

Storia della filosofia, Scapparone

Agostino, Monaigne e Rousseau sono autori molto distanti tra loro nel tempo. Infatti si tratta di una scelta di carattere tematico.

Le Confessioni di Agostino sono “metafisica al vocativo”, I Saggi di Montaigne sono usciti in due edizioni (1580 e 1588, nella seconda edizione è presente la III parte che è bellissima), Le Confessioni di Rousseau citano Agostino nel titolo.

Sono 3 filosofi che consegnano ai loro testi contenuti di carattere autobiografico. Questi testi rendono l'autobiografia filosofica un vero e proprio sottogenere del genere autobiografico.

Questo genere solleva però molti dubbi e interrogativi. Ad esempio in che cosa differisce dall'autobiografia classica?

Benedetto Croce

(“Contributo alla critica di me stesso”)

G.Contini definisce quest'opera una “autobiografia mentale”

Un filosofo quando scrive di sé ha dei limiti? (citazione di Goethe)

Per Croce non c'è una risposta univoca, non sa se si può essere completamente oggettivi verso se stessi.

[TESTO]

Croce non vuole confessarsi (nonostante sa quando sia utile “vigilare se stessi” costantemente) poiché questa è una pratica da fare volta dopo volta, non una volta sola universalmente.

Ripercorrere la parabola della propria vita è vanità (i Saggi di Montaigne sono definiti da Pascal un esercizio di vanità) poiché si esagera su se stessi (si crede la propria individualità più importante di quanto non sia effettivamente).

Non è una confessione (la si fa quando si aspetta una condanna, terrena o divina), non è un ricordo (questo sarebbe troppo fragile e viziato dal presente).

L'individuo si dissolve ontologicamente nelle proprie azioni (egli è poca cosa). L'individuo è transeunte, passeggero, non è stabile ontologicamente (questo è il centro del pensiero crociano).

Per Croce l'individuo sta nella sua opera, in tutti i suoi lavori e nella sua produzione. L'individuo è il suo lavoro (la mia storia è quella del mio lavoro).

Per queste ragioni prova a scrivere la critica a se stesso.

Scrivere di sé da filosofo significa dire quello che so riguardo la mia opera poiché l'unica affermazione del sé che resta e rimane è quella intellettuale (le opere infatti).

Accedere al sé comporta varie criticità

Croce individua due tipi di barriere

- Ragioni personali (nel suo caso il dramma familiare che egli ha vissuto in seguito al terremoto. Il “rimorso di essermi salvato solo tra i miei”

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

- Ragioni teoriche: Croce nega il valore empirico dell'individuo, poiché bisogna considerarsi tutto pensiero (questa è la vera e unica individualità)
Croce è un idealista, quindi per lui la storia, anche quella della filosofia, è prodotta dal viaggio nel tempo dello spirito. Lo spirito individuale risiede nelle opere.

Considera l'individualità solo un'aleatoria parvenza: solo la memoria affettiva e quella dell'opera sono immortali.

Nel testo "Metafisica dell'impersonale e della sopravvivenza" si scontra con l'esistenzialismo.

Egli era un uomo molto tormentato che sottolineò l'importanza di tenere sotto controllo se stessi.

Altro tema importante è quello della morte causata dall'autobiografia

- Per Battistini ripercorrendo la propria vita si muore
- Per Kafka riflettere sulla propria vita, e quindi anche sulla propria morte, ci fa rivivere di nuovo

Croce è più vicino a Kafka però quella riacquistata non è una vitalità calma e pacifica.

Dunque abbiamo visto come non è ovvio, nel caso di un'autobiografia filosofica, che si parli della vita dell'autore in un'autobiografia .

Al filosofo/autobiografo si prospettano due quesiti:

- Conosco me stesso?
- Che valore ha la mia biografia, cioè la mia individuale esperienza, e dove essa risiede? (nei fatti ricordati o nelle opere per esempio?).

È dunque centrale il rapporto tra l'individuo, la sua opera e la scrittura (il mezzo): si tratta di rispecchiarsi, di meditare su se stessi o di reinterpretarsi?

L'opera può veramente contenere totalmente l'individuo?

È il problema del rapporto tra il produttore e il prodotto.

La scrittura ha valore etico e gnoseologico riguardo al sé oppure si tratta solamente di una dissimulazione?

La specificità dell'individuo non è trascurabile.

