentido al hombre en la dimensión inmanente: su fin es el bienestar en esta tierra al máximo nivel posible. La alianza entre progreso tecnológico y utopía fue perfecta porque el primero es el medio adecuado, la condición de posibilidad de la segunda, y además porque en la misma esencia de este progreso parece haber una tendencia utópica. El sueño de la utopía pretendía hacer al hombre más autónomo, más libre. El resultado parece ser bien distinto y de lo ya dicho se desprende que el hombre parece haber perdido libertad. El progreso tecnológico se ha convertido en un fin en sí mismo y amenaza con convertir al hombre en un objeto, si es que no lo ha conseguido ya. Se impone ahora buscar un medio de solucionar esta tendencia antes de que sea demasiado tarde. Para ello el autor propone una nueva ética.

La ética de la responsabilidad

Llegados al actual estado de las cosas, Jonas entiende que la ética clásica no es capaz de responder a los nuevos retos, que es necesario crear una ética nueva para una situación nueva. De todos los aspectos que componen esta ética de la responsabilidad nos centraremos en lo que constituye el hilo conductor de nuestro

35 «Bacon did not anticipate this profound paradox of the power derived from knowledge: that it leads indeed to some sort of domination over nature (that is, her intensified utilization), but at the same time to the most complete subjugation under itself. The power has become self acting, while his promise has turned into threat, its prospect of salvation into apocalypse». JONAS, 1976, p. 84.

36 *Ibidem*, p. 84.

estudio: el papel que el fin juega en esta nueva ética. El antiguo axioma que defendía el paso del ser al deber ser parece carecer ya de valor y sin embargo, Jonas lo volverá a proponer pero desde una perspectiva metafísica que se resume en el axioma de que la existencia misma del hombre que cuenta con un fin es en sí misma un valor que reclama el deber ser de su respeto, es decir, de su conservación.

Rescatando la teleología

Hans Jonas comprende que en el fondo del problema está la pérdida del fin de la naturaleza lo que se traduce en una pérdida de su valor. El valor de las cosas les viene determinado por el fin al que están destinadas:

Queremos ahora asumir que la naturaleza, dirigiéndose a los objetivos o fines, plantea también valores. De hecho, aunque un fin sea dado o perseguido de hecho, su consecución implica un bien y su frustración un mal: y con tal distinción comienza la posibilidad de atribuir valores³⁷.

Por eso dedica el comienzo de su obra a la relación entre los fines y los valores. No parece que haya nada que no tenga un fin en sí mismo, una finalidad. Desde el punto de vista del objeto la mera descripción del mismo implica ya hablar de su destino. Es necesario distinguir dos tipos de objetivos o fines: los que dependen de la voluntad humana (subjetivos) y los que son inmanentes a la cosa (objetivos). Así, aquellos instrumentos que han sido creados por el hombre, como por ejemplo, un martillo, no tienen su fin en sí mismos, sino que les viene atribuido por su creador. Mientras que existen otras cosas cuyo fin no ha sido puesto por una voluntad subjetiva sino que es inmanente a ellas, por ejemplo las piernas. Respecto de ellas es necesario distinguir entre “medio” y “función” o uso³⁸, siendo así que el primero viene determinado por la naturaleza misma de la cosa, mientras que el segundo depende de la voluntad del hombre.

Esta distinción lleva a H. Jonas a preguntarse si la causalidad del fin está limitada solo a los seres dotados de subjetividad, es decir, si solo el hombre es capaz de dar fines con fuerza causal a las cosas³⁹. La respuesta es negativa, pues «*del testimonio mismo de la vida (que nosotros, sus criaturas que han adquirido conciencia de sí mismas, deberíamos ser los últimos en negarlo) afirmamos por lo tanto que el fin en general está insito en la naturaleza*»⁴⁰. Más aún, parece que creando la vida, la naturaleza manifiesta al menos un fin determinado que no sería otro que la misma vida y con ella todos los fines ulteriores que de ella se deriven. En este sentido «*la naturaleza trabaja por caminos tortuosos en vista de algo o algo trabaja en la naturaleza de múltiples maneras*»⁴¹. Por eso H. Jonas afirma: «*El fin, más allá de cualquier conciencia, ya sea humana o animal, se ha extendido así al mundo físico en cuanto su principio originario*»⁴².

¿El ser implica el deber ser?

La pregunta que se hace H. Jonas es si la afirmación de la existencia de un fin inmanente en la naturaleza de carácter objetivo supone un “ser” que implique el “deber ser” de respetar ese fin. Dicho de otra manera: ¿está la naturaleza en grado

37 JONAS, 2002, p. 101.

38 Cfr. *Ibidem*, p. 72.

39 Cfr. *Ibidem*, p. 84.

40 *Ibidem*, p. 92.

41 *Ibidem*, p. 94.

42 *Ibidem*, p. 94.

de legitimizar los fines por el solo hecho de tenerlos? El hecho de que la existencia de estos fines sea algo universal, ¿tiene algún peso? Es un dato constatable el que todos los hombres aspiran a la felicidad, que se trata de algo radicalmente enraizado en nuestra naturaleza. Pero si esto no implica que todos debamos buscar esa felicidad, al menos se debe garantizar la posibilidad de que algunos la busquen y eso implica la obligación de no obstaculizar esa posibilidad⁴³. Algo parecido sucede con la naturaleza la cual cuenta con valores en cuanto posee fines. Pero eso todavía no significa que tal realidad sea valorativa, es decir, que de ella se derive el “deber ser” del respeto de esos valores por parte del hombre como una obligación. Solo si esos valores son demostrados como tales, entonces surgirá para el hombre un deber-ser.

Llegados a este punto, H. Jonas establece un fundamento ontológico para su ética. No se trata directamente de un fundamento moral, de un deber ser fundado en la cualidad moral de la cosa, sino en la intuición sencillísima de que tiene más valor el ser frente a la nada, es decir, de que es preferible el ser a la nada⁴⁴.

No se trata, por tanto, de que exista una alternativa entre varias posibilidades a las que el ser pueda aspirar y de elegir la más conveniente, sino de que la única alternativa al ser es el no-ser, la destrucción de la naturaleza y del hombre que puede provocar la tecnología⁴⁵. Ante esta simple alternativa, es indudablemente mejor el ser que el no-ser y por ello el ser se convierte automáticamente en un imperativo: que haya una humanidad. Se trata, por tanto de un imperativo que nace de una verdad ontológica, de un hecho, de la existencia en el presente de hombres, pero no se trata de defender en concreto a los hombres del futuro, sino de la idea misma del hombre. Lo que está en juego es la misma especie humana⁴⁶. Esta responsabilidad ontológica implica per se un imperativo categórico que se podría formular de la siguiente manera: “no hacer nada que pueda poner en riesgo la existencia de la especie humana como tal”.

De hecho el valor o el “bien”, supuesto que exista algo así, es lo único que a partir de su misma posibilidad reivindica la existencia (o de la existencia dada reivindica el derecho a su continuidad), fundando, por lo tanto, una pretensión al ser, un deber ser del ser⁴⁷.

Conclusión

La revolución científica supuso un cambio teórico que borró del mapa del conocimiento la teleología y con ello el valor objetivo de las cosas. Lo que no tiene un fin en sí mismo depende de que alguien se lo de y eso implica el riesgo de una manipulación inadecuada. El saber derivado de esta revolución científica se alió con la tecnología surgiendo así una segunda revolución, esta vez de carácter tecnológico con un fin preciso que había sido ya propuesto por Bacon: el control sobre la naturaleza para mejorar la condición humana. Pero con el paso del tiempo, este poder sobre la naturaleza proporcionado por la tecnología y

43 Cfr. *Ibidem*, p. 97.

44 Es interesante traer aquí el ejemplo que Jonas pone sobre el derecho al suicidio. En él se ve claro que la legitimidad del suicidio individual puede ser objeto de discusión en cuanto su ejecución no implica el fin de la especie humana, no lleva a la nada. Sin embargo, no es discutible el derecho de la humanidad al suicidio pues ello desembocaría en la nada. Así, el ser de algo es preferible a su ausencia.

45 Cfr. *Ibidem*, p. 58.

46 Cfr. *Ibidem*, p. 54.

47 *Ibidem*, p. 61. (?)

auspiciado por el ideal de la utopía, escapó del control de su autor y se convirtió en una amenaza para la humanidad llevándola a una situación apocalíptica. El hombre se había dado un fin a sí mismo, la libertad absoluta; otro a la naturaleza, ser un depósito de recursos; y otro a la tecnología, ser instrumento para realizar el sueño utópico. Pero la tecnología inició una dinámica propia que la convirtió en un fin en sí misma y que comenzó a amenazar el sueño utópico del hombre y hasta su misma existencia. Para responder a esta amenaza H. Jonas propuso una nueva ética basada en la responsabilidad. El fundamento de esta responsabilidad era el deber de conservar el ser del hombre en el mundo, pero para ello debía primero reformular el denostado principio del paso del ser al deber ser. Esto lo hace poniendo un fundamento metafísico y creando un principio básico: el preferible el ser a la nada.

Todavía quedan muchos aspectos no abordados en este trabajo acerca de esta ética (heurística del miedo, la prohibición de apostar con la humanidad, etc) que nos llevaría más allá del objetivo de este trabajo: reflexionar sobre el fin en la tecnología desde el pensamiento de Hans Jonas.

Cosma Gabaglio* **Ciò che il denaro non dovrebbe comprare**

ABSTRACT

Questo testo vuole essere un riassunto e commento del libro *What money can't buy*, del filosofo americano Michael Sandel, nel quale viene denunciata e discussa l'espansione costante del ruolo della logica di mercato gioca nella nostra civiltà occidentale.

KEYWORDS

Mercato / Valori / Denaro / Equità / Sandel

Circa un anno fa è stata pubblicata *What money can't buy: the moral limits of markets*,¹ ultima opera – non ancora tradotta in Italiano – di Michael Sandel, professore di filosofia all'Università di Harvard. Sandel, figura chiave del comunitarismo anglosassone, è di recente divenuto nome noto anche al di fuori del mondo accademico, grazie ad una serie d'iniziative volte a ravvivare l'interesse per la filosofia e per il discorso filosofico nel grande pubblico.² L'oggetto di questo libro – più specifico ma probabilmente altrettanto importante – ci viene suggerito dal titolo, il cui *can't* già dall'introduzione si tramuta in un più normativo *shouldn't*: come possiamo decidere quali beni possano essere comprati e venduti, e quali invece non debbano essere trattati secondo una logica di mercato? Che ruolo debbono avere i mercati nella vita pubblica e nelle relazioni personali? In che contesti la legge del denaro non deve valere?³ Per l'autore questi sono quesiti che dovrebbero dominare il discorso pubblico e che non possono più essere evitati. È innegabile che gli effetti dell'epoca di neoliberalismo economico – iniziata nei primi anni '80 con Ronald Reagan negli Stati Uniti e Margaret Thatcher in Gran Bretagna – siano sotto gli occhi di tutti, Sandel però non addita come problema principale la costante spinta al profitto, oppure fattori strutturali, di gestione dell'economia, ma l'espansione della logica di mercato in sfere della vita

* Studente presso la facoltà di Scienze Economiche all'Università di Zurigo, è assistente di ricerca al Centre for Microfinance. Laureato in Economia nel 2011 presso l'Università di Berna.

1 SANDEL Michael J., *What money can't buy: the moral limits of markets*, Ferrar, Straus and Giroux, New York, 2012.

2 Vedi la serie di conferenze sul tema della giustizia su YouTube.

3 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, pp. 10-11.

che non le appartengono: a suo dire è questo uno degli sviluppi più caratteristici della nostra epoca. Per usare le sue parole, siamo passati dall'aver un'economia di mercato all'essere una società di mercato.⁴

Udienze, ambiente ed altre delicate questioni

Delineare dettagliatamente ed in modo definitivo i limiti della logica di mercato – che è poi la logica dello scambio – può sembrare un'impresa erculeica per un libricino di meno di trecento pagine. Sandel ne è consapevole ed ha come obiettivo primario il far riflettere il lettore su tutta una serie di situazioni specifiche, sintomatiche della tensione che vi può essere tra questa logica e norme morali, e che secondo lui dimostrano l'allargamento costante della sfera d'influenza della prima. La maggior parte del libro è infatti strutturata come una calma esposizione di fatti intuitivamente problematici, che vengono man mano analizzati e discussi sotto vari punti di vista. Un primo gruppo – trattato nel primo capitolo – raccoglie casi in cui un individuo può permettersi di pagare per “saltare la coda”, letteralmente o nel senso più ampio di ricevere un trattamento preferenziale in contesti dove per norma o convenzione suolsi attendere il proprio turno. Questa pratica non può essere ritenuta un fenomeno nuovo, ma l'autore sostiene si sia ampliato e diffuso soprattutto negli ultimi decenni.⁵ Uno dei casi più interessanti fra quelli presentati riguarda le udienze congressuali: negli Stati Uniti d'America le udienze riguardanti la legislatura in discussione sono aperte al pubblico, ma i posti a disposizione sono ovviamente limitati. Per questo motivo si è sviluppato un florido *business*, che coinvolge ditte private specializzate nell'assunzione di disoccupati o senzateetto e disposte a pagarli fino a 20\$ l'ora per stare in fila al posto di lobbisti ed altri clienti.⁶ Altri esempi sono la vendita di biglietti per la rassegna estiva del New York City's Public Theater – biglietti gratuiti ma ottenibili solo dopo una lunga attesa in coda – oppure l'uso di corsie d'imbarco differenziate a seconda della tariffa applicata da parte di molte compagnie aeree. Una seconda categoria di situazioni su cui Sandel si china attentamente sono quelle in cui vengono utilizzati incentivi economici o multe per cercare di risolvere problematiche di diverso tipo. Incentivi economici sono stati di recente introdotti con modalità e risultati svariati da parte di alcune scuole pubbliche statunitensi, per cercare di motivare gli studenti alla lettura.⁷ Quanto all'uso di disincentivi monetari per ridurre comportamenti indesiderabili precedentemente tenuti a bada da riflessioni di tipo morale, viene citato uno studio riguardante una scuola dell'infanzia israeliana, dove l'introduzione di multe per i genitori che lasciavano i figli oltre l'orario consentito è stata seguita da un peggioramento del problema. La spiegazione proposta è che l'introduzione di una multa – interpretata dai genitori come pagamento per un servizio aggiuntivo – abbia sminuito il senso di colpa collegato all'atto di arrivare in ritardo.⁸ La linea di demarcazione tra il concetto di multa e quello di tassa/parcella può a tratti essere sbiadita: il primo contiene sì un'idea di biasimo che è assente dal secondo, il fatto che il biasimo non sia necessariamente percepito (o percepito come tale) da chi ne è oggetto può però rendere i due concetti fattualmente indistinguibili. Sandel si scaglia quindi

4 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 7.

5 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 17.

6 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 21 e ss.

7 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 53.

8 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 64.

contro l'introduzione delle quote d'emissione di CO₂, che vede come pericolosa accettazione dell'idea che l'inquinamento non vada punito ma (soprattutto) gestito, a cui seguirebbe un indebolimento del principio secondo cui danneggiare la Natura sia sbagliato. Dopo alcune pagine abbassa però il tono, affermando di aver parzialmente cambiato opinione al riguardo, essendo impossibile valutare l'atto di emettere anidride carbonica come intrinsecamente riprovevole.⁹

Due argomenti contro il mercato

Gli esempi sopracitati danno solo uno scorcio sull'ampio numero di stimolanti casi che Sandel disseziona, contengono però *in nuce* l'essenza del tipo di frizioni tra logica di mercato ed etica che l'autore vuole mettere in risalto. Non è necessario un accanito lavoro di persuasione per convincere il lettore che tali casi pongano delle questioni di tipo etico e che le riflessioni sull'efficienza proposte da un'analisi economica non possano essere considerate le uniche rilevanti. Ora, come inquadrare il discorso? Da cosa nasce il senso di disagio (a tratti quasi disgusto) che si prova procedendo con la lettura? Gli argomenti che l'autore porta per spiegare cosa vi è di sbagliato nell'applicare pedissequamente la logica di mercato sono fondamentalmente due: il primo riguarda l'equità (*fairness*), il secondo la corruzione di valori. Il primo fa notare che "quando qualcuno compra e vende beni in condizione di ineguaglianza o di estremo bisogno economico, può insorgere ingiustizia".¹⁰ Sandel illustra questa idea con l'esempio di un disperato costretto a vendere un rene per sostenere la famiglia. Sebbene nessuno forzi direttamente costui a tale azione, non si può dire che la sua sia una scelta in piena libertà, paragonabile alla compravendita di un prodotto. Il secondo argomento attacca invece l'idea secondo cui la mercificazione di un oggetto non ne sminuisca il valore, obiettando che "la vendita o l'acquisto di determinati beni morali e civici li sminuisce e corrompe".¹¹ Una scuola che premia con denaro i ragazzi che leggono libri, potrà magari far sì che a breve termine essi leggano maggiormente, tuttavia può anche trasmettere l'idea che la lettura non abbia un valore intrinseco. Vi sono inoltre numerosi temi rispetto ai quali entrambi gli argomenti sono contemporaneamente rilevanti, come quello della prostituzione o quello appunto della vendita di organi.

Mercati ed eguaglianza

L'affermazione che la compravendita in situazioni di estremo bisogno generi ingiustizia può sembrare *prima facie* sensata, ciononostante essa va sottoposta ad una più attenta valutazione. Se l'ingiustizia nella situazione della persona costretta a vendere un rene per mantenere la famiglia coincide con l'ingiustizia dell'indigenza di tale persona, essa fa parte del discorso sulla distribuzione della ricchezza, scenario di grandi scontri filosofici, al riguardo si vedano ad esempio gli scritti di Rawls¹², di Nozick¹³ o – con notevoli differenze – l'approccio di Amartya K. Sen¹⁴.

9 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, pp. 72,74.

10 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 111.

11 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 111.

12 RAWLS John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

13 NOZICK Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974.

14 SEN Amartya K., *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: Allen Lane, 2009.

Centrali diventano quindi questioni come i diritti del singolo, le modalità in cui la ricchezza è accumulata, le libertà e le possibilità di cui l'individuo gode o meno. In queste pagine non si cercherà certo di dipanare tale enorme matassa, intento che pur sarebbe lodevole, vista la confusione che spesso domina il discorso politico, permettendo ad argomentazioni basate su di un libertarismo piuttosto superficiale di ripresentarsi testardamente.¹⁵ Dovrebbe forse essere fonte di maggior stupore il fatto che nemmeno Sandel abbia voluto avvicinarsi all'argomento della distribuzione della ricchezza. Il suo riferirsi all'assenza di "condizioni di contrattazione eque"¹⁶ (*fair bargaining conditions*) suggerisce che egli appunto non identifichi il problema morale nell'indigenza, quanto nel contesto di quella specifica transazione (scatenando l'ira di Deidree McCloskey, che interpreta la posizione dell'autore come interventista per quanto riguarda i prezzi, affermazione che non mi sento di sottoscrivere).¹⁷

Non viene però spiegato cosa egli intenda con "eque condizioni", né come esse siano da raggiungere se non appunto tramite una differente distribuzione della ricchezza, o un miglioramento dei processi che portano ad essa. Il primo argomento – al quale l'autore si riferisce con il termine *fairness objection* – è inoltre trattato in modo malleabile, adattandolo senza troppo scrupolo ai casi specifici. Ad esempio, nelle pagine introduttive il problema dell'equità viene descritto con la constatazione che "in una società in cui tutto è in vendita, la vita è più dura per coloro che hanno mezzi modesti. Più cose il denaro è in grado di acquistare, più l'abbondanza di esso (o la sua mancanza) è importante".¹⁸ Il nocciolo della questione non sembra quindi stare nel fatto che una persona sia in miseria, né che questa miseria la costringa a transazioni inique, ma nel fatto che i miserabili abbiano sempre meno situazioni in cui sono uguali ai ricchi. In questa versione l'autore si concentra sul potere discriminante del denaro, approccio ben diverso da quello presentato in precedenza e che infatti pare applicabile solo al primo gruppo di esempi, quelli riguardanti il "saltare la coda". Vista la molteplicità di considerazioni differenti viene quindi difficile considerare la *fairness objection* come un argomento strutturato. Discutere della legittimità o meno della distribuzione della ricchezza costringerebbe invece a considerare congiuntamente questi aspetti (l'ingiustizia della miseria, l'ingiustizia delle transazioni e il potere discriminante del denaro), Sandel in questo libro ha scelto di non confrontarsi con ciò che tale discussione ha finora messo sul tavolo, ma per valutare i mercati e la loro logica dal punto di vista dell'equità questo è probabilmente necessario. Va fatto notare che in *Liberalism and the Limits of Justice* (1985)¹⁹ Sandel discute approfonditamente le tesi di Rawls. Ciò non cambia la sostanza di quanto affermato: nel libro presente Sandel parla di equità senza toccare il tema della distribuzione della ricchezza e senza rimandare ad altri scritti al riguardo, dando quindi l'impressione si possa prescindere da esso..

Quando il denaro corrompe

La seconda obiezione (*corruption objection*) si basa su un ragionamento più

15 Questa osservazione vale anche e particolarmente per gli Stati Uniti, dove tali argomentazioni – unite ad altre basate sull'efficienza economica – sono alla base del discorso della destra, pure di quella neo-liberista che lo stesso Sandel critica.

16 SANDEL, *What money can't buy*, p. 111.

17 MCCLOSKEY Deidre, *Review of Michael Sandel's What Money Can't Buy: the Moral Limits of the Markets*, <http://www.deirdremccloskey.com/editorials/sandel.php>, 2012.

18 SANDEL, *What money can't buy*, p. 8.

19 SANDEL M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

sottile ma più solido, che parte dalla constatazione che alcuni beni, alcuni oggetti, alcune azioni, abbiano un valore intrinseco, non esprimibile in termini monetari. La rassegna teatrale gratuita può avere un ruolo aggregante all'interno della comunità, ma se una parte del pubblico avesse pagato il biglietto la sensazione di fare parte di un'esperienza comune andrebbe persa. Allo stesso modo il fatto che giovani motivati possano assistere alle udienze congressuali, può rappresentare un valore per la democrazia statunitense. Molte scelte sono motivate da ragioni non utilitaristiche e gli atteggiamenti positivi che le sostengono potrebbero venire danneggiati, qualora si tentasse di introdurre incentivi monetari. Come il ragazzo pagato per leggere potrebbe perdere l'amore per la lettura, così è concepibile che quando delle compagnie assicurative cercano di convincere clienti sovrappeso a dimagrire offrendogli denaro, così facendo potrebbero intaccare il principio secondo cui avere cura della propria salute sia qualcosa di positivo. Uno studio dell'economista svizzero Bruno Frey ha investigato l'effetto degli incentivi monetari sul senso del dovere verso la propria nazione: gli abitanti di un villaggio, inizialmente disposti ad accettare la costruzione di un sito di stoccaggio di scorie nucleari, si sono rivelati nettamente contrari dopo che è stato loro offerto un indennizzo monetario.²⁰ Esempi come questo indicano che la capacità corruttiva del denaro esiste, Sandel non cerca però di definire specificamente quali valori e atteggiamenti vadano difesi, il suo obiettivo è molto più circoscritto: convincere il lettore della necessità di un'attenta valutazione di ogni caso, poiché il rischio di soffocare valori non monetari è spesso presente, anche quando non evidente. Questa può sembrare una modesta ambizione, ma va inserita nel contesto americano, dove effettivamente in ambito economico a partire dagli anni '70 la cosiddetta *freshwater school* ha avuto un peso dominante²¹. Le posizioni di tale scuola per quanto riguarda l'approccio al comportamento umano ed alla razionalità sono rigide e spesso dogmatiche, quindi Sandel è nel giusto quando ne mette a nudo l'assurdità, sebbene per convincere i più dubbiosi avrebbe forse dovuto essere più tagliente. Leggere Gary Becker presentare la proposta di matrimonio come una scelta scaturita da un calcolo di massimizzazione della propria utilità, escludendo la possibilità di altre interpretazioni,²² farà aggrottare un gran numero di sopracciglia. Seguendo questa linea di ragionamento Joel Waldfogel²³ può arrivare ad affermare la dannosità dei regali: gli individui hanno preferenze differenti e sono i migliori conoscitori delle proprie, quindi è sempre meglio regalare denaro e lasciare chi lo riceve libero di decidere come impiegarlo, ogni altro regalo comporterebbe uno spreco. Affermare ciò è come affermare che il significato dell'atto di fare un dono si limiti all'utilità derivante dall'oggetto specifico. Tale idea farebbe (quasi) sorridere fosse detta come battuta alla cena di fine anno della facoltà di economia. Venendo esposta con serietà da un rispettato professore – che l'ha ritenuta sufficientemente buona o smerciabile da basarci un libro²⁴ – è un indizio di quanto una parte della disciplina economica si sia irrigidita nei suoi supposti assiomi, per poi staccarsi dalla realtà.

20 SANDEL, *What money can't buy*, p. 115.

21 Con *freshwater* venivano indicate un gruppo di università situate vicino ai Grandi Laghi (ad esempio l'Università di Chicago), mentre il termine *saltwater* si riferiva alle università più vicine alla costa (ad esempio Berkeley (costa occidentale), MIT, Princeton). Sebbene le differenze a livello di approccio si protragano tuttora all'interno della disciplina economica, tale netta distinzione geografica ha perso in parte la sua ragion d'essere.

22 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 50.

23 Cfr. SANDEL, *What money can't buy*, p. 99.

24 WALDFOGEL Joel, *Scroogenomics: why you shouldn't buy presents for the holidays*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 186.

