

ORLANDO TODISCO

# NELLA LIBERTÀ LA VERITÀ

*Lettura francescana  
della filosofia occidentale*

 EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA

## INTRODUZIONE

«La concezione più profonda – scrive G. Simmel – è quella per cui esistono a priori soltanto diritti, per cui ogni individuo ha pretese – sia generalmente umane sia derivanti dalla sua situazione particolare – che soltanto come tali diventano doveri di altri soggetti»<sup>1</sup>. È il primato del diritto-a-essere, motivo sotterraneo della filosofia occidentale, diventato, con la filosofia moderna, programmatico e, con le filosofie del Novecento, l'orizzonte entro cui hanno preso volto proposte e movimenti di varia natura. Il dovere non è al primo posto, essendo piuttosto correlato del diritto. Detto in altro modo. Nel solco della razionalità greco-medievale, la modernità ha messo in luce l'anima giuridica di tale razionalità: l'essere è diritto-a-essere. L'età contemporanea da parte sua ha tradotto tale anima giuridica in diritti soggettivi, sociali, civili, individuali, in una sorta di sostanziale autoreferenzialità dell'io<sup>2</sup>. Alla luce di tale piega esistenziale, si tenta qui una rilettura della filosofia dell'Occidente, ispirata a siffatta razionalità, la cui stretta finale ha luogo con la filosofia moderna, quando

---

<sup>1</sup> G. SIMMEL, *Il povero*, Roma, Armando 2001, 7.

<sup>2</sup> Alla luce del comportamento consumistico ed edonistico, di segno individuale, e dell'ingiunzione all'agire produttivo, che non può aver luogo che nel contesto di una dimensione progettuale transindividuale, si comprende la divisione schizoide interna all'antropologia dell'*homo democraticus*: «Una scissione che rende l'Occidente, al momento, privo di anticorpi davanti alla sfida globale di altre civiltà: dimostratesi, come la Cina, capaci di coniugare – smentendo i risultati dell'analisi comparativa weberiana – l'attitudine produttivistica con presupposti etici anti-individualistici e comunitari di stampo confuciano» (G. MARRAMAIO, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Milano, Bompiani 2011, 144-145).

l'esistere viene esplicitamente inteso come realizzazione di un diritto – *conatus essendi* di Spinoza o *exigentia existendi* di Leibniz o *struggle-for-life* di Darwin. L'età contemporanea ne ha tratto le conseguenze, dando vita a una stagione rivendicativa sia a livello sociale che propriamente politico. Per contrasto, si impone l'originalità della Scuola francescana, per la quale il punto di partenza non è il diritto-a-essere, ma il dono-di-essere, non l'altro in quanto contende o impone qualcosa, ma l'altro in quanto dà ciò che potrebbe non dare, sicché l'io è consapevole di essere perché colui che avrebbe potuto non volerlo lo ha voluto. Si è in un altro territorio, qualificato da un'ontologia che non si richiama all'essere in quanto essere, ma all'essere in quanto liberamente donato, dunque oltre l'alternativa diritto-dovere, entro la logica della libertà creativa nella gratuità.

A questo duplice registro di lettura delle tappe più significative della filosofia occidentale vorrei qui richiamarmi: uno descrittivo, nel senso che cerca di ricostruire la logica sostanzialmente rivendicativa dell'essere come diritto-a-essere, alla cui luce la filosofia occidentale si è sviluppata; l'altro prescrittivo, nel senso che allude alla logica sostanzialmente oblativa dell'essere, propria della filosofia francescana, per un auspicato nuovo modo di far filosofia. Da una parte la filosofia dell'essere come ciò che è in-sé ed è per sé, anche se non da sé, dall'altra la filosofia dell'essere come ciò che è in relazione o essere-per-l'altro; l'una è l'ontologia dell'autoaffermazione, l'altra l'ontologia della dedizione<sup>3</sup>. A sostegno di questa sponda di confronto, paiono illuminanti non poche suggestioni teoretiche dei maestri francescani, da Alessandro d'Hales a Bonaventura, da Pietro di Giovanni Olivi a G. Duns Scoto, da Guglielmo d'Occam a Raimondo Lullo, la cui lezione concorde è costituita dal primato della libertà, del bene, dell'imprevedibile. Lezione da prendere sul serio se è vero che siamo al bivio del processo di razionalizzazio-

---

<sup>3</sup>P. CODA - L. ZAK (a cura), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova 1999.

ne di tutti gli ambiti dell'essere, del sapere e dell'operare. Infatti, questo obiettivo primario della filosofia occidentale – procedere alla trasfigurazione razionale di tutto ciò che è, comprese le religioni – è contraddetto, nell'epoca contemporanea, dall'esplosione dell'irrazionalità, di cui sono prove irrefutabili le due guerre mondiali, i due regimi totalitari, il corteo di guerre di fine Novecento e del primo decennio del nuovo millennio. Con la crisi di tale processo di universale razionalizzazione il territorio, nel quale ci si trova a vivere e a pensare, appare attraversato da correnti contrapposte, che non pare ragionevole ridimensionare o misconoscere. Le molte espressioni teoretiche e socio-politiche di segno relativistico, agnostico, consumistico, sono *spie preziose del carattere conflittuale delle forze in campo e confermano la necessità del loro trascendimento*. Il diritto-a-essere è solo la voce gridata in un tempo di deriva, da accogliere, senza però lasciare in ombra la voce dei tanti che sono senza voce, facendo leva sulla forza della *civitas Dei*, vestita della veste luminosa di madonna povertà<sup>4</sup>, per un dialogo a tutto campo, in libertà. In quanto abitante della *civitas hominis* e insieme custode della *civitas Dei*, il magistero della Chiesa cattolica non può non dare il suo contributo all'affermazione di tale libertà, non senza però mettere in chiaro la genesi di quei contrasti, che ne hanno segnato il cammino, problematizzando il volto, censorio e reattivo, assunto nella storia, soprattutto nei passaggi epocali.

La fecondità – e l'urgenza – di questa nuova prospettiva sta nella necessità di superare la discrepanza, variamente alimentata, tra il sapere, il produrre, il sentire, l'immaginare, l'amare, che è, forse, la radice ultima delle pagine buie della storia contemporanea<sup>5</sup>. Infatti, circa i genocidi di ieri

---

<sup>4</sup> L'autore del *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate* ritiene che la pace che Costantino ha concesso alla chiesa è stata una «pax gravior omni bello» (più gravosa di qualsiasi guerra): cf. *Fonti Francescane*, Padova, EMP 1980, 1646.

<sup>5</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, Torino, Bollati-Boringhieri 2003,

– nazismo-stalinismo – e di oggi – non solo in Rwanda ma anche nella vicina ex Jugoslavia – come dei conflitti sparsi in tante parti del globo, quale la riflessione più pertinente? Pare che queste pagine siano il frutto avvelenato della disarmonia tra quanto sappiamo e possiamo produrre, e quanto effettivamente sentiamo, immaginiamo e amiamo. Noi possiamo immensamente più di quanto siamo in grado di immaginare, sentire o amare, al punto da ritrovarci sognatori capovolti: il sognatore un tempo immaginava più di quanto poteva; noi oggi possiamo più di quanto immaginiamo. Il passo storico del sapere e della tecnica è molto più lungo e rapido del passo soggettivo dell’immaginare, del sentire e dell’amare di ognuno di noi. Chi sgancia la bomba su Hiroshima conosce gli effetti, non immagina il disastro, né sente quel dolore. È la tesi de *La banalità del male* di Hannah Arendt. Il sapere e il potere non procedono assieme all’immaginare e all’amare. Il potere e il sapere si sono dissociati dal sentire e dall’amare. Il sentire è inferiore al sapere; il produrre è superiore all’amare. Quale la grave conseguenza? L’irrelevanza del sapere stesso, nel senso che non sta in esso la chiave risolutoria dei problemi, dal momento che ogni sapere, animato dal diritto-a-essere, procede per suo conto<sup>6</sup>. Puoi sapere tutto di un eccidio in atto e sorbire un buon tè, in tranquillità. Siamo alla consumazione della divaricazione tra cultura scientifico-tecnica e cultura umanistica e dunque all’assenza di una forza che tenga insieme i molti versanti del vivere e del pensare.

---

vol. I, 269: «Le facoltà si sono allontanate l’una dall’altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto, non si fanno più male [...]. Ciò che ci aveva colmati di orrore dieci anni or sono: il fatto che lo stesso uomo potesse essere un addetto al campo di sterminio e un buon padre di famiglia, che i due frammenti non si ostacolassero a vicenda, perché ormai non si conoscevano più, questa *atroce innocenza dell’atrocità* non è più un caso singolo. Noi tutti siamo i successori di questi *schizofrenici* nel vero senso della parola».

<sup>6</sup> *Ivi*, 277: «Assassinare, possiamo, migliaia di persone; immaginare, forse dieci morti; piangere o rimpiangere, tutt’al più uno».

Che cosa allora è davvero necessario per una pacifica forma di cittadinanza cosmopolitica? La riarmonizzazione delle facoltà, mutando registro interpretativo del reale e dunque del pensare e del vivere<sup>7</sup>. Certo, si vive, si pensa, si opera all'interno del sistema, e il sistema è più della somma delle parti, con una dura resistenza alle perturbazioni e una forte tendenza al ristabilimento dell'equilibrio. Non è sufficiente un ritocco. È necessario agire sulla forza coesiva, sul motivo ispiratore dell'insieme, perché poi il cambiamento abbia a ripercuotersi sui singoli componenti. Ebbene, il motivo ispiratore della filosofia occidentale è il diritto-a-essere o l'autoaffermazione – ognuno per suo conto – il cui impulso è stato variamente tradotto nell'ambito scientifico-tecnico, come in quello umanistico, con l'evidente dissociazione dell'uno dall'altro e l'innegabile trionfo del primo sul secondo. Da qui la disarmonizzazione del nostro essere. Noi sappiamo e produciamo, ma non immaginiamo, sentiamo e amiamo con la stessa ampiezza e rapidità. Come far fronte a tale schizofrenia o a tale discrepanza, se non procedendo al cambio della forza propulsiva del sistema – l'essere come diritto-a-essere – e dunque al cambio del registro interpretativo del reale?

Si comprende, allora, la fecondità della lettura francescana della filosofia occidentale e il senso del suo ripensamento alla luce di un altro registro – l'essere come dono – che non riguarda un aspetto della cosa, ma la sua anima ispiratrice, di cui dice la qualità e dunque il senso complessivo. È un ripensamento della scuola francescana che, in un periodo di immobilità istituzionale e di impazienza carismatica – il se-

---

<sup>7</sup> *Ivi*, 270: «Se le cose stanno così, se non vogliamo che tutto vada perduto, il compito morale determinante del giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale, cioè nel tentativo di vincere il “dislivello”, di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetuare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive [...]. Bisogna tentare “esercizi di estensione morale”».

colo XIII –, ha tentato di mettere a frutto alcune suggestioni gioachimite, in vista di un tempo nuovo di salvezza all'interno della storia<sup>8</sup>. Ora, nel contesto dell'essere come dono – motivo ispiratore del pensare francescano – si vorrebbe alimentare una sensibilità teoretico-esistenziale che veda la cosa – qualunque cosa – non solo come cosa, ignorandone l'origine o trascurandone la provenienza. La trama razionale del diritto-a-essere raggela con la sua luce glaciale ciò che pur illumina e tiene insieme<sup>9</sup>. È quanto fanno consapevolmente le scienze e inconsapevolmente le filosofie fondative o dell'identità forte, lasciando nell'ombra il carattere noumenico della cosa, e cioè la sua gratuità<sup>10</sup>. La conclusione è che, se l'umanità è entrata in una nuova epoca – la globalizzazione – quando le religioni, i costumi, le lingue, i territori distinguono senza separare, a causa della maggiore prossimità degli uni agli altri, parrebbe opportuno procedere al cambio di registro interpretativo del reale, ponendo al centro l'altro, non però in quanto ingiunge o comanda (Levinas)<sup>11</sup> – diritto-a-essere da far valere – ma l'altro in

---

<sup>8</sup>P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de saint Bonaventure, eschatologie et situation de la culture philosophique*, «Miscellanea Franciscana» 75 (1975) 409-427.

<sup>9</sup>J.-L. MARION, *Le croire pour le voir*, Paris, Parole et Silence 2010, 180-181: «L'ingratitude ne revendique rien de réel, supprime seulement ce qu'elle censure comme désormais irréel – le caractère de donné du don; et aussitôt le don disparaît comme tel, car un don non-donné n'est plus un don du tout». Il dibattito tra i sostenitori del «disegno intelligente» e i difensori dell'evoluzione darwiniana ha, in ultima analisi, questo significato, e cioè i primi vogliono restituire al reale quel carattere di dono che i secondi ritengono illusorio o irrilevante. È quanto ho cercato di argomentare (*La libertà creativa*, Padova, EMP 2010) in dialogo con il neo-darwiniano O. Franceschelli, del quale si legga, tra i molti pregevoli scritti, *Darwin e l'anima. L'evoluzione dell'uomo e i suoi nemici*, Roma, Donzelli 2009.

<sup>10</sup>Bisognerebbe tener in conto questa riflessione di Montesquieu: «Non bisogna mai esaurire un argomento al punto di non lasciar nulla da fare al lettore. Non si tratta di far leggere, ma di far pensare».

<sup>11</sup>Il richiamo è alla proposta di Levinas, per il quale è decisivo l'ap-

quanto dona e, donando, suscita nell'io il dovere di dare a sua volta (Francesco d'Assisi). È decisiva la consapevolezza che, essendo al mondo non perché si abbia diritto-a-essere, ma perché colui che avrebbe potuto non volerci ci ha voluto, ognuno è chiamato a esprimere in modo intelligente la sua gratitudine – *Denken ist Danken* (= pensare è ringraziare: Heidegger) – partecipando al comune banchetto dell'essere.

---

pello che ci viene dal volto (*visage*) dell'altro. Perché si colga il carattere singolare di tale relazione o, meglio, il suo carattere etico-religioso, si noti che, lungi dall'essere l'insieme delle fattezze esteriori riportabili alle nostre precomprensioni, *le visage d'autrui* conferma l'originaria alterità dell'altro (*Autrui*), una presenza viva, quasi divina, il cui messaggio giunge sotto forma di comando (diritto-a-essere). È lo sguardo dell'altro al primo posto, la cui prima parola, imperativa e disarmante, è: «non uccidere». In seguito a tale ingiunzione, che viene dall'alto, il soggetto si ritrova ostaggio dell'altro, responsabile della sua sorte, prima ancora che, in maniera consapevole e progettuale, possa prendere posizione.