Vittorio Alfieri

Nel "Vita" di Alfieri egli effettua una lettura ingenua della questione dichiarando che la volontà di scrivere di sé derivi da un amore viscerale (quasi vanitoso) verso se stessi.

Antonio Gramsci

Propone una giustificazione dell'autobiografia

[MANCA: vedere diapositive]

[Leggere meditazioni metafisiche]

[Manuale Cambiano, Fonnesu, Mori più adatto a chi non ha mai fatto filosofia]

Paul Valéry

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Per Valéry, così come per Nietzsche, non si mente mai così tanto come quando si parla di se stessi.

“Le moi n’est rien”, ha una concezione dell’Io tutt’altra che granitica e compatta, ma molteplice e frammentaria (tema comune nel Novecento).

Critica gli abusi linguistici e grammaticali e arriva, rileggendo Nietzsche, a tematiche proprie dell’empirismo inglese.

[**David Hume**: l’Io come insieme di percezioni.

Critica le fondamenta della metafisica, cioè il concetto di sostanza (in filosofia da Aristotele in poi è ciò che esiste di per sé, senza bisogno di cause esterne).

Noi possiamo conoscere solo le qualità empiriche degli oggetti, poi per meccanismi associativi creiamo un’unità fittizia.

L’unità è dunque solo un costrutto causato da due forme psicologiche prerazionali: l’abitudine e la credenza (l’idea di mela è l’insieme di colore, gusto, forma, etc. Non c’è traccia della sostanza).

Dunque la fragilità conoscitiva dell’uomo è aiutata da abitudine e credenza (sapere che il sole sorgerà anche domani, e così ogni mattina, è fondamentale per continuare a vivere).

La posizione di Hume è definita scetticismo moderato: l’uomo non è metafisico, ma è credenza, psicologia.

La questione della sostanza si estende anche al nostro Io, in maniera più complessa. Noi non abbiamo mai un’esperienza diretta, empirica, del nostro Io nella sua totalità (grossa critica alla visione di Descartes). Le impressioni non restituiscono sostanza. L’Io è solo un susseguirsi di percezioni che uniamo insieme per via di un processo associativo. L’unità e la permanenza dell’anima, la base della metafisica, non è dunque accettabile. Dobbiamo considerare la mente come composta da percezioni.]

Per Valéry dunque quando si parla di autobiografia si parla sempre di ermeneutica, cioè di interpretazione o reinterpretazione della propria vita.

[Questo tema è ripreso e approfondito dall’epistemologo **Georges Gusdorf**.

Per Gusdorf l’autobiografia è un atto creativo, dal momento che, ripercorrendo la nostra vita, ci “riplasmiamo”, rendendo la nostra “nuova” vita più consapevole, autonoma e orientata. Si tratta proprio di una seconda nascita.

In questa visione perdono di senso la precisione e l’esattezza autobiografica (ritorna Croce). Infatti nella visione di Gusdorf si va oltre i fatti puri e li si dinamizza, producendo una seconda vita.

La scrittura su noi stessi ci dinamizza, non è un mero duplicato, ma si verifica una transustanziazione, uno snaturamento seguito poi da una reincarnazione.

La rinascita non è un complesso armonioso, specchio del passato, ma un nuovo “cosmos”, composto intenzionalmente.]

[Parallelo tra pittura e scrittura molto ricorrente nella storia del pensiero: l’Io in continuo movimento (Pirandello) si cristallizza, si immortala nella scrittura, così come un’immagine in un dipinto. Su questo Montaigne anticipa Pirandello.

Le parole cristallizzano la nuova versione del sé nata dalla autoriflessione e reinterpretazione]

Philippe Lejeune

Saggista francese che teorizza il “patto autobiografico”. Patto che avviene tra il lettore e lo scrittore: i fatti oggetto dell’autobiografia non possono essere completamente veritieri (altrimenti il testo, unitario e consistente, non riuscirebbe a riportare un insieme di fatti frammentario e confuso, tutt’altro che unitario).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Quella richiesta al lettore è una disposizione d'animo complessa, ma necessaria per lo scrittore che nel racconto di sé ha necessità di presupporre la presenza di una coscienza altrui, quella del lettore (in Agostino c'è anche Dio).

Un'autobiografia non si presta dunque ad una lettura ingenua, fattuale. È qualcosa di più complesso.