Vengono in mente le parole di Lord Nicholas Stern, quando parlando delle difficoltà incontrate nel creare un consenso sulla necessità di agire rapidamente contro il riscaldamento globale disse: “penso che le facoltà d’economia non abbiano aiutato in questo, quando hanno iniziato a comportarsi come le persone nei loro modelli, iniziando a confondere gli assunti di tali modelli con affermazioni su fatti costitutivi della specie umana”²⁵. L’interpretare questa spaccatura come una tra la disciplina economica e la realtà sarebbe però fuorviante: essa è una spaccatura che attraversa la disciplina. Sebbene il fatto che molti degli studi citati da Sandel per sostenere la non-neutralità del denaro, o la complessità delle motivazioni dell’agire umano, siano stati portati avanti da economisti, dovrebbe essere un segnale in questo senso, ciò però non viene esplicitato a sufficienza. La realtà di molta ricerca economica contemporanea è ben più complessa di come dipinta dall’autore, nello specifico la ricerca sugli “incentivi” coinvolge scienziati di discipline differenti (ad esempio economia, psicologia, antropologia e neurologia), nel tentativo comune di trovare soluzioni pragmatiche a piccoli e grandi problemi – alcuni dei quali citati nel libro – che non si è riusciti a risolvere altrimenti. In certi casi, si tratta di veri e propri colpi di reni per cercare di uscire da situazioni di estrema gravità, dove la scelta di non agire (o non prendere posizione) non può essere valutata meno severamente, della scelta di agire imperfettamente. Almeno un esempio virtuoso emerge anche da questo libro, ovvero quello degli *AP Incentive Programs* in Texas e Massachusetts. In alcune scuole secondarie di quartieri particolarmente disagiati sono stati introdotti dei modesti premi monetari per gli allievi che fossero riusciti a passare gli esami di fine anno. Questi, uniti ad iniziative volte ad incanalare nello studio lo spirito di sfida dei ragazzi, hanno dato ottimi risultati.²⁶

Conclusioni

Pregio indiscutibile di *What money can buy* è la capacità di esporre con ordine una serie di fatti, dopo aver letto i quali risulta difficile sostenere ragionevolmente la assoluta neutralità del denaro rispetto ai beni per cui viene scambiato, e quindi l’applicabilità indiscriminata della logica di mercato ad ogni contesto, senza rischio di danneggiare ciò che si commercia. Inoltre lo stile di scrittura chiaro contribuisce assieme alla semplicità delle argomentazioni a rendere la lettura facilmente accessibile, fattore indubbiamente positivo, vista l’auspicabilità di un dibattito pubblico al riguardo. Vi è da sperare che tale dibattito non sia alternativo a quello sui più fondamentali temi della distribuzione delle risorse e della equità delle opportunità. Una società più giusta in questi due sensi non esaurirà del tutto la necessità di una riflessione sul pericolo che si incorre nel mercificare determinati beni – preziosi e fragili – ma in questo contesto ridurrà drasticamente il potere seduttivo del denaro.

25 STERN Lord Nicholas, conferenza presso la London School of Economics: *Climate change and the new industrial revolution*, 23 febbraio 2012.

26 Cfr. SANDEL, *What money can’t buy*, pp. 54-55.

Ottavio De Bertolis, S.I.*

Il diritto di avere diritti secondo S. Rodotà

ABSTRACT

In questo articolo si affronta una lettura critica, da un punto di vista filosofico e cattolico, dell'ultimo libro del professor Rodotà, *il diritto di avere diritti*. Questo testo, che si confronta coraggiosamente e con capacità ai nuovi problemi che affliggono il giurista contemporaneo, non è tuttavia privo di una certa ideologizzazione che occorre smascherare per evitare le incoerenze. Mentre la parte sociale è più che apprezzabile, rimane però aperto il tema bioetico, in cui non le relazioni di potere e di "proprietà" non sono definite in modo adeguato da Rodotà, e che necessita di una discussione filosoficamente ed eticamente più approfondita. Infatti l'autore, dopo aver giustamente criticato in ambito socio-economico ciò che trasforma le relazioni umane e personali in relazioni tra venditore e compratore – di lavori, servizi, ecc. – riduce la relazione tra madre e bambino, o tra una persona e il proprio corpo, alla relazione economica di mera proprietà – e quindi l'aborto ad un servizio economico svolto rispetto ad un oggetto (merce) di mia proprietà, cioè il feto –, tralasciando la questione della cura e dell'accoglienza dell'altro e di sé.

KEYWORDS

Filosofia politica / Diritto / Dignità

Il prof. S. Rodotà, molto noto agli studiosi di diritto per le sue numerose ed apprezzate ricerche particolarmente sui temi della proprietà, del diritto alla *privacy* e, più recentemente, anche sulle vaste prospettive della bioetica, e ben conosciuto anche ad un pubblico più ampio in quanto opinionista di rilievo di un grande quotidiano nazionale, ha pubblicato recentemente un libro nel quale confluiscono i suoi sforzi intellettuali, quasi in una sintesi: *il diritto di avere diritti*¹.

Si tratta di un'opera profonda e degna di attenta lettura, nella quale l'Autore proietta la propria tesi fondamentale in tutti i settori della sua riflessione, quasi scandendola nelle problematiche presentate dalla post-modernità, gravide di

* Ottavio De Bertolis è professore incaricato di Storia del diritto, Filosofia del diritto, Diritto romano, Relazioni tra Stato e Chiesa e Norme Generali presso la Pontificia Università Gregoriana, Dottore in Filosofia e in Diritto Canonico.

¹ RODOTÀ s., *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

questioni profondamente rilevanti, analizzandole da un punto di vista giuridico. In questo senso, al lettore sarà particolarmente necessario, per gustare compiutamente il senso dell'opera, ben possedere lo strumentario intellettuale presentato nella prima parte del libro, significativamente intitolata *Narrare i diritti*, dove questi vengono riletti, nello spazio dell'Europa e nel mondo nuovo che essi compongono e ritessono, nel passaggio dallo Stato liberale di diritto, già ottocentesco, al moderno Stato costituzionale di diritto, e quindi, andando oltre la stessa formula-Stato, nel panorama contemporaneo, oltre la sovranità (statale) e la proprietà (privata), nella nuova rete dei diritti, nel nuovo vocabolario e nelle nuove declinazioni che questi assumono, che impongono un rimodellamento e un ripensamento anche delle stesse categorie giuridiche tradizionali, tanto di diritto pubblico, come la divisione dei poteri, quanto di diritto privato, come il modello della proprietà esclusiva.

La seconda parte del libro, *La persona*, si impernia sulla dignità come concetto chiave per ripensare l'umano, considerando come gli ordinamenti giuridici siano passati dal soggetto astratto alla persona concreta, dall'individuo inteso come centro di imputabilità di interessi, il borghese commerciante e proprietario, al lavoratore, all'uomo considerato nella sua vita reale, con i suoi bisogni e necessità reali; di qui, il salto nel post-moderno richiede uno sviluppo ulteriore di quei principi di dignità, libertà, uguaglianza che costituiscono il miglior lascito del costituzionalismo. Il diritto, tessuto nella storia, sprigiona le proprie potenzialità nel prosieguo della storia stessa, arricchendosi di significati ulteriori, dilatandosi a contesti impreveduti e forse imprevedibili. In questo senso, forse più che a uno sguardo lungo, o presbite, o preveggenze, dei padri costituenti, qui è proprio in gioco la dinamica dell'interpretazione, e dunque il necessario rapporto con un contesto, mutevole ed imprevedibile: al tempo stesso, è innegabile che questa può significare anche la miscomprensione, o lo stravolgimento, del testo stesso, e la questione diviene particolarmente delicata nello spinoso problema del diritto alla salute e in particolare dell'autodeterminazione, come vedremo.

Nella terza parte, *La macchina*, l'Autore ci conduce nella problematiche del mondo digitale e dell'identità personale, della tecnoscienza e degli interventi sull'umano, e dell'impatto che queste avranno con la gestione della democrazia: sarà un mondo più libero o più controllato? Le nuove creature, oltre il naturale, che popoleranno giuridicamente questo mondo saranno splendide e nuove, come nel *Brave New World* di A. Huxley, o saremo di fronte ad una sconfinata dittatura, al *1984*, di G. Orwell? Su tutto, il problema giuridico della Rete, di *internet*, dell'accesso alla conoscenza che questo può comportare, di una diffusione capillare dell'informazione e quindi delle condizioni stesse della democrazia.

La tesi fondamentale

Una premessa indispensabile per comprendere il percorso compiuto dall'Autore, è la constatazione che, dal 2000, anno in cui a Nizza l'Unione Europea ha deciso una Carta dei diritti fondamentali, al 2009, quando essa è divenuta a Lisbona giuridicamente vincolante, l'ordinamento giuridico italiano, come quello dei singoli Stati, è profondamente cambiato, con un cambiamento simile, e per certi versi parallelo, a quanto accadde in Italia con il così detto "disgelo costituzionale", con la riscoperta e la piena attuazione della Costituzione e il superamento della distinzione tra sue norme direttive e programmatiche. La diretta azionabilità dei diritti della Carta europea, tanto di fronte alla Corte di giustizia della Comunità europea, quanto di fronte al giudice nazionale, permette, legittima ed impone

una rilettura delle disposizioni interne alla luce della Carta stessa, la quale, come la Costituzione, non si rivela così semplicemente programmatica, ma dispositiva, e di immediata attuazione. Il ragionamento è verissimo, e l'Autore ne illustra le conseguenze, spaziando nei vari ambiti e proiettando i diritti fondamentali nella molteplicità dei loro significati. Il significato storico è profondo, e condivisibilissimo: di fronte alla sovranità dei mercati e delle logiche puramente economiche, i padri europei hanno voluto ancorare lo spazio dei diritti nel nostro continente a norme di principio strettamente impiegate sul valore della persona, sottratta al suo possibile impoverimento di fronte alla tirannia di un diritto puramente funzionale al sistema del mercato. In particolare, la dignità ivi proclamata reinterpretata i principi di uguaglianza, libertà e solidarietà², traghettati dai precedenti modelli di Stato, liberale prima e sociale poi, e ridisegna l'assetto dei poteri nel presente. In questo senso, siamo di fronte a un tentativo di "globalizzazione attraverso i diritti, non attraverso i mercati"³, che non può che essere salutata come la benvenuta.

I diritti fondamentali sono, o divengono, così "un momento chiave della distribuzione del potere"⁴ nel nuovo assetto del diritto, riversato, per così dire, nel nuovo contenitore dell'Unione Europea, dal quale ricevono nuova intelligibilità e nuove prospettive, in un teatro giuridico in cui non ha senso riproporre *sic et simpliciter* le classiche distinzioni tra legislazione e giurisdizione. Del resto, essendo mutati anche gli assetti storici dei protagonisti di questa ormai universale "lotta per il diritto", vediamo protagonisti di tale scena non solo i singoli e gli Stati, ma anche comunità diverse, da quelle superstatuali e organizzate delle Carte regionali dei diritti, a comunità più informali, come i consumatori che, ad esempio, boicottano attività di multinazionali che ledono i diritti dei minori o dei lavoratori, per ottenere in tal modo, il rispetto dei loro diritti fondamentali, sia pure in via non giudiziaria. Tra queste, la comunità degli utenti di *internet* occupa un posto fondamentale: l'accesso alla rete, è chiave per scardinare potentati di controllo sulle notizie, e permette una più effettiva democrazia, come dimostrano le "primavere arabe", e ulteriori aspetti connessi intimamente con la dignità e uguaglianza, come le informazioni e il conseguente accesso ai farmaci, sottratte alle multinazionali, e la diretta fruibilità della cultura, liberata dall'ipoteca del *copyright* e del diritto d'autore.

Sullo sfondo dell'intero discorso dell'Autore si può rinvenire, come una chiave di lettura o una *password* per decifrare la sua ricostruzione storica e quindi il suo pensiero, una traccia nell'intera storia giuridica dell'Occidente: dal *Bill of Rights* del 1215, la prima limitazione dei poteri sovrani, al disegno ottocentesco della proprietà privata e della sovranità statale, dalla dignità e libertà come nucleo duro, non negoziabile, dei diritti sociali avviato dal *Welfare State*, fino al diritto all'autodeterminazione; in altri termini, dal medievale *Habeas corpus*, "abbi il potere sul tuo corpo" fino a quando non sarai giudicato secondo la legge dai tuoi pari, fino all'applicazione del medesimo principio sui tuoi beni personali, prolungamento del tuo corpo, e alla tutela effettiva della persona, rimuovendo condizioni della sua inferiorità, fino ad un nuovo "abbi il tuo corpo", di fronte alle nuove tecnologie, ai problemi della bioetica, fino ancora ad un possibile futuribile *Internet Bill of Rights*, il tuo corpo elettronico e le informazioni su di te⁵.

2 Cfr. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 199.

3 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 14.

4 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 11.

5 Cfr. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, pp. 297; 256; 181; 360; 397, dove "l'*habeas data* sviluppa l'*habeas corpus*".

Dignità della vita, disponibilità, consenso

Tesi dell'Autore è dunque che il concetto di dignità della vita, sul quale si imperniano in particolare le Costituzioni italiana e tedesca, abbia trasfigurato l'ordinamento liberale e i diritti di libertà ivi proclamati; la tutela della dignità, che implica il passaggio dal soggetto astratto alla persona nelle sue particolari condizioni storiche e sociali, ha segnato radicalmente il moderno costituzionalismo, ridisegnando lo stesso diritto privato e le sue logiche. Molto interessante ed istruttivo a questo punto è il ragionamento, storico e giuridico al tempo stesso, che illustra le dinamiche proprie della Costituzione repubblicana, l'accento posto sul lavoro prima e sulla dignità poi, e il significato giuridico, e non puramente retorico o formale di tutto questo⁶: una sapiente presbiopia della nostra Carta fondamentale, la quale, in tempi ancora segnati dal peso dello Stato liberale, manifesta così una profonda attitudine al cambiamento in senso sociale e solidaristico. Suo prolungamento, con l'avvento di Nizza prima e di Lisbona poi, secondo la tesi iniziale che regge tutta l'opera, è l'inverarsi della dignità della vita nella sua disponibilità: il consenso ne è la chiave di volta e diviene in tal modo il criterio risolutore delle grandi tematiche legate in particolare al fine vita, con le questioni sconfiniate del *living will*, al suo inizio, e alla sua trasmissione. Su tutto, si staglia il grande problema postmoderno della sessualità, e quindi della famiglia o dei diversi modelli di famiglie possibili.

Si tratta di tematiche alle quali abbiamo già rivolto la nostra riflessione⁷, la complessità delle quali non rende possibile qui una disamina puntuale delle argomentazioni svolte dall'Autore. E' vero che oggi il problema del biodiritto è quello "della trascrizione nell'ordine giuridico di una realtà che preme così fortemente su di esso da non poter essere ignorata"⁸, e questa realtà riguarda le nuove possibilità della tecnica come la nuova consapevolezza sociale della dignità degli orientamenti sessuali e del divieto di discriminazione in base ad essi, come appunto proclamata dalla carta di Nizza, con valore giuridico anche nazionale; è vero anche che il diritto può essere usato in modo miope e "divenire il custode di arretratezze, di paure [...] di fare i conti con una realtà impegnativa"⁹. L'affermazione per la quale "al diritto è chiesto ora di custodire [...] l'antropologia profonda della specie umana, ora [...] prendere atto di antropologie molteplici"¹⁰ si specifica nel problema chiaramente individuato, per il quale "il diritto, allora, viene assiso come arbitro tra due antropologie, affidata l'una alla natura, l'altra alla scienza. Di quale antropologia, allora, il diritto deve farsi custode?"¹¹

6 Cfr. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, pp. 179-210: il capitolo VI e VII, *Homo dignus e Diventare indegni*..

7 Cfr. in Particolare i nostri articoli «Corporeità e diritto privato» in *La Civiltà Cattolica* 2009 II 44-54 e «Diritto e antropologia» in *La Civiltà cattolica* 2011 II 261-270. Ne abbiamo trattato ampiamente anche in due libri: *Elementi di antropologia giuridica*, Napoli: ESI, 2010, e *L'elisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova: Cedam, 2011.

8 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 78.

9 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 352.

10 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 345.

11 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 353. Prosegue: "La questione è vera, e non può essere elusa. E' il modo di definirla e di affrontarla a dover essere chiarito. Quando si muove dall'assunto di una «violazione» della natura operata dalla tecno scienza, si dà una lettura ideologica della fase che stiamo vivendo [...] il vero problema è quello di segnare i limiti di questa costruzione".

Problemi inevasi e questioni oscure

Secondo l'Autore, "il punto d'avvio della riflessione si trova nel diritto all'autodeterminazione"¹² proclamato dal diritto stesso; e infatti il diritto "deve trovare nei propri principi la misura della nuova antropologia"¹³. Ma proprio qui è il problema, e l'Autore non lo risolve: la possibile autoreferenzialità del diritto. Siamo di fronte a un gioco di specchi, come quando afferma che la persona "è un punto di convergenza di valori riconosciuti non attraverso l'intuizione o il consenso sociale, ma in base alla rilevanza che quei valori assumono in un contesto costituzionale"¹⁴. Ma il diritto non può diventare una tautologia, e queste argomentazioni equivalgono a rispondere, alla domanda sul perché l'autodeterminazione e il consenso possano giuridicamente essere la chiave di volta risolutiva di queste grandi tematiche, semplicemente "perché di sì", cioè "perché così sta scritto" nei nostri testi.

E' un peccato che l'Autore non abbia riflettuto più in profondità su di un altro giurista, A. Supiot, da lui pure citato¹⁵: quest'ultimo infatti ci conduce ad una riflessione critica sul diritto, sulla sua diversità da altre tecniche, sulla sua non assimilabilità ad esse, pena l'assoggettamento a dinamiche propriamente economiche, e sulla inammissibilità (giuridica) di divenire ancella della tecnologia. Così il diritto a disporre del proprio corpo è l'estensione (indebita) di un principio privatistico ed economico al proprio corpo, mentre rimane inevasa la domanda se il corpo sia o no un bene economicamente disponibile, come insegna d'altra parte anche C. Castronovo, dall'Autore citato e velocemente zittito. La logica mercantile, dall'Autore denunciata con tanta veemenza, si ripresenta, latente, sotto le logiche del consenso e dell'autodeterminazione. L'Autore elogia con profusione di encomi la vicenda Englaro e il suo esito: il problema del consenso non è tuttavia affrontato adeguatamente, e il risultato è un pericoloso scivolare di piani. Non si può equiparare giuridicamente il consenso (o dissenso) sul fine vita attuale, specifico, univoco e informato a quello virtuale, che non può che essere generico, equivoco e disinformato, rispetto a un quadro non ancora compiuto di eventi. Ancora più spinosa è la questione se altri, e chi, possa decidere, ovvero del valore da dare a dichiarazioni sulla propria fine: chi ne giudicherà? *Quis custodiet custodes?* Questi problemi sembrano trattati con una certa faciloneria, trascinati dall'entusiasmo della prospettiva.

Ancora, l'Autore manifesta un'avversione stupefacente, tanto più in un testo, quale è il suo, così ricco e abitualmente pacato fino ad essere a volte persino mellifluo, a una formula, quale quella della così detta «alleanza terapeutica»¹⁶ che invece pare veramente utile a specificare la diversità del rapporto tra medico e paziente rispetto a un modello paternalista, quello del «ti conduco dove non sai», e a quello consumistico-mercantile del «fammi quel che ti chiedo». Perché tale formula sarebbe ingannevole? Perché pone un limite al potere della persona? Ma è proprio del diritto, come insegna proprio il citato A. Supiot, istituire il limite, quello antropologico, oltre il quale il soggetto non si fa, ma si disfa.

12 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 356.

13 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 356.

14 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 177.

15 SUPIOT A., *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Milano: Bruno Mondadori, 2006. Un libro straordinario, che non ha avuto stranamente l'eco che avrebbe meritato.

16 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 277: "Liberi dall'ingannevole formula dell'alleanza terapeutica, in sé ambigua o indicazione di una via per ridimensionare il potere della persona, si può affrontare in termini generali il tema della relazione tra medico e paziente".

Possiamo inoltre osservare che l'art. 32 della Costituzione, spezzettato e narrato dall'Autore con grande competenza ed erudizione, viene in tale ricostruzione completamente svuotato. Quello che era il consenso richiesto a cure mediche, per le quali è previsto che il trattamento obbligatorio possa essere disposto solo per legge, viene completamente rivoltato, e stravolto: da necessaria reazione all'eugenetica diviene una serratura per un preteso potere assoluto¹⁷. Viene ommesso, tra l'altro, di osservare che la salute, secondo quanto recita lo stesso articolo 32, è anche «interesse della collettività», e non solo «diritto dell'individuo»: il che non significa che lo Stato imponga una propria etica e men che meno una propria medicina, ma serve ad espungere da questo ambito ogni logica puramente individualista.

Conclusioni

Siamo di fronte ad un libro veramente interessante, che affronta tematiche che un giurista che vive nel presente non può non affrontare: in questo senso, è una lettura imprescindibile. La ricostruzione delle fonti del diritto, e la rilettura profonda dell'intero sistema giuridico anche interno che questo implica, è esatta e bisogna prenderne atto. La grande competenza storica e giuridica dell'Autore è visibile dietro ogni riga: purtroppo non è scevro da una certa ideologia, che affiora qua e là, come in tema di maternità. Infatti afferma, ad esempio, che alla donna "soltanto naturalmente appartiene"¹⁸ il potere di procreare: un uomo ed un figlio rimangono sullo sfondo, come se non esistessero, e la stessa tematica dell'aborto è presentata in modo molto pacifico, come una questione semplicemente chiusa, sulla quale non vale nemmeno la pena di parlare. Le nobilissime conclusioni sul ruolo della dignità, del lavoro, della solidarietà e dello stesso consenso, la battaglia contro i potentati economici che minano la stessa possibilità della democrazia e un diritto veramente realizzato, vengono in tal modo non poco ferite e direttamente frustrate in questioni di significato enorme, che permangono irrisolte. Il diritto di avere diritti, come tale, non è solo il diritto di appartenere all'umanità, come insegna H. Arendt, citata proprio all'inizio; tale formula, dalla quale l'opera prende il nome, viene ripresa infatti nel 1972 dal giudice Brennan, in una sentenza della Corte suprema¹⁹, e significa il divieto, costitutivo per il diritto, di considerare alcuni "membri della razza umana come non umani, come oggetti con cui giocare per poi gettarli via"²⁰. Questo rischio è ancora presente, e alcune prospettive qui considerate e approvate lo rinsaldano.

17 In questo senso, le pagine 255-265 sono una narrazione equivoca che portano ad un'interpretazione dell'art. 32 molto marcatamente ideologica, in ogni caso non giustificata.

18 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 86.

19 Cfr. STELLA F., *La giustizia e le ingiustizie*, Bologna: il Mulino, 2006

20 RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, p. 126. Sono le parole della stessa sentenza con la quale, nel caso *Furnam vs. Georgia*, venne disapplicata una condanna a morte legalmente inflitta.

Mosè Cometta* Tommaso, la libertà e l'uomo. Un commento critico del De Veritate, q. 22, aa. 1–9

ABSTRACT

Ripercorrendo criticamente i primi nove articoli della *quaestio* 22 del *De Veritate*, vedremo come Tommaso formula la propria posizione partendo da considerazioni sull'insieme del mondo fino ad arrivare alla definizione di volontà e al suo rapporto rispetto alle influenze esterne. In un commento successivo, cercheremo di mettere in luce le relazioni che intercorrono tra la posizione tomista e vicende politico-morali che occupano la contemporaneità, cercando di riflettere dunque sull'attualità del pensiero tommasiano e sulla sua forza liberatrice rispetto a modelli antropologici di diversa impostazione.

KEYWORDS

Volontà / Libertà / Libero arbitrio / Politica / Morale

Introduzione

Occorre sviluppare due versanti dell'introduzione. Prima di tutto, bisogna giustificare il perché di un commento di testo in una rivista di riflessione. In questo senso, ci è sembrato opportuno presentare questo umile sforzo ermeneutico come testimonianza del lavoro minuzioso e quasi certosino che occorre sviluppare nell'abbordare un classico, e combattere così quel luogo comune tanto conosciuto quanto infondato secondo cui tutta la filosofia sia una semplice «perdita di tempo» improduttiva e poco feconda, il regno della *doxa* senza fondamento in cui basta saper parlare per poter difendere tutto e il contrario di tutto.

In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare, poche pagine di un grande autore bastano per riempire di lavoro qualsiasi lettore le voglia affrontare in modo minimamente serio e approfondito. Speriamo che quest'analisi, presentata in quest'ottica come un esercizio ermeneutico, possa favorire una maggior attenzione ai testi da parte dei lettori, e, perché no, invogliarli a percorrere insieme ai classici il cammino della conoscenza, con la dovuta umiltà.

* Mosè Cometta è studente di Licenza (Laurea Magistrale) presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laureato in Filosofia nel 2012 presso la Universitat de Barcelona dov'è stato assistente e segretario del *Grup Internacional de Recerca: Cultura Història i Estat*, è segretario dell'Associazione di Apertura Critica, editore della pubblicazione online *Alia, rivista di studi trasversali*. Ha pubblicato articoli in Spagna, Svizzera e Italia e tenuto conferenze sia in Spagna che in Germania.

Dopo aver spiegato il motivo della forma, occorre spendere due parole a proposito del contenuto dell'articolo. La questione del libero arbitrio, e quindi della volontà umana, è una delle più importanti e fondamentali sia a livello antropologico – di definizione dell'uomo – sia a livello politico e morale – infatti, una volta capito cos'è l'uomo si deve capire cosa è bene per l'uomo e cosa gli è invece nocivo. Si tratta dunque di un tema fondamentale in ogni dibattito che tocca in qualche modo l'essere dell'uomo e che voglia avere un minimo fondamento. Per questo è bene vedere – a nostro avviso – le posizioni che i grandi classici hanno difeso rispetto a quest'aspetto.

Di questi aspetti Tommaso si occupa in special modo nella *Summa Theologiae*¹ (I, q. 83 – «Il libero arbitrio»²; I-II, q. 13 – «La scelta, atto della volontà relativo ai mezzi»³) e nel nostro *De Veritate*⁴, q. 22⁵ – «La tendenza al bene». In questo senso possiamo capire l'importanza dell'analisi di questi passaggi.