## CAPITOLO 1

# È LEIBNIZ, NON CARTESIO, IL PADRE DELLA FILOSOFIA MODERNA DALL'ESSERE COME DIRITTO ALL'ESSERE COME DONO

È pacifico, con la filosofia moderna ha inizio una nuova grande stagione teoretica, con cambiamenti epocali che hanno rivoluzionato il nostro modo di vivere: da Cartesio a Leibniz, da Locke a Hume, da Kant a Hegel. Ma in cosa consiste questo cambio di stile? Rispetto alla filosofia cristiana quali le novità più significative? La risposta che si vuol dare è che l'originalità della filosofia moderna sta nella consapevolezza che le articolazioni dell'essere sono tali di diritto, hanno in sé la ragione del loro essere così e non altrimenti, da cogliere rispettandone lo statuto di radicale autonomia. L'essere come diritto-a-essere o il dover essere nell'essere o la prescrizione nella descrizione, questa *exigentia ad existendum* (Leibniz) è l'anima nascosta della filosofia moderna<sup>1</sup> e, con variazioni significative ma non sostanziali, della filosofia contemporanea. Se questa ipotesi è plausibile, occorre dire che il padre della filosofia moderna non è Cartesio, essendo costui persuaso che le cose sono come e perché volute. Il 15 aprile del 1630, egli scrive a Mersenne:

Le verità matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, tanto quante tutte le altre creature [...]. Non temete, vi prego, di assicurare e

---

<sup>1</sup>La «legge di Hume» – dall'essere non si passa al dover essere – è altra cosa, e cioè è l'inderivabilità logica delle norme dai fatti o anche, contestazione dell'anima trascendente del dato, che è quello che è, e non altra cosa. In fondo, si è all'autoaffermazione del dato.

divulgare ovunque che è Dio che ha stabilito queste leggi nella natura, come un re stabilisce le leggi nel suo regno.

La stessa idea è ribadita nella lettera del 27 maggio: «Io affermo che egli [Dio] è stato libero di far sì che tutte le linee che uniscono il centro alla circonferenza non fossero uguali tanto quanto è stato libero di non creare il mondo». Cartesio è ancora volontarista, come Duns Scoto, sia pure per essere poi razionalista, subordinando cioè la volontà alla ragione. Ora, colui che prende le distanze dall'impostazione volontarista – le cose sono in quanto volute – e ritiene che sono ciò che devono essere, è Leibniz, il teorico del diritto-a-essere, o meglio, l'assertore del principio di "ragion sufficiente" per essere, o anche, colui che fa della razionalità il metro di tutto ciò che è. È lui il vero padre della filosofia moderna, se è vero che questa è l'epoca del diritto-a-essere. Con la modernità non inizia forse la stagione delle rivendicazioni? e l'età contemporanea non è forse la traduzione di quel diritto-a-essere in diritti soggettivi, diritti sociali e, finalmente, in diritti individuali? Ebbene, qui si vorrebbe argomentare la plausibilità di questa visione storiografica e insieme proporre un cambio di registro interpretativo dell'essere alla luce della gratuità dell'essere, quale cifra francescana del pensare.

## 1. I «REALISTI» DA GILSON A BONTADINI CONTRO IL SOGGETTIVISMO MODERNO

È tradizionale l'assunto che Cartesio sia il padre della filosofia moderna<sup>2</sup> per aver sostenuto la soggettività del mondo, non nel senso che il mondo è fatto sulla misura del soggetto o che si sia smarrita la coscienza della propria passività<sup>3</sup>. La coscienza del gran mare di enti e di eventi,

---

<sup>2</sup>Hegel ritiene che Cartesio «ha cominciato la nuova età della filosofia» in quanto non muove «dall'autorità della Chiesa» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia 1981, vol. 2, 73).

<sup>3</sup>G. VATTIMO, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti

come l'infinità di tempo e di spazio, che è il mondo, resta inalterata, ma appunto come coscienza o consapevolezza.

Le lontananze dell'universo in cui l'uomo si perde e naufraga ci diventano così vicinissime, ci appartengono. Cartesio definisce così il pensiero: «*ea omnia, quatenus in nobis sunt et in nobis fiunt et in nobis eorum conscientia est*» (= tutte quelle cose che e in quanto sono in noi e in noi accadono e delle quali in noi c'è coscienza)<sup>4</sup>.

La prospettiva, che si verrà delineando, sarà costituita dalla soggettività della verità, non nel senso che sia "creata" dal soggetto, ma nel senso che è da noi ipotizzata e, in ogni caso, non trascende il pensiero, proprio perché pensata. È la coscienza del soggetto pensante lo scenario dell'essere o, anche, è la ragione lo spazio dell'essere. J. Maritain non può non rilevare che Cartesio a buon diritto afferma «che l'intelligenza trova il suo oggetto al di dentro di se stessa»<sup>5</sup>. Un'idea che ribadirà più avanti scrivendo che «Cartesio ha ben visto che l'oggetto conosciuto è conosciuto dentro il pensiero»<sup>6</sup>. Ora, questo "realismo critico", con cui Maritain qualifica la posizione di Cartesio e il contributo di Kant, scandalizzò l'amico E. Gilson<sup>7</sup>, per il quale chi si colloca nell'ottica cartesiana lascia insoluto il problema se ciò che si percepisce sia «qualcosa di più di un mero esser pensato»<sup>8</sup>.

---

2012: «Se si abbandona l'idea degli schemi mentali contrapposti al mondo come stabile insieme di oggetti indipendenti, diviene evidente che la passività dell'esperienza del mondo è piuttosto provenienza (essere gettati, non cominciare da zero, da sé ecc.) che non ricettività di organi di senso sempre "oggettivamente" uguali».

<sup>4</sup>E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli 2008, 94-95.

<sup>5</sup>*La philosophie bergsonienne: études critiques*, Paris, Marcel Rivière 1913, 45.

<sup>6</sup>*Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brover 1932, 493.

<sup>7</sup>P. VIOTTO, *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Roma, Città Nuova 2012, 13. Gilson criticherà tale realismo, perché infedele alla logica di Tommaso in *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin 1939.

<sup>8</sup>*Il realismo, metodo della filosofia*, Roma, Leonardo di Vinci 2008, 49.

Facendosi voce della tradizione filosofica, Gilson afferma che «quando si parte da un *percipi* non si può raggiungere mai altro *esse* che quello del *percipi* stesso»<sup>9</sup>. Per uscire da ogni ambiguità, il punto di partenza deve essere l'ontologia, non la gnoseologia, l'essere, non il pensiero dell'essere. Per ristabilire i diritti dell'essere occorre evitare che la conoscenza venga pensata come condizione dell'ontologia, partendo dal principio che la sua ricchezza non si risolve nel pensiero. Conoscenza e pensiero non si identificano, nel senso che la conoscenza, oltre al pensiero, implica la “cosa” pensata che, in quanto tale, non si risolve nel pensiero. Noi non pensiamo. Noi conosciamo, cioè facciamo i conti con “qualcosa” che trascende il pensiero, a cui il pensiero si apre ma che il pensiero non “comprende”. O matura all'interno dell'essere – è l'alternativa secca dei realisti – o la conoscenza consuma nel suo vortice il reale in quanto reale, suo prodotto, non suo riflesso. Prima l'essere e poi il pensiero, o meglio, il pensiero entro il circuito dell'essere, esorbitante il pensiero. Questa la linea del realismo tradizionale.

Anche quanti non esitano ad accettare il riconoscimento del carattere soggettivo del “pensare l'essere” difendono l'essere al di là del pensiero. E così, ad es., G. Bontadini, pur ritenendo che ogni realista non può non sottoscrivere che un essere al di là del pensiero è un nulla di essere e di pensiero, si impegna poi a rilevare l'oggettività dell'essere e la sua trascendenza nei riguardi del pensiero. Se è vero che il pensiero è l'automanifestazione dell'essere, è anche vero che, come sostiene L. Veuthey, restando nell'immanenza della conoscenza, il soggetto constata la perfetta corrispondenza tra la natura e le leggi dell'oggetto e la natura e le leggi del soggetto, per cui la conoscenza è “oggettiva” e insieme “soggettiva” e cioè, su misura del soggetto<sup>10</sup>.

Ora, non si intende vagliare la fondatezza di queste po-

---

<sup>9</sup>*Ivi.*

<sup>10</sup>L. VEUTHEY, *Il problema critico. Ricerca sul valore oggettivo della conoscenza*, Roma, Miscellanea Francescana 2001.

sizioni – è arduo intendere come la ragione restando fedele a se stessa riesca a superare se stessa e cioè ad ammettere qualcosa di non pensato, che cioè è fuori della ragione, e a riconoscerlo come “oggettivo”, a meno che non si cambi il registro interpretativo del reale a favore del primato della libertà, aprendo un altro discorso, come dirò<sup>11</sup>. Qui si intende mettere in luce la preoccupazione di quest’orientamento, e cioè salvaguardare l’oggettività dell’essere, misura del pensiero e norma dell’agire. L’essere si darebbe nella sua oggettività e il soggetto pensandolo non farebbe che soggiacere alle sue leggi, ontologiche e logiche a un tempo. La stessa Rivelazione cristiana confermerebbe quest’oggettività e rafforzerebbe questa normativa, logica e ontologica. Infatti, «la filosofia è stata costituita in uno stato cristiano e ha manifestato dei caratteri esplicitamente cristiani»<sup>12</sup>. Il che non significa che si sia dato luogo a una commistione di ragione e fede, dal momento che la rivelazione cristiana si è dimostrata «rivelazione generatrice di ragione»<sup>13</sup>. «I due ordini restano distinti anche se la relazione che li unisce è intrinseca»<sup>14</sup>.

A buon diritto M.F. Sciacca riflettendo su questa problematica a proposito delle posizioni del Veuthey come di altre analoghe, favorevoli al realismo ontologico, invitava a non confondere il problema logico, che è quello del rapporto tra soggetto e predicato, con il problema critico, che è quello dell’adeguazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. «Aristotele e la Scolastica (tomista) – scrive – si fermano al problema logico, perché presuppongono la validità oggettiva del pensiero e la rispondenza tra i principi della

---

<sup>11</sup> Il pensiero, pur pensando il pensiero più alto, resta entro la logica del pensare, a meno che non pensi la libertà come scenario altro dal pensiero, davanti al quale la ragione resta stupefatta, non mortificata. È la tesi che ho cercato di argomentare in *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova, EMP 2003, II ed. 2008.

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, Torino, Borla 1963, 98.

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, Milano, VeP 1978, 247.

<sup>14</sup> *Ivi*, 255.

logica e quelli del reale; ma dopo la critica del conoscere da Cartesio a Kant, il problema non è più quello logico-formale, ma l'altro, del valore oggettivo della conoscenza, cioè di sapere se i concetti e i giudizi abbiano un valore solo logico-formale oppure se vi sia veramente corrispondenza tra essi e la realtà. È questo il vero problema critico che Aristotele e la Scolastica "presupponevano", e che oggi, dopo lo sviluppo del pensiero moderno, bisogna invece dimostrare e non più presupporre»<sup>15</sup>. È difficile rendersi conto che si tratti di un problema "inedito" e che dunque sia da affrontare con proposte innovative. A buon diritto E. Severino denuncia un gioco di inversione tra gnoseologia e ontologia anche nelle pagine di quel raffinato metafisico che è stato il suo maestro G. Bontadini. «Negli *Studi sull'idealismo* – scrive – [...] appare chiaramente che il *realismo* di Bontadini è metafisico, non gnoseologico. Come per il suo maestro Masnovo, che la realtà esista indipendentemente dal pensiero, una verità incontrovertibile non perché, in sede di gnoseologia, o teoria della conoscenza, si è in grado di mostrare che la realtà conosciuta esiste anche se non è conosciuta dall'uomo... La gnoseologia o teoria della conoscenza è messa tra parentesi, perché si affida alla metafisica il compito di dimostrare che esiste un essere che non può diventare nulla, e che dunque non può diventare nulla nemmeno quando è ignorato dall'uomo»<sup>16</sup>. A sostegno di questa linea di pensiero si rinvia per lo più alla "metafisica dell'Esodo", come Gilson interpreta la manifestazione di Dio a Mosè: "Colui che è" o "Io sono chi sono". «A dire il vero, scrive Maritain, nelle sue (di Gilson) interpretazioni Colui che è o Colui che solo sa il suo essere

---

<sup>15</sup> M.F. SCIACCA, *Presentazione a Il mistero del reale*, Roma, Miscelanea Francescana 2010, XXII. Cf. R. IMBACH, *Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande*, in J. JOLIVET - Z. KALUZA - A. DE LIBERA (éds), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, Vrin 1991, 121-129.

<sup>16</sup> E. SEVERINO, *Introduzione a G. BONTADINI, Studi sull'idealismo*, Milano, VeP 1995, XVII.

e il suo nome, si afferma in ogni modo come l'Essere a sé, infinitamente trascendente. È in ogni caso l'interpretazione data in tanti secoli di storia (Colui che è) che in realtà è stata decisiva per la ragione speculativa e per quella che Gilson ha chiamato la metafisica dell'Esodo»<sup>17</sup>.

Ora, più che interrogarci sulla plausibilità argomentativa di tale realismo, comunque difeso, è bene rilevarne la preoccupazione e cioè di ristabilire l'oggettività della verità, con l'obiettivo di contestare al soggetto il primato in campo sia logico che propriamente ontologico. L'ontologia e la logica si risolvono rispettivamente nell'oggettività della "cosa" e in un fascio di principi, a cui occorre attenersi, con cui procedere all'esplorazione del reale, per capire, e capire per rispettare. Non si tratta di insegnare a cercare – primato del metodo<sup>18</sup> – *ma di insegnare a trovare* la verità. È il soggettivismo il grande imputato, che in campo morale viene tradotto come arbitrarismo, in campo ontologico come fenomenismo; o anche, la grande imputata è la ragione, che pretende sottrarsi al controllo "eteronomo" – le cose o quanti si dicono voce autentica delle cose. Con Cartesio, rileva Maritain, «la ragione umana è la ragione in sé, la ragione allo stato puro, regola e misura universale; tutte le cose dovranno essere poste al suo livello»<sup>19</sup>. Il concetto non è più l'oggetto formale del sapere, quale mezzo per raggiungere la cosa, ma è il sapere stesso<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *La filosofia morale*, Brescia, Morcelliana 1971, 392.

<sup>18</sup> Denunciando l'ipostatizzazione del metodo in Kant, perché definito prima di "tuffarsi" nel fiume dell'essere, Gilson scrive: «Anch'essi (i realisti) seguono un metodo, ma non lo scelgono prima di iniziare a fare filosofia, come se esso dovesse esserne la condizione: è piuttosto nella loro filosofia che essi trovano il loro metodo [...]. Nel realismo è la realtà che detta il metodo, non il metodo che definisce la realtà» (*Il realismo, metodo della filosofia*, 121 e 123). Una posizione ardita, dal momento che si ritiene che sia la realtà stessa a dettare il metodo, sostenendo un realismo invincibile e inattaccabile.

<sup>19</sup> *Le songe de Descartes*, Paris, Buchet Chastel 1932, 162.

<sup>20</sup> J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale 1924, 338-339: «L'intelletto cartesiano è naturalmente infallibile e non ha che dispiegarsi in buon ordine per

Il concetto, diventato idea, non è più una relazione viva con la cosa, dal momento che l'idea diventa essa stessa l'oggetto, la cosa, con la conseguenza di chiudere il soggetto in e su se stesso. Le idee non sono ciò grazie a cui si conosce («id quo cognoscitur»), ma ciò che si conosce («id quod cognoscitur»). «Questa assurda sostituzione domina tutta la filosofia moderna e la vizia radicalmente, perché priva il soggetto di qualsiasi parametro che ne delimiti l'ambito e ne garantisca l'oggettività, abbandonandolo alla sua sola ragione. Di questa Kant fa l'oggetto privilegiato delle sue esplorazioni, confermando però che la conoscenza non coglie l'essere, non si riferisce all'essere, non esce da se stessa»<sup>21</sup>. La critica dei medievisti di matrice aristotelico-tomista nei confronti della "ragione moderna" non riguarda la razionalità dell'essere – l'essere è in quanto e perché razionale – ma la sua indole soggettiva. Ora, l'oggettività dell'essere, isolata dalla soggettività della ragione, regge per davvero? Non è forse vero che occorre mettere sullo stesso piano razionalità soggettiva e oggettività dell'essere? È il contributo di Leibniz che, attraverso l'universalizzazione del principio di ragion sufficiente, radicalizza le posizioni di Cartesio, persuaso che *la ragione è intrascendibile e insieme oggettiva*, nel senso che non costruisce ma costituisce l'esperienza conoscitiva in quanto è l'anima stessa dell'essere se è vero che nulla può essere se non perché ha in sé la ragione del suo essere. Si intravede sullo sfondo lo scenario della razionalità, che alla fine si presenterà come un campo di battaglia, con gli attori l'uno contro l'altro e la vittoria del più forte.