Jacques Derrida

Maurizio Farris suo studioso.

Definisce il genere una Circonfessione.

Contesta la concezione del tempo agostiniana. Invece gli interessa l'evocazione di Dio in quanto interlocutore dell'autobiografia. Agostino stabilisce il patto autobiografico, ma lo fa su un abisso, cioè la necessità di confessarsi davanti a un ente che già sa tutto. È Agostino a necessitare di Dio come interlocutore e non Dio a necessitare della scrittura delle Confessioni, dal momento che egli già sa tutto.

La verità ha dunque bisogno di un *alter ego*, non è propria dell'intimità. La verità è produzione ed espressione del sé per gli altri.

Agostino di Ippona

Dio è testimone del racconto rivolto a tutti gli uomini.

Tema della profondità che deriva dal Salmo 129 (*De profundis*): il timore di Dio ci permette di poter gridare sapendo di essere ascoltati (*Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te...*)

Dio non ha bisogno delle Confessioni, egli conosce già tutto. Però ci sono altri interlocutori, altri testimoni.

1. II, 3.5

Grido di angoscia, ma allo stesso tempo pregno di consapevolezza di potersi avvicinare all'orecchio di Dio.

Dio come timore e speranza (citazione a Salmo 129, importantissimo in tutto il Libro X, in linea con la profondità di citazione intertestuale propria di Agostino: per i suoi contemporanei intellettuali era perfettamente intuibile).

Complessità della scrittura agostiniana che accompagna la confessione in pubblico, la quale necessita di un interlocutore come Dio.

Secondo Agostino giungiamo alla conoscenza di noi stessi solo tramite la fede in Dio.

Il nucleo tematico è rappresentato dall'atto di confessarsi davanti a Dio che non necessita dello scritto e davanti agli altri testimoni (noi).

Riprendendo la lettura del genere di Gusdorf (*Condizioni e limiti dell'autobiografia*), notiamo che l'autobiografia è un genere tipicamente occidentale attribuibile a particolari momenti storici.

- Agostino è incorniciato nella fine dell'Impero, dunque in un momento in cui è fondamentale il rapporto tra il cristianesimo e le altre culture pagane (il neoplatonismo su tutte). Ne deriva una spiritualità particolare, agostiniana, che sarà poi ripresa da Lutero.
- Montaigne rappresenta la virtù dell'individualismo
- Rousseau il genio, quasi romantico.

Avanzando con la modernità l'azione dello specchiarsi si fa sempre meno ingenua (dalla lettera VII di Platon alla modernità si perde di rassomiglianza ma si guadagna di rappresentazione)

La Zambrano definisce "strano" il genere autobiografico, inaugurato da Agostino stesso.

-Cenni autobiografici

Pensatore berbero, africano, algerino (non come nella rappresentazione del Botticelli).

All'epoca il mondo mediterraneo era più omogeneo di oggi, sia culturalmente sia politicamente.

Roma non era più *caput mundi*, ma iniziavano a fiorire e prosperare città africane e di altre provincie (Agostino si lamenta che in Italia non può studiare dopo il tramonto a causa della penuria di olio nella penisola, fatto impensabile in Africa all'epoca).

Alessandria ha Origene, Cartagine ha Agostino e Tertulliano.

Agostino ha accesso ad una cultura ellenistica e all'epoca era letto in tutto il mondo occidentale, diventando il perno della cultura occidentale (ripreso anche da Lutero).

Ha una formazione legata ai canoni romani: è un retore.

Incarna il ruolo dell'intellettuale in epoca tardo antica.

Risponde a questioni importanti (è il primo a considerare non per scontata l'unità della sua biografia).

Nasce in Algeria, a Tagaste (oggi Souk-Akras), in Numidia, da padre pagano e madre cristiana, Monica (molto importante nelle Confessioni).

Studia grammatica, secondo il *cursus studiorum* tradizionale, a Tagaste e poi retorica a Cartagine.

Nelle Confessioni si sofferma sul suo periodo di studi a Cartagine: posto di lussuria e ambizione (mondanità ed erotismo).

In quel periodo voleva essere amato e voleva amare (1. II, 2.2, pag. 41-43), ma non sa rinunciare al lato oscuro. Posto ricco di erotismo. È presente una forte polarità fisica e spirituale. Si tratta di una condizione antropologica, propria dell'uomo.