Nei primi nove articoli della ventiduesima questione vengono affrontati alcuni dei nodi principali rispetto alla posizione tommasiana sulla volontà. Partiremo da una generale descrizione della creazione come buona – «E Dio vide che era cosa buona»⁶ – e tendente al bene – dunque pure implicitamente a Dio – per capire come il male è compiuto solo *per accidens*. Scopriremo quindi come l'appetito sensitivo tipico degli esseri viventi è una potenza speciale dell'anima, diversa dall'appetito naturale, e come la volontà è a sua volta, in quanto appetito razionale, diversa dall'appetito sensitivo. Grazie a questa sua superiorità, la volontà è in grado di tendere esplicitamente a Dio, o di compiere il male. In seguito tratteremo della libertà della volontà e delle sue caratteristiche più importanti, delineando così un'antropologia morale e politica che è sicuramente tra le più elaborate nel panorama filosofico occidentale. Passeremo ora in rassegna, uno per uno, i primi nove articoli, riassumendone il significato e mostrando la loro intima interazione, presentando succintamente le obiezioni più importanti e il modo in cui Tommaso le ribatte. In questo lavoro abbiamo voluto mantenere un linguaggio il più possibile fedele e compatibile a quello dell'autore. Non spaventi pertanto l'utilizzo di termini complessi e compromessi come «Dio», da leggere in prospettiva tommasiana.

a. 1 – Se tutte le cose tendano al bene

Per parlare di quest'articolo, senza dubbio uno dei più complessi tra quelli che analizzeremo, dobbiamo partire da una frase di Aristotele, che spiega come

1 Rispetto alla *Summa Theologiae*, le edizioni di riferimento per questo articolo sono quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996 e quella di Torino-Roma: Marietti, 1948.

2 Suddivisa in: a. 1 – «Se l'uomo possiede il libero arbitrio», a. 2 – «Se il libero arbitrio sia una potenza», a. 3 – «Se il libero arbitrio sia una potenza appetitiva», a. 4 – «Se il libero arbitrio sia una potenza distinta dalla volontà».

3 Suddivisa in: a. 1 – «Se la scelta sia un atto della volontà o della ragione», a. 2 – «Se la scelta compete agli animali irrazionali», a. 3 – «Se la scelta riguardi solo i mezzi, o riguardi talora anche il fine», a. 4 – «Se la scelta abbia per oggetto soltanto le nostre azioni», a. 5 – «Se la scelta si limiti alle cose possibili», a. 6 – «Se la scelta dell'uomo sia necessaria o libera».

4 Rispetto al *De Veritate*, le edizioni di riferimento per questo articolo sono quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993, e quella di Torino-Roma: Marietti, 1949.

5 In questo testo approfondiremo solo i primi nove articoli della *quaestio*. Rimarranno pertanto esclusi dalla nostra trattazione gli articoli: a. 10 – «Se la volontà e l'intelletto siano una sola potenza», a. 11 – «Se la volontà sia una potenza più alta dell'intelletto o viceversa», a. 12 – «Se la volontà muova l'intelletto e le altre potenze dell'anima», a. 13 – «Se l'intenzione sia un atto della volontà», a. 14 – «Se la volontà con lo stesso moto voglia il fine e abbia l'intenzione delle cose che sono per il fine», a. 15 – «Se la scelta sia un atto della volontà».

6 Gn 1, 10.

alcuni «Definirono rettamente il bene dicendo che esso è ciò a cui ogni cosa tende»⁷. Questa frase è il punto nodale, il fulcro da cui si snoda l'argomentazione di Tommaso riguardo a questo primo articolo.

Ora, esistono tuttavia diversi modi in cui è possibile tendere al bene. Infatti una realtà è ordinata o diretta a un'altra in due modi: o da sé⁸ o da qualcos'altro. Questo secondo caso è poi ulteriormente scomponibile in due ulteriori possibilità: infatti la tendenza può essere o violenta – artificiale – o naturale.

La tendenza violenta è quella in cui il motore non aggiunge nessuna forma al mosso, in modo che la tendenza gli competa, non gli conferisce nessun principio di inclinazione⁹. In questo senso è bene parlare di conduzione ad un fine, poiché il mosso non partecipa se non sotto violenza – e cioè sotto pressione di un movimento non connaturale alla sua inclinazione.

La tendenza naturale è invece quella in cui la realtà mossa riceve dal motore un principio di inclinazione, una forma che fa sì che le competa quest'inclinazione. In questo caso parliamo di cooperazione implicita con chi la orienta e non solo di direzione da parte di una realtà esterna, come invece per i movimenti artificiali.

Dopo aver delineato i vari tipi di tendenza, è necessario sottolineare come la tendenza naturale sia una necessità, e cioè sostenere l'esistenza di una legalità nella natura – il fatto che esistano delle leggi naturali. Tommaso sostiene infatti che l'inclinazione delle cause naturali al bene non è frutto del caso. Se così fosse il bene – e cioè la convenienza e utilità degli effetti rispetto alle realtà – sarebbe casuale, e quindi meno probabile¹⁰. Invece constatiamo in natura una certa regolarità¹¹, che ci obbliga a constatare l'effettivo ordinamento delle cause naturali in vista del bene.

Ora, in quanto tutte le realtà hanno una natura propria, e infatti natura si definisce come il «principio intrinseco del movimento, che appartiene alle cose in virtù delle loro essenza», e anche come «la forma delle cose naturalmente esistenti»¹², allora tutte le cose tendono al bene. Infatti la natura è orientata al bene.

7 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro Primo, 1, 1094 a. Cfr. l'edizione curata da GIANNANTONI Gabriele e tradotta da PLEBE Armando, Roma-Bari: Laterza, 1973.

8 E qui abbiamo la specificità antropologica dell'uomo, che divide i suoi atti in atti *dell'uomo* – quelli che compiamo come animali – e atti *umani* – quelli che compiamo in quanto specificatamente umani. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1: «Tra le azioni che l'uomo compie sono dette *umane* in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. [...] Le altre azioni invece che vengono attribuite all'uomo potranno essere dette azioni *dell'uomo*».

9 In questo consiste tutta la tecnica umana. Non è infatti proprio della pietra in quanto pietra l'essere scolpita secondo una determinata forma, questa le è accidentale – dovuta all'intervento di un motore esterno che è appunto lo scultore, che non cambia la natura della pietra, non la modifica essenzialmente, ma solo nei suoi accidenti: la pietra non tende naturalmente ad essere una statua, ma può trasformarsi in una statua grazie all'intervento dello scalpello.

10 Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di GIANNANTONI Gabriele, traduzione di ANTONIO RUSSO Antonio, Roma-Bari: Laterza, 1973, Libro Secondo, 7-8, 198 a 35-199 b 30. «[...] poiché la natura tende ad un fine, bisogna conoscere anche questo [...] Infatti, le cose ora citate e tutte quelle che sono per natura, si generano in questo modo o sempre o per lo più, mentre ciò non si verifica per le cose fortuite o casuali. [...] Dal momento che, dunque, tali cose sembrano generarsi o per fortuita coincidenza o in virtù di una causa finale, se non è possibile che esse avvengano né per fortuita coincidenza né per caso, allora avverranno in vista di un fine. Ma tutte le cose di tal genere sono sempre conformi a natura, come ammettono anche i meccanicisti. Dunque, nelle cose che in natura sono generate ed esistono, c'è una causa finale. [...] Ma chi parla così [chi è anti-finalista], sopprime di un colpo le cose naturali e la natura: sono, infatti, secondo natura tutte le cose che, mosse continuamente da un principio loro immanente, giungono ad un fine [...]».

11 Qui una trattazione metafisica ed epistemologica completa sarebbe fuori luogo. Ci permettiamo di rinviare a PANGALLO Mario, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Città del Vaticano: LEV, 1991, e SELVAGGI Filippo, *Causalità e indeterminismo*, Roma: Editrice Università Gregoriana, 1964.

12 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni

Ciò che è diretto da qualcos'altro, è diretto laddove il motore mira, così come nel caso dell'arciere e della freccia – che si muove verso un obiettivo fissato dall'arciere¹³. Ora siccome le realtà naturali sono inclinate da Dio, esse cooperano inclinandosi verso l'oggetto della volontà di Dio. Ma Dio non ha altro fine – non ha altra causa finale – nella propria volontà che se stesso¹⁴, e Dio è il sommo bene¹⁵, perciò tutte le realtà sono naturalmente inclinate al bene. Quest'argomentazione ovviamente implica l'aspetto creaturale degli enti¹⁶, e cioè il fatto che tutti gli enti ricevono la propria natura da Dio. Senza questa tendenza naturale al proprio interno, le realtà non tenderebbero al bene ma sarebbero semplicemente condotte al bene da una volontà eteronoma. Si è perciò dimostrato che Dio «*disponit omnia suaviter*»¹⁷.

Il ragionamento di questo primo argomento è dunque il seguente:

- Tutte le realtà sono create
- Ogni creatura possiede una propria natura
- Ogni natura è, in virtù del principio naturale, affine alla volontà di Dio, in collaborazione
- La volontà di Dio tende a Dio stesso
- Dio è il sommo bene

Quindi

- Tutte le realtà tendono naturalmente al bene

Un primo gruppo di obiezioni – dalla prima alla terza, e poi la quinta – si basano sull'idea che senza un'adeguata conoscenza del bene è impossibile tendere ad esso. In queste si sostiene l'idea che non tutte le realtà conoscono il vero, e quindi non tutte possono tendere al bene. Tuttavia queste obiezioni sostengono il falso, in quanto il vero e il bene sono dissimili come cause perfezionanti: infatti solo le realtà immateriali possono venir perfezionate dal vero, mentre il bene è perfetto sia le realtà materiali che quelle spirituali.

Un'altra formulazione di questa obiezione è che, dato che nell'animale la conoscenza precede la tendenza, le realtà inanimate non possono avere tendenza appetitiva. Tuttavia, come già specificato, pur non potendo conoscere le realtà inanimate possono avere – ed effettivamente hanno – un appetito naturale che le fa tendere a qualcosa di esistente in natura. Questo appetito naturale non è tuttavia

Studio Domenicano, 1991, alla voce «Natura».

13 Essendo più precisa all'aumentare della perfezione dell'arciere.

14 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2: «Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine e le altre cose come mezzi al fine».

15 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 2: «Dio è il sommo bene in modo assoluto, e non soltanto in qualche genere od ordine di cose».

16 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1: «È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data realtà [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza: come il ferro [nell'essere] infuocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato [q. 3, a. 4], trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato [q. 7, a. 1, ad. 3; a. 2] che di esseri sussistenti ne può esistere solo uno: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essere che unica, poiché il fatto che ci siano molte bianchezze è dovuto soltanto alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane dunque che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro essere, ma partecipano l'essere. È quindi necessario che tutte le cose che si diversificano secondo una diversa partecipazione all'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo ente, il quale perfettamente è». Ancora, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 2: «Non solo non è impossibile che Dio crei qualcosa, ma è necessario affermare che tutte le cose sono state create da Dio». Ancora, PANGALLO Mario, *Il principio di causalità*, p. 78: «Il punto di partenza, per giungere a parlare di creazione, è la constatazione dell'esistenza di enti finiti che non sono tutto l'essere ma possiedono, ovvero *partecipano*, l'atto di essere (o *sono in atto d'essere*)».

17 Sap. 8, 1: [Dio] «governa con bontà eccellente ogni cosa».

totalmente privo di conoscenza, ma è frutto della conoscenza di Dio: infatti questi, essendo l'ispiratore dell'appetito, lo orienta, come già detto, seguendo i propri fini che, a loro volta, seguono la propria conoscenza. L'appetito naturale tende al bene poiché la volontà di Dio, guidata dal suo intelletto, lo inclina al sommo bene.

La quarta obiezione sostiene che l'unico bene che si estende a tutti gli enti è l'essere, quindi affermare che tutte le cose tendono al bene equivale ad affermare che tutte le cose tendono all'essere. Ora, poiché tutte le cose hanno l'essere, e si tende solo verso ciò che non si possiede, non tutte le cose tendono al bene. In realtà, sostiene Tommaso, tutte le cose che partecipano all'essere desiderano la continuazione di questa partecipazione, e ciò che ha l'essere in atto in un determinato modo¹⁸, l'ha in potenza in un altro, quindi nessun ente creato ha l'essere pianamente in atto – per questo pur «avendo l'essere» desidera l'essere.

La sesta e la settima obiezione trattano invece della tendenza al male negli enti. La sesta afferma che ciò che è contro la ragione è male, e che dunque alcuni enti tendono al male. In realtà questi enti tendono a un bene – dei sensi – senza considerare che questo sia un male per la ragione. Infatti il male può essere desiderato solo *per accidens*. È in questo senso che si capisce il perché della tolleranza tommasiana. Egli infatti afferma: «*Nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat*»¹⁹.

La settima sostiene che alcuni enti tendono al non essere, e per questo non tendono al bene, che è l'essere. Ma, risponde Tommaso, «*Sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum ita ad hoc quod sit appetibile*»²⁰. Ora, non si può chiamare buona una cosa senza le sue perfezioni, e così l'essere sostanziale senza perfezioni non è appetibile – per esempio una vita di stenti e miseria. In questo senso, *per accidens*, il non essere assume il carattere di bene in quanto toglie l'esistenza alle tristezze e alle malvagità.

L'ottava obiezione afferma che per tendere al bene le cose dovrebbero esserne prive, ma è contestata dal fatto che il possesso del bene da parte degli enti è difettivo: per questo essi tendono a volerlo perfezionare, attualizzare e mantenere.

Nell'undicesima risposta si sostiene che Dio non tende a sé ma gode di sé, e in questo senso vi è una specie di tendenza, secondo una nozione analoga²¹. Nella dodicesima si risponde che il fatto che la natura tenda al bello e alla pace è propedeutico al fatto che tenda al bene, e quindi non annulla questa tensione né

18 Infatti, seguendo strettamente una posizione tommasiana, non potremmo dire che tutte le cose hanno l'essere ma che tutti gli enti creati partecipano all'essere. In questo modo si capisce meglio la necessità di mantenersi nell'essere, conservare la propria partecipazione e migliorarla. Infatti l'affermazione «hanno l'essere» può essere intesa in un senso di proprietà, di dominio rispetto al proprio essere, che porrebbe in qualche modo l'ente come signore dell'essere, il che, evidentemente, è erroneo e falso.

19 *Summa Theologiae*, I-II, q. 102, a. 5, ad. 4: «[...] non c'è una falsa dottrina che non abbia del vero mescolato alla sua falsità, come sulla pelle del lebbroso la carne integra appare vicina alle chiazze di quella maculata».

20 *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7: «Una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona». Cfr. anche *De Malo*, q. 3, a. 12: «per cui l'adultero senza dubbio vuole principalmente il piacere, e secondariamente vuole la deformità». L'edizione del *De Malo* usata è quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

21 Il concetto di analogia è fondamentale tanto in Aristotele quanto in Tommaso, e caratterizza la complessità e pienezza del loro pensiero filosofico. Secondo il *Dizionario* del MONDIN (alla voce «Analogia»): «San Tommaso riprende e precisa ulteriormente la dottrina aristotelica e ne fa uno dei capisaldi del suo pensiero filosofico e teologico: è lo strumento concettuale che gli consente di risolvere alcuni problemi fondamentali di logica, gnoseologia, metafisica e teologia, secondo quella linea di moderato realismo che salvaguarda il valore della conoscenza senza incorrere negli errori del razionalismo (idealismo) o del nominalismo, e di difendere il valore della creatura senza compromettere né la trascendenza né l'immanenza del Creatore. [...] un termine si predica analogicamente se si predica di molte cose i cui concetti e definizioni sono diversi ma si riferiscono a una stessa realtà». Questo concetto permette dunque di vedere un margine di somiglianza e affinità anche laddove non sussista una piena identità logica, aiutando così il pensiero a meglio combaciare con una realtà molteplice ed allo stesso tempo retta da principi se non identici, per lo meno somiglianti.

la mortifica. Nella tredicesima si dimostra come l'appetito non comporta conoscenza, ma il diletto nel bene si – e per questo le cose inanimate ne sono escluse. In questo senso si può dunque stilare una gerarchia degli enti, da quelli più imperfetti a quelli più perfettamente simili a Dio, razionali, liberi, conoscenti, ma anche per questo ignoranti, e via discorrendo.

a. 2 – Se tutte le cose tendono a Dio stesso

Tutte le cose tendono implicitamente a Dio²², che «ha fatto tutte le cose per se stesso»²³. Infatti, seguendo la catena delle cause, la seconda influisce solo in virtù della perfezione impressa dalla prima²⁴. E così, «il fine secondario non è desiderato se non in virtù del fine principale in esso esistente, in quanto cioè è ad esso ordinato o gli assomiglia»²⁵. Ora, questa tendenza è, come detto, implicita. L'unico modo per risalire dalle cause seconde alla causa prima passa attraverso l'uso della potenza razionale. Così, solo gli enti razionali potranno tendere esplicitamente a Dio. Abbiamo qui una descrizione morale-antropologica che rende conto della specificità dell'uomo.

Una prima obiezione a quest'argomento afferma che non tutti i conoscenti conoscono Dio, quindi neppure tutti gli appetenti tendono a lui. In realtà, così come tutti i conoscenti implicitamente conoscono Dio²⁶, tutti gli appetenti, tendendo, si inclinano implicitamente verso Dio.

Vi è però chi rifugge apertamente Dio, sostiene la terza obiezione. Tuttavia, non si tiene conto del fatto che la tendenza a Dio va letta in duplice chiave: sia come tendenza a Dio che come tendenza ad alcuni suoi effetti. In sé, come sommo bene, come fonte dell'essere, Dio non può non essere amato. In quanto ai suoi effetti, può essere odiato, ma si tratta di un odio parziale, in quanto il male è appetibile solo *per accidens*²⁷. Dal punto di vista morale la colpa non è dunque il fare il male per il male, come si potrebbe credere, ma il fare il male per il bene, e cioè sbagliarsi nel proprio uso della ragione pratica. Si tratta di una colpa perché, essendo l'intelletto un dono di Dio, il farne un uso non corretto è un peccato contro Dio²⁸. La ragione è dunque in noi lo strumento più grande di salvezza e allo stesso tempo la nostra fonte di peccato.

22 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4: «Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. [...] Ora, ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche [un perfezionamento], e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualcosa. Ma al primo agente, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine: egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. Così dunque la bontà divina è la causa finale di tutte le cose».

23 Secondo l'affermazione di Prov. 16, 4: «Universa propter semet ipsum operatus est Dominum».

24 PANGALLO Mario, *Il principio di causalità*, p. 90: «La Causa prima non ha solo il compito di "aiutare" la causa seconda, ma di costituirla in quanto causa. [...] Perciò, propriamente parlando, solo Dio è *causa essendi*; le cause seconde sono tali solo *ex virtute divina*».

25 *De Veritate*, q. 22, a. 2: «[...] ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius».

26 La conoscenza della realtà implica una conoscenza di Dio per analogia. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3: «In questo modo [per analogia] le cose prodotte da Dio si assimilano a lui in quanto sono enti, come al primo e universale principio di tutto l'essere». E ancora *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 2: «Necessariamente Dio è in tutte le cose, e in maniera intima».

27 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7: «Una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona».

28 Sostiene Tommaso nella *Summa Theologiae*, I, q. 71, a. 2: «Infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato. [...] Infatti il vizio, per ogni cosa, consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura».

a. 3 – Se l'appetito sia una certa potenza speciale dell'anima

In questo articolo si sostiene che l'appetito è una potenza speciale dell'anima. Infatti, con «potenza speciale» si intende «potenza dell'anima ordinata alle attività che sono proprie dei viventi»²⁹. Ma, come già abbiamo sostenuto³⁰, anche le creature non viventi tendono – poiché per tendere non è necessario conoscere – o, meglio, perché nella loro tendenza è implicita la conoscenza di Dio.

Occorre quindi formulare una similitudine rispetto alla potenza motiva – del movimento – per capire la necessità di questa particolare potenza appetitiva. Per quanto riguarda il movimento diciamo che le realtà spirituali muovono, che quelle materiali vengono mosse ma non posseggono in sé il principio del movimento – cioè che non possono muoversi da sole³¹ – e che quelle realtà intermedie hanno una parte motrice e una che è mossa. «Similmente anche il tendere, che in un certo modo è comune a tutte le realtà diventa, in un certo qual modo, speciale per i viventi»³².

La seconda e la terza obiezione si concentrano sull'apparentemente inutile moltiplicazione degli appetiti. Alla seconda, che crede innecessaria la ripetizione degli appetiti, si risponde dicendo che l'appetito naturale – comune anche ai non viventi – è ordinato ad un solo oggetto, mentre l'appetito animale si estende a più oggetti.

A parte questa differenza che già di per sé risponde alla terza obiezione – che potremmo riassumere con la formula «stesso fine, stessa potenza» – si può addurre una differenza di modo fondamentale: infatti mentre con l'appetito naturale una cosa non appetisce un bene da se stessa, con l'appetito animale sì. Quest'ultimo, come si evince dalla risposta alla quinta obiezione, è una potenza speciale dell'anima in quanto è la tendenza ad un qualsiasi bene appreso³³, e non una semplice tendenza ad un bene determinato.

a. 4 – Se negli esseri razionali la volontà sia una potenza distinta da quella appetitiva della parte sensitiva

La volontà, come potenza appetitiva razionale, è senz'altro diversa da quella sensitiva. Infatti, così come vi sono differenze di perfezione tra l'appetito naturale e quello sensibile, così vi sono anche tra il sensibile e il razionale. Gli animali, ad esempio, non hanno dominio sulla propria inclinazione. Questa nasce infatti questa dai sensi, e cioè da un aspetto legato alla materia. Ora, la materia non possiede il principio di movimento, ma solo la capacità d'esser mossa e di muovere³⁴,

29 *De Veritate*, q. 22, a. 3.

30 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1.

31 Cfr. DEWAN Lawrence O.P., *Wisdom, Law and Virtute*, New York: Fordham University Press, 2008, p. 131.

32 *De Veritate*, q. 22, a. 3: «Similiter etiam appetere, quod quodam modo commune est omnibus, fit quodam modo speciale animatis».

33 *De Veritate*, q. 22, a. 3, ad. 5.

34 Rispetto all'impossibilità delle realtà materiali di essere motrici di se stesse, in quanto non posseggono il principio di movimento, cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 3 e ARISTOTELE, *Fisica*, Libro Ottavo, 2, 252 b: «[rispetto al principio di movimento presente negli enti animati, quindi portatori sia di materia che di forma e non negli esseri inanimati] ma stando noi tranquilli, ci muoviamo talora e si ingenera talvolta in noi, da noi medesimi, un principio di movimento, anche se nulla abbia provocato il moto dall'esterno. Questo, in verità, noi non lo vediamo allo stesso modo nelle cose inanimate, ma riscontriamo che sempre qualcosa di altro, di esterno, le muove: invece noi diciamo che l'animale stesso muove se stesso».

quindi, la tendenza degli animali è capace unicamente a muovere quest'ultimi, senza lasciargli possibilità di scelta se inclinarsi o meno di fronte al proprio appetito. Per questo diciamo che l'appetito sensitivo è la tendenza a qualsiasi bene appreso. La natura razionale invece, più spirituale e quindi più vicina a Dio, è più incline a muoversi da se stessa che non a farsi muovere, e ha quindi il potere di decidere se inclinarsi o meno all'oggetto appetibile. Questa capacità implica ovviamente la capacità razionale, e cioè la conoscenza del fine e dei mezzi per raggiungerlo. In questo si differenzia la volontà razionale dall'appetito animale³⁵. È questo il modo di tendere al bene da sé, come specificato nel primo articolo³⁶.

Una prima obiezione³⁷ riguarda l'inutilità di separare due appetiti che, se non hanno lo stesso oggetto, è solo *per accidens*, infatti il bene in quanto tale non è cambiato dal fatto che si tenda a lui per mezzo dell'istinto o della ragione. Ora, la differenza per cui è richiesta questa divisione è proprio nel modo di giungere al bene, non nel bene in sé. Infatti è diverso avere un'inclinazione determinata da sé o da qualcun altro.

Sebbene l'appetito sia sempre un bene particolare, come afferma la seconda obiezione, esso può essere influenzato, nel caso della volontà razionale, da una condizione universale. Ad esempio, il capire che è un male universale l'uccisione di qualcuno mi pone nella condizione di non uccidere chi mi sta antipatico anche se la sua eliminazione gioverebbe al trascorrere allegro della mia giornata.

Infatti, rispondendo alla quarta obiezione, Tommaso specifica come appetito sensibile e appetito razionale non siano diversi generi di potenze – infatti entrambi sono del genere dell'appetito³⁸ – ma solo diverse potenze.

a. 5 – Se la volontà voglia qualcosa di necessità

Esistono due tipi di necessità: quella di costrizione, che ha il proprio principio in qualcosa di esterno, e quindi opera in base a una certa violenza, e quella d'inclinazione naturale. La volontà, a sua volta, si può dividere in due aspetti: da una parte, in quanto ente naturale, essa è ordinata naturalmente al bene – e quindi tende alla *beatitudo* per inclinazione naturale – e dall'altra, in quanto volontà ha invece la capacità di tendere a qualcosa secondo la propria determinazione e non per necessità.

Quindi è giusto dire che la volontà vuole qualcosa per necessità naturale, ma non per necessità coattiva o violenta. L'inclinazione della volontà al sommo bene e alla *beatitudo*, così come segnalato nella risposta alle prime due obiezioni, è una necessità per inclinazione naturale. Il fatto che la volontà sia contrapposta dunque all'appetito sensitivo non sta a significare che questa sia una contrapposizione assoluta: così come la nozione di uomo include quella di animale, la volontà include l'istinto.

La terza obiezione confonde la costrizione dell'intelletto – più spirituale della volontà, e cioè apparentemente più libero – con la costrizione della volontà. Quest'ultima tuttavia non è possibile in quanto è contraddittoria con la nozione stessa di volontà, infatti «la costrizione non è per sua natura contraria all'intelletto

35 Così come si differenziano nell'uomo gli atti *dell'uomo* e gli atti *umani*. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

36 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1.

37 Simile alla terza obiezione del *De Veritate*, q. 22, a. 3.

38 Cosa che invece non succede rispetto tra potenza apprensiva superiore – l'intelletto – e inferiore – il senso.

come lo è alla volontà»³⁹. Che la volontà sia più libera dell'intelletto si capisce dal fatto che possono piacermi opinioni che so essere oggettivamente sbagliate.

Nella risposta alla quarta obiezione si afferma come, vista la non contraddittorietà tra volontà e necessità naturali, pure la volontà di Dio abbia delle necessità, quale il fatto che Egli è necessario per se stesso⁴⁰.

Nella sesta obiezione si afferma che la tentazione sembra un moto violento rispetto alla volontà, e che un peccato «tira» l'altro. In realtà il peccato non costringe la volontà – altrimenti non sarebbe peccato perché appunto involontario – ma la inclina, grazie all'abito malvagio e alla mancanza della grazia. La frase secondo cui l'uomo nello stato di colpa non può non peccare (settima obiezione) è quindi da intendere o come il fatto che l'uomo ha il peccato, ma può scegliere di non peccare – grazie alla libera scelta –, o come il fatto che l'uomo in questa vita può evitare questo o quel peccato – liberamente – ma, a causa della mancanza di grazia, non potrà sempre evitarli tutti. In entrambe le risposte si mantiene una concezione libera della volontà.