---

possedere intelligibilmente il mondo, in un sapere perfettamente dominante, chiaro e distinto, universalmente certo, che ci è proporzionato a meraviglia, giacché non è che matematico, e nel quale siamo sotto ogni riguardo in assoluta sicurezza. Tutti questi tratti concorrono a mostrarci nello spiritualismo cartesiano una sorta di angelismo che immagina la ragione umana sul modello dello spirito puro, di uno spirito puro in veste di fisico, volto verso la conoscenza della terra».

<sup>21</sup> VIOTTO, *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, 12.



## 2. L'AUTODIFESA DELLA MODERNITÀ E LA FORZA CORROSIVA DEL NULLA: DA LEIBNIZ A SCHELLING

La reazione della ragione moderna alle contestazioni di soggettivismo è stata forte e persuasiva. È legittimo compendiarla nel chiarimento dell'interrogativo leibniziano – «perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?» – da leggere sullo sfondo cartesiano dell'io, in preda al dubbio universale. Perché il dubbio, forza corrosiva di ogni certezza? La situazione dell'io, dice Cartesio alla fine della *Prima Meditazione*, «è penosa e laboriosa». Al principio della *Seconda Meditazione* il tema del dubbio universale avvolge di tenebre la coscienza, isola minuscola in un oceano tempestoso, sul punto d'essere inghiottita. «Io suppongo che tutte le cose che vedo siano false, che ogni mia rappresentazione sia intrisa di menzogne, che corpo, figura, estensione, movimento, luogo non siano che finzioni (chimere), che io stesso non abbia senso alcuno»<sup>22</sup>. È l'oscurità del nulla che incombe. L'Io-penso emerge come un faro nella notte, impegnato a trascendere il mondo esperienziale che, in quanto insidiato dal nulla, può agevolmente trarre in inganno. Da qui il carattere speculare dell'assunto razionale – «penso, dunque sono» – all'assunto passionale – “i sensi ingannano”. L'Io nel mondo sensibile si ritrova sostenuto solo dal pensiero, purché in grado di dissipare ogni perplessità. «Il Progetto moderno – è stato opportunamente notato – nasce bifronte come il volto di Giano. Contiene in sé, inestricabilmente congiunte, le due facce del prometeismo “logico” e della vertigine “patica”, della “volontà di potenza” e del “timore e tremore” di essere risucchiato nelle tenebre dell'universale incertezza, da cui proviene»<sup>23</sup>. Questo timore di essere sopraffatto dal mondo sensibile è presente nello stesso Spinoza che, al pari di Cartesio, ci mette in guardia dall'inganno dei sensi, da smascherare e ripudiare, perché più prossimi al nulla che al-

---

<sup>22</sup> Citato e commentato da G. MARRAMAO, *Minima temporalia. Tempo spazio esperienza*, Roma, Sossella 2005, 64.

<sup>23</sup> *Ivi*.

l'essere. Siamo al trascendimento della soglia cosmologica – mondo sensibile – che fa da spartiacque tra antico e moderno, tra mondo chiuso e universo infinito di Copernico e di Galilei, con la messa in dubbio dell'attendibilità sensoriale, che invece è punto di partenza della gnoseologia classica e fondamento dell'ipotesi geocentrica. L'io-penso è il baluardo eretto contro quest'onda erosiva – l'evidenza sensoriale – che invece per il realismo tradizionale resta il punto di partenza dell'esplorazione razionale.

Se Cartesio si limita a mostrare l'inaffidabilità del versante sensibile e dunque la necessità di trascenderla a opera del pensiero pensante, Leibniz va oltre e mostra come e perché occorra uscire da qualunque soggettivismo e affermare i diritti della razionalità, nel cui nome render conto di tutto ciò che è. Siamo al primato della razionalità e insieme al chiarimento della sua indole, e cioè la sua oggettività. È il volto della modernità. Infatti, con l'interrogativo – perché esiste qualcosa piuttosto che nulla? – Leibniz fa fronte al vento gelido che il mondo sensoriale riversa sull'intelligenza, riaffermando la ragion sufficiente in nome della quale le cose sono. L'interrogativo leibniziano lambisce i margini del linguaggio metafisico, con l'intento di porre fine alla catena dei rimandi causali, perché la ragione sia finalmente padrona di sé, e non rinvii oltre sé. Autonomia e autosufficienza stanno insieme. Il principio-guida è che non si dà nulla senza ragion sufficiente. «Il mondo presente (*mundus praesens*) è necessario solo fisicamente o ipoteticamente (*physice seu hypothetice*), non assolutamente o metafisicamente (*absolute seu metaphysice*)»<sup>24</sup>. Ma cosa significa ciò? «La “radice ultima” (*ultima radix*) degli enti non può essere ricercata nella «catena degli stati o serie di cose il cui aggregato costituisce il mondo», ma in qualcosa che ponga fine ai rimandi del “render ragione”: cuius ratio reddi non possit»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> *De rerum originatione radicali*, in *Die philosophischen Schriften*, a cura di Carl Immanuel Gerhardt, 7 voll., Berlin 1875-1890, ristampa Olm, Hildesheim 1965, vol. VII, 303.

<sup>25</sup> MARRAMAO, *Minima temporalia*, 30.

In cosa consiste tale rinvio? dove la spiegazione di ciò che è? nell'«axioma magnum». E questo in che cosa consiste? «nihil est sine ratione, sive, quod idem est, nihil existit quin aliqua ratio reddi possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit et cur sic sit potius quam aliter»<sup>26</sup>. Dunque, non vi è nulla senza ragione, con dentro di sé il diritto-a-essere, sicché il perché di qualunque cosa è nella cosa stessa, arrestando l'itinerario esplorativo. È vero che «omne possibile habet conatum ad existendum». Da qui non consegue però che “tutti i possibili esistano” e che dunque tutta la potenza venga all'atto, in senso bruniano o spinoziano. Il motivo non sta nel fatto che il possibile non abbia una “praetensio ad existendum” o “conatus essendi”, ma nel fatto che non tutti i possibili sono compossibili. La ragione del loro non-essere è negli stessi possibili. Il problema riguarda le relazioni tra i possibili, qualificati dal grado di essere del “conatus essendi” e dalla reciproca compatibilità – non tutti i possibili sono compossibili. È la via per render conto del “come” si venga all'essere e perché questi e non altri, in questo modo e non altrimenti. Cosa qui è assente? la libertà creativa di colui che potrebbe volere o non volere. Ciò che conta è la *vis activa* del possibile, vero punto di riferimento del fatto e del come qualcosa venga all'essere. Se l'aspetto conflittuale tra alcuni possibili è patente – non tutti i mondi di possibili sono compossibili – lo è altrettanto il grado di razionalità, in nome del quale il possibile si confronta, si scontra e viene all'essere<sup>27</sup>. L'aspetto dinamico-conflittuale di un “possibile” è l'espressione della sua “vis activa”, e questa fa tutt'uno

---

<sup>26</sup> Leibniz, *Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris 1999, 13. Cf. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF 2002.

<sup>27</sup> A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Genova 1995, 318: «Non solo “niente accade senza che sia possibile, a colui che conosca abbastanza le cose, rendere una ragione che basta a determinare perché è così e non altrimenti”, ma l'analisi può e deve proseguire fino al punto in cui si rende ragione anche delle ragioni stesse: “Tutte le volte che si hanno delle ragioni sufficienti per un'azione singolare, se ne hanno pure per i suoi requisiti”».

con il grado di razionalità in cui la sua essenza si risolve. La pulsione vitalistica e competitiva cos'altro è se non quel grado di razionalità che cerca di farsi largo e di imporsi, secondo il ritmo faticoso ma vincente del più forte? Cos'altro Darwin descriverà? Si impone il tema del "diritto a essere", che segnerà la modernità. «Dobbiamo riconoscere – scrive Leibniz nel *De rerum originatione radicali*<sup>28</sup> – che per il fatto stesso che esiste qualcosa piuttosto che nulla ("aliquid potius existit quam nihil"), nelle cose possibili, ovvero nella stessa possibilità o essenza vi è un'esigenza di esistenza ("exigentia existendi") o, per dir così, una pretesa di esistere ("praetensio ad existendum"): in una parola che l'essenza tende per se stessa all'esistenza». È il cuore della modernità. Dio è sulla scena non come protagonista, ma come spettatore dell'avventura della razionalità, che ha luogo davanti ai suoi occhi, non però per sua volontà.

La luce della ragione dissipa l'ombra del "nulla", l'espelle, confermando che il sistema leibniziano è incompatibile con esso<sup>29</sup>. Il "nulla" non allude al non-essere assoluto, ma a quel fascio di possibili che Dio non può accogliere, perché impossibili, disarmonici e dunque negativi, ricacciati nel fondo. È il trionfo della ragione che rivendica il primato in modo incontrastato, rendendo conto di ciò che è e di ciò che non è. Il mondo è, ed è il migliore, perché il più razionale tra i possibili. L'essere, che è, resta contingente, eppure non può non essere. Contingenza e necessità insieme. Se ne è la ragione ultima, la Causa prima lo è in quanto sorgente dell'essere, che si ritrova contingente e insieme necessario. È il Dio della perfezione, della pienezza, e il mondo è la manifestazione nel tempo della sua suprema razionalità. Scartando come insostenibile l'ipotesi del nulla, si passa dal possibile all'attuale secondo la logica della necessità, altra ma non opposta alla logica della contingenza. Necessità e

---

<sup>28</sup> Citato in MARRAMAIO, *Minima temporalia*, 30.

<sup>29</sup> L. PAREYSON, *La "domanda fondamentale": "Perché l'essere piuttosto che il nulla?"*, «Annuario filosofico» 8(1992), 12ss.

contingenza insieme. L'eventualità che il nulla possa essere – il primato della volontà identificata con l'irrazionale e il disordine, di cui il nulla è la cifra – è esclusa e con essa qualsiasi spazio per la libertà creativa. *Il nulla è cifra di irrazionalità*. Escluso il nulla, resta l'identità di essere e pensiero o anche la massima trasparenza dell'essere al pensiero, sicché ciò che è è necessario che sia, dal momento che non può non essere, pur essendo contingente. È il trionfo della razionalità oggettiva. L'alternativa a questa concezione è solo una tenebrosa voragine, un abisso senza fondo, cui il nulla rinvia, con la volontà al centro, simbolo di ogni sorta di arbitrio. Leibniz vide questo baratro, ove il primato della volontà avrebbe potuto far precipitare Dio, diventando divinità enigmatica, e se ne ritrasse inorridito. Dio è ragione, o meglio "la ragione ultima" della realtà, il garante del "migliore dei mondi possibili", il che non significa senza tensioni. «Il giudizio divino sul mondo è pronunciato all'origine, prima che la storia si svolga e non dopo il suo svolgimento e la sua conclusione: ne deriva che la dignità dell'intero processo appare irrevocabile, non minacciata in alcun modo, ma stabilita secondo un disegno preordinato al meglio»<sup>30</sup>. Il nulla è fuori campo, espulso dalla luce della ragione, la quale fa valere i suoi diritti. La ragione, dunque, al centro, voce autorevole della verità oggettiva.

Ma davvero questo tracciato di razionalità regge il mondo? La ragione è davvero una dea universale? Ma non è forse vero che non tutto è razionale, anzi il fondo del reale non risulta forse decisamente enigmatico? E allora – ecco lo scontro illuminismo-romanticismo – come uscire dalla tracotanza della ragione<sup>31</sup>? Non certo con la ragione, la quale

---

<sup>30</sup> S. GIVONE, *Storia del nulla*, Bari, Laterza 1995, 183-184.

<sup>31</sup> Facendo riferimento al possibile calcolo all'infinito delle ragioni particolari, Badiou precisa che «questo dipende solo dal calcolo delle serie: l'essere-presentato, infinitamente molteplice, ha la sua ragione molteplice in un termine limite che è Dio, il quale, all'origine stessa delle cose, esercita "una certa matematica divina", e si trova, ad es., così a

non può che confermare se stessa, dilatando l'area, andando oltre, ma non altrove. La logica della ragione è ferrea, non concede spazi se non provvisori e di poco conto. In nome di cosa la ragione potrebbe smentire se stessa, restando fedele a se stessa? Chi comincia con la ragione resta nella ragione, con il compito di esplicitarne la logica. Allora o si resta catturati entro il suo circuito o si fa ricorso a un registro d'altra indole, grazie a cui sottrarsi alla magia della ragione. A dirlo in modo solare è Schelling: «Il sistema del nostro sapere non può essere spiegato a partire dal nostro sapere, bensì presuppone un principio che è superiore al nostro sapere e al nostro conoscere. Ma ciò che supera ogni nostro conoscere è solo la facoltà della libertà trascendentale o del volere in noi. Essa, infatti, in quanto è il limite di ogni nostro sapere e di ogni nostro fare, è anche necessariamente l'unico incomprendibile, insolubile – per sua natura il più privo di fondamento, il più indimostrabile, ma proprio perciò il più immediato ed evidente nel nostro sapere. Di tutta la rivoluzione che la filosofia subisce grazie alla scoperta di questo principio, essa è debitrice all'unico fortunato pensiero di assumere il punto di vista, a partire dal quale il mondo deve essere considerato, non nel mondo stesso, ma fuori del mondo. È l'antica saggezza di Archimede [...]. Voler trovare questo punto teoreticamente (cioè nel mondo stesso) è insensato. Se tuttavia in noi vi è una coscienza pura che [...], non sopraffatta da alcuna potenza esterna, regge e sostiene se stessa, questa è propriamente ciò che occorre ad Archimede, ma che egli non trovò; un punto fermo, sul quale la ragione può far leva, e certamente senza appoggiarla né al mondo presente né a un mondo futuro, bensì solo all'*interiore idea della libertà*, la quale riunendo in sé quei due mondi, deve essere anche il principio di entrambi. Di questa libertà assoluta noi non diventiamo coscienti che attraverso l'atto. È impossibile dedurla

---

essere la “ragione” – nel senso del calcolo – “del seguito o serie di questo dettaglio delle contingenze”» (*L'essere e l'evento*, 319).

ulteriormente»<sup>32</sup>. Non c'è altra via, all'infuori della libertà per tenere sotto controllo la ragione, che altrimenti resta in sé, risucchiata da se stessa, in una voragine di luce, glaciale e implacabile<sup>33</sup>. Dobbiamo fare cartesianamente *tabula rasa*, autentico inizio del pensare. «Chi vuole veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo»<sup>34</sup>. Ma la libertà come è da intendere? Di quale problematica rende conto? È l'interrogativo dirimente, che aiuta a chiarire quale sia il volto che la libertà viene assumendo nella modernità e, prima ancora, quale l'indole delle sue radici e la logica del suo dispiegamento.

Ebbene, dalla natura, miniera ribollente di energie, alla storia, dal volto deprimente e pensoso, alla vita del singolo, in balia di forze che non riesce a controllare, tutto pare irrazionale o enigmatico. «Una generazione scompare, un'altra segue per scomparire a sua volta. Invano noi aspettiamo che accada qualcosa di nuovo in cui finalmente questa inquietudine trovi la sua conclusione; tutto ciò che accade, accade soltanto affinché nuovamente possa accadere qualcosa'altro, che a sua volta, andando verso un altro, trascorre nel passato; in fondo così, tutto accade invano, e in ogni

---

<sup>32</sup>F.W.J. SCHELLING, *Criticismo e idealismo*, Bari, Laterza 1996, 58-59.

<sup>33</sup>Kant non esita a riconoscerlo, nell'inseguire l'ideale trascendentale o ideale della ragion pura che si ritrova avvolta tra paralogismi nel vano tentativo di indicare un fondamento metafisico della conoscenza. «La necessità incondizionata – scrive Kant – di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana [...]. Non si può evitare, ma non si può neppure sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo tra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono *ab aeterno in aeterno*; oltre a me non c'è nulla tranne quello che è per volontà mia; ma donde sono io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento» (*Critica della ragion pura*, Bari, Laterza 1963, 490-491).

<sup>34</sup>F.W.J. SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, Milano, Mursia 1990, 204.

operare, in ogni fatica e lavoro dell'uomo non è che vanità: tutto è vano, perché è vano tutto ciò che manca di un vero fine»<sup>35</sup>. In breve, «il mondo, come esso è, appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso, infatti, c'è molto che non pare possa essere mera conoscenza della ragione, ma soltanto conseguenza della libertà»<sup>36</sup>. In questo contesto la “domanda fondamentale”, la “suprema domanda” si staglia su uno sfondo di insignificanza conclusiva. L'interrogativo passa attraverso il “disordine” – ciò che non è riconducibile ad alcuna logica – con germi di dissoluzione e di morte. Lo sfondo è la ragione insoddisfatta, alla ricerca di ciò che renda conto (la ragione) di ciò che non pare sia riconducibile a una qualche logica affidabile. È il dato – l'indole contraddittoria del reale – che occorre spiegare, forzando la ragione. Ecco, allora, perché Schelling scinda l'interrogativo di Leibniz in due proposizioni – «Perché c'è qualcosa? Perché non piuttosto il nulla?» – ponendo l'accento sulla seconda proposizione. È la domanda intorno a ciò che è senza alcuna spiegazione razionale a spingere l'attenzione verso il nulla. Da ipotesi irrealistica per Leibniz, il nulla diventa con Schelling l'unica possibile luce sulla vanità del tutto, vantando una sorta di primato ontologico. «Perché non il nulla, qui e ora, se la storia umana, come sembra certo, al nulla è votata, e comunque altro non è che vacuità e insensatezza, stupida illusione che si riproduce nel passaggio delle generazioni e triste destino di morte?»<sup>37</sup>. Siamo all'indifferenza originaria o non-fondamento. La ragione si arresta acquietata, incapace di andare oltre. Il nulla è il luogo «dove in gioco è l'infondato fondamento della ragione, l'infondato fondamento dell'essere: in una parola il nulla»<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, Bologna, Bompiani 1972, vol. I, 102-103. Cf. I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Milano, Adelphi 2003, dove si parla del romanticismo senza freni di Schelling (149ss).

<sup>36</sup> SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, 287.

<sup>37</sup> GIVONE, *Il bene di vivere*, p. 113.

<sup>38</sup> *Ivi*, 192.



Smarrita nei labirinti di un vivere insensato, la ragione non può fungere da guida. Schelling va decisamente oltre la ragione con la libertà, attinta a livello del nulla, oltre e a monte della stessa ragione. Quale il rapporto tra il nulla e la libertà? È ovvio che il nulla, perché nulla, non ha un volto, è indifferente a qualsiasi forma, e in questo senso è cifra di libertà. Esso, il nulla, è anteriore all'essere, pura potenza di essere, potenza immediata, che non presuppone null'altro che se stessa. Tra essere e non essere non c'è che volere, volere che vuole essere, o anche, volere che non vuole essere. In cosa, allora, consiste la libertà? «L'autentica libertà non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi»<sup>39</sup>. È una potenza presso il nulla, da cui proviene, che salvaguarda la libertà, mantenendosi in rapporto al nulla. È il nulla – o l'assoluta indeterminazione – lo spazio originario della libertà. Quale l'epilogo? Verso la fine delle lezioni sulla *Filosofia della rivelazione* alla domanda fondamentale – perché qualcosa e non il nulla? – Schelling risponde che «se voglio andare fino ai limiti di ogni pensare, allora devo riconoscere come possibile anche che in generale nulla sia»<sup>40</sup>. Siamo al capovolgimento della risposta leibniziana, ma restando entro la sua logica: non più il primato della razionalità positiva, ma il primato del nulla come razionalità al negativo e, in quanto possibilità reale, attraverso il nulla, della libertà del volere come del non-volere. In questo senso radicale, senza meta e senza specifiche esigenze, avendo per radice il nulla, la libertà può esprimersi in tutti i modi, finanche nella totale insensatezza<sup>41</sup>. Il primato della ragione ovvero il primato del nulla. È la guida della modernità, nel senso che l'impero della ragione si installa in maniera così radicale che non pare

---

<sup>39</sup> *Filosofia della rivelazione*, 294.

<sup>40</sup> *Filosofia della rivelazione*, 243.

<sup>41</sup> GIVONE, *Il bene di vivere*, Brescia, Morcelliana 2011, 114: «La storia è storia della libertà. Ogni storia può essere un'altra storia», migliore o peggiore.

possibile incrinarne la forza se non facendo ricorso al nulla, che l'indebolisce, non l'annienta.

### 3. OLTRE IL CARATTERE NICHILISTA (SEVERINO) E LIBERATORIO (VATTIMO) DEL «NULLA»

Ora, quale l'indole del "nulla" nel Novecento? Esso assume un duplice volto, quello della denuncia e quello della liberazione. Per quanto concerne il primo aspetto, si pensi ad Heidegger, per il quale la domanda – perché in generale l'ente piuttosto che il nulla? – è la più vasta, la più profonda, la più originaria. Con Nietzsche, egli ritiene che il nulla sia l'ospite inquietante che giace nel cuore del pensare occidentale. Tale domanda è un evento. La problematica che solleva «tende costantemente a spostare il proprio baricentro dall'interrogazione all'interrogante, dalla forma all'esistenza: è l'ente uomo a essere esistentificato, giungendo – attraverso quella domanda – a riconoscere nel proprio *Dasein* una paradossale compresenza di inerenza e di estraneità alla totalità dell'ente»<sup>42</sup>. Dunque – è lo specifico contributo heideggeriano a quest'interrogativo – l'«unità in cui l'essere e il nulla coincidono non è l'identità, né la dialettica del sapere». Quest'unità avviene piuttosto «come continuo allontanarsi in noi dell'essere di noi stessi, in quanto l'allontanarsi di quest'essere è l'agire come costruzione d'una realtà che è il mondo stesso»<sup>43</sup>. È il tema dell'oblio dell'Essere o anche, poiché questo dovrebbe essere la casa dell'uomo e non lo è, è il tema dello "spaesamento"<sup>44</sup>. E. Severino, pur se con altra finalità, pare non molto distante da questa concezione del "nulla", dal momento che ritiene che questo sia il motivo ultimo di tutte le aberrazioni del pensare contemporaneo,

---

<sup>42</sup> MARRAMAO, *Minima temporalia*, 36.

<sup>43</sup> L. SCARAVELLI, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, Firenze 1980, 311.

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, Milano, Adelphi 2003.

dal relativismo al consumismo, all'impero della tecnica. In quest'ingorgo autodistruttivo si raccolgono quelle forme negative che sotto forma di allucinazione e di follia irrompono nell'essere erodendone la radice. Anche la realtà del male si risolve nel suo apparire. Il male ha la realtà dell'apparire<sup>45</sup>. Se eliminiamo il nulla, cosa resta? Resta ciò che deve restare, e cioè l'identità del pensiero e dell'essere, nella perfetta trasparenza dell'uno all'altro – il primato della razionalità. Il nulla è destinato a scomparire per lasciare «soltanto il pensiero che pensa l'impensabile e si condanna a percorrere fino in fondo il sentiero della notte anziché il sentiero del giorno [...]». Da questo punto di vista, il nichilismo non è che un brutto sogno della ragione»<sup>46</sup>, da cui deve riprendersi, lasciandosi illuminare dalla luce della ragione, e cioè dal sapere epistemico, stabile, definitivo, che matura in base all'eterno ritorno dell'uguale.

Una posizione decisamente positiva circa il nulla è quella di G. Vattimo, funzionale alla prospettiva liberatoria dalle strettoie di un'Origine pensata come oggettività necessaria e necessitante, sostenuta da un pensare ancora metafisico e autoritario<sup>47</sup>. Il nulla si impone come tarlo roditore di quelle

---

<sup>45</sup> Non parrebbe del tutto arbitrario cogliere nel discorso di Severino sul "nulla" una qualche allusione alla prospettiva catara. Secondo Alessandra Greco «il nihil non è un concetto, è una realtà. Sull'interpretazione del nihil i catari non hanno costruito una teologia o una filosofia influenzata dall'agostinismo [...], ma semplicemente la tragica esperienza della loro alienazione dal mondo materiale» (*Mitologia catara. Il favoloso mondo delle origini*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 2000, 102).

<sup>46</sup> GIVONE, *Il bene di vivere*, 115.

<sup>47</sup> Claudio Ciancio ne coglie la logica e i limiti allorché scrive: «Dalla semplice negazione della violenza del principio nella sua negatività o dal suo semplice indebolimento sembra difficile far sorgere una società guidata dal principio di carità, la cui realizzazione richiede energia, impegno, capacità di farsi carico della sofferenza. Diverso è il caso in cui l'originario sia libertà e creatività infinita e quindi sorgente inesauribile, in cui sia non più soltanto il *terminus a quo* ma anche *ad quem*» (*Pensare l'originario. Un confronto con Vattimo*, nella raccolta *Percorsi della*

strutture irrigidite da un persistente atteggiamento metafisico, facendo spazio alla logica dell'evento. Inteso come disincanto liberatorio, il nichilismo è destinato a "destrutturare" ogni centro, ogni autoconsistenza "soggettuale". Dunque, se per Severino il nulla è *da rimuovere*, risolvendo ogni differenza nell'identità e intendendo questa come eternità dell'attimo, sospensione del divenire, negazione del tempo dispersivo; per Vattimo il nulla è da promuovere, per uscire in maniera sempre più compiuta dallo stato di soggezione a una sorgente impetuosa, a un pensare autoritario, e pensare finalmente nell'aperto<sup>48</sup>. Il nulla è la via maestra per superare lo stato di prolungata minorità, cifra di quella storicità e contingenza che si tende a cristallizzare, irrigidendo il cammino in modo autoritario.

Ora, alla luce dell'attuale situazione spirituale, ci si chiede se non sia opportuno problematizzare il nulla, andando oltre Leibniz e oltre Schelling, oltre Heidegger e Severino, come anche oltre Vattimo. Il che ci obbliga a pensare a una diversa origine, a una diversa ontologia, oltre l'indeterminazione assoluta, oscillante tra il nulla e l'essere, oltre l'oppressività della necessità metafisica o oltre il carattere vincolante della destinalità inoltrepassabile. Si tratta di una diversa esperienza dell'Origine, segnata non dall'indeterminazione assoluta o da una struttura metafisica inviolabile, ma dalla libertà creativa di segno oblativo. Il che porta a rispondere in altro modo alla domanda – perché l'essere anziché il nulla? – e

---

*libertà*, Milano, Mimesis 2012, 26).

<sup>48</sup>GIVONE, *Il bene di vivere*, 117: «Il pensiero dell'uno (Severino) come dell'altro (Vattimo), magari soltanto in termini virtuali, ma potenzialmente sì, è già in Nietzsche. La sorprende questo? Pensi, per quel che riguarda Vattimo, al nichilismo positivo di Nietzsche, cioè all'idea che il nichilismo possa essere un'occasione per uscire finalmente dallo stato di soggezione in cui ci troviamo in quanto prigionieri della metafisica, e per quel che riguarda Severino, all'eterno ritorno dell'eguale, da intendersi nel quadro di una filosofia che risolve ogni differenza nell'identità e concepisce questa identità come eternità dell'attimo, sospensione del divenire, fine del tempo».

cioè andando oltre il primato della ragione intorno a cui ruota il dibattito Cartesio-Leibniz-Schelling, come oltre la concezione dell'essere come evento, al fondo della posizione Heidegger-Vattimo. Si tratta di una suppletiva esplorazione della genesi dell'asimmetria tra le attese e le risposte, tra le aspettative e la povertà di esperienze, propria del nostro tempo. Quale la causa remota della fuga in avanti che impedisce di partecipare a ciò che accade e di assimilare ciò che ci raggiunge? Come si è insediato in noi l'ospite del nulla, che tutto consuma, in una corsa senza fine? «Da dove ci viene costui – il nulla – il più inquietante di tutti gli ospiti» (Nietzsche)? Il nostro è un “presente” «che non è più risolvibile nell'attualità di un'energeia “modernamente” attribuita al modo, all'*hic et nunc*, alle presunte virtù autorigeneranti dell'“appena accaduto”, ma necessita ormai – dopo Hegel, oltre Heidegger – di una radicale ridefinizione filosofica. Un “presente”, la cui dimensione autentica non può essere espressa dall'apologia postmoderna della “deriva”, del “naufragio”, dedotto come tale, accettato dionisiacamente o esaltato come destino, ma piuttosto dall'inattualità dell'interrogazione sul naufragio»<sup>49</sup>.

Occorre procedere a una diversa lettura della realtà, leggerla in un'altra ottica, recuperando la forza teoretica del nulla, non più come cifra del sensibile, da cui Cartesio si è liberato, o come cifra dell'irrazionale, in cui Leibniz lo ha ricacciato, né però sotto la spinta di un panorama dissipativo come per Schelling, né infine come l'ospite inquieto e straniero che subdolamente corrode la positività dell'essere, come per Severino, o come forza liberatoria dalle forme oppressive e paralizzanti, come per Vattimo. Ebbene, qui si vuol sostenere che, oltre alle funzioni che ha espletato, il “nulla” può favorire una diversa lettura del reale, simbolo di ciò che è senza radici, ma che, proprio perché tale, è senza perché – non è un momento della catena logica – ma non senza senso. Una cosa è il senso, un'altra il perché: nel

---

<sup>49</sup> MARRAMAO, *Minima temporalia*, 88.

perché c'è il senso, ma nel senso non sempre c'è il perché o comunque l'uno non rifluisce nell'altro. E allora, non si può forse ripensare il “nulla” per reincantare il reale, considerandolo “creato ex nihilo”<sup>50</sup>, e cioè pieno di “senso” senza “perché”?<sup>51</sup>. Siamo al contributo storiografico e teoretico della Scuola francescana, entro cui paiono recuperabili la libertà e la soggettività tipicamente moderne, sottratte alla piega nichilistica, propria dell'età contemporanea.

#### 4. IL “NULLA” OMBRA E LUCE DELL'ESSERE NELL'OTTICA FRANCESCANA

È pacifica per i medievali la tesi della creazione “ex nihilo”, secondo cui il mondo, prima di essere, non era affatto – *omnino nihil*<sup>52</sup>; come anche la tesi secondo cui, venendo al mondo, la creatura non cessa di tendere verso il nulla. Anzi, l'azione conservante di Dio è invocata proprio contro la tendenza al nulla che a causa della sua provenienza la creatura porta in sé<sup>53</sup>. Due gli aspetti del nulla che la scuola

---

<sup>50</sup>P. SINISCALCO, *La creatio ex nihilo nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani*, in M. LENZI - A. MAIERÙ (a cura), *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Olschki 2009, 3-19.