Il fatto che il bene non obblighi la volontà, così come affermato nelle obiezioni otto, nove e dieci, non dipende da un'insufficienza del bene ma dal carattere stesso della volontà come autodeterminata. L'undicesima risposta spiega come anche la necessità del sommo bene come fine ultimo della volontà in realtà non sia sempre in atto necessariamente.

a. 6 – Se la volontà voglia di necessità tutto ciò che vuole

La volontà è indeterminata in tre aspetti. Riguardo agli atti, in quanto può volere o non volere – fare o non fare una cosa appetibile⁴¹ –, ed in questo caso la volontà è indeterminata rispetto ad ogni oggetto, poiché ad ogni oggetto può seguire o meno un'azione. In secondo luogo la volontà è indeterminata rispetto all'oggetto, e cioè rispetto ai mezzi per ottenere il fine cui brama per natura, la *beatitudo*⁴². In questo senso la volontà può scegliere, volendo questa o quella cosa. Per ultimo, la volontà è indeterminata rispetto al fine, e cioè nella possibilità di scegliere il bene e il male. In realtà quest'ultima divisione comporta una serie di precisazioni.

Come detto⁴³, il male è sempre e solo scelto *per accidens*. Questa di decisione appare dunque come la definizione antropologica della situazione umana: una realtà tendente alla conoscenza ma fondamentalmente ignorante⁴⁴. Questa libertà di scelta dei fini non è comunque da confondere con la possibile assenza della *syndieresis*⁴⁵ nell'uomo – come prevedrebbe invece una posizione dualista.

39 *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad. 3.

40 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2.

41 Come già affermato in *De Veritate*, q. 22, a. 4.

42 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5.

43 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

44 Infatti è detto: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi», Gv 8, 32. E ancora, GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano: Paoline, 1993, 64: «la libertà della coscienza non è mai libertà “dalla” verità, ma sempre e solo “nella” verità».

45 Il tema della *syndieresis* è presentato egregiamente da PINKAERS, e discusso da RATZINGER, in BORGONOVO Graziano, *La coscienza*, Città del Vaticano: LEV, 1996. Questa, da un punto di vista tommasiano, è un *habitus* naturale che è l'incorruttibile assunzione dei principi primi della moralità in ogni uomo – da non confondere con l'effettiva bontà delle sue azioni o con un relativismo morale secondo cui i principi sono creati da ogni individuo o comunque di sua «proprietà». In questo caso basti affermare che la *syndieresis* corrisponderebbe alla necessità naturale della volontà di tendere al sommo bene, comportamento che si riassume nella massima morale generale «compi il bene, evita il male».

Infatti non si sta qui discutendo la tendenza radicale dell'ente al bene⁴⁶, ma solo il fatto che, a livello di cause seconde, di beni e mali particolari, l'uomo possa confondersi prendendo un male per un bene⁴⁷. In questa scelta errata v'è comunque l'assenso della volontà, che è peccatrice laddove ha mancato di prudenza⁴⁸, generando un errore invincibile – laddove l'attore è convinto della propria scelta – o vincibile – nel caso in cui l'attore agisce pur essendo in dubbio rispetto alla propria motivazione.

La terza obiezione afferma che Dio, essendo buono in atto, non può aver creato una volontà cattiva, ma non considera che la flessibilità al male della volontà non dipende dal suo essere da Dio ma dal suo essere dal nulla⁴⁹.

La quarta obiezione tratta del sillogismo morale. Se questi fosse identico ad un sillogismo epistemologico, tolta la conclusione sparirebbe anche il principio. Ma nel sillogismo morale vi sono molteplici premesse che arrivano alla stessa conclusione – il bene –, per cui bisogna affermare che non è vero che conoscendo il sommo bene è impossibile compiere il male, e che la moralità è una scienza pratica e non teorica⁵⁰.

Nella sesta obiezione si sostiene l'impossibilità della volontà di volere il male, e la risposta è ancora che il male è sempre scelto *per accidens* come fosse un bene, infatti non v'è nulla di così male da non poter avere un qualche aspetto di bene grazie al quale risultare appetibile. Di nuovo Tommaso si batte contro il manicheismo e le posizioni dualiste che prevedono un male essenziale⁵¹.

a. 7 – Se uno meriti volendo ciò che vuole di necessità

Gli uomini sono diversi dalle altre creature rispetto all'appetito. Infatti queste sono state provviste di un appetito naturale di qualcosa di determinato⁵², mentre all'uomo è stato dato l'appetito del suo fine ultimo in comune – il sommo bene e la *beatitudo* –, ma non la specificazione dei mezzi per raggiungerlo. In questo senso, egli merita la beatitudine non per aver desiderato ciò che gli era naturale desiderare, ma perché i suoi comportamenti sono stati oggettivamente affini a questo suo desiderio, egli ha agito con prudenza; e invece demerita

46 Dimostrata a sufficienza in *De Veritate*, q. 22, a. 1 e ripresa nel caso specifico dell'uomo in *De Veritate*, q. 22, a. 5.

47 E ritenendolo quindi un qualcosa di appetibile, seguendo l'affermazione di *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

48 Rispetto alla centralità della prudenza rimandiamo di nuovo all'articolo di PINKAERS. Vedasi inoltre GORCZYCA Jakub, *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, p. 181: «Quando la persona, deliberando su ciò che deve fare, si trova in stato di dubbio, diventa per lei moralmente obbligatoria l'astensione dall'agire. Tra l'altro, prendere una decisione casuale in favore di un atto e agire in stato di dubbio significherebbe avvallare, più o meno esplicitamente, la possibilità di fare ciò che oggettivamente è scorretto e, di conseguenza, commettere il male morale».

49 Infatti la volontà, come tutti gli enti creaturali, è stata prodotta da nulla e di questo conserva la privazione dell'atto perfetto: proprio per questo è tesa al perfezionamento. Rispetto al concetto di *creatio ex nihilo*, cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1: «Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla».

50 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 4.

51 Questo suo equilibrio è importante anche rispetto alla tolleranza politico-morale: infatti se non esiste un male essenziale, non esiste nessun nemico della morale pubblica che sia talmente impregnato dal male da perdere la propria umanità – la propria scintilla divina, o, come chiamava la *syndieresis* san Girolamo, la propria *scintilla conscientiae*. In questo senso qualsiasi malvagio rimane comunque umano, e questo impedisce di ledere la sua dignità oltre misura, pur senza evitare la giusta punizione – non bisogna infatti confondere il mantenimento dell'umanità nei malvagi con una giustificazione del loro comportamento. Nel commento al testo riprenderemo il tema della tolleranza sviluppandolo maggiormente.

52 Ad esempio nel caso di un grave il cadere, mentre nel caso di un animale gli istinti rigidi.

quando desidera indebitamente qualcosa, pensando che sia un mezzo per raggiungere il bene quando invece non lo è.

a. 8 – Se Dio possa costringere la volontà

Dio può intervenire nella volontà di una persona, ma mai costringerla, poiché, come abbiamo detto, la volontà è antitetica rispetto alla costrizione⁵³. Infatti, se grazie a Dio una volontà si inclina verso qualcos'altro, proprio per il fatto di inclinarsi non subisce violenza. Quindi l'intervento di Dio nel mutare una volontà consiste nel prendere la vecchia inclinazione e sostituirla ad una nuova, ed anche in altri modi.

Questo è lecito seguendo la catena di causalità: infatti l'azione è dell'agente immediato ma anche dell'agente primo – causa dell'agente immediato – e dunque, se l'agente immediato può influire sulla propria volontà, in modo ancora maggiore può farlo Dio⁵⁴. Vi sono dunque due modi: o soltanto muovendo la volontà a volere qualcosa senza però imprimerle nessuna forma, come quando senza introdurre nessun abito fa sì che un uomo inizi a desiderare ciò che non desiderava, o aggiungendole qualcosa, come nel caso della grazia o della virtù, grazie alle quali la volontà è ancora più inclinata verso il bene non solo in generale, ma anche in particolare.

Rispondendo alla seconda obiezione, Tommaso afferma che Dio non può costringere violentemente l'anima al male⁵⁵, ma, nel caso in cui le tolga una forma – come per la grazia –, semplicemente la lascia più in balia dell'ignoranza, e quindi della possibilità del male. L'ignoranza infatti non obbliga a compiere il male.

a. 9 – Se una creatura possa mutare la volontà o impressionarla

Come abbiamo visto, nemmeno Dio può violentemente mutare la volontà, ma solo influire in lei attraverso un cambio di inclinazione o aggiungendo una forma per rafforzarla nella propria inclinazione – o al contrario, privandola di una forma per indebolirla.

Indirettamente, anche una creatura può influenzare l'inclinazione della volontà. L'atto della volontà è infatti intermedio tra la volontà e l'oggetto. Posto che

53 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5.

54 In questo senso, se io, come possessore della volontà, posso dirigerla, anche Dio, come creatore della volontà, potrà farlo. E così come la mia influenza sulla mia volontà non è considerata violenza su questa, non lo sarà nemmeno quella di Dio. Non bisogna considerare infatti a quest'ultimo come una potenza eteronoma, esterna a noi, ma come un qualcosa che ci trascende e allo stesso tempo ci costituisce nel più intimo di noi stessi – *interior intimo meo et superior summo meo*, più intimo della mia parte più intima, più alto della mia parte più alta, secondo la celebre formula di san Agostino, in *Confessiones*, 3, 6, 11: CCL 27, 33 (PL 32, 688). Anche nel *De vera religione*, XXXIX, 72 (PL 34, 134) Agostino afferma che: «nell'uomo interiore abita la verità», facendoci capire come la parte più intima del nostro proprio «io» in realtà non ci appartenga – né in senso teologico e filosofico, il che già di per sé pone in dubbio l'affermazione liberale di proprietà rispetto al proprio corpo e alla propria persona, né in senso relazionale-psicoanalitico, in quanto la nostra nascita dipende da una relazione sulla quale non abbiamo nessun controllo né potere, quella dei nostri genitori, e quindi la nostra genesi è al di là della nostra portata di individui e al di là del nostro essere individuale: si da sempre in presenza di due persone.

55 Come sostenevano i catari, vedendo nel Dio dell'Antico Testamento una divinità separata e violenta, rabbiosa e malvagia. Infatti afferma nel *De Malo*, q. 3, a. 1: «è impossibile che Dio faccia allontanare la volontà di qualcuno dal fine ultimo, essendo egli stesso il fine ultimo [...]. Per cui non può essere causa dell'allontanamento della volontà dal sommo bene [...]».

solo a Dio e al proprio soggetto è dato di cambiare la volontà in modo necessario – giacché non è possibile che questa cambi se non dal proprio interno, e cioè o dalla volontà stessa⁵⁶ o dal suo creatore⁵⁷, la creatura potrà influenzarla tramite l'oggetto. Parlando di oggetto intendiamo «oggetto intermedio», ordinato cioè al fine ultimo. Su questo le creature hanno influenza, anche se questa non è necessaria, ma solo probabile. Infatti, per essere effettiva, quest'influenza ha bisogno del consentimento della volontà. In effetti, se qualcuno prova a persuadermi della bontà di un'azione, starà a me decidere in ultima istanza se accettare o meno i suoi argomenti⁵⁸ – e così anche se il suo tentativo di persuasione è portato avanti tramite tortura e minacce⁵⁹. L'influenza delle creature sulla volontà è dunque sempre esterna e solo nel campo del probabile.

La terza obiezione, similmente alla seconda e alla quarta – che trattano dell'influenza dei corpi celesti rispetto alle masse e dell'influenza benigna degli angeli –, si sofferma sulle incontinenze, ma è facilmente ribattibile, poiché se gli atti compiuti sotto impulso delle passioni fossero involontari non sarebbero peccato, ma sono peccato proprio perché è la volontà a decidere di cedere alle passioni quando potrebbe non farlo, essendo razionale⁶⁰.

Commento

Volontà

Il *Dizionario Enciclopedico del pensiero di san Tommaso D'Aquino* afferma, sotto la voce «volontà», che: «quattro sono le questioni principali che riguardano la volontà: il suo oggetto, le sue qualità, il suo rapporto con l'intelletto e il suo rapporto con le passioni»⁶¹. In questi primi nove articoli abbiamo affrontato tre di questi problemi, ovverossia: il suo oggetto – il bene –, le sue qualità – il fatto d'esser libera – e il suo rapporto con le passioni – che la possono influenzare dall'esterno ma mai obbligare.

L'esistenza della volontà è stata provata seguendo il ragionamento per cui, avendo gli uomini un intelletto superiore e diverso da quello sensitivo animale, non limitato all'apprensione di meri beni materiali, ed essendo che «l'appetito è proporzionato alla conoscenza, si deve concludere che nell'uomo esiste oltre all'appetito sensitivo anche l'appetito intellettuale, ossia la volontà»⁶².

Questa è una delle più grandi particolarità antropologiche, che verrà ripresa per esempio dalla psicanalisi dello scorso secolo con la distinzione tra pulsione e istinto, dove quest'ultimo rappresenta una risposta rigida ad uno stimolo, mentre la pulsione è la possibilità di compiere una scelta tra molteplici possibilità in risposta allo stesso stimolo. Ciò nonostante, la psicoanalisi riconosce una grande importanza dell'effetto involontario nella generazione della pulsione – il che la riporta quasi più ad una sorta di appetito naturale che non all'appetito razionale –, che invece è assente nella volontà concepita metafisicamente dal tomismo⁶³. La

56 La prima obiezione verte appunto sul fatto che la volontà muta se stessa e allo stesso tempo è una creatura. In realtà, la volontà non può costringersi, poiché questo costituirebbe una contraddizione – e infatti nessuno patisce un'ingiustizia, qualcosa contro la propria volontà, da se stesso, per mezzo della propria volontà. La volontà dunque muta solo in accordo con se stessa.

57 E quindi per i cristiani Dio, mentre per Avicenna e i suoi seguitori le intelligenze celesti.

58 Che possono essere più o meno razionali, cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad. 3.

59 Infatti né le buone né le cattive maniere costituiscono fonte di influenza necessaria per la volontà, come si evince dalla corretta interpretazione della frase «costringili ad entrare» (Lc 14, 23).

60 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 4.

61 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

62 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

63 L'esistenza di una spinta deterministica più forte nella psicoanalisi non deve sorprendere. Questa

rigidità dell'istinto dipende, secondo Tommaso, dalla sua stretta relazione con i sensi materiali, che, non essendo spirituali, non sono motori di se stessi e devono quindi ricevere il movimento da altro.

L'intelletto, che è capace di conoscere l'universale, e quindi il bene *sic et simpliciter*, è quella potenza che permette agli esseri razionali di conoscere esplicitamente il bene. Ora, come già detto⁶⁴, una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona. In questo senso, l'oggetto della volontà – appetito razionale – è il *bene universale*.

La volontà prova, verso questo bene, un'inclinazione naturale – in quanto è il suo oggetto proprio. Questo è stato storicamente uno dei campi di battaglia tra scolastica francescana e domenicana. Il dissenso sorse rispetto alla sede della *syndieresis* nell'uomo – se nell'intelletto pratico, come sostenevano Alberto Magno e san Tommaso – la cui posizione non va però identificata con un semplice intellettualismo, né con il volontarismo⁶⁵ –, o nella volontà, come affermato da san Bonaventura e da Alessandro di Hales. Questo dibattito non è tuttavia pertinente allo scopo del nostro testo, né agli articoli da noi studiati. Basti affermare che per Tommaso il libero arbitrio è un'attività che procede sia dalla volontà, come causa efficiente, che dall'intelletto, come causa formale.

Libero arbitrio

Il discorso sulla tendenza naturale della volontà al bene introduceva quello rispetto all'assoluta libertà della volontà. Quest'ultima infatti non può essere costretta né violentata in alcun modo. Ogni tipo di violenza sarebbe contraddittorio rispetto alla volontà. Nella *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, l'autore afferma: «Soltanto il bene perfetto, cioè la felicità, non può essere appreso dalla ragione come un male o un difetto. Ed è per questo che l'uomo, per necessità, vuole la beatitudine e non può volere l'infelicità o la miseria. Ma l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi; non riguarda il bene perfetto, cioè la felicità, ma gli altri beni particolari. Perciò l'uomo non compie una elezione necessaria ma libera».

Il libero arbitrio prevede dunque tre aspetti, come già abbiamo detto nel sesto articolo, che sono libertà d'esercizio – libertà di fare o non fare qualcosa –, di specificazione – rispetto all'oggetto da scegliere – e di contrarietà – rispetto alla possibilità di compiere il bene o il male. Quest'ultima libertà procede dal fatto che l'uomo, nel corso della sua vita terrena, entra in contatto solo con beni finiti, e cioè con enti che sono desiderabili in quanto beni e non appetibili in quanto finiti. Se l'uomo in qualche modo entrasse in contatto con la beatitudine, con il bene senza limitazioni, ne sarebbe attratto necessariamente⁶⁶.

Dunque la libertà sorge proprio perché sono molteplici le vie per giungere al fine ultimo⁶⁷, e ad ogni persona conviene la propria, e non a tutti la stessa, come si specifica nel *De Veritate*, q. 22, a. 6. Questa posizione non è comunque da confondere con un relativismo morale secondo cui ogni persona è fonte dei propri valori morali. Tommaso afferma che parte della libertà umana è anche la possibilità di allontanarsi dal buon ordinamento della propria realtà. Nel suo

disciplina si occupa infatti di cura, e il suo orizzonte ultimo è quello terapeutico, mentre l'analisi tommasiana si occupa della possibilità di concepire razionalmente e senza contraddizioni la volontà. In questo senso si capisce come una disciplina con un obiettivo pratico farà maggiormente leva sul carattere determinabile.

64 *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

65 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 10.

66 Cfr. *De Malo*, q. 6, ad. 7.

67 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 6: «*ad finem ultimum multis viis perveniri potest*».

commento alle sentenze⁶⁸ sostiene, rispetto alla libertà della volontà: «ma se non può peccare, non gli è possibile rompere l'unione con la propria causa, e così si cade in contraddizione».

In questo senso è interessante notare come i moderni studi di marketing e psicologia, i quali analizzano l'influenzabilità della volontà da parte delle conseguenze e delle creature non si curino in realtà di sottolineare come metafisicamente sia fondamentale rimarcare l'intima inviolabilità della volontà⁶⁹. Questa, influenzabile dall'esterno ma solo in modo non necessario, è rappresentata anche dalla struttura politica degli stati democratici: l'elettore è infatti bombardato diariamente di messaggi subliminali ed espliciti durante la campagna elettorale, ma al momento del voto viene lasciato solo, in presenza della sua coscienza, nella cabina elettorale – un luogo neutro in cui nessuno al di fuori di noi può giudicare la nostra azione.

Conseguenze politiche

Sebbene il Mondin afferma che «Lo studio del libero arbitrio compiuto da san Tommaso, è senza dubbio eccellente dal unto di vista psicologico; ma non presta molta attenzione agli aspetti politici e sociali della libertà»⁷⁰, noi siamo di parere diametralmente opposto. L'argomento del nono articolo della nostra questione è infatti centrale per la stipulazione di una buona filosofia politica.

La tesi dell'articolo – influenzabilità solo esterna e non necessaria da parte delle creature – è in completa e perfetta unione rispetto alla filosofia politica personalista introdotta dal cristianesimo, per cui il potere temporale non è mai giudice supremo. In fondo, la grandezza della verità è proprio quella di non essere posseduta totalmente dagli uomini – da cui il fatto che la morale e quindi anche il diritto siano scienze pratiche. In questo senso, il morire in croce di Cristo, che da parte di un politico materialista verrebbe letto come la sconfitta cocente della sua azione nella lotta per il potere, è in verità il gesto di liberazione più grande concepibile, poiché dimostra come il potere temporale sia poca cosa, non intaccando minimamente la verità sostanziale. Il fatto che il figlio di Dio, dopo aver detto «non sono venuto a portare la pace, ma una spada»⁷¹ per combattere l'ingiustizia accetti di morire in croce per amore – «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»⁷² – dimostra come la filosofia politica cristiana sia da sempre vincolata a questa duplicità tipicamente umana. Anche Tommaso risponde a questa doppia caratterizzazione dimostrando da una parte l'assoluta irriducibilità della volontà e la sua libertà, e dall'altro mantenendo una ferma posizione realista che individua il bene e il male oggettivi e cerca di combatterli⁷³.

In questo senso, infatti, bisogna leggere quest'ultimo articolo: pur nel più bieco dei totalitarismi, nelle condizioni di indigenza ed ignoranza più grandi,

68 *II Sent.*, d. 23, q. 1, sol.

69 Questo ci riporta, di nuovo, alla considerazione per cui la scienza moderna non vuole già capire la realtà ma semplicemente dominarla, ed è così passata dall'ammirazione alla manipolazione, trasformandosi in tecnica. A quest'effetto, cfr. BACON Francis, *Novum Organum*, Aforismi III e LXVI; ma anche l'undicesima tesi su Feuerbach in MARX Karl, *Thesen über Feuerbach*.

70 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

71 Mt 10, 34.

72 Gv 15, 13.

73 Interessante sarebbe qui, ad esempio, fare una comparazione con la lettura moderna di Tommaso, fatta dal SANSEVERINO nel suo *La dottrina di S. Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza* che dimostra come in realtà la questione politica nel tomismo sia stata fortemente presente e scottante, su temi come la tirannia e il regicidio, dell'origine e della legittimità del potere. Stiamo lavorando su questi temi e speriamo presto di poter dare alla luce un testo compiuto.

l'uomo è comunque creatura di Dio, e serba al proprio interno una scintilla – quella sindieresi – che lo incalza a tendere al bene supremo e, per questo, lo lascia libero di considerare la bontà e malvagità di ciò che lo circonda. Ora, e qui la problematica del Sanseverino, questa sua irriducibilità personale è solo spirituale o può trasformarsi in resistenza politica contro un regime ingiusto?

Morale pratica e morale geometrica

Che la morale sia una scienza pratica implica l'assurdità delle etiche dimostrate in modo geometrico, e in questo senso, istiga alla tolleranza. Infatti, il vero problema di una morale – con annessi diritto e concezione politica – certa e geometrica, dimostrata nella sua totalità, è che, essendo così chiara e distinta non può essere non compresa ed accettata. Quindi, chi si trova in disaccordo con questa posizione, o è incapace di intendere e di volere o è essenzialmente malvagio, e va quindi eliminato, come si deduce non solo dalla storia della Modernità, ma anche dalle posizioni di tanti suoi pensatori, come ad esempio Rousseau.

I tentativi moderni di stilare dei *tractatus*, cioè di derivare una serie di conseguenze certe da un numero limitato di assiomi, è antropologicamente contrario alla dottrina personalista cristiana, che ha in Tommaso il suo massimo rappresentante, e che vede l'uomo come il portatore di una scintilla inestinguibile di libertà – e quindi, di nuovo, non concepisce un'unica via per arrivare al fine ultimo, ma molteplici, e stabilisce quindi le basi per la tolleranza e il rispetto reciproco al di là del totalitarismo. L'affermazione della morale come scienza pratica implica l'importanza capitale che deve rivestire la virtù della prudenza nell'agire umano.

Non bisogna disdegnare la trattazione della volontà – e quindi della morale e della prudenza – come non-politica poiché in realtà questo studio sta alla base del rispetto e della tolleranza. Non a caso per un cattolico può essere un «buon cristiano» anche chi non conosce esplicitamente la rivelazione. È qui dove vediamo la chiara relazione tra l'affermazione di Tommaso e quella di Giustino:

Ma qualcuno potrebbe sconsideratamente avanzare questa obiezione, allo scopo di respingere ciò che insegniamo: dato che noi affermiamo di Cristo che è nato sotto Quirinio, centocinquant'anni fa, che successivamente ha insegnato quanto noi abbiamo ricevuto, sotto Ponzio Pilato, allora tutti gli uomini che sono vissuti prima non possono essere accusati di nulla. Ci affrettiamo pertanto a sciogliere questa difficoltà. Ci è stato insegnato che il Cristo è il Primogenito di Dio, e abbiamo ricordato precedentemente che egli è il Logos, del quale tutto il genere umano ha partecipato. Quanti hanno vissuto secondo il Logos sono cristiani, anche se sono stati considerati atei, come accadde fra i greci per Socrate, Eraclito e altri come loro, e fra i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e molti altri, dei quali ora tralasciamo di elencare le opere o i nomi sapendo che sarebbe lungo⁷⁴.

Ricapitolando, la lucida analisi di Tommaso non solo presenta in modo compiuto la volontà, ma toglie anche il potere assoluto dalle mani del potente, dotando ogni persona di una scintilla di inestinguibile libertà.

*Graziano Martignoni**,
*Ornella Manzocchi***,
*Rosiney Amorim-Keller****

Passioni e follia. Una mise en scène: "Fabula docet"

ABSTRACT

L'esperienza didattico-formativa che qui presentiamo, si iscrive nel Modulo "Sofferenze Psiciche" del secondo semestre del Bachelor in Lavoro Sociale presso la Scuola Universitaria Professionale della Svizzera Italiana.

Il vertice epistemico a partire dal quale noi trattiamo la sofferenza psichica, fa riferimento al paradigma narrativo. Un paradigma declinato in momenti formativi a volte più tradizionali (la lezione e i seminari) altri più esperienziali attorno a ciò che significa incontrare il discorso dell'Altro, attraverso la lettura di

* Medico e psichiatra, Professore al Dipartimento di Scienze aziendali e sociali (DSAS) della Scuola Universitaria professionale della Svizzera Italiana (SUPSI). Responsabile dell'Osservatorio per le Medical Humanities della SUPSI (DSAS-DSAN). Ha insegnato come professore a contratto Psicologia al Corso di laurea specialistica della Facoltà di Scienze e tecniche della comunicazione dell'Università Statale dell'Insubria (Varese); dal 1994 docente di Psicopatologia generale al Dipartimento di Psicologia dell'Università di Friburgo (Svizzera). Ha pure insegnato, come visiting professor, per una decina d'anni presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università di Palermo e all'Università Deusto di Bilbao. È stato coordinatore scientifico del Master internazionale in Medical Humanities (Facoltà di Medicina dell'Università dell'Insubria e di Ginevra); docente al Master in economia e gestione sanitaria e sociosanitaria (MeGS) e al Master in gestione della formazione dell'Università della Svizzera Italiana (USI). Vice-presidente del Consiglio direttivo della Fondazione Sasso Corbaro per le Medical humanities di Bellinzona e membro della Fondazione di ricerca psico-oncologica di Lugano. Membro fondatore dell'Accademia di psicoterapia psicoanalitica della Svizzera Italiana di cui è stato anche presidente del Comitato scientifico-didattico. Vicedirettore della Rivista per le Medical humanities dell'Ente Ospedaliero cantonale e fondatore e membro della redazione della Rivista di cultura Bloc Notes.