<sup>51</sup>È l'ipotesi propriamente francescana, che si iscrive in una diversa concezione dell'essere. Il “nulla” cifra di indeterminazione e il “nulla” cifra di gratuità, simbolo della tristezza della vita o causa di meraviglia, ragione della violenza e fonte di liberazione: due traiettorie, di cui l'una è propria della postmodernità, antimetafisica e soggettivistica, l'altra della postmodernità creativa e oblativa. La prima pare conseguente al primato della ragione e alla sua contestazione, la seconda conseguente al primato della volontà e alla sua espansione libertaria e oblativa.

<sup>52</sup>BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, ad opp. 1: «Quod exit per creationem omnino nihil est, antequam creetur; sed creaturae sic exeunt: ergo omnino nihil sunt, antequam producantur». *Ivi*, concl.: «quia illud quid nihil est modo, Deus potest facere».

<sup>53</sup>BONAVENTURA, *Breviloquium (= Brev.)* V, cap. 2, n. 3: «Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxit ad esse; ac per hoc creatura de se habeat non-esse, totum

francescana ama mettere in luce, a) il nulla come l'ombra permanente che accompagna il nostro essere, essenzialmente contingente; e b) il nulla come cifra della gratuità di tutto ciò che viene all'essere.

Oltre che segno della nostra finitezza e dunque indissociabile dal nostro essere, il nulla è soprattutto l'ombra del nostro conoscere, al punto che non pare esorcizzabile, nel senso che accompagna ogni nostra conoscenza. Infatti, entro il conoscere si dà il non-conoscere, relativo a quanto non fa parte del conoscere, ma riguarda l'opposto di ciò che si conosce. E così non conosciamo a pieno – in maniera davvero consapevole – il simile senza il dissimile, l'identico senza il diverso, l'uno senza i molti, l'eguale senza il diseguale, il sostanzialmente identico senza l'essenzialmente differente, con l'ovvio primato del positivo sul negativo e dunque dell'essere sul nulla<sup>54</sup>. L'assunto generale è che «non scitur aliquid perfecte nisi cognoscatur eius oppositum», e cioè non conoscisci perfettamente la prudenza se ignori l'imprudenza; non conoscisci la dottrina, quale luce dell'orizzonte, se ignori l'assenza di dottrina come tenebra e brancolamento<sup>55</sup>. Oltre che il versante negativo del positivo, il nulla contribuisce a mettere in risalto il grado di pienezza della conoscenza, senza alcuna incidenza negativa. Quando una qualsiasi conoscenza è compiuta, o in quanto a contenuto o in quanto a direzione, e dunque quando è “ordinata” – l'*Itinerarium*

---

autem esse habet aliunde: sic facta fuit ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum principium sua benignitate influere non cessaret».

<sup>54</sup> BONAVENTURA, *Collationes in Exaëmeron* (= *Hex.*) XI, n. 9: «De necessitate, si est productio dissimilis, praeintelligitur productio similis; quod sic patet: simile habet se ad dissimile, sicut idem ad diversum, sicut unum ad multa; sed de necessitate idem praecedit diversum, et unum multa: ergo productio similis productionem dissimilis».

<sup>55</sup> BONAVENTURA, *Commentarium in librum Ecclesiastae* (VI, 19): «Denique cor meum, ut scirem prudentiam, quantum ad faciendam; atque doctrinam quantum ad cognoscendam; erroresque contra prudentiam; et stultitiam contra doctrinam; quia non scitur aliquid perfecte nisi cognoscatur eius oppositum».

*mentis in Deum* è un insieme di gradi di conoscenza, ognuno perfetto nel suo ordine – il “*nihil*” aiuta a riconoscere il senso di pienezza, cioè conferma che quella conoscenza è priva di “nulla” o, meglio, non esige che si aggiunga alcun connotato, limitandosi a mettere in luce il positivo. Sotto questo punto di vista il “nulla” si identifica con il “*vanum*”, e cioè con ciò che svanisce, scompare, senza lasciar alcuna scia. Il “*nihil ut vanum*”, e cioè il nulla, inteso come ciò che scompare all’orizzonte senza lasciar traccia, non è nella conoscenza, confermandosi “nulla” rispetto al positivo. Dunque, oltre che l’opposto del positivo, il *nihil* è spia del grado di completezza di una specifica conoscenza. Qui il *nihil* è “*privatio pura*” e ha la stessa funzione del “*vanum*”, nel senso che si perde nella pura inconsistenza. La funzione positiva del nulla è possibile coglierla nell’invito del mistico a morire e a entrare nella “*caligine*”<sup>56</sup>, che di per sé è l’assenza della luce e dunque è la non-luce. Considerata come risultato della piena illuminazione divina, la caligine risulta indicibile, coincidente con lo svanire di tutte le operazioni intellettuali, una sorta di *excaecatio* o di oscuramento delle nostre potenze visive per eccesso di luce. È l’effetto abbagliante del sole, quando si vede “*nihil*” o nulla, o anche è la più alta conoscenza di Dio in terra, detta “*caligo inaccessibilis*”, che non è una *scientia* o *doctrina*, ma il “*nihil scientiae*” o *caecitas intellectus*<sup>57</sup>. Ora, si rifletta, la *caecitas* dell’*intellectus* è l’approdo di quel *nihil* che accompagna ogni conoscenza dicendone la finitezza, senza spegnere l’impulso alla completezza, implicito invito ad andare oltre – l’*oppositum* della dimensione razionale del conoscere è il “*nihil*” che ha nel “*desiderium*” e nell’“*affectus*” la sua traduzione: «Le creature nella “*caligo*, obtene-

---

<sup>56</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* (= *Itin.*) VI, n. 6: «*Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis*».

<sup>57</sup> *Hex. XX*, n 11: «*Sed quid est quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigatione. Ibi intellectus caligat*».



bratae”, accettando la loro condizione, il loro essere nihil et vanum, vedono Dio condotte dall’affetto»<sup>58</sup>. È l’*affectio* che infiamma mirabiliter, che si scioglie *nella visione caliginosa di Dio*, completa “ignorantia” di fronte alla “claritas” della visione di Dio. Nell’universale apertura, che il *vanum* e il *nihil* ispirano, esplose l’*affectus* per la visione completa di Dio, un’esperienza amorosa ben più intensa di quella razionale perché più radicale<sup>59</sup>. Ma di cosa è espressione l’*affectus* o il *desiderium*? da che cosa sono alimentati se non dal fondo dell’essere, dove è viva la traccia della gratuità originaria, volto nascosto di Dio?

Siamo al secondo aspetto del nulla, quello che porta a riflettere sulla contingenza, intesa come il venire all’essere senza averne alcun diritto – senza perché – dunque in gratuità. Anzitutto, si rilevi che il non essere in modo plenario non è un tratto negativo dell’essere o una colpa<sup>60</sup>. Duns Scoto pone l’accento con particolare insistenza sia sul nulla che rende contingente il mondo, nel senso che può non essere o essere diversamente nel momento stesso in cui è<sup>61</sup>, sia sulla sua positività. La contingenza è un trascendentale contrapposto alla necessità e dunque un modo supremo d’essere. È il regno del contingente, non identificabile con ciò che non è necessario o non è sempiterno, quasi fosse il negativo del positivo. Il contingente riguarda sia l’indole dell’essere che il

---

<sup>58</sup> È il compendio di F. Santi dell’interpretazione della visione mistica bonaventuriana da parte di Deug-Su.: *Gli studi di Deug-Su su Bonaventura da Bagnoregio*, nella raccolta *Un ponte fra le culture: Studi medievali di e per I Deug-Su*, Firenze, SISMEL 2009, 99.

<sup>59</sup> *Itin* IV, n. 3: «quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali».

<sup>60</sup> BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2, resp.: «Voluntas enim non hoc ipso peccat, quia ex nihilo, est potens deficere; hoc ipso quod voluntas est, potens est servare rectitudinem iustitiae; hoc ipso vero quod voluntas est ex nihilo potens est, quantum est de se, illam deserere; et ita defectus ille circa voluntatem reddit eam ad peccandum possibilem».

<sup>61</sup> DUNS SCOTUS, *In Metaph.* IX, c. 15, n. 12: «Loquimur nunc de contingentia prout est modus entis in actu et pro illo nunc quo est in actu».

suo effettivo accadimento<sup>62</sup>. Il nulla, che lascia il segno di sé nella cosa che viene all'essere, non rende negativa o privativa la cosa, come lo è l'atto peccaminoso o la cecità. Qui viene alla luce l'altro versante del contingente, e cioè il versante luminoso e prezioso, cifra trasparente della nobiltà di colui che, libero di non volerlo, lo ha voluto. La contingenza è un "modo positivo d'essere" (modus positivus entitatis), espressivo del modo d'essere di Dio nel tempo<sup>63</sup>. È l'alta considerazione di ciò che, non avendo la ragion d'essere in sé – non ha alcun diritto-a-essere – riceve spessore ontologico e senso da colui che l'ha voluto. Che la sua ragion d'essere sia altrove non significa che quell'"altrove" resti estraneo, dal momento che lascia in ciò che viene all'essere una traccia attiva di sé – l'atto creativo non è un atto puntuale, ma processuale, sia nel senso che conserva nell'essere e sia nel senso che lascia il sigillo della creatività nella cosa creata – siamo alla fonte della dinamica evolutiva<sup>64</sup>. La contingenza allude al definito grado di essere che la creatura ha in rapporto alla sua essenza<sup>65</sup>. Il nulla rende conto della contingenza del contingente e insieme della sua incapacità di essere la ragione ultima di sé, dal momento che senza quell'atto creativo sarebbe rimasto nel nulla<sup>66</sup>.

Per intendere il carattere innovativo del gesto creativo

---

<sup>62</sup> DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 2, 1, q. 1-2, n. 86: «Non voco hic contingenter causatum quodcumque non necessarium vel non sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi "aliquid contingenter causatur", e non "aliquid est contingens"».

<sup>63</sup> *Ord.* I, d. 39, q. u., a. 5, n. 35: «Dico quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut est deformitas in actu secundo qui est peccatum; imo, contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alicuius modus».

<sup>64</sup> *Ord.* III, d. 8, q. u., n. 17: «Contingens enim numquam est formaliter contingens nisi quando est; ideo contingens quando est contingenter est».

<sup>65</sup> *Ord.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 268: «Breviter respondeo ad argumentum: nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis in quo est finitum si est finitum, vel infinitum si est infinitum».

<sup>66</sup> *Ord.* II, 1, q. 2, n. 3: «[Creatura] quantum est ex se, haberet non esse, nisi causa extrinseca suum non esse impediret, dando sibi esse».

occorre interrogarsi su cosa la creatura sia prima di venire all'essere. La risposta è che la creatura in quanto è nel nulla è pura possibilità o semplice conciliabilità delle note costitutive, rientrando, in quanto tale, nel mondo indefinito dei possibili logici. La pietra, ad es., è possibile di per sé, a causa della compossibilità degli elementi costitutivi – lapis est possibilis ex se formaliter. È il mondo ipotizzabile «etsi Deus non daretur». Ma tale mondo possibile si impone forse alla stessa volontà divina? La risposta di Scoto è negativa. Il possibile non va pensato nella direzione platonica, ma secondo la logica dell'*esse cognitum*, che è altra dalla logica dell'essere reale. Su questo punto Scoto è inequivoco, come risulta dalla critica che muove all'*esse essentiae* di Enrico di Gand, e cioè che pregiudica la radicalità della creatio ex nihilo. Dunque, il possibile va inteso in modo da non andare oltre il nulla dell'ex nihilo, unico contraltare di Dio. Il nulla è lo statuto ontologico del possibile, privo della *vis existentialis* e dunque del *conatus essendi*<sup>67</sup>. Anche se però risolto nella *non-repugnantia ad existendum*, tale possibile non può certo dirsi “nulla” assoluto, dal momento che rappresenta pur qualcosa. Anche se “deminutum” – si obietta – il possibile non ha forse il suo “esse”? La risposta comporta una sorta di spostamento laterale, dicendo che la *non-repugnantia*, in cui tale esse si risolve, si predica del possibile solo per una denominazione estrinseca, e cioè in quanto è rapportato all'intelletto divino<sup>68</sup>. Senza approfondire ulteriormente il problema

---

<sup>67</sup> *Lectura* I, d. 39, q. 5, n. 49: «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re».

<sup>68</sup> *Ord.* I, d. 43, q. u. n. 6: «Lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo et reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide». Si legga dello stessa *Ord.* I, la q. 2 della d. 35 dove il problema è ampiamente dibattuto. In particolare il n. 32: «Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili». In merito al rapporto tra conoscenza degli eventi e degli stati di cose futuri mutevoli senza cadere

e ritenendo che il possibile sia riducibile alla positività di ciò che è soltanto nominabile<sup>69</sup>, qui è sufficiente ribadire che in ogni caso si tratta di una realtà minimale, risolta nella non-impossibilità o nell'assenza di contraddizione, con un ipotizzabile aggancio al pensiero di Dio, senza però alcun impulso *ad existendum* e dunque *senza alcun diritto a essere*. Il che significa che senza la scelta libera e gratuita di Dio, la creatura come nulla o anche come puro possibile resta eternamente tale, senza che con ciò venga violato alcun diritto e alcuna logica. Siamo all'inizio del percorso all'insegna della gratuità, dal momento che all'inizio c'è solo il gesto creativo di Dio. Il tema del "cominciamento" si impone, in quanto dà il tono al discorso<sup>70</sup>. In tale contesto l'"*ex nihilo*" fa intravedere la gratuità radicale del reale.

Si comprende allora perché il problema, sollevato dai francescani, a chi spetti il primato, se all'intelletto o, invece, alla volontà, non sia irrilevante<sup>71</sup>. L'assegnazione del primato alla volontà, in quanto indifferente sia alla necessità che alla contingenza e dunque essenzialmente libera, apre un nuovo capitolo rispetto al pensare leibniziano. Scoto è a questo punto esemplare. Non solo egli si colloca altrove rispetto

---

nel determinismo cf. R. FEDRIGA, *Libertà e contingenza in Sev. Boezio e G. Duns Scoto*, in S. PERFETTI (a cura), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa 2008. Cf. dello stesso autore *Fatalismo teologico, necessità del passato e oggetti di credenza in G. Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI - E. DEZZA (a cura), *Pro statu isto: l'appello dell'uomo all'infinito*, Milano, Biblioteca Franciscana 2010, 119-133.

<sup>69</sup> *Collationes seu Disputationes subtilissimae* disp. 35, n. 10: «Aliquitas [Essentia...] determinat sibi "esse" significabile per nomen aliquitas... Et significabile per nomen "aliquitas" aut est aliquid positivum, aut non. Dico quod est positivum; sed per illud positivum non intelligo nec ens absolutum, nec respectum, sed tantum significabile per nomen».

<sup>70</sup> E il "cominciamento" è costituito dal bene, liberamente voluto: «Voluntas divina est causa boni, et ideo eo ipso quod vult aliquid, ipsum est bonum» (*Reportata Parisiensia* I, d. 48, q. u.: Vivès XXII, 512).

<sup>71</sup> È presente in Scoto sin dai giovanili commenti al *De anima* di Aristotele Cf. «*In libros De anima*, disputatio III: De intellectu et voluntate» (ed. Vivès III, 721-759).

all'impostazione moderna, ma *pone in crisi parte rilevante della teologia cristiana, perché non ritiene che il vincolo che lega il logos del mondo al Logos divino sia di carattere necessario*, dal momento che il logos della natura è oggetto di libera scelta da parte della volontà divina. La categoria che meglio qualifica Dio è la volontà, rispetto a cui il logos della natura risulta oggetto di libera scelta, non vincolata all'attuale ordine se non perché e finché questa rimane imm modificata. Qui non si è più nell'ambito della necessità o della "natura". Esplicitando il dissidio tra questa concezione e quella greca, Scotto pone in evidenza il divario semantico tra potenza naturale – e l'intelletto è a suo parere una potenza naturale – e potenza volontaria, l'una di segno deterministico<sup>72</sup>, l'altra libertario, l'una determinata dall'esterno, l'altra dall'interno, l'una eteronoma, l'altra autonoma<sup>73</sup>. Sullo sfondo del darsi inconfutabile del mondo<sup>74</sup>, la domanda riguarda il "come" questo sia venuto all'essere, se in nome e in base all'indole della sua essenza, inclusiva della ragione sufficiente di ciò che è (Leibniz), o invece a opera della volontà, che ha scelto ciò che avrebbe potuto non scegliere; in breve, la domanda riguarda l'indole dell'attività messa in atto da Dio, se da ricondurre alla potenza naturale dell'intelletto, sotto il peso di ciò che è, e che non può essere altrimenti o, invece, da

---

<sup>72</sup> *Ord. Prol.* n. 73 (I, 44): «Natura quandoque accipitur pro principio intrinseco motus vel quietis [...] quandoque pro principio activo naturaliter, prout natura distinguitur contra artem sive contra propositum propter oppositum modum principiandi, sive sit intrinsecum, sive non, dummodo sit naturale».

<sup>73</sup> *In Metaph.* IX, q. 15, n. 22 (OPh IV 680-681): «Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur "natura", secunda dicitur "voluntas"».

<sup>74</sup> *Ord.* I, d. 39 q. u., a. 3, n. 13: «Isti qui negant aliquod ens contingens exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri».

assegnare alla potenza libertaria della volontà. Ebbene, a tale interrogativo Scoto non esita a rispondere che, a suo parere, protagonista non è la ragione che prende atto di ciò che è o che deve essere, ma della volontà, segno della trascendenza assoluta di Dio<sup>75</sup>. Il volto prezioso del contingente rinvia al fondo misterioso della libertà di colui che avrebbe potuto non volere ciò che invece ha voluto, la cui grandezza non sta nello spessore della cosa, ma nel fatto che sia stata scelta tra le infinite possibili. È la volontà volente la misura significativa, cui la cosa rinvia<sup>76</sup>. Se non può non dirsi razionale, la libertà non si risolve nella razionalità. Infatti, se l'orizzonte dei possibili è infinito, il perché venga scelto questo e non un altro non è da riporre nella razionalità di ciò che viene all'essere, come suggerisce Leibniz, ma nella libertà di colui che chiama all'essere, confermando la sua trascendenza, suprema e inoltrepasabile, e la sua liberalità<sup>77</sup>. La razionalità

---

<sup>75</sup> *Ord.* I, d 39, q. u., a. 2, n. 14: «Primum autem est causa per intellectum et voluntatem [...] oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina vel in intellectu divino; non autem in intellectu divino ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo quod non scit, vel intelligendo aliquid quod non intelligit intellectione prima: primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina».

<sup>76</sup> *Ord.* I, d. 8, 2, q. u., n. 300: «Et ideo oportet hic stare ad istam “voluntas Dei vult hoc”, quae est contingens et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit huius et non alterius».

<sup>77</sup> BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 35, q. 5, concl. 2: «Et quia Deus potest facere infinita, quamvis numquam faciat nisi finita, ideo ideae vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium vel futurorum, sed omnium Deo possibilium». E Duns Scoto aggiunge: «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest se determinare, et nisi determinetur» (*In Metaph.* IX, q. 15, n. 41).

è solo la forma secondo cui la scelta ha luogo e la libertà si esprime. Se questa ipotesi è teoreticamente plausibile – primato della volontà creativa e dunque gratuità dell'essere<sup>78</sup> – la prospettiva, che si dischiude, mette bene in evidenza, per contrasto, il tratto che contraddistingue la modernità e giustifica un suo ripensamento in vista di un diverso modo di valutare e di operare.

## 5. È LEIBNIZ IL TEORICO DEL DIRITTO-A-ESSERE

È bene insistere sull'indole della modernità, perché allusiva a un'interpretazione del reale, che è possibile ritrovare al fondo di molte proposte teoretiche, sia pure parzialmente contestatarie, ma non propriamente alternative. La filosofia moderna ha per nucleo qualificante il diritto-a-essere e dunque una razionalità che si impone in quanto oggettiva, rivendicando autonomia e autosufficienza. Ebbene, di tale stile teoretico l'iniziatore non è Cartesio, che condivide l'indole contingente di ciò che è, dal momento che ciò che è è in quanto voluto. Certo, una volta voluto, il mondo risulta sottratto a qualunque instabilità, perché quel Dio che lo ha voluto è, oltre che libero, anche immutabile. Se l'oggettiva razionalità del mondo è con Cartesio fuori discussione, non lo è l'esigenza a essere. Con Leibniz cambia il clima. Infatti, la razionalità fa tutt'uno con il diritto-a-essere o *praetensio ad existendum* o spinozianamente con il *conatus essendi*, nel cui contesto vengono all'essere quegli enti che hanno un maggior peso (*pondus*) o un grado maggiore di essere rispetto a quanti a causa del loro inferiore grado di essere (*pro ratione realitatis*) restano nel cerchio dei possibili<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> DUNS SCOTUS, *De primo principio*, c. 3, concl. 22 (ed. Müller, 60): «Nihil enim perfecte communicat, nisi quod ex liberalitate communicat, quod vere convenit summo bono, quia ex communicatione non expectat aliquam retributionem, quod est proprie liberalis».

<sup>79</sup> LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*: «Sicut enim omnia possibilia pari iure ad existendum tendunt, pro ratione realitatis, ita omnia

Dunque, se al principio non si pone l'indifferenza radicale dei possibili, come vuole Scoto<sup>80</sup>, il "cominciamento" non è costituito dalla gratuità, ma dal diritto-a-essere, che diventa l'anima sotterranea di tutto ciò che è e rende conto del fatto che ciò che viene all'essere non si riconosce debitore ad alcuno – mira all'autofermazione, non al ringraziamento<sup>81</sup>. Questo mondo si dà perché oggettivamente il migliore tra i possibili e dunque ha diritto a «un posto al sole» (Rousseau). La modernità, segnata dal primato della razionalità, si risolve nel sostenere che le cose, che sono, "devono" essere, nel senso che hanno in sé – in senso singolare o globale, qui non è decisivo – la ragione del loro essere. *Ponendo in crisi irreversibile la gratuità dell'essere, si impone il primato del diritto-a-essere con la conseguenza che questo mondo è migliore non perché scelto tra gli infiniti possibili, ma perché oggettivamente il migliore.* Leibniz è colui nel quale la logica della razionalità svela il carattere profondamente "rivendicativo". Qui è in crisi la libertà creativa, perché non c'è spazio per l'inatteso e il gratuito, dal momento che Dio dà – non può non dare – libero corso a quanti vantano un maggior grado di possibilità o "praetensio ad existendum". Se per Cartesio il mondo è una delle possibili forme espressive dell'infinita razionalità divina, per Leibniz, il teorico della "ragion suf-

---

pondera ad descendendum tendunt, pro ratione gravitatis; et, ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilium productio» (citato da V. Mathieu, nell'*Introduzione*, quale motivo qualificante dei *Saggi di Teodicea* di Leibniz (Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, 29).

<sup>80</sup> *Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 3: «Ita intelligo in proposito, quod creatura non habet ex se non esse, nec ex se esse, nec quod simul sint in ea esse et non esse». È opportuno ribadire che l'"indifferenza", di cui parla Schelling, è altra cosa, essendo originaria, unità assolutamente trascendente o "cominciamento".

<sup>81</sup> M. CACCIARI, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Milano, Adelphi 2012, 39: Nell'ottica francescana invece «la natura tutta appare *capax Dei*. Non la lodiamo semplicemente in quanto creata "buona" da Dio, ma in quanto la ascoltiamo lodare». È l'indole dell'ontologia che si ritrova animata da una nuova fonte ispirativa.



ficiente”, questo mondo è l’unica possibile espressione di tale razionalità, il cui carattere dinamico-conflittuale è da ricondurre allo scontro di contrapposti diritti-a-essere. Hobbes è esplicito, allorché afferma che alla fonte dell’“homo homini lupus” è lo “ius omnium in omnia”, il diritto di tutti a tutto. La modernità è lo sviluppo di questo fondo rivendicativo dell’essere. Cos’altro è l’autonomia che la modernità rivendica rispetto all’eteronomia, propria dell’epoca antica e medievale? Dio è ancora al centro, più però come spettatore che come protagonista. Certo, per Leibniz Dio «detiene il principio non solo dell’esistente, ma del possibile, o piuttosto “di ciò che di reale c’è nella possibilità”, quindi del possibile come regime dell’essere o “pretesa all’esistenza”. Dio è la costruttibilità del costruttibile, il programma del Mondo [...]. È “per il fatto che esiste qualcosa invece di niente” che si è costretti ad ammettere che “l’essenza tende da sola all’esistenza”. Altrimenti dovremmo pensare un abisso senza ragione tra la possibilità (regime logico dell’essere) e l’esistenza (regime di presentazione)»<sup>82</sup>. A questa fonte razionale occorre ricondurre la rete rigorosa che si viene spiegando nel tempo, senza interruzione e senza scollamenti. «Il presente è sempre gravido d’avvenire e nessuno stato dato è spiegabile naturalmente se non per mezzo di quello che lo precede immediatamente. Se lo si nega, il mondo avrà degli iati che rovesciano il grande principio della ragion sufficiente e che obbligheranno a ricorrere ai miracoli o al puro caso nella spiegazione dei fenomeni». Il commento a questo brano di Leibniz da parte di Badiou è: «L’evento è quindi escluso, perché la lingua completa è calcolo integrale della presentazione-molteplice [...]. Una delle grandi forze di Leibniz è di aver radicato il proprio orientamento costruttivista in quella che realmente è l’origine di ogni orientamento di pensiero: il problema del continuo»<sup>83</sup>. Il problema, è ovvio, non riguarda la logica del sistema e dunque la coerenza in-

---

<sup>82</sup> BADIOU, *L’essere e l’evento*, 319.

<sup>83</sup> *Ivi*, 321-322.

terna al sistema. Il problema riguarda l'origine del sistema, il suo motivo ispiratore, e solo di riflesso la sua articolazione. Alla luce del principio di ragion sufficiente, origine e sviluppo del sistema vanno insieme, nel senso che lo sviluppo è il prolungamento della logica che presiede alla sua origine. Se è in principio, la logica della ragion sufficiente non può non imporsi lungo il percorso. È il trionfo della Dea Ragione<sup>84</sup>.

Con questo registro interpretativo, che segna l'inizio della modernità, con un'impronta ben precisa – l'esistenza come diritto – è facile concludere che la modernità non è lo sviluppo per altre vie della prospettiva cristiano-francescana, se non per aspetti marginali, non sostanziali. Qui pare si imponga la linea storiografica de *La legittimità dell'età moderna* di Blumenberg<sup>85</sup>, e cioè il sottrarsi della modernità alla tutela della teologia e di quanto ad essa fa capo. L'avvento della modernità è un fenomeno di rottura con il medioevo cristiano, segnato da un'obbedienza, ritenuta umiliante, a una potenza superiore, non dunque sua derivazione né tantomeno suo prolungamento, sia pure con altri mezzi. Il problema non si risolve rilevando che «i valori antropologici, cosmologici e politici» della modernità sono presenti nel fondo del cristianesimo; così come pare discutibile la tesi secondo cui «la secolarizzazione moderna si caratterizza come traduzione immanente dei valori religiosi-sacrali ereditati dal cristianesimo medievale»<sup>86</sup>. La ragione è da riporre nell'assunto che, secondo la lettura francescana del cristianesimo, il tratto proprio della Rivelazione biblica – creazione e redenzione

---

<sup>84</sup>Scoto non esita a riconoscerlo: «Omnis causa naturalis videtur agere ex necessitate» (*De Primo Principio* cap. 2, n. 33).

<sup>85</sup>H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti 1992.

<sup>86</sup>G. GIORGIO, *Introduzione* a G. VATTIMO - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2009, VIII. Il curatore rileva che il colloquio tra i due interlocutori è reso agevole dal fatto che «i nostri due autori (interpretano entrambi) la tradizione ebraico-cristiana come madre della modernità» (*ivi*).

– è da riporre nell'indole gratuita della creazione dell'essere e, più ancora, della sua redenzione, e di riflesso, l'atteggiamento esistenziale da promuovere è qualificato certo dalla conoscenza, ma intesa come ri-conoscenza, alimento di una condotta grata e oblativa. Con la modernità, al contrario, si afferma il diritto-a-essere e dunque si impongono quelle forme di rivendicazione che ne consentano lo sviluppo, in nome della propria soggettività e del potere che via via viene maturando. In breve, ciò che vien meno è la gratitudine, espressione della coscienza di essere al mondo senza alcun diritto. In questo vuoto – senza alcun diritto – prendono forma contesa e sopraffazione, con la vittoria del più forte, la cui potenza creativa è di segno autoaffermativo. Siamo al “naturalismo”, cioè al gioco delle forze in campo e, dunque, alla “lotta continua”, di cui si farà interprete il secondo Schelling, rivendicando il primato del nulla. Leibniz-Schelling-Darwin pensano all'interno della stessa logica e propongono vie risolutorie, sostanzialmente omogenee.

Da questo punto di vista, il processo di “indebolimento” delle strutture dell'essere di Vattimo pare ancora fermo al diritto-a-essere-in-libertà che l'io rivendica per sé e insieme per ogni altro, in un contesto di logica oggettiva, fontalmente neutro. Se l'itinerario di indebolimento muove da un'Origine pensata come oggettività necessaria e necessitante, allora l'attenuarsi della violenza e l'affermarsi di una dialogicità sempre più amicale non nasconde forse nel fondo una dimensione rivendicativa che porta all'autoesaltazione più che all'oblazione? Certo, la storia è una progressiva incrinatura degli immutabili sotto l'impeto delle dinamiche relazionali in costante trasformazione. Ma è proprio questo l'elemento decisivo? E quale la fonte dell'elevazione qualitativa dei rapporti, facendosi l'uno carico della sofferenza dell'altro? Non è forse l'atteggiamento oblativo l'elemento chiave – la libertà come tratto essenziale dell'essere non neutro ma personale – in rapporto al quale gli immutabili non costituiscono un ostacolo mortale? Altrettanto si dica della lettura del sacrificio da parte di René Girard, secondo cui la morte

in Croce di Gesù ha svelato il falso meccanismo sacrificale, smascherando il ruolo liberatorio del capro espiatorio. Ma è davvero questo l'elemento centrale della "buona novella" o non piuttosto che "tutto è dono del Padre", con la conseguente problematizzazione dell'essere e del pensare, oltre o contro il loro irrigidimento a opera della Torah?<sup>87</sup>.