** Dott.sa Ph., Psicoterapeuta, docente al Dipartimento di Scienze aziendali e sociali (DSAS) della SUPSI. Co-responsabile della supervisione formativa della SUPSI (DSAS) e responsabile dello sportello di ascolto e aiuto psicologico della SUPSI. Specialista in psicoterapia psicoanalitica ad orientamento freudiano e in psicologia generativa. Membro fondatore dell'Associazione di Psicologia Generativa di Lugano (APGSI), membro dell'Associazione Svizzera di Psicoterapia (ASP) e membro dell'Accademia di psicoterapia psicoanalitica della Svizzera Italiana (APPSI). Co-responsabile della formazione in Arteterapia ad indirizzo psicologia generativa dell'IRG di Lugano.

*** Nel 2009 ha ottenuto il Bachelor of Science in Lavoro Sociale con approfondimento in Educazione sociale presso la SUPSI (Scuola Universitaria professionale della Svizzera italiana). Da novembre 2009 a settembre 2012 ha lavorato come assistente universitaria al Dipartimento di Scienze aziendali e sociali (DSAS) della SUPSI occupandosi di attività didattiche e di ricerca.

Da giugno 2012 lavora presso l'Associazione Pro Juventute Svizzera Italiana come Responsabile della sede del progetto Mentoring della regione Locarnese.

Frequenta la Laurea Magistrale in "Psicologia dello sviluppo e dei processi educativi" presso l'Università degli studi di Milano Bicocca e sta concludendo il Master "Operatore psicopedagogico per le tecniche espressive" presso la medesima Università.

testi letterari, centrati sul rapporto tra la malattia, l'anima sofferente e la cura, e il confronto con frammenti della tragedia greca. Un confronto testuale che ha dato vita a una *mise en scène*, avvenuta alla fine del Modulo presso il Teatro Sociale di Arogno e che ha visto la partecipazione appassionata di tutti i 70 studenti iscritti.

Questa proposta formativa trae la sua originalità dal fatto di far vivere in prima persona agli studenti un rapporto con le parole, i gesti e i vissuti che appartengono all'esperienza della follia.

La *mise en scène* non vuole essere un laboratorio teatrale in senso stretto, né un setting di giochi di ruolo, ma una pratica e una condivisione narrativa che vede attorno a un testo antico, sorgere una comprensione più intima delle dimensioni della alienità-follia, che rimane, al di là della distanza temporale che ci separa dalla tragedia greca, di grande attualità.

Con il termine "Sofferenze psichiche" si pone infatti, al centro della riflessione didattica-formativa la dimensione del vissuto, l'*Erlebnis*, sia di chi vive in prima persona le contraddizioni e le lacerazioni della propria alienità e ne è drammaticamente abitato, sia di chi vi si avvicina, come operatore sociale e psico-sociale, nel quotidiano gesto di aiuto e di cura.

Leggere e mettere in scena la tragedia ci permette di comprendere una dimensione della follia che non può essere appresa soltanto attraverso lo studio di teorie e di testi scientifici. La follia, che sta al cuore non solo della malattia, ma soprattutto dell'esistenza umana, ci offre una chiave di lettura dell'umano che abita ogni uomo. Il dramma dell'umano esistere richiedeva allora come oggi un "luogo" e una "parola" entro i quali essere avvicinato e vissuto in una "giusta distanza". Questa è stata ed è la funzione catartica individuale e collettiva della tragedia antica, che ancora ai giorni nostri ci cattura e seduce.

La nostra proposta formativa iniziata già nell'anno accademico 2010/2011, e che il nostro gruppo di lavoro intende continuare, rivela l'importanza delle *Musiké* (arti dinamiche) nella formazione professionale del futuro operatore sociale¹.

KEYWORDS

Passione / Tragedia / Cura / Esistenza / Psico-pato-logia

1 Una bibliografia basica rispetto al tema da noi presentato è: A.A.V.V., *Nannetti*, Lausanne: Infolio, collection de l'art brut, 2011; BERTO G., *Il male oscuro*, Milano: Mondadori, 1964; BION W., *Esperienze nei gruppi*, Roma: Armando Editore, 1971; BION W., *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Armando Editore, 1988; BORGNA E., *Come in uno specchio oscuramente*, Milano: Feltrinelli, 2007; BORGNA E., *Come se finisce il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Milano: Feltrinelli, 1995; BORGNA E., *Le emozioni ferite*, Milano: Feltrinelli, 2009; BUBER M., *Io e tu* (1923), in *Il principio dialogico*, Milano: Comunità, 1958; CASCETTA A., L. PEJA L. (a cura di), *Elementi di drammaturgia*, Milano: ISU Università Cattolica, 2002; CATELLO Parmentola, *Prendersi cura*, Milano: Giuffrè editore, 2003; DE MONTICELLI R., *Lordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano: Garzanti, 2003; FOUCAULT M., *La folie, l'absence d'œuvre*, in *La table ronde*, no. 196, Paris, 1964; GUARIENTO S., *Il teatro come pratica narrativa per l'orientamento formativo: una ricerca sul campo*, Tesi di dottorato, Padova: Università degli Studi, 2009; GUIDORIZZI G., *Ai confini dell'anima, I Greci e la follia*, Milano: Raffaello Cortina, 2010; IORI V., *Quando i sentimenti interrogano l'esistenza*, Milano: Guerini Studio, 2006; KONSTANTINOS K., *Settantacinque poesie*, Torino: Einaudi, 1992; MAFFESOLI M., *Eloge de la raison sensible, La table ronde*, Paris, 2005; MALDINAY H., *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Millon, 1991; MALDINEY H., *Regard, parole, espace*, Lausanne: L'Âge d'Homme, 1973; MANCIOCCHI M., *Antigone e le trame della psiche*, Roma: Edizioni Magi, 2012; MARTIGNONI G., *Dalla vocazione al ruolo. Itinerari attorno all'identità*, Manno: DSAS, 2012/2013; MINKOWSKI E. (1966), *Traité de psychopathologie, Les empêchements de penser en rond*, Le Pleissis-Roninson, 1999; MORTARI L., *Aver cura della vita della mente*, Milano: La Nuova Italia, 2002; MORTARI L., *Aver cura si sè*, Milano: Mondadori, 2009; MUNARI B., *Arte come mestiere*, Bari-Roma: Laterza, 2006; PALMIERI C., *La cura educativa*, Milano: Franco Angeli, 2000; RUSTIN M. e RUSTIN M., *Passioni in scena*, Milano: Mondadori, 2005; STEIN E., *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; trd. Italiana, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. COSTANTINI, Roma: ed. Studium, 1985; WINNICOTT D., *Gioco e realtà*, Roma: Armando editore, 1974.

Incipit: Dedicatio

(Cerimonia attraverso la quale una cosa veniva proclamata sacra)

*A loro, a coloro che chiamiamo folli,
a chi vive incatenato ai bordi dell'abisso,
a chi per un sogno arrischia di perdere la vita,
a chi per un'illusione o per una più vera verità smarrisce la vita,
a chi è spaventato dall'oscurità,
a chi teme la luce,
a chi vagabonda nelle terre desolate,
a chi soffre l'assordante rumore della battaglia,
a chi posseduto dal furore brucia nel proprio fuoco,
a chi non ricorda,
a chi non può smettere di ricordare,
a chi si porta dentro un deserto di pietra,
a chi sosta sulla frontiera senza trovare casa,
a chi vola nel vento e contro il vento sino alle cime delle più alte montagne
come fosse un uccello per poi cadere.
A tutti coloro cui nessuno rivolge più la parola perché li considera nessuno,
a tutti coloro che soffrono il dolore di un'anima ferita,
a tutti coloro su cui il destino ha giocato la sua crudele partita a dadi,
a tutti coloro che ci aiuteranno a trovare noi stessi,
a tutte queste donne e a tutti questi uomini, che cercando la nostra mano e
il nostro sorriso diverranno i nostri veri maestri,
A tutti loro è dedicato questo nostro Modulo.
A loro, ai folli....*

Graziano Martignoni

1. Premessa

Questo testo vuole raccontare un'esperienza didattica svolta all'interno della Scuola Universitaria della Svizzera Italiana, Dipartimento di scienze aziendali e sociali, Bachelor in Lavoro sociale, anno accademico 2011/2012, Modulo "Sofferenze psichiche" con responsabile Prof. Graziano Martignoni; docenti Graziano Martignoni, Ornella Manzocchi e assistente Rosiney Amorim.

Questa esperienza formativa si trova come soprascritto all'interno di un modulo formativo riguardante la sofferenza psichica. Abbiamo sperimentato la messa in scena da parte degli studenti di frammenti di alcune tragedie greche in cui si poteva rilevare il tema del rapporto tra identità e alterità e di conseguenza l'orizzonte della follia che ha difatti alimentato molta parte del pensiero e della tragediografia greca.

Questa esperienza didattica a cui hanno partecipato settanta studenti del secondo semestre di Bachelor in lavoro Sociale presso la nostra Università è stata poi presentata al concorso Credit Suisse Award best teaching 2011 e 2012, Simulazione e apprendimento - Simulation-based learning. Il nostro progetto ha ricevuto il primo premio di questo concorso, nel novembre 2012.

Introduzione

L'esperienza formativa che qui andiamo presentando trae la sua originalità dal fatto di far vivere in prima persona agli studenti del corso "Sofferenze psichiche"

un rapporto con le parole, i gesti e i vissuti della follia; questo attraverso una messa in scena teatrale di alcune tragedie dell'antica Grecia, nella quale confluiscono e si manifestano gli assi portanti del modulo, che andremo precisando nel testo.

Questa nostra esperienza di messa in scena non è un laboratorio teatrale in senso stretto, né un setting di giochi di ruolo, ma una pratica e una condivisione narrativa che vede attorno a un testo antico, sorgere parole, gesti, affetti e comprensione nei confronti della alienità-follia, che rimangono di grande attualità.

Questo tipo di esperienza permette agli studenti di poter avvicinare la *dimensione umana e creativa* della alienità-follia, prima ancora che quella della positivizzazione patologica, sviluppando così una capacità di comprensione empatica, fondamentale nella loro futura professione di operatore sociale.

La denominazione del Modulo "Sofferenze psichiche", ci invita a tener presente che quando si ha a che fare con la follia, che è alienità radicale, le parole pesano come pietre e non devono essere usate in modo *ordinario*².

Definire questo Modulo con il nome "Sofferenze psichiche" e non disagio psichico, o malattia psichica o più tradizionalmente psicopatologia, non è affatto la stessa cosa. Significa, infatti, porre al vertice del percorso di studio non tanto la categoria della malattia psichica, di cui tradizionalmente la psicopatologia parla, e nemmeno quella del disagio, di cui ci informa lo sguardo sociologico.

Con il termine "Sofferenze psichiche" si pone al vertice della riflessione formativa la *dimensione del vissuto*, l'*Erlebnis*, sia di chi vive in prima persona le contraddizioni della propria alienità e ne è drammaticamente abitato, sia di chi vi si avvicina, come operatore sociale e psico-sociale, nel quotidiano gesto di aiuto e di cura.

Il vertice epistemico a partire dal quale noi trattiamo la sofferenza psichica, fa riferimento al *paradigma narrativo*³, declinato in momenti formativi a volte di ricezione passiva del Discorso sull'alienità-follia (quelli che chiamiamo momenti "grammaticali" e "sintattici" del percorso) a volte di partecipazione attiva attorno a ciò che significa incontrare il discorso dell'altro attraverso la lettura di testi letterari, centrati sull'asse malattia-anima sofferente-cura, e quella della tragedia greca, nonché attraverso la sua *mise en scène* di alcuni suoi frammenti. Abbiamo, infatti, scelto di usare sostanzialmente questi due strumenti, poiché i nostri studenti del primo anno di formazione non hanno ancora fatto pratica clinica.

Sebbene il vertice di questa nostra esperienza formativa sia la *mise en scène*, desideriamo molto sottolineare che questa si inserisce in un'architettura formativa dalla quale non possiamo esimerci dal fare riferimento. Ecco perché il testo che segue, pur mantenendo il vertice sulla *mise en scène*, conterrà anche molti altri importanti informazioni e riflessioni di contesto. Questo perché la rappresentazione da sola non avrebbe molto senso. Non era nostra intenzione fare un atelier teatrale, non di nostra competenza, ma realizzare un momento rappresentativo come parte di un percorso di apprendimento attraverso la narrazione. Il teatro è dunque stato uno dei momenti di esperienza narrativa che ha coinvolto gli studenti.

Aderenza della proposta al bando di concorso

Questa nostra scelta di campo invita, accanto all'insegnamento disciplinare, a

2 Si fa riferimento qui al tema della "razionalità narrativa" proposta dai lavori di FISHER De Walter R. (1984,1989) ripresa da Brown (1987) e da Bruner (1987, 1991) da distinguere da una "razionalità paradigmatica".

3 A questo proposito cfr. FISHER Walter R. "Récit en tant que paradigme humain de communication: le cas de l'argument moral public", in Monographies 51 De Communication, 1984.

pensare a esperienze di apprendimento più centrate su quella che con Maffesoli⁴ possiamo chiamare *ragione sensibile*.

È in questa luce che da due anni accademici (2010/2011 e 2011/2012), all'interno del Modulo "Sofferenze psichiche", di cui daremo l'articolazione nel capitolo *Descrizione del lavoro*, proponiamo un'esperienza di *mise en scène* di frammenti della tragedia greca nel ricordo delle Grandi Dionisie, che come ben si sa, radunavano a primavera in una competizione pubblica, i tragediografi dell'Atene periclea. Così è nata l'esperienza dal nome "Passione e follia", che qui documentiamo.

Obiettivi generali del progetto

Con questo progetto è nostra ferma intenzione guidare gli studenti verso un sentire e un concepire la fragilità e la tragicità umana sempre soprattutto in una dimensione di comprensione, accoglimento, empatia, dove il senso di vitalità e possibilità permei di sé sia la dimensione destinale che quella di cura.

Il nostro progetto vuol dunque essere un percorso formativo che permetta agli studenti:

1. di avere chiara consapevolezza di tre distinti e fondamentali momenti dell'agire dell'operatore sociale: il sentire, il pensiero e l'azione (*pathos-logos-axio*);
2. di incontrare la follia con uno sguardo orientato alla cura psico-educativa;
3. di evitare che la trasmissione di questo sapere cada in una sterile positivizzazione delle aporie dell'umano.

Nella parola passione, dal greco *pathos* che dice del provare, soffrire, subire, risentire, sopportare, è contenuta, come scrive Henri Maldiney⁵, *l'épreuve de l'existence* e nello stesso tempo il *poter-essere* dell'uomo.

Mettendo al centro della riflessione sulla sofferenza psichica il tema della paticità, si vuole sottolineare il doppio orizzonte della stessa, da una parte la destinalità ineluttabile, la dimensione del patire, e dall'altra quella della passione che è apertura alla costruzione delle tante possibilità dell'uomo, che è dimensione del creare.

Fra questi due vertici si muovono il sentire, il pensiero e l'azione (*pathos-logos-axio*) dell'operare nel campo sociale a confronto con la sofferenza psichica.

Nell'esperienza attraverso la *mise en scène* che convoglia sulla scena emozioni, parole, gesti, corpi, trova sottolineatura, sul piano epistemologico, proprio la differenza tra sentire e percepire, tra *patico* e *gnosico*.

Se la percezione offre all'esperienza di chi la vive degli oggetti di conoscenza, la sensazione (*aisthesis*), l'ordine del sentire⁶, è di fatto in-oggettiva, non ci fa conoscere nulla sul piano cognitivo, ma ci fa sperimentare frammenti, tracce di esistenza, del nostro stesso esistere, del rapporto dell'uomo con il mondo.

È proprio questa sensazione di esistenza, lo strumento fondamentale e quotidiano dell'operatore sociale a contatto con la sofferenza propria e altrui. Operatore sociale che non è specificamente un professionista dei mondi interni o della realtà sociale, ma soprattutto, come lo definiamo noi, uno *specialista della quotidianità*⁷.

4 MAFFESOLI M., *Eloge de la raison sensible*, La table Ronde, Paris, 2005.

5 MALDINEY H., *Regard, parole, espace*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1973.

6 DE MONTICELLI R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano, 2003.

7 MARTIGNONI G., *Dalla vocazione al ruolo. Itinerari attorno all'identità*, DSAS, Manno, 2012/2013.

Di questo diverso approccio nei confronti dell'oggetto del sapere e del soggetto dell'azione, gli studenti, pur nella brevità dell'esperienza, sembrano aver raggiunto, come testimoniano la loro partecipazione all'esperienza, i loro scritti e le loro parole, una chiara consapevolezza di questa particolare declinazione del loro ruolo. La *mise en scène* teatrale di alcune tragedie dell'antica Grecia ha certamente, anche se modestamente, favorito questo percorso formativo, che non si ferma a questo Modulo, come testimonia il documento programmatico del nostro gruppo di lavoro, dal titolo "Percorso psico-antropologico, In cammino" che viene consegnato agli studenti dal responsabile del Modulo all'inizio del primo semestre.

2. Descrizione del lavoro, ossia: accompagnare gli studenti nel *Regno delle ombre*

Contestualizzazione del progetto all'interno del percorso formativo

Il primo semestre del Corso di laurea in Lavoro sociale ha visto, tra le proposte formative, un Modulo sull'"Identità", orientato al rapporto tra l'identità personale, nelle sue dimensioni biologiche, sociali, psico-antropologiche e ontologiche, e l'alterità che la abita.

Il Secondo semestre si confronta, sempre sotto la guida dello stesso docente responsabile del Modulo sull'"Identità", con il tema dell'*alienità*, attraverso un Modulo chiamato "Sofferenze psichiche".

Il primo anno di formazione si caratterizza così senza soluzione di continuità, in una modalità trans-modulare, come una proposta formativa lungo l'asse *identità-alterità/identità-alienità*, attraverso un percorso che solo formalmente è diviso fra due semestri e due Moduli: "Identità" e "Sofferenze psichiche".

Scelte di fondo relative al percorso

Il Modulo "Sofferenze psichiche" che fa da cornice al nostro progetto di *mise en scène* si radica in una duplice scelta di fondo che permette da un lato di avvicinare e comprendere la *psico-pato-logia* secondo tre vertici:

1. come discorso sulla sofferenza e sulle passioni dell'uomo, che è evento storico-culturale, biologico, clinico-relazionale;
2. come scienza culturale, che necessita di modelli epistemici ed ermeneutici;
3. come l'ascolto di voci che vengono da quelle regioni dell'uomo, che chiamiamo *mondi interni*.

Il nostro oggetto di esperienza, studio, approfondimento, non è dunque mera *psicologia patologica* ma soprattutto *psicologia del patologico*⁸ nella quale l'uomo esprime e soffre la sua mondanità e la sua trascendenza.

La seconda scelta di fondo che caratterizza il nostro progetto, riguarda direttamente il percorso di preparazione e di messa in scena della tragedia durante il quale gli studenti si sono confrontati con più dimensioni:

8 MINKOWSKI E. (1966), *Traité de psychopathologie*, Les empêcheurs de penser en rond, Le Pleissis-Roninson, 1999.

1. quella del gruppo;
2. del mandato da realizzare;
3. del corpo;
4. del pubblico;
5. della scena, del confronto con la tragedia.

La terza scelta di fondo che caratterizza il nostro progetto, si avvicina alle tecniche di apprendimento tramite la simulazione, pur differenziandosi dai giochi di ruolo e da altre tecniche di simulazione normalmente praticati nella formazione in quanto:

1. il teatro offre un'immedesimazione mediata attraverso la cultura;
2. la mise en scène ha ed ha avuto largo riconoscimento all'interno del mondo socio-sanitario che si occupa di psichiatria.

L'“architettura”⁹ del Modulo “Sofferenze psichiche” è articolata in sei momenti:

1. Momento che chiameremo “sintattico” di cui si occupa in modo particolare la lezione frontale che ha come scopo la presentazione e la costruzione delle relazioni tra le parti costituenti il discorso generale sulla follia-alienità: storico, semiologico, biologico, psicologico, antropologico e sociale; dal quale dipartono le varie epistemologie ed ermeneutiche in gioco;
2. Momento che chiameremo “grammaticale” che consiste in tre seminari dedicati alla clinica grazie ai quali vengono affrontate le dimensioni semiologiche e strutturali delle tre grandi famiglie psicopatologiche: la famiglia nevrotica, quella limite e quella psicotica. In questo momento è posta grande attenzione agli aspetti diagnostici (con una particolare sottolineatura alla diagnosi dell'operatore sociale che si distingue da quella medica o psicologica), terapeutici e sociali;
3. Momento che chiameremo “scritturale” in cui lo studente presenta un lavoro individuale sulla tragedia del proprio gruppo;
4. Momento che chiameremo “scenico-drammaturgico” che porta alla rappresentazione delle tragedie greche;
5. Momento che chiameremo di “lettura e approfondimento individuale”, che avviene grazie ad una vasta bibliografia che spazia da testi classici alla letteratura contemporanea, tutti organizzati secondo un paradigma narrativo avente come vertice la malattia, la cura, la sofferenza dell'anima ecc. (ogni studente ha un testo diverso, vedasi allegato);
6. Momento che chiameremo di “studio” in preparazione alla certificazione finale del Modulo, che avviene attraverso un esame scritto.¹⁰

⁹ L'uso della parola “architettura” o “dimensione architettonica”, non è casuale perché vuole distinguersi da un approccio più ingegneristico del percorso formativo. È un approccio attento nel processo formativo più che alla misurazione e all'organizzazione temporo-spaziale dei contenuti (obiettivi e contenuti) alle *Gestaltungen* tra i contenuti della formazione, l'esperienza personale, l'attivazione della razionalità sensibile e i tempi e modi della rappresentazione. “*Il paradigma narrativo*, scrive Storti nel suo “*Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*” (1994), “*produce temi o collezioni piuttosto che categorie o concetti. L'insieme e gli elementi si determinano reciprocamente. Ciò significa che la narrazione richiede una gestalt, cosa che il pensiero formale non richiede.*”

¹⁰ In preparazione dell'esame scritto sono state distribuite, un mese prima dell'esame, trenta tesi su cui gli studenti dovevano prepararsi. Le domande d'esame corrispondevano ad alcune di queste tesi. Questo ha favorito un importante lavoro individuale e soprattutto gruppale, autonomo, di approfondimento e di sintesi finale dei contenuti del percorso del Modulo. Tra le domande d'esame inoltre era posta anche una domanda inerente al testo narrativo scelto per la lettura.

La *psicologia del patologico, nella concezione minkowskiana*, è psicologia che si rapporta al *fatto psicopatologico* attraverso tre passaggi metodologico-conoscitivi di base:

1. l'approfondimento “[della] natura e [delle] modalità di esistenza che esso [il fatto psicopatologico] ci rivela”;
2. il prolungamento di queste [modalità di esistenza] “non tanto verso il “normale” quanto verso la vita”, verso l’esistenza;
3. lo svelamento dei principali *loci* di vulnerabilità o dispositivi patogenetici che rendono l’Uomo “*strutturalmente sospeso tra salute e malattia*”.

A questa sua variegata determinazione e apertura appartengono le questioni che legano simultaneamente mondo interno e mondo esterno, cervello e mente, corpo e psiche, individuo e società.

L’evento psico-pato-logico non è dunque pensabile al di fuori del suo ineludibile rapporto con il processo di civilizzazione e le procedure di disciplinamento della soggettività a cui anche il lavoro sociale arrischia di appartenere.

L’evento psico-pato-logico non è nemmeno pensabile al di fuori della sua intrinseca condizione di relazionalità e di intersoggettività a partire da cui il mondo interno del soggetto si forma e si fonda¹¹.

L’evento psico-pato-logico non è neppure pensabile al di fuori dalla dimensione clinica, dove abita la Cura.

L’evento psico-pato-logico non è infine pensabile al di fuori dei luoghi del suo apparire sociale e del suo frame eco-sistemico.

La follia, che sta al cuore dell’uomo, non solo come malattia, ma soprattutto come cifra dell’esistenza umana stessa, ci offre una chiave di lettura privilegiata di ciò che è umano nell’uomo. Essa è come un fondale oscuro, un fiume carico che ci interroga sin dall’antichità. Mette in scena con il suo corteo di sintomi l’appartenenza ad *altri mondi*, che abitano tragicamente l’esistenza dell’uomo. Mondi che parlano della loro radicale alterità, dell’abisso di immobilità e di dismisura, che da sempre hanno evocato il divino e il demoniaco, come forma del destino ma anche come possibilità di rigenerazione.

I folli, e per chiamarli così bisogna amarli, hanno accesso, nella nudità con cui si espongono al *mondo-della-vita*, a una sorta di *passaporto delle ombre*. Negare e cancellare le loro voci, le parole di questi *altri mondi*, senza potervi dialogare e comprendere la *prodigiosa riserva di senso* che contengono, come scrive Foucault¹², è condannare il malato a una doppia solitudine e a una doppia alienazione. Una condizione, quella del folle, che interroga costantemente il senso dell’esistenza stessa mostrando i suoi smarrimenti, le sue ferite, le sue angosce, ma anche le sue sfide. Un dialogo che ha bisogno di luoghi, di gesti, di parole e di una sensibilità insieme forte e tenera, capace di coglierne nell’*ordine del cuore*¹³ il ritmo, le atmosfere, i paesaggi e i frammenti di una parola interrotta, estranea, spesso irruente, violenta e bizzarra¹⁴.