Il registro interpretativo, al quale il francescano si richiama, è costituito non dalla razionalità ma dalla libertà, non dall'essere come diritto, ma dall'essere come dono, non dalla rivendicazione ma dall'oblazione. Si comprende allora la cascata di conseguenze del superamento da parte di Scoto dell'anima ispiratrice della filosofia greca, il cui orizzonte è senza novità, perché ciò che appare fa parte, in modo attuale o potenziale, della catena espansiva, di segno circolare, della razionalità<sup>88</sup>. In tale ottica pagana l'azione delle cause seconde rende conto del negativo, non del positivo, non di ciò che è in quanto è, ma di ciò che diviene e pertanto conclusivamente insensato. Ebbene, questo passaggio è decisivo e cioè, nell'ottica pagana le cause seconde non svolgono un ruolo creativo (*propter aliquam perfectionem*), ma un ruolo giustificativo dei limiti e del negativo (*propter imperfectionem*), non addebitabile alla causa prima, perché perfetta<sup>89</sup>. Dunque, è inevitabile il ridimensionamento della categoria della "necessità", ritenuta a torto più perfetta della categoria della "contingenza", anzi, dal momento che fa tutt'uno con la "natura", risulta impossibile con la stessa

---

<sup>87</sup> Solo a questa condizione credo si possa parlare di "cristianizzazione delle scienze umane». Cf. F. LAGARDE, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York 1994.

<sup>88</sup> *Ord. I, d. 8, 2, q. u. n. 251*: «Respondeo ergo quod Aristotelis posuit, et similiter Avicenna, Deum necessario se habere ad alia extra se».

<sup>89</sup> *Ord. I, d. 42, q. u., n. 10*: «Et hoc maxime ponent Philosophi, quia non posuerunt causam secundam – necessario concurrentem – propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi propter imperfectionem addendam; sed magis causalitas primae causae immediate et ideo posuerunt eam non posse immediate esse causa alicuius imperfecti effectus».

nozione di “causa in quanto causa”, dal momento che questa trascende la logica della natura<sup>90</sup>. Nell’ottica francescana, come in quella moderna, sono le cause seconde le tessitrici della trama dell’essere temporale in quanto e perché dotate di libertà. Dio vuole creature attive, non però perché diano prova del proprio potere – modernità – ma perché, operando, esprimano la gratitudine di essere al mondo – prospettiva francescana<sup>91</sup>.

## 6. LA CONOSCENZA COME RI-CONOSCENZA CONIUGANDO TEMPO E SPAZIO

La libertà segna in profondità il soggetto, responsabile di ciò che mette in atto, come delle traiettorie che imprime all’agire<sup>92</sup>. È la padronanza che fa tutt’uno con la libertà, perfezione semplice – o c’è o non c’è – in Dio e nell’uomo<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ord.* I, d. 8, 2, q. u., n. 260: «Respondetur quod necessitas est perfectior conditio ubi est possibilis: est autem impossibilis rationi causae ut causa, quia sic loquimur, et non de eo quod est causa».

<sup>91</sup> S. BONAVENTURA, *Breviloquium* II, cap. IX, n. 1: «Ipsa est (anima) forma enim vivens, intelligens et libertate utens. Forma quidem ens non a se ipsa nec de divina natura, sed a Deo de nihilo per creationem in esse deducta. Forma autem vivens; non ex natura extrinseca, sed se ipsa; non vita mortali, sed vita perpetua. Forma vero intelligens non tantum creatam, sed etiam creatricem essentiam, ad cuius imaginem facta est per memoriam, intelligentiam et voluntatem. Forma quoque libertate utens, quasi semper est libera a coactione».

<sup>92</sup> DUNS SCOTUS, *Ord.* III, d. 17, q. u., n. 16: «Omnis voluntas est domina sui actus». E in forma più comprensiva: «Homo est dominus suorum actuum, ita quod in potestate eius est determinare se ad hoc vel ad oppositum, sicut dictum est d. 25» (*Ord.* IV, d. 43, q. 2, n. 12).

<sup>93</sup> *Ord.* II, d. 44, q. u., n. 8: «Ad Anselmum dico quod libertas est perfectio simpliciter, unde formaliter ponitur in Deo secundum eundem; libertas in nobis est limitata – potest tamen considerari secundum rationem eius formalem, sine illa limitatione – et tunc non est perfectio limitata, sed perfectio simpliciter [...] ita dico quod haec voluntas huius speciei, quae est in nobis, includit libertatem, quae est perfectio simpliciter, sed non eam solam, sed cum limitatione».

Quale la profondità e, sull'onda di tale profondità, quale la direzione? Anzitutto, l'affermazione fondamentale, e cioè la volontà con cui Dio vuole una certa cosa è da considerarsi causa prima e immediata, senza spingere oltre la ricerca, quasi ci sia una ragione remota e nascosta che ne sarebbe la causa effettiva<sup>94</sup>. La libertà è radicale. Oltre non si va. È qui che, in nome della libertà creativa, si esce dal chiuso della prospettiva pagana, secondo cui perfezione e immutabilità, compiutezza e autosufficienza stanno insieme nel contesto di un mondo che è da sempre ed è per sempre, e si entra nello scenario segnato dalla libertà creativa di colui che poteva rimanere in sé o uscire fuori di sé, manifestarsi creando o restare nella luce ineffabile della propria ipseità. È la sovrabbondanza la cifra della libertà, non identificabile con l'inteterminazione passiva, ma con l'autodeterminazione. Siamo in qualche modo alla libertà di Schelling, non però al nulla, quale garanzia di manifestarsi o di scomparire, perché qui libertà è espressione di trascendenza. Siamo oltre la drammaticità dell'essere, abitato dal nulla, e dunque oltre Schelling, perché la forza che alimenta la libertà è la sovrabbondanza d'essere, non però categorizzabile né dunque fondamento di un'ipotetica prospettiva piramidale. È il volto incatturabile della libertà e insieme la fonte dell'ottimismo francescano, dal momento che, interpretando la sovrabbondanza in termini di libertà e la libertà in termini di effusione di bene, non possiamo attenderci che prospettive positive – il nulla non svolge come funzione precipua quella “erosiva”, essendo cifra di contingenza, volto nobile e dunque positivo di ciò che è.

---

<sup>94</sup> *Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 91: «Et ideo voluntas Dei – quae vult hoc et pro nunc – est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda, sicut enim non est ratio quare voluit naturam humanam esse in hoc individuo et esse possibile et contingens, ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum “quia voluit hoc esse”, ideo bonum fuit illud esse et quaerere huius propositionis – licet contingentis immediate – aliam rationem, est quaerere rationem cuius non est ratio quaerenda».

Infatti, con la creazione è la stessa Trinità divina che si manifesta nel tempo – [Deus] diligit se in aliis – effondendo il suo amore fuori di sé, perché sia amato e, in tale cavità di amore, custodisce le creature. È un disegno di infinita liberalità, incrinato dal ripiegamento dell'uomo su se stesso – il peccato è un momento accidentale in relazione a tale disegno, non però irrilevante. La sua logica è, in analogia a quella creativa divina, che si viva donando, versione genuina dell'amore, anima segreta del proprio essere, senza perché, ma non senza senso<sup>95</sup>. L'uomo è dotato di intelligenza per dare corpo alla sua lode attraverso le storie delle creature, dei cieli, dei mari, delle foreste, degli animali e dello stesso processo umano. L'universo nasce continuamente e con esso l'inno al creatore. È la lettura francescana del reale in quanto frutto della liberalità di Dio<sup>96</sup>. La sua esemplarità è da riporre nella consapevolezza della radicale gratuità dell'essere<sup>97</sup>. Libertà come espressione di gratitudine o, invece, come simbolo di autosufficienza – Maria e gli angeli ribelli – le due coordinate della storia, l'una propriamente cristiana nella versione francescana, l'altra propriamente moderna. Ecco, in compendio, le due prospettive, come anche la fonte dell'impegno del francescano di far propria la logica di quella creatività che si esprime donando, non rapinando, mettendo termine alla sopraffazione, nel contesto di una relazione strutturale non fatta di sottomissione ma di comunione. Non

---

<sup>95</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 64: «Nec est verisimile tam summum Bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum».

<sup>96</sup> L'espressione paradigmatica di tale logica è Maria, dimora finita dell'infinito – *en arké*, in principio – spazio entro cui il tempo si è disteso e le creature hanno preso posto come risposta al disegno di Dio.

<sup>97</sup> *Vangelo di Bartolomeo*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1981, 788ss. È il rifiuto di Maria, regina anche degli angeli, e dunque, in quanto grembo del Verbo; rifiuto dell'Incarnazione, con cui la natura umana risulta elevata al di là degli stessi mondi angelici. Il «respexit humilitatem ancillae suae» di Maria di contro alla tracotanza degli angeli ribelli che, fatti di luce, rifiutano come regina colei che invece è fatta di terra (cf. M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi 2003, 28ss).

è forse vero che il lemma “fraternité” è presto scomparso, finanche dai dizionari di filosofia politica più rappresentativi, per fare spazio a “nation”, con cui, all’insegna del nazionalismo, si è inaugurata una prolungata stagione conflittuale?<sup>98</sup>

A tale scopo, e cioè per generare un atteggiamento attento all’“altro”, occorre ribadire che nessuno viene al mondo da sé. Da qui il recupero della positività della “dipendenza”, non cifra di alienazione, ma fonte di sensatezza<sup>99</sup>. La dimensione noumenica del proprio essere – «perché a me, perché a me?», ripeteva Francesco – rappresenta lo spazio della libertà di effettiva creatività, le cui forme svelano il nostro grado di responsabilità nei confronti di ogni evento e segnatamente del grande evento che chiamiamo “mondo”. Quale allora l’indole dell’agire, francescanamente ispirato? È un agire attento alle domande che si levano intorno a noi – e dunque rendersi conto dell’asprezza della realtà che “dà da pensare”. È a questo livello di opacità e di destino che occorre evocare il discorso di Bonaventura che parla del mondo sensibile come specchio del suo Fattore<sup>100</sup> e ribadisce che l’uomo, immagine di Dio – non Dio immagine dell’uomo – deve elevare il tono del suo pensare e del suo progettare<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Cf. Il ponderoso *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino, Milano, UTET 1983, dove al termine “Franchismo” fa seguito il termine “Frazioni”. Con la globalizzazione non si procede verso il superamento della “nazione” a favore della “fraternità”? È la lettura francescana di questo capitolo di storia.

<sup>99</sup> Romano Guardini, l’innamorato di san Bonaventura, forse più degli altri ha espresso questo passaggio allorché scrive: «L’uomo non sussiste in se stesso, per se stesso, ma “in direzione di”, nell’arrischiarsi verso l’altro da sé. L’uomo è se stesso e lo diventa sempre più in quanto rischia di non essere se stesso [...]; volendo esprimersi con il linguaggio quotidiano, possiamo dire: l’uomo diventa se stesso nella misura in cui abbandona se stesso (*selbst-los*) (*Etica. Lezioni all’Università di Monaco (1950-1962)*, Brescia, Morcelliana 2001, 256.

<sup>100</sup> *Hexaëmeron* II, n. 27 (V 340): «Et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem».

<sup>101</sup> *I Sent.*, d. 3, 1, q. 1, fund 1: «Eo mens est imago Dei, quo capax Dei



Il che non ha nulla da spartire con una sorta di numinosità magica o animistica del mondo, o con il rifiuto della logica del “disincanto”, maturato a opera del monoteismo ebraico. È vero, il francescano è qualificato da un ottimismo di fondo che lo allontana dalla drammaticità dell’essere, persuaso che l’essere non è sorgivamente “polemico”. Non *polemos* alla fonte dell’essere, ma agape, un gesto di amore. Certo, tale lezione è rimasta nell’ombra – ed è il discorso intorno al ripiegamento dell’uomo in sé (peccato) e alle sue conseguenze. E tuttavia, tale incurvamento dell’uomo rimane ai margini del grande disegno dell’Incarnazione del Verbo, perché non ne rappresenta il motivo principale, ma solo la causa per cui la redenzione ha avuto luogo sotto forma di passione e morte<sup>102</sup>. Bonaventura è più radicale nella diagnosi, ma non al punto da indebolire l’ottimismo di fondo. Egli, infatti, ritiene che, a causa di questo incurvamento dell’uomo in sé, si era smarrita la chiave adeguata di lettura del mondo, diventato indecifrabile («quasi emortuus et deletus»). Per far fronte a questa situazione Dio offre un secondo libro – il testo sacro – che aiuta a decifrare il senso metaforico delle cose («metaphoras rerum»)<sup>103</sup>. «Nascono da qui – e dall’agostinismo francescano di cui Bonaventura è il massimo rappresentante – le premesse e insieme il correttivo critico di quel naturalismo allegorico-sacrale della corrente ermetica che poi avrà nel Ficino, nel Bruno e nel Campanella le sue più significative

---

est et particeps esse potest».

<sup>102</sup> DUNS SCOTUS, *Ord.* III, d. 7, q. 3, nn. 62-64: «Omnes auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor nisi homo cecidisset – nec forte ut passibilis, quia nec fuit aliqua necessitas ut illa anima, a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coevam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili; sed nec fuisset redemptio – nisi homo peccasset – facienda (n. 62). Sed non propter illam solam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non si tantum bonum quantum est illa gloria animae Christi (n. 63). Nec est verisimile tam summum Bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum» (n. 64).

<sup>103</sup> *Hex.* XIII, n. 12 (V 389).

espressioni nella filosofia rinascimentale»<sup>104</sup>. Bonaventura si batte perché la lettura del mondo non sia opaca e senza profondità, ma motivo di concreta lode al suo fattore. Il che non è contro la «mondanità del mondo, che è tipica della tradizione ebraico-cristiana»<sup>105</sup>, né però favorevole alla «sacralizzazione del mondo e di Dio, che ogni posizione di metafisica onto-teo-logica, teistica o ateistica che sia, porta con sé»<sup>106</sup>. Bonaventura affida alle “rationes exemplares” il compito di far vedere più in profondità ciò che ci circonda e ciò che siamo, elevando il tono del pensare. Da qui la feconda distinzione tra lo sguardo dello scienziato e l’occhio del sapiente, il primo fermo alle cause motrici (*moventes*), il secondo attento alle cause acquietanti (*quietantes*), con la conseguente distinzione tra verità fattuali (*creaturae ut res*) e verità ideali (*creaturae ut signa*)<sup>107</sup>. È tale coniugazione tra verità fattuali e verità ideali l’alimento dell’azione, frutto del nostro vivere grato e festoso per il dono di essere al mondo. È la forma espressiva più alta della coscienza della gratuità dell’essere, da testimoniare arricchendo il panorama grazie a una pluralità dialogale che muove dalla consapevolezza che identica è la fonte, molteplici i sentieri, imprevedibile l’approdo<sup>108</sup>. E tuttavia, la consapevolezza di questa digni-

---

<sup>104</sup> P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano*, Padova, EMP 2000, 36-37.

<sup>105</sup> GIORGIO, *Introduzione*, IX.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>107</sup> *De scientia Christi* IV, concl. n. 2: «Aliter enim attingit illas rationes sapiens et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes; et ad hanc sapientiam nemo pervenit, “nisi primo per fidei iustitiam emundetur”». Si fatica ad ammettere in quest’ottica il seguente rilievo nel contesto dell’incarnazione cristiana: «Il rapporto di creazione che articola la relazione tra Dio e mondo, legittima il mondo come altro da Dio, come ciò che Dio stesso non è. Il darsi del mondo è, pertanto, la creazione di uno spazio privo di Dio, di uno spazio ateo, per dirla con Levinas e con la Weil» (GIORGIO, *Introduzione*, IX).

<sup>108</sup> M. CACCIARI, *La maschera della tolleranza*, in AA.VV., *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18; Simmaco, terza relazione*, Milano, Rizzoli 2006, 148-149.

tà – essere frutto del gesto gratuito di Dio – non oscura la coscienza che il nulla è l’abisso dal quale proveniamo, e che è sempre aperto sotto di noi: “de nihilo sumus”<sup>109</sup>. È il tema della “defectio”, di origine agostiniana<sup>110</sup>, secondo cui il male è il tradimento del carattere oblativo della volontà, a favore del carattere autoaffermativo, sotto la suggestione del nulla originario, da cui si vuol fuggire ma di cui si resta vittima, ricadendo nella sua spirale, viziosa e distruttiva<sup>111</sup>.

Ora, in quali termini quest’impostazione ci colloca oltre Heidegger-Vattimo? La postmodernità è segnata dallo sganciamento del tempo dallo spazio, con l’impoverimento della libertà, in balia del tempo, senza spessore, di cui il relativismo è il riflesso. È stato sottolineato sulla scorta di Lessing «che, a differenza della concezione classica, dove erano gli oggetti, le figure, le forme a svolgere una funzione prioritaria strutturando lo spazio-contenitore, il *kosmos*, in

---

<sup>109</sup> BONAVENTURA, *I Sent.*, Proemium (I, 3-4): «Profundum creationis est vanitas esse creati. Creatura enim quanto magis evanescit tanto magis in profundum tendit, sive evanescat per culpam sive per poenam [...]. Nam vanitas esse creati in duobus consistit, videlicet in mutatione de non esse in esse et rursum in reversione in non esse».

<sup>110</sup> Fatto per Dio, l’uomo tende al non-essere e al nulla quando si sottrae al suo potere: «Ecce ille servus fugiens dominum suum et consecutus umbram» (*Conf.* II, 6,14).

<sup>111</sup> Certo, si impone la distinzione tra questa posizione, apparentemente addolcita, del male, e quella propriamente moderna, aspra e quasi sostanziale – il male per il male – di cui è interprete impareggiabile L. Pareyson, per il quale il male è in Dio come non-voluto e dunque vinto “sub specie aeternitatis”, ma svegliato dall’uomo nella storia. È vero, il male non scalfisce la vita divina. E tuttavia, incarnandosi, Dio si è “costituito nel peccato”, sconfiggendolo attraverso una tragedia cosmica. Ma è possibile interpretare la “croce” come “il momento ateo della divinità”, presente nella stessa vita intratrinitaria? Non è difficile scorgere in questa tesi la via scelta da Pareyson per riaffermare il cristianesimo contro l’ateismo e il nichilismo, alimentati appunto dal male. A suo parere, l’alternativa – o Dio o il male – non regge. La vera alternativa è: o si afferma Dio e il male insieme, o altrimenti si ha un confortevole ateismo e un nichilismo senza abisso. Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi 1995; ID, *Persona e libertà*, Brescia, La Scuola 2011.

cui erano collocate, è adesso l'astrazione dello spazio, la sua forma "trascendentale", a essere investita delle prerogative "sovrane" e a conferire ruolo e significato agli elementi materiali che in essa geometricamente si dispongono»<sup>112</sup>. È l'indebolimento dello spessore dello spazio e dunque di questo mondo con la sua valenza sensoriale, a causa di quel razionalismo cartesiano che se ne è liberato, privilegiando il pensiero pensante. Il risultato è stata l'esaltazione del "punto di vista" del soggetto, in balia del tempo, non trattenuto da alcunché. «La riconduzione del pensiero-subjectum a punto archimedeo astratto trasferisce definitivamente, nell'epoca dell'"immagine del mondo", l'esperienza fuori degli individui in carne e ossa: fuori del libero gioco di energie e "potenze" vitali, elevato al rango di "microcosmo" dalla grande indagine filosofico-naturale e magico-ermetica tra Medioevo e Rinascimento. "Soggetto" di esperienza diviene adesso una ratio fabbricatrice di astrazioni e di artefatti, di sistemi concettuali e di macchine»<sup>113</sup>, che non è illegittimo trovare nella "res cogitans" di Cartesio, come nel principio di ragion sufficiente di Leibniz. Siamo alla matrice della modernità, che l'idealismo svilupperà accentuandone la dinamica razionale, secondo un ritmo deduttivo e onnicomprensivo<sup>114</sup>. Ora

---

<sup>112</sup> MARRAMAIO, *Minima temporalia*, 45.

<sup>113</sup> *Ivi*, 55. Da un'altra angolazione Levinas rileva che «L'attività del pensiero ha ragione di ogni alterità ed è in questo, in fin dei conti, che risiede la sua stessa razionalità. La sintesi e la sinossi concettuali sono più forti della dispersione e dell'incompatibilità di ciò che si dà come altro, come prima e come dopo. Esse rinviano all'unità del soggetto e dell'appercezione trascendentale dell'io penso» (*Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book 2007, 167).

<sup>114</sup> E qui occorrerebbe far ritorno alla tradizione filosofica di matrice agostiniano-francescana, di carattere esistenziale, secondo il ritmo ascensivo, dal basso – la vita quotidiana – verso l'alto. Se l'esistenza è frutto di un gesto libero e quindi è a sua volta libera, e se il suo esercizio si risolve nel donare ciò che si è in grado di donare – la libertà è l'esercizio della gratuità e dunque cifra di bontà espansiva – occorre far ritorno alla concretezza della quotidianità o anche a quella forma di vita, che è al centro della pastorale francescana, attenta al legame tra i soggetti, allo spazio dell'azione, alla re-

– ecco la domanda – quale il sentiero che conduce alla riconiugazione di aspettativa ed esperienza, vita soggettiva e vita oggettiva, tempo dell’anima e tempo del mondo, se non il recupero della densità ontologica del reale, in senso però più cartesiano-scotista che propriamente cartesiano-leibniziano? In ogni caso, si impone la ricerca di quella sorgente, capace di ridare smalto all’esistenza, o anche quell’antico equilibrio che il pensare filosofico non ha messo a tema, perché preso nel vortice di una razionalità rivendicativa e autosufficiente. Come, dunque, superare lo scarto tra esperienza e prospettiva, presente e aspettativa, esistenza e progetto? Come colmare, per dirla con Blumenberg, il divario tra *Lebenzeit* e *Weltzeit*, tempo della vita e tempo del mondo?<sup>115</sup> A tale scopo – per un rinnovato nesso tra tempo e spazio e dunque per il recupero della densità ontologica del reale – occorre andare oltre la temporalizzazione dell’essere, propria di Heidegger, come oltre la guarigione nichilistica, auspicata da Severino,

---

gola del comportamento, alla bellezza della forma. Siamo all’anima dell’umanesimo civile del ‘400, cui non era estraneo il lavoro, la famiglia, la vita politica, la vita di carità, la vita stessa di contemplazione, come testimonia Bernardino da Siena e lo conferma l’opera dei Monti di Pietà. Nonostante la breve stagione storica dell’Umanesimo civile – prima metà del ‘400 – la sua presenza permane nella cultura in forme più o meno significative. Rilevante l’economia civile di Antonio Genovesi, illuminista e discepolo di Vico, il quale nelle *Lezioni di economia civile* sottolinea l’idea anti-individualista, reinserendo l’economia di mercato nel contesto del vivere civile e delle sue virtù. È questo un capitolo di quel più ampio quadro, di cui si farà interprete Vico, per il quale il *verum* è l’*ipsum factum*, nel contesto della creatività mitica e narrativa, della coscienza etico-politica. È questa socialità che nasce dal basso, che è a cuore del francescano; è la comunicazione, generatrice di forme di vita e di cultura. È quanto è facile riscontrare in filosofi come Rosmini e Gioberti; in letterati come Manzoni, Tommaseo, Pirandello... È un modello di vita che la contemporanea “economia civile” sta risvegliando, così come la riconsiderazione della vita pubblica, intesa come l’insieme delle azioni umane da parte di Arendt, o l’etica della comunicazione di Apel e di Habermas. La pastorale francescana, come condivisione di vita e sua elevazione, prima che proposta dottrinale, è il vero alimento della filosofia francescana.

<sup>115</sup> MARRAMAIO, *Minima temporalia*, 87.

come oltre il disincanto liberatorio dalle forme oscurantiste di vita, tematizzato da Vattimo; e proporre un'alternativa radicale «alla dipendenza moderna dall'ossessione del tempo». Il che implica una creativa messa in discussione della lettura della modernità a opera della libertà creativa in senso oblativo, secondo la prospettiva francescana.

A tale scopo, non pare fuori luogo chiedersi perché sia prevalsa la lettura razionalistica, di segno astrattivo e produttivo, della modernità; perché quel fondo nihilistico come sotterraneo nutrimento del relativismo radicale. Non bisogna forse tornare alla domanda fondamentale – perché l'essere anziché il nulla? – e portarsi oltre il nulla negativo di Leibniz e oltre il nulla enigmatico di Schelling, come oltre il nulla alienante di Severino e il nulla liberatorio di Vattimo? Non si tratta di cancellare la categoria del nulla, ma di pensarla in altro modo, con l'obiettivo di sottolineare che da tale nulla siamo stati gratuitamente tratti, grazie a un gesto che per un verso ricorda la nostra insufficienza e per l'altro la nostra dignità. Siamo alla concezione dell'Origine come libertà creativa o principio d'alterità, alla cui luce, lungi dal pensare tale Origine come oppressiva unità unificatrice, si è indotti a immaginarla come effusiva e insieme garante della pluralità. In tale contesto il Nulla non può non reincantare, inducendoci a pensare che un tempo nulla era, e che poi un gesto di assoluta liberalità ha provocato questa esplosione di luce. La plausibilità di tale ipotesi porta a prendere le distanze dalla scelta, propria della modernità, consistente nel pensare l'Origine come oggettività necessaria e necessitante sullo sfondo del primato della ragione, e a esitare intorno all'interpretazione dell'essere come “evento”, collegata al primato del tempo<sup>116</sup>. Siamo alla sorgente della differenza

---

<sup>116</sup>Qui l'attenzione va a A. Badiou per il quale «L'evento è la brusca creazione non di una realtà nuova, ma di una miriade di nuove possibilità, nessuna delle quali è la ripetizione di ciò che è già noto». Con l'occhio alla nuova stagione di rivolte mondiali, dalla primavera araba agli Indignatos a Occupy, l'autore scrive: «Si tratta di un nuovo bosco che verrà a

qualitativa della modernità rispetto alla prospettiva cristiano-francescana, che si vorrebbe proporre, per riapprendere ad ammirare la ricchezza pluridimensionale dell'essere.

## 7. CONCLUSIONE: UNA NUOVA POSTMODERNITÀ?

L'assunto di queste riflessioni è che la modernità, muovendo dal diritto-a-essere – le cose sono perché razionali e rivendicano il loro essere in base al grado di razionalità – si è affermata lasciando in ombra e lentamente negando ciò che nell'ottica francescana è essenziale, e cioè la gratuità dell'essere – io sono senza perché, ma non senza senso o, in genere, il reale non è perché razionale, ma perché voluto da chi poteva non volerlo. È in rapporto alla coscienza del proprio nulla che si impone la nobiltà del dono dell'essere e dunque la gratitudine per ciò che si è. Il nulla qui svolge un ruolo decisivo – è la radicalità del pensare francescano. Partendo dal fatto di essere e di essere una *res-cogitans*, la coscienza moderna non poteva che mettere al primo posto il diritto-a-essere, lasciando nell'ombra l'indole oblativa di colui che lo ha tratto dal nulla, senza alcun merito. Ora, al termine della stagione rivendicativa dei diritti soggettivi, sociali e individuali, non è forse giunta l'ora di ripensare l'anima sotterranea dell'essere, prendendo coscienza di essere fuori della caverna del nulla, all'aperto, grazie a colui che lo ha voluto, senza sperare in cambio alcunché, in totale gratuità? E allora, è inevitabile che si metta mano al capitolo secondo cui la conoscenza è ri-conoscenza, nel senso che solo se genera commozione e desiderio di ringraziamento può dirsi autentica, perché vuol dire che ha toccato il fondo del reale, là dove si è acceso l'essere mettendo in fuga il non-essere. Da qui la fecondità di una rinnovata meditazione sul nulla, per far fronte a quella pulsione di morte, che il nulla alimenta

---

sostituire quello che la scintilla ha incendiato» (*Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali*, Milano, Salani 2012, 114).

e che è possibile cogliere all'interno della coazione a guadagnare tempo, propria della modernità, con il risultato di perdere il senso delle cose, perché, temporalizzando tutto, si è sempre in fuga. Qui si vorrebbe proporre il ritorno al punto di partenza – il nulla – per cogliere il fascino dell'essere e, assieme a san Bonaventura, lasciarsi reincantare da esso. La consapevolezza di venire al mondo in quanto gratuitamente chiamati da chi poteva non chiamarci, oltre che di ottimismo, è fonte di creatività nella verità, non dimenticando che «una verità è qualcosa che esiste nel suo processo attivo e che, in quanto verità, si manifesta nelle diverse circostanze attraversate da questo stesso processo»<sup>117</sup>.

L'atto creativo, con cui la libertà si è espressa temporalizzandosi, è una sorta di nucleo ontologico, non storico, all'interno della storia di ogni creatura, quasi un limite alla storicizzazione di tutto ciò che è temporale. Più che pensarlo come quel fascio di potenzialità che nella storia si esprime e nella storia si realizza, giungendo a compimento in una sorta di storicizzazione integrale, l'atto creativo vorremmo intenderlo come quel fondo infinito, tessuto di amore e di libertà, cui il nostro agire dovrebbe attingere, dando qualità e profondità alla carica progettuale. Il duplice volto dell'atto creativo, trascendente e immanente, è possibile accostarlo all'"istante", di cui parla Platone nel *Parmenide*, che per un verso appartiene al tempo e per l'altro all'eterno. «Pare che istante significhi [...] ciò da cui qualche cosa muove verso l'una o l'altra delle due condizioni opposte. Non vi è mutamento, infatti, che si inizi dalla quiete, ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, ma questa natura dell'istante è qualche cosa di singolare (*atopos*) che giace tra la quiete e il moto, al di fuori di ogni tempo»<sup>118</sup>.

Ma quale il volto di tale istante? quale la sua sostanza? È l'atto che, seminando amore creativo, lascia il segno di

---

<sup>117</sup> BADIOU, *Il risveglio della storia*, 91.

<sup>118</sup> *Parmenide* 156d-2.



sé nelle creature, convocandole alla creatività di carattere oblativo. Tratte dal nulla e create creatrici, queste sono sollecitate a dischiudere scenari che inducano a rallentare il passo, a sovrapporre alle prerogative del tempo – successione, cambiamento, discontinuità, irreversibilità – le prerogative spaziali – profondità, altezza, larghezza –, contrapponendo all'attuale temporalizzazione dello spazio la spazializzazione del tempo. È la proposta francescana, da rilanciare per non smarrire lo spessore delle cose temporali, ma entrare nella loro logica, risvegliando la commozione del *Cantico delle creature*. Coniugato con lo spazio, il tempo viene a coincidere con l'estensione dinamica dell'esistenza, la cui complessità si impone fuori e oltre quello schema oppositivo tra autenticità temporale (interiorità) e inautenticità spaziale (esteriorità), con cui l'impovertiamo indebolendo l'unità coscienziale. Riagganciato allo spazio, il tempo ci restituisce a noi stessi e insieme ci reimmerge nel cuore delle contraddizioni del vivere quotidiano, ove saggiare la forza creativa del nostro essere e insieme l'impegno a elevarne la qualità.