L’uomo folle abita uno spazio nel mondo psichico e nel mondo sociale determinato storicamente. Questo suo abitare determina la *fenomenologia* del suo

11 Vedi Moduli “Cicli di vita”, “Adolescenza” e “Infanzia” tenuti dai professori Paolo Lavizzari e Ornella Manzocchi.

12 FOUCAULT M., *La folie, l’absence d’œuvre*, in *La table ronde*, no. 196, Paris, 1964.

13 DE MONTICELLI R., *op. cit.*

14 A questo proposito cfr. il DVD *I Graffiti della mente*, 2002 ; allegato al catalogo intitolato, *Nannetti*, Infolio, collection de l’art brut, Lausanne, 2011.

disagio psichico ed esistenziale e le strategie relazionali e di cura che si sono di volta in volta costruite attorno a lui e alla sua follia.

L'uomo folle abita nello stesso modo una sempre diversa temporalità che dall'acuto, attraverso il periodico e il parossistico giunge sino alla cronicità. Le nominazioni del suo esistere come malato sono mutate nel percorso storico per ridargli una cittadinanza perduta ma nello stesso tempo a volte per cancellare la verità che la sua follia contiene.

Tutto ciò riverbera nel quadro legislativo che determina gli assi portanti di questa costruzione e rappresentazione sociale.

Tuttavia, la tragedia greca, ci mostra come al di là delle trasformazioni storico-sociali, e persino al di là dei loro effetti sulle costellazioni psicologiche, esiste una continuità che riguarda proprio la tragicità dell'esistenza umana.

È in questa condizione di frontiera che vengono a determinarsi le diverse strategie relazionali. Incontrare la follia con uno sguardo orientato alla cura psico-educativa¹⁵ vuol dire incontrare da una parte la singolarità di ogni condizione esistenziale soggettiva e psicopatologica insieme (mai del tutto omologabile ai codici di classificazione), ma anche fare i conti con il territorio che ne determina il quadro concreto e le sue scelte legislative e organizzative.

Tuttavia vi è anche qualche cosa in più.

Permettere ai nostri studenti di accedere in prima persona, anche se *breviter*, a questa dimensione, è, crediamo, compito dell'insegnamento, per evitare che questo cada in una sterile positivizzazione delle aporie dell'umano.

Fasi/Tappe principali del percorso: dalla consegna alla mise en scène

Le tappe del percorso che portano alla *mise en scène* si articolano in questo modo:

1. la presentazione del progetto all'interno del Modulo;
2. la scelta da parte dei gruppi, che erano per altro già attivi durante il primo semestre, di un capo-gruppo;
3. la consegna della tragedia su cui lavorare;
4. gli incontri regolari dei docenti con i capi-gruppo;
5. il lavoro dei singoli gruppi per la preparazione della *mise en scène*¹⁶;
6. la preparazione di un breve scritto individuale, a partire dalla tragedia, che ogni studente consegna a fine Modulo in cui si chiede di sviluppare una riflessione che contempli i seguenti punti:
 - a. Qual è il nucleo di "follia" contenuto nella tragedia?
 - b. In che modo la tragedia che ha letto, può contenere degli indicatori esistenziali della nostra vita quotidiana?
 - c. In che modo l'eroe greco risolve la tragedia?
 - d. Quali dilemmi etici contiene il testo?
 - e. In che modo il confronto con la tragedia può contribuire alla crescita della sua identità professionale?

15 Sul tema della cura educativa si segnalano i seguenti testi che fungono da guida anche durante il Modulo: Iori V., *Quando i sentimenti interrogano l'esistenza*, Guerini Studio, Milano, 2006; Mortari L., *Aver cura si sè*, Mondadori, Milano, 2009; Mortari L., *Aver cura della vita della mente*, La Nuova Italia, Milano, 2002; Palmieri C., *La cura educativa*, Franco Angeli, Milano, 2000; Catello Parmentola, *Prendersi cura*, Giuffrè editore, Milano, 2003; Borgna E., *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, Milano, 2009.

16 Lettura della tragedia da parte dei singoli studenti; discussione in gruppo sulla tragedia letta; scelta dei passi da narrare e di quelli da rappresentare, scelta dei ruoli e degli interpreti; preparazione dei costumi, dello scenario, delle musiche, prove della messa in scena, ecc.

7. le prove svolte sia in spazi concessi dal nostro Dipartimento SUPSI che direttamente in teatro;
8. la partecipazione all'organizzazione del *setting* teatrale in cui sarebbe poi avvenuta la rappresentazione;¹⁷
9. la rappresentazione con la votazione da parte di tutti i partecipanti (studenti e docenti) per la scelta del gruppo vincitore;
10. la premiazione con corona di alloro per il capo-gruppo e un piccolo dono per tutti i membri del gruppo;
11. il banchetto degli addii, interamente preparato dagli studenti;
12. il riordino del *setting* teatrale.

L'apprendimento, o meglio, il percorso formativo, deve per noi essere sempre relazionale. Una *relazione* che non è banalmente interazione, connessione, comunicazione, ma è soprattutto *incontro*. Senza l'esperienza psichica e corporea dell'incontro con l'Altro, capace di suscitare stupore, meraviglia, curiosità, ma anche angoscia, nessuna azione di cura e aiuto *salverà* la singolarità del proprio paziente-utente, dalle forze dell'omologazione e della riduzione seriale. Ricordiamoci l'antico monito agostiniano *Si duo faciunt non est unum*. Facciamo dunque riferimento a un lungo percorso di riflessione che si snoda da Aristotele passando per San Agostino, e giungere ai nostri tempi a Martin Buber¹⁸ e allo psicoanalista Wilfred Bion¹⁹, per affermare la centralità dell'identità relazionale di cui si è lungamente parlato proprio durante il Modulo "*Identità*" del primo semestre, che come già scritto, ha avuto la funzione di approccio preliminare e preparatorio alla tematica di cui qui diamo testimonianza.

Abbiamo così deciso di far sperimentare ai nostri studenti, a fianco delle lezioni frontali, dei lavori seminariali, delle letture e delle scritture individuali, anche una particolare e inabituale dimensione di *lavoro in gruppo*.

La lezione bioniana mostra come il gruppo non sia la somma degli individui che lo compongono, bensì un fenomeno a sé, funzionale, una sorta di organismo vivente finalizzato alla sua conservazione, mosso da due tendenze opposte e conflittuali: la realizzazione di un compito comune e l'opposizione a questo scopo attraverso la regressione²⁰.

Questa tensione gli studenti l'hanno potuta verificare fattivamente sulla loro persona, nel percorso della *mise en scène*, la cui preparazione che si è svolta al di fuori dei tempi regolamentari del Modulo, sotto la guida di uno studente avente la funzione di capo-gruppo, e che aveva diretta relazione con i docenti di Modulo. Questo percorso è durato l'intero semestre, culminando nella giornata "festiva" di rappresentazione del 30 maggio 2012 presso il Teatro Sociale di Arogno²¹.

17 Il Teatro Sociale di Arogno.

18 BUBER M., *Io e tu* (1923), in *Il principio dialogico*, Comunità, Milano, 1958.

19 BION W., *Apprendere dall'esperienza*, Armando Editore, Roma, 1988.

20 BION W. *Esperienze nei gruppi*, Armando Editore, Roma, 1971.

21 La scelta di questo luogo per la nostra *mise en scène* non è casuale. Questo luogo, infatti, racchiude in sé una forte valenza simbolica in quanto possibilità d'incontro per la comunità non solo comunale ma anche regionale. È, infatti, il teatro della comunità, dai piccoli agli anziani, dai locali ai foresti, luogo di esercizio e apprendimento per coloro che si cimentano con gli strumenti musicali, ma nel contempo luogo di svago, riflessione, trasmissione della tradizione e della cultura. Inoltre la sua storia e architettura ci trasmettono quel pathos che solo i luoghi dove la comunità si esprime nella sua dimensione comunitaria ed esistenziale, possiedono. Possiamo affermare di aver scelto Il Teatro Sociale di Arogno poiché luogo di espressione dell'anima, e, infatti, la prima cosa che colpisce colui che vi giunge, è la semplicità della facciata e il perfetto inserimento architettonico dell'immobile nel nucleo del paese. Ma non appena varcata la porta d'entrata lo

I nostri studenti hanno così vissuto lungo l'arco dell'intero semestre momenti di difficoltà, di rifiuto, di conflittualità, ecc. fino a giungere alle loro testimonianze finali che parlano della riuscita di questo obiettivo e quasi stupiti della loro piena soddisfazione personale.

Hanno inoltre vissuto in prima persona una dimensione dell'esistere che il poeta Joan Keats definisce *attesa*²² e che contraddistingue così puntualmente il lento e paziente procedere del lavoro della cura e dell'aiuto nel campo del sociale e in particolare in ambito psico-pato-logico, un procedere che con lo psicoanalista Wilfred Bion definiamo *capacità negativa*²³, *sollecitata* dall'incontro con il nuovo, lo sconosciuto, il diverso. Dimensioni queste che obbligano a sospendere ogni giudizio e a darsi il tempo di comprendere prima di giudicare, decidere e fare.

Ricordiamo che questa esperienza primaverile era già stata preceduta nel corso del primo semestre, quando gli stessi gruppi di studenti avevano preparato una rappresentazione multimediale come esito dei seminari esperienziali interni al Modulo sull'"*Identità*" (scrittura delle emozioni, auto-biografia, corpo e teatro, fiabe, appartenenza culturale)²⁴.

Nel gruppo gli studenti hanno sperimentato e resi "osservabili" fenomeni mentali, squisitamente affettivi, quali la dipendenza, l'oppositività, l'attacco, la fuga, la negazione, l'idealizzazione, ecc. in una commistione continua fra interno ed esterno, sé e non-sé, mentale e corporeo, proprio e altrui. Un continuo va e vieni fra interiorità ed exteriorità, individualità e gruppalità. Concetti ed esperienze che raccontano in modo preciso la specificità dell'operatore sociale nella dimensione del lavoro d'équipe e della vita in équipe di aiuto e cura.

Nel percorso di preparazione e di messa in scena gli studenti si sono confrontati con più dimensioni, ossia: quella del gruppo, del mandato da realizzare, del corpo, del pubblico, della scena, del confronto con la tragedia. Ognuno di questi elementi contiene sostanza teorica e sostanza patica²⁵.

stupore si impadronisce dell'ospite che si trova catapultato dentro un piccolo gioiello: un esemplare di teatro all'italiana, con due loggioni laterali e un palco "reale". Un teatro unico in tutta la regione e sicuramente uno dei pochi esistenti in tutto il Cantone Ticino. In origine fu abitazione della famiglia Colomba, come indicano alcuni affreschi con stemma di famiglia. Successivamente appartenne a un arognese, Giacomo Cometta, che divenuto benestante al rientro dall'Argentina trasformò la costruzione in Teatro. Le prime tracce del Teatro si trovano in un manoscritto di Massimo Cometta, forse l'ultimo dei Maestri comacini, nel quale egli scrive che nel 1835 fu formata una compagnia teatrale per recitare in un salone del paese. Nel 1899 la proprietà fu trapassata alla Società del Teatro ed oggi appartiene alla Società Filarmonica del villaggio. A tutt'oggi è un luogo come già scritto, di vita, la comunità vi si riunisce in occasione di varie festività, di eventi culturali ecc.

22 FUSINI N. (a cura di), *John Keats lettere sulla poesia*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 75: "Non ebbi con Dilke una disputa, ma una discussione su diversi argomenti: molte cose mi si agitavano nella mente e ad un punto fui colpito dall'idea di quale dovesse essere, soprattutto in Letteratura, la qualità essenziale dell'Uomo dell'Effettività, qualità che Shakespeare possedeva in modo così eminente. Mi riferisco alla Capacità Negativa, cioè quella capacità che un uomo possiede se sa perseverare nelle incertezze, attraverso i misteri e i dubbi, senza lasciarsi andare ad una agitata ricerca di fatti e ragioni".

23 Uno dei temi chiave del lavoro bioniano è la *capacità negativa* (*negative capability*), ossia il potere di tollerare l'attesa, che si intreccia profondamente con il tema del dolore della conoscenza. Bion ha modo di far suo questo tema grazie all'amore per la lettura di poeti quali Milton, Virgilio, Shakespeare, Shelly e John Keats, che per primo definì questa caratteristica della vita: *capacità negativa*.

24 Questo Modulo è stato tenuto dai professori: Graziano Martignoni (responsabile), Claudio Mustacchi, Lorenzo Pellandini, Lorenzo Pezzoli e dall'assistente Michela Nussio.

25 Nel primo semestre hanno messo in scena la loro personale e individuale esperienza maturata nei seminari esperienziali, mentre in questo caso hanno dovuto mettere in scena le emozioni che ogni uomo sente facendo i conti con un testo fra il proprio e l'altrui. Proprio come avviene in ogni dimensione di cura e di aiuto in cui ci si deve confrontare ma non confondere con la storia personale del paziente-utente, la quale entra facilmente in risonanza (partecipazione, collusione, confusione, costruzione, empatia, ecc.) con

Pensando agli assopimenti dei sensi, ai tumulti delle anime, all'ansia provocata dall'universo ignoto rappresentato in quest'occasione dal compito di mettere in scena una rappresentazione teatrale, e domani suscitato dal mandato professionale di occuparsi del male di vivere dell'altro, abbiamo scelto nel ricco materiale della tragedia greca le seguenti rappresentazioni:

1. Prometeo incatenato, Eschilo, 460 a.C. – per la rappresentazione del dolore, della condizione umana tra libertà e destino, dell'ascensione attraverso la sofferenza;
2. Aiace, Sofocle, 445 a.C. - per la rappresentazione del riconoscimento e del furore;
3. Edipo Re, Sofocle, 430 a.C., - per la rappresentazione della colpa, dell'incesto e del destino voluto dagli dei, dell'inconsapevolezza dell'uomo;
4. Medea, Euripide, 431 a.C. - per la rappresentazione del tradimento, della perdita, del furore, dell'infanticidio;
5. Le Baccanti, Euripide, 403 a.C. - per la rappresentazione della conoscenza attraverso la trasgressione, dell'illusione, del rapporto tra conoscenza e potere.

Presentazione di alcune attività significative del percorso: perché il teatro e la tragedia greca?

1. Perché scegliere la rappresentazione teatrale all'interno di un Modulo di formazione?
2. Poiché la rappresentazione teatrale offre la possibilità di mettere in scena, dunque in una dimensione di "giusta distanza", ciò che è alieno nell'Altro e in noi stessi.
3. Perché prediligere il teatro dell'antica Grecia?
4. Poiché senza ombra di dubbio ancora oggi la tragedia dell'antica Grecia ci mette di fronte alle passioni più radicali dell'uomo, esplorandone le manifestazioni estreme e inquietanti.

Per i Greci la follia fu un mezzo per esplorare i confini dell'anima²⁶, ma la nozione di follia andava oltre la dimensione della patologia. Possiamo dunque affermare, come scrive Alberti, che nel mondo greco la follia assumeva un duplice volto: da un lato malattia della mente, dall'altro potenziamento della personalità.

In epoca encefaloiatrica, come dice Borgna²⁷, la *dimensione più creativa* della sofferenza psichica è andata viepiù oscurandosi. Le attività di animazione che si sono sviluppate nelle pratiche di cura, dal teatro al mimo, ai laboratori di scrittura, di arteterapia ecc. tentano di salvare questa dimensione, impedendo che la sofferenza psichica diventi solo disabilità, deficit, a-normalità, mental-desorder.

Mettere i nostri studenti di fronte ad una sperimentazione teatrale di questa natura ha altresì la forza di stimolare la loro *curiosità* nei confronti di pratiche narrativo-animative, che hanno spesso grandi valenze terapeutiche, da non confondere con pratiche di intrattenimento o di esercitazioni adattative, che non solo ne impoverirebbero il senso, ma che anche accentuerebbero la mera dimensione funzionale.

la propria storia personale. In questo senso noi consideriamo il lavoro sociale, in particolare quello con la sofferenza psichica, come una condivisa *pratica narrativa inter-testuale* (cfr. Fisher De Walter R.); a questo proposito cfr. A. Smorti, *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*, Giunti, Firenze, 1994.

26 GUIDORIZZI G., *Ai confini dell'anima, I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

27 BORGNA E., *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano, 1995.

“In veste più pratica, nel momento dell’allestimento della messa in scena e della discussione, mi ha sicuramente portato altri esempi di collaborazione e di lavoro d’equipe, di confronto, di apertura alle idee altrui, di tempistica e di dettagli in quanto, lavorando in un gruppo, emergono facilmente questi aspetti che si possono trovare ai giorni nostri. Inoltre la sofferenza di Aiace mi ha portato a fare delle riflessioni su come tutto è mutabile: ciò che sei il giorno prima non è necessariamente ciò che sarai il giorno dopo. Ogni avvenimento ti porta a dei mutamenti. Anche se a volte ci si sente onnipotenti, questa tragedia mi ha messo di fronte anche al fatto che non sempre esistono delle soluzioni alle sofferenze, ma che bisogna riuscire a vivere con esse. Questa riflessione, traslata a un futuro lavorativo, mi porta a pensare che quella che noi crediamo essere routine, in realtà non lo è, anche perché un solo gesto può creare delle sofferenze o dei cambiamenti nella persona. Ogni giorno è nuovo e quindi bisogna avere la stessa attenzione per la cura della relazione e per la storia dell’utente, come il primo giorno.”²⁸

Come già detto, la rappresentazione teatrale offre la possibilità di mettere in scena, dunque in una dimensione di “giusta distanza”, ciò che è alieno nell’altro e in noi stessi. Inoltre, come già scritto, possiamo senza ombra di dubbio sottolineare come ancora oggi la tragedia dell’antica Grecia ci mette di fronte alle passioni più radicali dell’uomo, esplorandone le manifestazioni estreme e inquietanti. Tutto ciò che di insondabile e oscuro si agita nell’anima di un essere umano è, infatti, tra i temi centrali della tragedia greca, tra cui i drammi di Eracle o di Medea che uccidono i figli pur amandoli, la violenza autodistruttiva di Aiace, i fantasmi di Oreste, di Edipo e di altri personaggi, e così via²⁹. Nella tragedia greca, in modo diverso da Sofocle a Euripide a Eschilo, vi è rappresentato il confronto fondamentale e a-temporale (e chi può evitare ancora oggi di porsi queste domande?) tra destino e libertà. Vi sono testi che raccontano l’inesorabile destino che per volere divino guida gli uomini e vi sono testi che parlano della rassegnazione, ma vi sono anche testi che parlano del desiderio dell’uomo greco, così come di quello contemporaneo, (gli dei oggi si chiamano geni, neuro-trasmittitori, condizioni sociali ecc.) di lotta, resistenza, emancipazione. L’operatore che sta accanto a chi soffre non può dimenticare né l’una né l’altra di queste due derive dell’esistenza, le quali gli permettono a volte di contenere il desiderio di vincere un destino crudele, altre la sua impotenza a farlo, altre ancora la saggezza di chi è capace, come un acrobata, di stare alla frontiera, di stare sul filo in cui anche di fronte alle cose peggiori, persino di fronte al morire, tutto è ancora possibile. L’operatore dunque come attore delle tante *possibilizzazioni dell’uomo*³⁰.

Quale miglior modo avremmo potuto scegliere per concludere questo Modulo incentrato sulle sofferenze psichiche, se non quello di fare ricorso alla forza, alla profondità e alla evocazione delle Grandi Dionisie (che si svolgevano ad Atene tra il 9 e il 14 circa, del mese di elafebolione del calendario attico, corrispondente ai mesi di marzo e aprile del calendario giuliano), feste che la polis dell’antica Grecia organizzava annualmente.

Queste feste e rituali avevano in sé l’obiettivo di educare catalizzando l’attenzione dei singoli cittadini sulle tragedie della vita, sulle regole, sui limiti e sulle fragilità dell’esistenza.

La nostra piccola esperienza teatrale, volutamente senza nessuna particolare e specifica ambizione drammaturgica, poiché non era assolutamente nostra

28 Brano tratto dall’elaborato della studentessa Marta Ballardini, a partire dalla tragedia *Prometeo Incatenato*.

29 RUSTIN M. e RUSTIN M., *Passioni in scena*, Mondadori, Milano, 2005.

30 MALDINAY H., *Penser l’homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991.

intenzione riprodurre una pseudo scuola di teatro, collega idealmente i momenti del Modulo a carattere “gnosico” con una dimensione di “liberazione mediata” e con una forte dimensione creativa. La dimensione creativa è generatrice di piacere, sia in chi interpreta sia in chi fruisce dello spettacolo, il che corrisponde anche alla dimensione di piacevolezza e svago che potevano avere i cittadini di Atene quando all’arrivo della primavera affollava i teatri della città e sceglievano i loro tragediografi preferiti.

Si racconta che Pericle spendesse più soldi per il teatro e per le arti che per la flotta. Vero o falso che sia, un’indicazione che ancora oggi sarebbe utile ricordare! Le tragedie messe in scena dai nostri studenti rappresentano tutto ciò. Come a significare che la cifra dell’umano è rimasta tale, dall’antichità a oggi. L’adulterio, l’infanticidio, il tradimento, la violenza, il suicidio, l’incesto, la nascita, la morte ecc. richiedevano allora come oggi un “luogo” entro il quale essere avvicinati e vissuti in una “giusta distanza” che permettesse di vivere in prima persona la tragedia umana, le passioni più radicali, senza per questo esserne distrutti. Questa era ed è la funzione catartica della tragedia, già individuata da Aristotele e che ancora ai nostri giorni ci cattura e seduce.

“La follia ci appartiene, o meglio ci è donata: nel pacchetto del tradimento del proprio compagno, insieme alle lacrime, alla rabbia, ci è consegnata anche la follia, che ci spinge a gesti insensati; o meglio, essa è lì annidata in un angolo oscuro di noi stessi, al quale voltiamo sempre le spalle della nostra ragione e che cerchiamo di evitare, ma in alcuni momenti la sua voce è troppo forte per essere ignorata.”³¹

Questa esperienza permette di dare corpo al concetto minkowskiano di *psicologia del patologico*, accennato sia nella premessa che nelle scelte di fondo del percorso, che fa della patologia, non solo un difetto, un’a-nomalia, un’a-normalità, ma un diverso modo di vivere, un diverso modo di abitare il mondo, in cui noi operatori, più che “gendarmi” della normalità, dobbiamo imparare a divenire degli “ospiti” o dei possibili compagni di strada dei nostri pazienti-utenti.

Mettere in scena il *male oscuro*, come Giuseppe Berto era solito definire il dolore dell’essere³², ha inoltre avuto largo riconoscimento all’interno del mondo socio-sanitario che si occupa di psichiatria. Pensiamo a Moreno con il suo sociodramma attraverso il quale la spontaneità creativa, soffocata dal ruolo sociale, veniva recuperata per mezzo della drammatizzazione scenica; pensiamo a Didier Anzieu e a Serge Lébovici che hanno dato origine allo psicodramma e ultimo ma non da meno, pensiamo a tutta l’attività della psicoterapia istituzionale con riferimento a Jean Oury³³.

A questo punto una domanda cruciale si impone: che cosa distingue la nostra attività dai giochi di ruolo normalmente praticati nella formazione? La differenza con giochi di ruolo e simulazione di caso si situa attraverso due aperture che la *mise en scène* permette:

1. il teatro è narrazione che implica parola e corpo, non è finzione, non è “come se”, ma per un attimo tu-interprete sei immerso nell’alienità e nella passione;

31 Brano tratto dall’elaborato della studentessa Laura Pizzino Piffaretti, a partire dalla tragedia *Medea*.

32 BERTO G., *Il male oscuro*, Mondadori, Milano, 1964.

33 Che trova uno specifico momento di studio nel *curriculum studiorum* dei nostri studenti, in un diverso Modulo del secondo e quarto semestre (Graziano Martignoni e Lorenzo Pellandini).

2. con la *mise en scène* gli studenti non sono estrapolati dalla cultura in termini quasi naturalistici, diversamente dai giochi di ruolo e di simulazione. Nella tragedia messa in scena lo studente interpreta duemila anni di storia.

Dunque la nostra iniziativa si differenzia dai giochi di ruolo e da altre tecniche di simulazione poiché il teatro offre un'immedesimazione mediata attraverso la cultura. Da Sofocle in poi il teatro ha, infatti, messo in scena con puntualità e forza le problematiche interne inconscie della famiglia, dei rapporti di genere, dei rapporti fra generazioni, dei rapporti inconsci del singolo con se stesso e con le sue più profonde e radicali passioni.

“La prima cosa che appare dalla tragedia è la dimostrazione di ciò che può provare l'uomo dinanzi alla negazione di un riconoscimento. Non parlo di un riconoscimento materiale, bensì del riconoscimento come essere umano, con una storia personale che lasci un'impronta nel mondo, una traccia della propria esistenza. Questo punto mi ha colpito molto. Ritengo sia un aspetto importante sul quale lavorare anche come operatore sociale. Troppo spesso ho visto che la persona che abita in istituto è riconosciuta non con la sua storia, ma con il suo gruppo target. L'uomo è quindi riconosciuto come “ Pinco Pallo epilettico e con una spasticità grave che lo porta a una totale dipendenza, attività occupazionale pittura” non come “ Pinco Pallo di Ascona figlio di ... ottimo giardiniere, amante della bici e tifoso della Roma”.³⁴

3. Bilancio e riflessioni sull'esperienza

Molte osservazioni riguardanti l'esperienza svolta sono già state espresse in precedenza, ma riprendendo le osservazioni sugli obiettivi e sulle scelte di fondo di questo progetto, riassuntivamente possiamo qui ricordare il percorso che ha portato gli studenti a maturare una nuova consapevolezza e una migliore capacità riflessiva per quanto riguarda:

1. i tre distinti e fondamentali momenti dell'agire dell'operatore sociale: il sentire, il pensiero e l'azione (*pathos-logos-axio*);
2. l'incontro con l'alienità-follia attraverso uno sguardo orientato alla cura psico-educativa;
3. l'evitamento di un sapere sterile e positivizzato delle aporie dell'umano;
4. il significato della scelta drammaturgica;
5. l'opzione sul teatro greco;
6. l'opzione gruppalità;
7. la dimensione creativa;
8. il sentire e il concepire la fragilità e la tragicità umana, sempre soprattutto in una dimensione di comprensione, accoglimento, empatia, dove il senso di vitalità e possibilità permei di sé sia la dimensione destinale che quella di cura.

A questi aspetti di crescita identitario-professionale vanno aggiunte le due dimensioni di trasferibilità che questo progetto permette, ha permesso e permetterà:

1. la trasferibilità di una simile breve esperienza nell'ambito delle pratiche educative e psico-educative che i nostri studenti esperimenteranno negli stages nella dimensione animativa e narrativa, che è in questo contesto il nostro vertice;

2. la trasferibilità di una simile breve esperienza nell'ambito delle pratiche educative e psico-educative che i nostri studenti esperimenteranno nelle pratiche professionali future.

Riassuntivamente possiamo dire che il confronto e la *mise en scène* con le tragedie e i miti dell'antica Grecia, hanno permesso agli studenti di fare esperienza della sofferenza umana come cifra dell'esistere, prima ancora che di confrontarsi con la sua dimensione patologia.

Gli studenti hanno dunque potuto dare corpo e vissuto, ai racconti, alle parole, alle narrazioni e alle teorie presentate durante le lezioni e i seminari (bisogna ricordare che la maggioranza degli studenti non ha mai incontrato professionalmente la sofferenza psichica).

“(...) la contrapposizione di due società diverse (la grande Tebe di Penteo e il monte Citerone di Dioniso e le Baccanti), che riportano temi attuali quali la paura del diverso e di ciò che non è conosciuto e/o apprezzato dalla maggioranza. Infatti possiamo notare come le Baccanti vengano in qualche modo “recluse” su un monte, lontano dalla città, come a nascondere e ad allontanare ciò che porta al caos, al ritorno alla natura, a ciò che non è prestabilito, a ciò che ormai, soprattutto ai giorni nostri, è qualcosa di sconosciuto. E questo qualcosa, se viene affrontato porta a un cambiamento radicale, a una rinascita che difficilmente viene riconosciuta come qualcosa di possibile. Per questo motivo viene etichettata come qualcosa di folle, di improponibile e di irrealizzabile; quindi da nascondere e/o abbattere immediatamente”³⁵

La narrazione tragica e la sua messa in scena offrono una sorta di sfondo simbolico sul quale si staglia l'uomo nella sua tragicità. Le narrazioni delle opere tragiche dell'antica Grecia offrono uno spaccato delle storie cliniche delle anime ferite, divenute alienità rispetto al gruppo sociale di appartenenza e rispetto a se stesse, offrendoci una lettura in chiave creativa, ossia simbolica, della psicosi, della melanconia, della depressione, della paranoia, dell'angoscia e degli attacchi di panico, dell'anoressia, delle forme ossessive e fobiche, di quelle istericoformi e via di seguito, in un susseguirsi di racconti che ci fanno vivere e ri-vivere in seconda o terza persona la tragicità umana, rimasta tale da allora a oggi³⁶.

“Il mio sguardo verso la follia è cambiato: leggendo la tragedia mi è stato impossibile non provare una profonda empatia nei confronti della protagonista; alla fine della lettura una forza divina sembrava avermi posseduta, proprio come la donna sembra sentirsi, invincibile. Medea è dentro di noi, inutile negarlo, siamo tutti follemente posseduti, soltanto non abbiamo l'occasione di sguinzagliarla, lasciarla andare a parlare per noi. La sofferenza di Medea stillata in piccole di gocce ha fatto parte di me e fortunatamente ho saputo gestirla, ma una sofferenza come quella provata dall'eroina, così devastante, è ingestibile; è un attimo perdere il controllo di sé e la sofferenza e l'ira sono sorelle della follia”.³⁷

La narrazione e la messa in scena teatrale dell'orizzonte tragico quale cifra dell'esistenza umana, hanno in sé la dimensione creativa che conduce a esperire l'incontro con il destino impietoso in una forma resa comunque vitale dalla dimensione creativa che permea di sé la narrazione e la sua messa in scena.

35 Brano tratto dall'elaborato della studentessa Silvia Mombelli, a partire dalla tragedia *Le Baccanti*.

36 MANCIOCCHI M., *Antigone e le trame della psiche*, Edizioni Magi, Roma, 2012.

37 Brano tratto dall'elaborato della studentessa Laura Pizzino Piffaretti, a partire dalla tragedia *Medea*.

“Penso che ascoltare l’altro sia fondamentale, a prescindere da chi si ha davanti. Leggendo la tragedia ho avuto l’impressione che Io soffriva di una gran solitudine, ripudiata, allontanata da tutti, era completamente sola. Le sue disgrazie e le sue angosce non erano mai state condivise. Lasciar che una persona si narri le consente di “buttare fuori”, di realizzare, di sfogarsi, e magari di portare quell’enorme macigno con qualcun altro. Penso che l’ascolto crei la possibilità di sentirsi capito, di sentirsi parte di qualcosa.”³⁸

Una dimensione vitale che l’approccio meramente teorico e clinico rischia di impoverire e occultare, con il rischio di sviluppare negli studenti una visione parziale e menzognera in cui questa dimensione umana intrisa di impossibilità, povertà, alienità, mortificazione, viene sentita e compresa unicamente nel suo essere annichilente e mortificante. Questa visione e comprensione della psicopatologia porterebbe alla formazione di futuri operatori sociali svuotati nella loro dimensione creativa e vitale del prendersi cura dell’Altro, operatori sociali che nella follia altro non leggono se non l’aspetto di perdita e alienità, scordando la lezione di brentaniana memoria che sottolinea come la follia sia la sorella sfortunata della poesia³⁹. È nostra ferma intenzione guidare gli studenti verso un sentire e un concepire la fragilità e la tragicità umana sempre soprattutto in una dimensione di comprensione, accoglimento, empatia, dove il senso di vitalità e possibilità permei di sé sia la dimensione destinale che quella di cura⁴⁰.

“Personalmente trovo anche molto importante il tema del destino che emerge fortemente in questa tragedia nelle sue varie forme. Edipo, infatti, dopo aver ascoltato la profezia, cerca di sottrarsi al suo destino, allontanandosi da quelli che crede essere i suoi genitori. Per questo stesso motivo i suoi genitori naturali, Laio e Giocasta, l’avevano abbandonato. Edipo poi inconsapevolmente di si trova intrappolato in una serie di eventi che determinano la sua vita; sono stati altri ad agire per lui. Dapprima i suoi genitori abbandonandolo, poi il servo risparmiandogli la vita, in seguito Polibo adottandolo,... In tutto ciò però è come se il suo tremendo destino rimane comunque segnato. Nella mia breve esperienza in campo sociale mi è capitato di incontrare operatori fortemente ingabbiati in logiche di questo genere. (...) Io penso però che la nostra professione non avrebbe senso di esistere se tutti pensassero che le persone non possono cambiare la loro condizione e le cose non possono migliorare in qualche modo. Nell’incontro con l’utente dobbiamo sempre lasciarci sorprendere da quello che può succedere senza fare profezie su quella che sarà la sua sorte.”⁴¹

La creatività è per noi una dimensione fondante per riconoscere, accogliere, partecipare e se possibile trasformare il dolore psichico. La messa in scena dell’opera teatrale dell’antica Grecia stimola la creatività degli studenti⁴².

La curiosità è per noi una forma di amore nei confronti della sofferenza psichica, che tentiamo di animare nei nostri studenti chiedendo loro di leggere una tragedia dell’antica Grecia, metterla in scena, e inoltre stendere un breve scritto, personale e individuale, nel quale emergano le proprie riflessioni riguardanti la psicopatologia, la vita contemporanea e la tragedia letta.

38 Brano tratto dall’elaborato dello studente Fabrizio Sirica, a partire dalla tragedia *Prometeo Incatenato*.

39 BORGNA E., *Come in uno specchio oscuramente*, Feltrinelli, Milano, 2007.

40 WINNICOTT D., *Gioco e realtà*, Armando editore, Roma, 1974.

41 Brano tratto dall’elaborato della studentessa Serena Papa, a partire dalla tragedia *Edipo Re*.

42 Non possiamo a questo punto esimerci dal fare riferimento a Bruno Munari, che della fantasia e della creatività ha fatto il suo cavallo di battaglia per la comprensione del mondo, rinviando al suo testo intitolato *Arte come mestiere*, Laterza, Bari-Roma, 2006.

Possiamo infine riassumere in tre semplici parole i valori fondamentali che gli studenti e i docenti hanno potuto apprendere da questa esperienza:

1. passione per l'altro nella partecipazione alla sua sofferenza;
2. curiosità come amore per l'altro, nei confronti di se stessi e dell'altro con i suoi misteri;
3. creatività come esperienza del sorgere del nuovo che apre ai tanti possibili della vita, nella costante lotta, nell'Atene del V secolo come nel mondo della nostra contemporaneità, tra l'ineludibile del destino e la forza del cambiamento che ci è data dalla nostra libertà.

Durante quest'anno di formazione Bachelor che ha visto in due Moduli interrogare l'asse identità-alterità e l'asse identità-alienità, si è andata disegnando una sorte di mappa per la navigazione dell'operatore sociale, che è figura professionale "meticciosa", "errante" tra le discipline, "debole" per quanto riguarda le sue tecniche ma forte per quanto riguarda la sua capacità di incontrare, accompagnare, riconoscere, trasformare l'umano imbrigliato nei suoi vincoli, liberandolo verso sempre nuovi orizzonti.

4. Conclusione

Concludendo questo nostro breve rapporto sull'esperienza 2010/2011 e 2011/2012⁴³ potremmo riflettere sul termine Attore. Scrive infatti Serena Guariento che

"Il teatro non è dunque solo un testo in quanto si propone preventivamente in forma scritta, ma è tale perché "presenta l'azione" e "possiede un intreccio". Sulla scia di queste sollecitazioni, ricordo qui che il termine Attore, presente in quasi tutte le lingue europee, ha la radice etimologica nel verbo latino ago, che solo in linea derivata significa "agire": il primo significato è infatti "condurre". L'attore perciò è qui *fabulam agit*: colui che porta avanti la storia. Questo agire, diversamente dal testo letterario, comporta un'azione fisica, ma il punto centrale è sempre la *fabula*".⁴⁴

L'attore con il suo agire attraverso la *fabula* è una metafora dell'operatore sociale che nella sua pratica di relazione quotidiana dà voce ai gesti e dà contenuto e senso alle parole dell'Altro.

Dunque l'esperienza della *mise en scène* si è sviluppata attorno ad alcuni vertici che, per le loro caratteristiche e importanza, si riverberano facilmente nella pratica quotidiana dell'operatore sociale:

1. il gruppo;
2. la gratuità;
3. l'alterità e il *rendersi conto dell'altro*⁴⁵: com-prensione, com-mozione, com-passione, distanza-vicinanza critica;
4. la condivisione e il piacere di fare assieme;
5. l'apprendimento attraverso *l'ordine del cuore*⁴⁶, per via creativa;
6. la trasferibilità.

43 Gli allegati e i testi di riferimento sono quelli attestanti l'esperienza 2011/2012.

44 GUARIENTO S., *Il teatro come pratica narrativa per l'orientamento formativo: una ricerca sul campo*, Tesi di dottorato, Università degli Studi, Padova, 2009, p. 40.

45 STEIN E., *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; trd. Italiana, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini, ed. Studium, Roma 1985.

46 DE MONTICELLI R., *op. cit.*

1. Il gruppo

Sollecitato a costruire una rappresentazione che avesse una sua coerenza, ogni gruppo è stato invitato a scegliere le modalità e le forme della propria rappresentazione: decidere se presentare tutta la tragedia o solo le parti che reputavano più significative, decidere se mettere in scena il testo originale o se adattarlo ai nostri giorni, e via di seguito.

Una componente fondamentale appartenente alla dimensione del lavoro di gruppo è quella della responsabilità individuale. Ogni singolo componente del gruppo è stato chiamato ad assumere una responsabilità senza la quale la rappresentazione collettiva non avrebbe potuto aver luogo. Una responsabilità che si articola su quattro livelli, da non intendere in termini sequenziali ma nella forma di un vero e proprio *emboîtement*, in cui avviene un continuo rimando da un livello all'altro:

1. la responsabilità del singolo nei confronti del gruppo – come esercizio del rispetto, dell'ascolto e della cooperazione, come esercizio per la relazione, per l'esserci nell'équipe;
2. la responsabilità individuale e collettiva nei confronti della tragedia e del suo testo – come esercizio di attenzione verso la tradizione nella sua dimensione storica e narrativa;
3. la responsabilità verso il dolore dell'Altro evocato dalle tragedie – come esercizio dell'esser-ci con l'Altro, con l'utente, con il paziente, ecc. Non dimentichiamo che quando si ha a che fare con la sofferenza psichica si è spesso chiamati ad assumersi la “responsabilità della responsabilità dell'altro” (Lévinas).
4. La responsabilità di sé, delle proprie emozioni, dei propri gesti; stiamo parlando della cura di sé, elemento fondamentale per la crescita dell'identità professionale.

2. La gratuità

Un altro vertice è certamente stato quello della gratuità. La messa in scena non influenza il voto finale del Modulo, non è come si usa dire oggi banalmente “immediatamente spendibile”. Se all'inizio alcuni studenti si erano lamentati di questo aspetto, l'incontro con la tragedia, le prove per la sua messa in scena e soprattutto l'emozionante momento della rappresentazione finale, hanno cancellato questa iniziale reticenza. Potrebbe sembrare strano, ma alcuni studenti che non si sono presentati all'esame finale per la certificazione del Modulo, si sono però assunti la responsabilità del lavoro di gruppo, partecipando attivamente fino alla messa in scena finale.

Questo esercizio di gratuità deve essere qui inteso come l'esperienza dell'asse generosità-disponibilità verso una meta ideale che soprattutto nelle prime fasi del lavoro rimaneva incerta ma che aveva la capacità, e gli studenti lo hanno poi testimoniato, di muovere il desiderio, in altri termini di mettere in gioco la dimensione della passione.

Tutte queste parole che possono appartenere a registri concettuali anche diversi, tendono secondo noi, a costruire una vera e propria mappa concettuale e affettiva, dell'agire sociale, e a essere premessa perché il lavoro sociale rimanga capace, al di là degli esiti più immediati e concreti, di essere generatore di vita, soprattutto nei confronti di persone che la vita l'hanno perduta, dispersa, lacerata, o fuggita in altri oscuri territori della mente.

3. *L'alterità e il rendersi conto dell'altro: com-prensione, com-mozione, com-passione, distanza-vicinanza critica*

Un ulteriore punto è stato quello di rendersi conto del racconto dell'Altro, senza per questo diventare l'Altro. L'attore-interprete dunque come metafora di chi, come l'operatore della relazione d'aiuto, può vivere pienamente la storia dell'altro, sapendo allontanarsene e sottrarsi appena la scena si chiude. Un allontanamento che però non è fredda distanza, ma nutrimento per una crescita interiore necessaria ai diversi tempi dell'incontro e della relazione con chi chiede aiuto e cura.

4. *La condivisione e il piacere del "fare assieme"*

La giornata teatrale si è conclusa con un festivo banchetto di saluto, di amichevole commiato, totalmente organizzato dagli studenti. Questo, non solo ha modestamente imitato ciò che già avveniva nell'antichità proprio a seguito delle Grandi Dionisie di cui abbiamo parlato, ma ha anche mostrato come sia sempre necessario nell'apprendimento, l'incontro tra rigore e passione, tra impegno e piacere. Una mistura per noi essenziale, in quella idea di comunità educativa e formativa, che molto corrisponde allo stile formativo proposto all'interno del nostro Dipartimento.

La condivisione nella fatica dello studio, nel rigore scientifico necessario, nell'attenzione al valore della tradizione, deve potersi incontrare sempre e comunque con la dimensione creativa, con il piacere di stare insieme per fare delle cose insieme.

5. *L'apprendimento attraverso l'ordine del cuore, per via creativa*

Un ulteriore vertice della nostra esperienza, proiettata nel futuro, è certamente quella di un legame stretto, nel processo formativo, tra momenti teoretici e momenti creativi.

Apprendere dunque attraverso l'esperienza creativa, che non è solo divertimento, gioco, e non è neppure simulazione, ma vera esperienza di vita.

Non chiediamo ai nostri studenti di avere solo la distanza della ragione, ma chiediamo loro di praticare una vera immersione attraverso lo strumento della tragedia. Un'immersione che poi loro sperimenteranno dal vivo quando, dopo il primo anno, si affaceranno agli stages di pratica professionale.

Questa convinzione ci spinge a porre, a tutto il nostro corso di laurea, la riflessione su come poter ampliare proprio questa via creativa, che è la forza fluida e flessibile della *ragione sensibile*, che in tutta questa esperienza abbiamo voluto al centro del nostro paradigma formativo.

6. *La trasferibilità*

Nell'ordine della trasferibilità del progetto, come già scritto, va ricordato che la *mise en scène* ha ed ha avuto largo riconoscimento all'interno del mondo socio-sanitario che si occupa di psichiatria. Questo naturalmente potrà facilitare i nostri studenti sia durante i loro stages che nel corso della loro vera e propria futura pratica professionale.

Inoltre la trasferibilità di questa esperienza è da leggere anche in termini indiretti. L'operatore sociale vive nella scena della vita, che è teatro della vita. Siamo profondamente convinti che

“È proprio nel teatro e attraverso il teatro che può farsi trasparente il mondo delle passioni che emerge dalla sfera della prassi come esperienza opaca, se operano modelli di rappresentazione capaci di dare senso e ordine alle complesse vicissitudini

dell'umano, muovendo da un coinvolgimento altamente partecipato per giungere a quella concretezza della forma capace di accogliere le tensioni dell'essere e di rendere la vita trasparente a se stessa.⁴⁷

Ribadiamo come la nostra scelta progettuale si fondi sulla convinzione che la tragedia greca, al di là delle trasformazioni storico-sociali e dei loro effetti sulle costellazioni psicologiche, permette di cogliere la continuità che riguarda la tragicità dell'esistenza umana.

La tragedia classica da Sofocle a Beckett ha proprio la capacità di rappresentare la scena della vita nei suoi aspetti più fondamentali. Il confronto che i nostri studenti hanno fatto con questi testi (si è scelto per coerenza quest'anno solo la tragedia greca) può assumere, per usare una metafora generativa, la funzione di "ostetrico" nei confronti della passione comprensiva, accogliente e se possibile trasformativa, nei confronti dell'alienità-follia e soprattutto di chi vi è abitato. Come non condividere a questo punto le parole di Serena Guariento quando scrive

Il teatro dunque può rimettere in questione la propria ragion d'essere e recuperare la sua vocazione originaria di: "azione 'come se', agita da un corpo in carne e ossa di fronte ad un'altra corporeità".

Il come se che definisce il teatro richiama la necessità di un patto comunicativo tra emittente e destinatario, nella consapevolezza che l'attore agisce 'come se' facesse sul serio, operando in una sfera non quotidiana, ma inscritta nella dimensione dell'immaginario, dove tutto è possibile.

Attore e spettatore sono l'uno in relazione all'altro, in un incontro vivo e reale. Teatro dunque prima di tutto come luogo di relazione. Una 'Relazione' intesa in prospettiva fenomenologica come dimensione costitutiva dell'uomo, legata ai concetti di 'Persona' (Ricoeur), 'Volto' (Levinas), 'Alterità' (Buber): se il proprium dell'uomo è l'apertura all'altro ('essere-con'), questa 'relazione' implica partecipazione affettiva e reciprocità di presenza.

Relazione a teatro è quindi dialettica, "comunicazione calda ed autentica che si celebra nell'incontro personale tra le coscienze e che risiede nelle origini gestuali, tribali della comunicazione nell'ambito della comunità di villaggio."⁴⁸

Excipit: Dedicatio

Usciamo da questa esperienza come se avessimo fatto un viaggio, una sensazione condivisa con molti dei nostri studenti, e allora come non ricordare, nel percorso che ognuno di noi fa nei confronti di Sé e dell'Altro, gli studenti per far crescere la loro identità professionale nata nel misterioso regno della vocazione, noi docenti per nutrire quanto possibile l'anima del nostro lavoro; come non evocare i versi del grande poeta greco, Konstantinos Kavafis⁴⁹, quando parla del viaggio di Ulisse, il percorso che ognuno di noi fa nei confronti di sé e dell'Altro.

47 DALLA PALMA S., *Momenti e modelli della transizione teatrale*, in A. Cascetta, L. Peja, *Elementi di drammaturgia*, ISU Università Cattolica, Milano 2002, p. 373.

48 GUARIENTO S., *Il teatro come pratica narrativa per l'orientamento formativo: una ricerca sul campo*, Tesi di dottorato, Università degli Studi, Padova, 2009, p. 26.

49 KONSTANTINOS K., *Settantacinque poesie*, Einaudi, Torino, 1992.

Se per Itaca volgi il tuo viaggio,
fa voti che ti sia lunga la vita,
e colma di vicende e conoscenze.
Non temere i Lestrigoni e i Ciclopi
o Poseidone incollerito: mai
troverai tali mostri sulla via,
se resta il tuo pensiero alto, e squisita
è l'emozione che ti tocca il cuore
e il corpo. Né Lestrigoni o Ciclopi
né Poseidone asprigno incontrerai,
se non li rechi dentro, nel tuo cuore,
se non li drizza il cuore innanzi a te.

Fa voti che ti sia lunga la via.
E siano tanti i mattini d'estate
che ti vedano entrare (e con che gioia
allegra!) in porti sconosciuti prima.
Fa scalo negli empori dei fenici
per acquistare bella mercanzia.
Madrepore e coralli, ebani e ambre,
voluttuosi aromi d'ogni sorta,
quanti più puoi voluttuosi aromi.
Recati in molte città dell'Egitto,
a imparare dai sapienti.

Itaca tieni sempre nella mente.
La tua sorte ti segna quell'approdo.
Ma non precipitare il tuo viaggio.
Meglio che duri molti anni, che vecchio
tu finalmente attracchi all'isoletta,
ricco di quanto guadagnasti in via,
senza aspettare che ti dia ricchezze.

Itaca t'ha donato il bel viaggio.
Senza di lei non ti mettevi in via.
Nulla ha da darti più.

E se la trovi povera, Itaca non t'ha illuso.
Reduce così saggio, così esperto,
avrà capito che vuol dire un'Itaca.

*Domenico Repice** **Il “mondo”
dell'icona: “finestra” rivolta
al Cielo, “ponte” per incontrare
la Terra. Prolegomeni di carattere
divulgativo in ascolto del dogma,
della liturgia e della spiritualità
cristiana.**

ABSTRACT

Si propone un breve itinerario divulgativo con la speranza che possa suscitare un desiderio di approfondimento di una materia vasta e non sufficientemente frequentata. Sottolineando l'approccio dogmatico del cristianesimo all'immagine di Cristo si cerca di evidenziare il valore liturgico e perciò spirituale di quello che può essere definito “il mondo dell'icona”. Al di là delle mode più o meno esoteriche è necessario riscoprire il carattere rivelativo e dogmatico dell'immagine per un arricchimento spirituale che venga radicato nell'autentica Tradizione cristiana e che sia in grado di superare le ideologizzazioni. Il recupero di questo “mondo” che appartiene in modo inequivocabile anche alla tradizione latina, offrirà anche un contributo importante per l'unità dei cristiani.

KEYWORDS

Icona / Fede / Presenza / Oriente / Occidente

Ho accettato volentieri di scrivere queste note introduttive sull'icona e sul suo “mondo” in questa rivista di filosofia. La riscoperta (anche se obiettivamente sarebbe più opportuno parlare di scoperta) del linguaggio iconografico cristiano del primo millennio è relativamente recente, e ancora non si colgono, in ambito

* Sacerdote della Diocesi di Roma dove è nato nel 1967. Ha ricevuto l'Ordinazione Presbiterale in Roma, nella Basilica di san Pietro in Vaticano, il 2 Maggio 1993, per le mani di Sua Santità, il Beato Giovanni Paolo II.

Attualmente è vicario cooperatore presso la Parrocchia di San Domenico dove collabora soprattutto nei progetti di Pastorale Familiare. Ha ottenuto la Licenza in Teologia Dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana, nel 2009. Iscritto al Terzo Ciclo per il dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana con una tesi dal titolo “*La Teologia di fronte alla Sindone: lettura dei segni e interpretazione delle ricerche alla luce del mistero pasquale.*”, sotto la guida della prof.ssa Michelina Tenace. È docente invitato alla Scuola di formazione degli Istituti religiosi femminili, presso USMI Nazionale. È stato docente invitato presso l'Istituto di scienze religiose di Potenza, nell'Anno Accademico 2010-2011. Fondatore dell'associazione “*In novitate radix*” insieme ai maestri iconografi dott. Alfonso Caccese, sig.ra Claudia Rapetti, sig. Ivan Polverari, e all'architetto Diego Sabatino.

Curatore del sito omonimo <https://sites.google.com/site/inroma/home>. È animatore del gruppo “*Amici romani della Sindone*” fondato nel 1995 dal dott. Carlo Goldoni (1935-2008). Cura una trasmissione radiofonica mensile dal titolo “*Il cammino della speranza. Catechesi sul Paradiso e dintorni.....*” in onda su RADIO MATER il quarto mercoledì del mese 2012-2013 (sito internet <http://www.radiomater.org/it/>).

occidentale e in seno alle vicende delle chiese in occidente, tutte le opportunità spirituali (quindi teologiche dogmatiche, liturgiche e pastorali!) che essa porta con sé.

Il carattere divulgativo dell'articolo non faccia apparire riduttive queste note. Segnalo (e invito alla lettura) alcuni testi significativi per un approfondimento necessario e per una maggiore comprensione¹.

La riscoperta del linguaggio iconografico in Occidente è realmente solo all'inizio. Siamo tutti dei ricercatori, e tutti debitori di coloro che possono, a ragione, essere considerati dei pionieri: si inizia, faticosamente, a balbettare delle risposte con voce non ancora forte, con argomentazioni non ancora pienamente definite nei contorni, ma non per questo meno legittime o meno solide.

Il desiderio principale di coloro che si ritengono iconografi (anche la sola definizione della "professione" e/o del "ministero suscita controversie e opposte posizioni) non deve essere tanto quello di elaborare delle risposte frettolose e succubi delle tendenze del momento scopiando qua e là frasi ad effetto o pensieri in libertà, ma, nella linea ricominciata dal Vaticano II, occupazione principale degli iconografi e degli "amici dell'iconografia" sarà quella di conoscere in modo scientifico il pensiero dei Santi Padri, cioè la Tradizione della Chiesa e la sua Vera Dottrina. Non si tratta di "conservare" (i termini "conservatore" e "riformatore" iniziano ad essere obsoleti anche nel dibattito sociale e politico in occidente e risultano stridenti, fastidiosi, e sfacciatamente noiosi all'interno delle "questioni ecclesiali"...), un patrimonio dottrinale che è al fondamento del cristianesimo, perché la Tradizione è per sua essenza, una realtà viva, che si nutre di passaggi, di consegne, di restituzioni, di approfondimenti, e finalmente della presenza viva e reale del Signore Gesù Cristo, definitivamente risorto e asceso alla destra del Padre. In Lui tutto è presente, con Lui tutto è contemporaneo, tutto si realizza davanti ai nostri occhi.

In ascolto del dogma

L'arte dell'icona non ha come finalità la semplice decorazione degli spazi delle chiese né il loro abbellimento, perché essa è anzitutto un'arte dogmatica e per conseguenza, provoca una precisa prospettiva spirituale². Davanti all'Icona si è invitati perciò a contemplare il Mistero, a "entrarvi dentro" per sentirsi parte di esso e a viverlo, nell'assemblea liturgica, nella preghiera e nella quotidianità.

1 Ecco elencati una serie di studi fondamentali ai quali attingo, non solo per la stesura di queste pagine introduttive, ma per un personale, continuo e fondamentale nutrimento teologico e spirituale. Pur avendo evidenziato in nota alcune citazioni specifiche, sono totalmente debitore degli autori qui indicati: *Atti del Concilio Niceno secondo, Ecumenico settimo*, Città del Vaticano: LEV, 2004; BELTING Hans, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Roma: Carocci, 2001; CAVAZZUTTI – COPPINI (ed), *Le icone di Cristo e la Sindone: un modello per l'arte cristiana*, Cin. Balsamo: Paoline, 2000; EVDOKIMOV P. N., *Teologia della bellezza: l'arte dell'icona*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1990; GHARIB Georges, *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Roma: Città Nuova, 1993; GIANNAZZA P. Giorgio, *Temi di teologia orientale I*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2010; GIANNAZZA P. Giorgio, *Temi di teologia orientale II*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012; GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, Roma: Città Nuova, 1983; GIOVANNI PAOLO II, *Duodecimum Saeculum*, 1987; GRABAR André, *Le vie dell'iconografia cristiana*, Milano: Jaca Book, 2011; MUZJ M.G., *Visione e presenza. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, Milano: La casa di Matrona, 1995; PASSARELLI Gaetano, *Perché venerare le icone?*, Limena: Libreriauniversitaria.it, 2011; PELLEGRINI Giancarlo, *Il tuo Volto Signore io cerco. L'icona: il rinvenimento della presenza*, Reggio Emilia: Edizioni San Lorenzo, 1995; SCHOMBORN Christoph., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1988; TAFT Robert, *Il rito bizantino. Una breve storia*, Roma: Lipa, 2012; TENACE Michelina, *Il cristianesimo bizantino: storia, teologia, tradizione monastica*, Roma: Carocci, 2000; TENACE Michelina, *La bellezza, unità spirituale*, Roma: Lipa, 1994.

2 La spiritualità cristiana non deve discendere principalmente dall'appartenenza ai diversi carismi, ma anzitutto (e questo non può (ahi noi!) essere dato per scontato) dalla Tradizione e della Dottrina Cristiana che è andata elaborandosi nella custodia del Deposito che le è stato consegnato.

L'iconografia cristiana risponde a precisi criteri dottrinali che i nostri fratelli orientali non esitano, memori del VII concilio Ecumenico, a chiamare canoni³. Essa è un modo di esprimere la fede cristiana e di fare teologia. Attraverso la teologia l'uomo ha la possibilità di parlare di Dio, e quando accoglie il dono della Rivelazione storica della Trinità, l'uomo è reso capace anche di entrare in comunione con Dio, per la potenza dello Spirito Santo, nella sequela di Gesù Cristo. Potendo inoltre descrivere e narrare la storia della salvezza anche attraverso le immagini raffigurate nelle icone ne diveniamo in qualche modo partecipi⁴.

Il sacrificio di sé che il Figlio di Dio compie per la salvezza dell'uomo ha il suo culmine, nella storia di ogni individuo, nel dono della grazia sacramentale, iniziato col Battesimo che permette a ciascun credente di realizzare la comunione con Dio Trinità attraverso la propria personale risposta e adesione.

L'evento centrale della Storia della Salvezza, il patto di amicizia e di alleanza che Dio compie con l'umanità, è così evidenziato nell'Incarnazione del Verbo. In Cristo Gesù, Dio mostra il suo Volto, quel Volto che Mosè non aveva potuto ammirare manifesta la propria gloria: Dio diventa uomo per permettere all'uomo di diventare come Lui. Condividendo se stesso con ogni uomo, Egli congiunge la terra al cielo, la carne mortale di ogni persona è innestata, inesorabilmente, nella gloria definitiva della Risurrezione.

Nel solco della professione di questa fede, che è andata definendosi nei contorni in un percorso conciliare che ha attraversato quasi quattro secoli di storia cristiana, si innesta la teoria dell'immagine nel cristianesimo. Il percorso dei primi sette concilii ecumenici (325 Nicea I; 381 Costantinopoli I; 431 Efeso; 451 Calcedonia; 553 Costantinopoli II; 680-681 Costantinopoli III; 787 Nicea II) è fondamentale per comprendere la valenza dogmatica dell'icona, che non può essere ridotta in nessun modo e per nessun motivo a immagine didascalica, né tanto meno assurgere al ruolo di sostenitrice delle più svariate spiritualità.

L'icona per eccellenza è perciò quella del Volto di Cristo. La matrice cristologica delle definizioni conciliari che si muovono dal primo e arrivano al secondo niceno si intreccia (ma questa è una linea di riflessione non pienamente condivisa) con l'esistenza di un'immagine *acheropita*, cioè non fatta da mani d'uomo, che la comunità cristiana possedeva e che potrebbe essere identificata con quella che oggi è chiamata Sacra Sindone.

Nell'icona di Cristo è proposta all'umanità concreta di ogni tempo e di ogni latitudine, immersa nella propria storia, attraversata da fatiche e da gioie, la contemplazione continua del Mistero che si è reso visibile e la venerazione di Colui che nell'icona è dipinto rappresenta perciò una significativa possibilità spirituale di natura sacramentale che la chiesa si è data⁵. L'icona poi necessariamente tende a rimarcare la fondatezza della storicità dell'evento e della persona di

3 Sulla "canonicità" delle icone il dibattito è ampio, e allo stato embrionale. Alcune posizioni rivendicano addirittura l'esistenza di una canonicità dei colori e delle tecniche. Per altri è necessario soprattutto sottolineare la canonicità dei modelli nella loro dimensione dogmatica. Per altri il termine va tenuto in considerazione dalla "committenza"... Per altri solo l'ascolto della parola canone sembra essere un odioso retaggio di un medievalismo costrittivo, ingabbiante e deleterio...

4 Dimensione epifanica e dimensione narrativa dell'icona e del suo mondo sono due aspetti della sua peculiare caratteristica dogmatica. Solo successivamente questa realtà è chiamata a diventare anche pedagogica e catechetica.

5 La natura sacramentale dell'icona è da specificare. In questa sede è opportuno almeno ricordare che in Oriente (ortodosso e cattolico) l'icona è un sacramentale, e che in Occidente, in virtù della Benedizione che la Chiesa impone alle immagini che le vengono sottoposte, esse diventano, in qualche modo, portatrici di una presenza sacramentale. Le differenze sono per certi versi notevoli, per altri minime.

Cristo, contro tutti i tentativi, passati e contemporanei, di ridurre il cristianesimo a un'esperienza spiritualistica, intellettualistica, disincarnata. Che Dio sia diventato uomo appare abbastanza chiaro, meno evidente risulta il fatto che l'umanità di Cristo è ancora pienamente con Lui: Cristo Gesù singolare realtà di salvezza, dono della Trinità all'uomo mendicante di eternità, è ancora giustamente appassionato della propria carnale materialità e della salvezza di tutti gli uomini.

Lo sviluppo della dottrina dell'immagine (terminologia generica, purtroppo) si intreccia con la questione dell'iconoclasmo che riguardava anzitutto l'icona di Cristo, la possibilità della rappresentazione del Figlio di Dio incarnato, la venerazione della Sua immagine: iconoclastia e iconodulia sono tematiche squisitamente cristologiche. Per alcuni autori gli iconoclasti, nelle loro argomentazioni utilizzarono spesso metodi disonesti, occultando tutti i testi che menzionavano la storia del Volto Santo, mentre la quinta e la sesta sessione del Niceno II citano volutamente i libri dimenticati o celati dagli iconoclasti⁶.

L'argomento cardine che permette all'intero edificio dogmatico di sostenersi con equilibrio, come una "chiave di volta" nell'arco romano, e che risulta di difficile comprensione ancora oggi è quello della Tradizione, spesso confusa, per ignoranza o superficialità, o per cattiva fede, con le tradizioni. La differenza è data graficamente dall'uso della maiuscola e della minuscola, ma riguarda un mondo sconosciuto che deve, assolutamente, essere studiato.

La Tradizione infatti è la trasmissione anche invisibile e non verbale della grazia e della santificazione e viene prima della Scrittura, esisteva ancora prima della cristallizzazione dei vangeli e della dichiarazione di canonicità di alcuni di essi, ratificata solennemente, in ambito cattolico romano, al Concilio di Trento. Essa può essere anche definita come l'attitudine a conoscere la Verità nello Spirito Santo e infatti solo vivendo nella Tradizione è possibile dire, come usavano i dodici, "lo Spirito santo e noi"⁷.

Le definizioni del secondo niceno, ultimo concilio di una Chiesa che non sarà più unita, valido per le Chiese d'Oriente come per quelle d'Occidente, illumina la conoscenza e la comprensione dell'immagine all'interno della dottrina cristiana, e della trasmissione e professione della fede. Le verità rivelate non si limitano alla trasmissione scritta, molti testi della Scrittura lo affermano inequivocabilmente (così ad esempio Gv 21, 25; 2Tes 2, 15; 1Cor 11, 12, ecc.). Come già detto nel corso dei primi decenni della sua esistenza la Chiesa non aveva una Sacra Scrittura propria e viveva della sacra Tradizione. L'iconografia fa' parte delle tradizioni della Chiesa. Salvaguardandola, afferma il niceno secondo, si diventa seguaci di Paolo e del Collegio Apostolico, poiché la "tradizione di fare delle immagini dipinte.... Esisteva fin dai tempi della predicazione apostolica, come risulta dall'aspetto medesimo delle sante chiese e delle testimonianze scritte dei santi Padri e degli storici, conservatesi fino a noi"⁸. Fin dall'inizio del cristianesimo, dunque, l'iconografia diviene un mezzo per esprimere la Tradizione, una modalità di trasmissione della rivelazione divina e l'iconoclasmo di allora (e tutti quelli che si sono ripetuti nella vicende successive e che ancora oggi si evidenziano nel panorama della teologia cristiana⁹ alterava tutta la sacra Tradizione della Chiesa.

6 USPENSKIJ Leonid, *La teologia dell'icona*, Milano: la casa di matrona, 1995, p. 85.

7 Atti degli Apostoli 15, 28.

8 Concilio di Nicea II, sesta sessione.

9 Cfr. sull'argomento il saggio di Maria BETTETINI, *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari, 2006

Il concilio niceno secondo stabilirà dunque il dogma della venerazione delle icone, e la traduzione latina consegnata a Carlo Magno provocherà infinite incomprensioni sulle quali è necessario lavorare e che debbono essere sanate. L'icona deve essere oggetto della venerazione, ma non della vera adorazione (*latria*) che spetta a Dio solo. La stessa venerazione (*proskynesis*) che si offre alla croce e al Vangelo espressa per l'immagine visibile ne sottolinea l'importanza e la differenza. Nell'*oros*, definizione definitiva del concilio, si afferma che l'icona, come la Scrittura, serve a confermare la vera e non fantomatica incarnazione del Verbo riprendendo quanto era stato espresso nel canone 82 del Quinisesto che cioè l'icona si fonda sull'incarnazione. L'icona non è una questione di estetica, né di arte, né di moda, né di stile: è per la Chiesa una questione cristologica. La sacra Scrittura e la santa immagine si additano e si spiegano reciprocamente: una testimonianza unica espressa in due modi diversi. La Parola e l'Immagine comunicano entrambe la medesima sacra e vivente Tradizione della Chiesa.

In ascolto della liturgia e della spiritualità.

L'arte delle icone mostra anche la dimensione popolare della fede cristiana perché il suo linguaggio è immediatamente comprensibile, non ha bisogno di eccessivi filtri e non si presta a equivoci. Ecco dunque che entriamo, ma solo per sommi capi, nella comprensione della dimensione liturgica e dunque spirituale, dell'icona. Liturgia e popolo sono termini che si rimandano anche etimologicamente. L'uomo della modernità ha difficoltà a comprendere nei dettagli e nelle sfumature la dimensione popolare dell'icona, ma solo per dimenticata dimestichezza con la fede cristiana, che è però facilmente riconquistabile se sperimentata attraverso un adeguato percorso di conversione personale e di adeguata comprensione storica del magistero conciliare. L'arte delle icone è essenzialmente al servizio della liturgia, nasce al suo interno, da essa deriva, della liturgia deve nutrirsi: essa è intrinsecamente aliena alle mode, al mondo, al commercio, all'estetismo... Il linguaggio dell'arte delle icone, con la sua semplicità, intercetta l'uomo nelle sue dimensioni naturali ed è parte del patrimonio genetico del cristianesimo e, in qualche modo, di tutta l'umanità: il linguaggio dell'arte, infatti, come quello della poesia, ha una forza sintetica e una affascinante nobiltà, accessibile a ogni essere umano.

Il dogma del secondo niceno, inoltre, mette in evidenza l'impossibilità di dipingere icone al di fuori di un contesto di fede ecclesialmente vissuta: se l'icona narra, attraverso le immagini, la fede cristiana, anzi quasi la proclama, come se la tavola di legno, o la parete affrescata, fossero l'Ambone per la Parola, sembra scontato che alla sua realizzazione possa accedere solo chi la fede la vive, la sperimenta, o al quale è stato affidato un ministero, cosa che accade ancora nella tradizione delle chiese ortodosse. Dipingere un'icona è un'arte assai diversa dalle altre, lo è in modo essenziale, in quanto l'icona rappresenta anche una presenza sacramentale, elemento prodotto dall'uomo, ma a cui la Chiesa, con una speciale benedizione, immette una forza spirituale, un'energia sacramentale al modo, parlando in senso analogico, dell'Eucaristia. Questa presenza conduce a un incontro spirituale che interpella l'uomo con tutti i suoi sensi, in particolare quello della vista (che Ignazio di Loyola, forse dimentico – come tutti del resto in quel momento storico – di un passato significativo, presenterà come “composizione di luogo”, operazione tutta interiore che l'esercitante deve compiere

nella meditazione) più degli altri sollecitato dalla moderna elaborazione del “vedere quintuplicato all’infinito”, ma nello stesso tempo senso “escatologico” per eccellenza.

La visione tuttavia è stata resa possibile per la venuta storica del Cristo, nato dalla Vergine, dalla Madre di Dio, che ha colmato le inabissali distanze che separavano l’uomo da Dio. La verità scritta con inchiostro nella Scrittura, nell’icona è espressa dai colori e dalla maestria del “servo di Dio”, che è un modo suggestivo, ma realistico, per descrivere l’iconografo, nel quale sarebbe incompatibile la mancanza di una fede vissuta!

L’autentica arte sacra cristiana è liturgica, lo è naturalmente, in modo intrinseco. Essa certamente non è chiamata ad essere una cornice di completamento, ma a corrispondere alla perfezione. Laddove non si verifichi questa esatta corrispondenza le problematiche appaiono evidenti (più o meno!).

“Essendo un’arte culturale, l’icona non è mai stata «a servizio» della religione nel senso che diversi storici dell’arte attribuiscono a questa espressione, vale a dire un elemento ausiliare preso in prestito dall’esterno e gestito dalla Chiesa. L’icona, come la parola che significa, è parte integrante della religione; è un mezzo per conoscere Dio, una delle vie per entrare in contatto con Lui. E come l’immagine della croce preziosa e vivificante è il segno distintivo del cristianesimo – potremmo dire il suo vessillo – l’icona è una confessione della verità, una professione di fede”¹⁰.

Nelle intenzioni della dottrina conciliare niceana l’icona non è un’arte finalizzata a illustrare la Sacra Scrittura, ma un linguaggio che le equivale e le corrisponde. Certamente non corrisponde alla lettera della Scrittura, ma alla predicazione evangelica e quindi al contenuto della Scrittura, ha il medesimo significato dogmatico, liturgico, pedagogico, catechistico.

La teologia cristiana ha il “luogo” specifico, il suo ambiente naturale, primariamente lontano dalle aule universitarie: essa è “prodotta” anzitutto nelle aule ecclesiali dove ogni domenica, nel Giorno del Signore, il popolo santo di Dio si incontra per celebrarlo, lodarlo, viverlo presente nella sua Parola e nell’Eucaristia. Tutto questo allarga la condivisione fraterna, apre e sprona a un cambiamento del mondo. La Liturgia è lo spazio teologico per antonomasia, assai poco riconosciuto come tale, dove la legge della preghiera diviene la legge della fede, dove la teologia si nutre del mistero, e dove riesce a mettere a servizio di Dio e della Chiesa simultaneamente le riflessioni dell’uomo semplice e le elucubrazioni erudite del sapiente.

L’icona ha senso solo nella Liturgia e quando è presente nelle case private deve essere posta in uno spazio per la preghiera, che i russi chiamano ad esempio “l’angolo bello”. Possedere un’icona come se fosse un pezzo qualunque di arredamento, come galleria d’arte su una parete domestica, magari in una prospettiva etnica-esoterica non è molto apprezzabile!

La teologia dell’icona ci insegna che quest’arte è radicata nella bimillennaria tradizione della Chiesa, espressione di un Cristianesimo Indiviso, in cui le fratture del secondo millennio (con l’Oriente prima e col protestantesimo poi) non avevano ancora sortito alcuna lacerazione. In una certa epoca l’Occidente europeo conosceva più segni di unità e di uniformità con l’Oriente che segni di diversificazione, perché la cultura era uniforme e i popoli dell’Europa occidentale si riconoscevano fondamentalmente con quelli europeo-orientali.

Come esemplificazione di questa omogeneità può essere considerata l’iconostasi, elemento di separazione tra il santuario (*vima*) e la navata della chiesa.

L'esistenza di una barriera di separazione, ad attestare l'avvenuta conciliazione fra cielo e terra per l'Incarnazione del Verbo, è facilmente e diffusamente riscontrabile. Normalmente in Occidente esistevano delle tende che impedivano allo sguardo di penetrare nel santuario e che si aggiungevano ad una vera e propria divisione che assumeva le dimensioni di un'attuale iconostasi orientale. Lo sviluppo che l'iconostasi ha avuto in Russia è in perfetta continuità con i suoi inizi¹¹.

La Basilica Costantiniana di san Pietro aveva l'iconostasi e l'impostazione architettonica romana ne riteneva normale la presenza. Dal particolare dell'iconostasi si nota quella fondamentale unità nell'espressione architettonica cristiana. Le Iconostasi nelle chiese italiane sono presenti qua e là come muta e nascosta testimonianza d'un passato comune di unità fra l'Occidente e l'Oriente europeo.

Dall'icona riparte anche un dialogo ecumenico, teso a sanare certe fratture e a guarire ferite che, nonostante i secoli, sono ancora vive. Sorprende la disattenzione che taluni pastori hanno nei confronti di questo aspetto della Tradizione a vantaggio delle tendenze artistiche contemporanee, nonostante l'impegno del beato Giovanni Paolo II in tal senso, che ha il suo apice nella lettera "*Duodecimum speculum*", nella quale apre egli ebbe modo di aprire piste di riflessione per la chiesa d'Occidente come per quelle d'Oriente, che diventano un punto di ineludibile riflessione: essa si presenta quasi come uno spartiacque per una rinnovata comprensione dell'arte cristiana.

La rappresentazione comune dell'icona come elemento peculiare dell'oriente cristiano, dimentica che proprio a Roma, e non per un caso, si trovano alcune delle icone più antiche della storia, giunte qui anche per preservarle dalla furia degli iconoclasti, cioè di coloro che credevano che non si potesse raffigurare l'umanità di Cristo. Sono diffuse in Italia chiese che restituiscono ai fedeli e agli spettatori, con i loro splendidi programmi iconografici, la sensazione che quel linguaggio, erroneamente definito solo come ortodosso, in realtà appartiene anche all'occidente. Sarà Carlo Magno e la vicenda dei Libri Carolini a far scivolare inesorabilmente la comprensione della chiesa Latina verso una visione meramente didattica e catechistica dell'arte cristiana.

La rinnovata attenzione al mondo dell'icona nella chiesa occidentale coincide con la ricerca per un ristabilimento armonico fra materiale e spirituale. La parte di mondo dove tramonta il sole è assai sofferente a causa di questa mai troppo ristabilita armonia fra corpo e anima, fra materia e spirito, fra fede e scienza. L'opposizione non produce risultati e non fa altro che gettare l'uomo in un isolamento disarmonico col mondo, con gli altri, con la natura, con Dio.

La schizofrenia dell'uomo contemporaneo è anche il risultato di una disperata e ansiosa ricerca di dettaglio, di analisi, che fa smarrire il senso dell'unità e dell'armonia. L'uomo egoista e sempre in guerra, crede che solo nell'opposizione all'altro possa emergere la propria identità. L'uomo che cerca senso alla propria esistenza sa bene che è immerso in un mistero che non lo annienta, ma che lo mette in armonia con tutto il resto. Noi cristiani continuamente esaltiamo, senza forse rendercene conto, la dimensione armonica e comunionale dell'esistenza. Lodiamo il Creatore e le creature dal primo sbadiglio e dalla prima preghiera mattutina fino al momento in cui ci rannicchiamo esausti sul nostro giaciglio notturno. Nella celebrazione eucaristica entriamo in comunione spirituale coi

11 Cfr. PASSARELLI Gaetano, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano: Mondadori, 2003.

fratelli a cui, anche fisicamente stringiamo la mano, con gli occhi che si incrociano, e con accenni di sorrisi fraterni; ma anche coi nostri morti, che sappiamo vivi nell'attesa della risurrezione della carne, e per i quali facciamo "dire la Messa", per fortificare una comunione di preghiera e di sostegno reciproco. L'Eucaristia domenicale ci introduce nella comunione dei santi, che vegliano su di noi e che ci sono offerti come modelli vivi ed efficaci per il nostro pellegrinaggio terreno. Infine viviamo a stretto contatto con la Trinità, la quale, allargando le braccia, segno esaustivo di misericordia, c'invita a vivere in pienezza, già sulla terra quella realtà donata che si chiama Redenzione. Quest'armonia con Dio l'icona la descrive e la propone, facendo in modo che la sublime tecnica della pittura diventi anch'essa occasione di santificazione e di salvezza.

La Trasfigurazione: modello spirituale dell'immagine cristiana.

Il "mondo dell'icona" è abitato da un dinamismo spirituale. Per dipingere bene un'icona è necessario, prima ancora che il talento, la partecipazione interiore alla rivelazione di Cristo, l'accoglienza di una "luce" di conoscenza che introduce nella partecipazione diretta alla santificazione. Il cristiano riceve questa luce nel Battesimo, accolto e confermato al termine dell'itinerario dell'iniziazione cristiana, e viene alimentata in lui dalla partecipazione alla vita ecclesiale, che si esplicita inequivocabilmente nella liturgia e nella vita sacramentale che dalla liturgia deriva e che in essa si alimenta. L'effusione dello Spirito Santo è talmente necessaria che "gli stessi apostoli (che tuttavia vedevano costantemente Cristo e credevano in lui) prima che lo Spirito Santo scendesse su di loro, non possedevano un'esperienza diretta della santificazione da parte sua e non potevano tradurla né in parola, né in immagine. Per questo motivo, sia la Sacra Scrittura, sia l'immagine sacra non potevano apparire se non dopo la Pentecoste"¹².

L'iconografo deve vivere un'esperienza spirituale, un contatto permanente con la Grazia. Vivendo da cristiano e professando la fede egli deve alimentarsi quotidianamente della Tradizione della Chiesa e, in essa, della Parola di Dio ascoltata e meditata nella Liturgia, del Magistero sviluppato attraverso i Concilii e dalla guida dei pastori. Il vero "creatore" dell'icona (su tavola, su parete, affresco, mosaico ecc.) è la Tradizione e l'insegnamento dei santi Padri. L'artista si mette al servizio della Fede della Chiesa, e non solo di una gerarchia autorevole, o di una comunità particolare con i propri convincimenti e idee – le quali spesso rischiano di divenire ideologia – né tantomeno a servizio di una committenza. Egli deve esprimersi all'interno della Tradizione che rappresenta l'esperienza vivente della Chiesa. Attraverso i colori, le linee, le forme soprattutto in virtù del realismo simbolico, che è un linguaggio pittorico unico nel suo genere, viene svelato il mondo spirituale dell'uomo diventato tempio di Dio. La funzione dell'icona infatti, non è mostrare quello che si è in natura, descrivere la realtà come appare agli occhi di un'umanità non vedente, che si illude di vedere e pensa di non essere cieca¹³, ma segnalare quello che sfugge alla percezione abituale dell'uomo, la sua realtà spirituale.

Nell'icona appare la dimensione spirituale della vita affinché ogni credente possa iniziare a cercarla e a sperimentarla nella propria. La ricerca di una

12 USPENSKIJ Leonid, *La teologia dell'icona*, p. 121.

13 Giovanni 9,1-41.

situazione esistenziale spirituale che non comporti un abbandono della competenza cosiddetta materiale della vita, ma si proponga e ne diventi trasformazione appare quanto mai necessaria all'uomo contemporaneo. Risuonano ricche di possibilità le parole di san Gregorio Nazianzeno: *“Fratelli, non compiamo in modo impuro ciò che è santo, in modo vile ciò che è sublime, in modo disonorevole ciò che è onorevole e, per dirla in breve, in modo terreno ciò che è spirituale..... per noi tutto è spirituale: l'azione, il movimento, il desiderio, le parole, anche il modo di camminare e gli abiti, anche il gesto, perché l'intelletto si estende a tutto e in tutto forma l'uomo secondo Dio; perciò la nostra allegria, persino quella, è spirituale e solenne”*¹⁴.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 30 de marzo 2013

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X