A Cartagine si sente mosso ("*iactabar, ebulliebam, effunderbar*"). Da notare la pregnanza semantica che si rifà alla dimensione dell'acqua che fluisce e bolle, inafferrabile (metafora dell'esistenza: si è dipendenti da Dio) (l'acqua è simbolo dell'incontinenza, dell'inconsistenza e dell'inafferrabilità del sé).

In questo periodo ricerca la sua completezza nell'amore quantitativo e non qualitativo, non intenso: definisce questa condizione una "segreta povertà" (1. III, 1.1, pag.63).

Si vede immerso in un mondo fluido, inconsistente e inafferrabile, proprio come l'acqua.

In questo periodo il corpo si abbandona e l'anima non è né felice né in salute, ma desidera un contatto con altri corpi, un contatto violento. Solo la bellezza dell'anima (platonismo cristiano) può darci vera soddisfazione.

A Cartagine aderisce al **manicheismo** poiché affascinato dalla razionalità di questa dottrina (non si accontenta del testo sacro poiché per un retore come lui è molto aspro e rozzo), cioè la capacità di dare risposte precise sul ruolo del male nell'universo.

È una setta religiosa di origine persiana (da Mani di Babilonia) radicalmente dualistica: si basa su due principi, uno buono della luce e uno maligno della tenebra.

Per i manichei il cosmo si genera quando il male (materia) irrompe nel bene (spirito). Il nostro mondo è una mescolanza, un'insana ibridazione tra 2 nature distinte. Una mescolanza non pacifica.

Il compito del manicheo è riconoscere la materialità del male e ricongiungersi con il mondo spirituale. La scissione definitiva però è una prospettiva escatologica, non accade durante le nostre vite.

Mentre per i cristiani l'universo è la manifestazione del potere benevolo di Dio.

Il manicheismo si collega allo gnosticismo (eresia cristiana): la salvezza segue una presa di coscienza riguardo alla natura del male.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Agostino è catturato dalla chiarezza con cui il manicheismo risponde a questi interrogativi.

Successivamente torna per poco a Tagaste e poi ritorna a Cartagine ad insegnare retorica. Anni dopo si trasferisce a Roma per insegnare con maggiori ambizioni.

In questi anni inizia ad essere presente la madre che lo accompagna prima della partenza per Roma (1. V, 8.15, pag 147). Dio non evita la partenza di Agostino, facendo soffrire Monica sul momento, ma esaudisce il suo più grande desiderio: conversione e salvezza di Agostino dalle passioni cartaginesi (vediamo come nessun evento sia mera cronaca).

[Agostino gioca su vari registri, si tratta di una scrittura densa e profonda]

[Monica è molto umana, ha ancora il retaggio carnale]

Nel 384 si reca a Milano, dove lo raggiungerà la madre.

Qui incontra il Vescovo Ambrogio (fondamentale nella sua conversione) (V, 13.23/14.24, pag 157,159,161). Qui Agostino si libera del materialismo manicheo e va oltre la rozzezza biblica, capendo che necessita di altri livelli di interpretazione.

In primo luogo è attratto solo dalla forma espressiva di Ambrogio, poi anche dai contenuti.

A Milano legge anche i testi neoplatonici (Enneadi di Plotino e i testi di Porfirio)

Plotino è il maestro e Porfirio è il suo allievo, biografo ed editore.

Plotino ha una scrittura molto legata all'oralità (le Enneadi sono trascrizioni di discorsi), ricca di immagini pregnanti e profonde (anima del mondo come una voce ad esempio).

Avvicinandosi al **neoplatonismo** Agostino trova nuove risposte al problema del male (la rilettura della Bibbia suggerita da Ambrogio e il neoplatonismo sono tasselli del percorso di conversione di Agostino).

Per i neoplatonici le cose del mondo e i primi principi (intelletto e anima del mondo) derivano per emanazione dall'Uno eterno.

Plotino si rifà a Platone in quanto interprete fedele. Dall'esegesi dei testi platonici prende l'idea di ipòstasi (3 gradi di essere).

Il neoplatonismo è una dottrina gnoseologica e teologica.

L'idea dell'Uno si discosta dal modello aristotelico e da quello creazionista cristiano. Per i cristiani Dio produce per volontà il mondo, l'Uno plotiniano invece per emanazione, per sovrabbondanza ("diffusivum sui").

La natura emanatoria dell'Uno produce una "scala dell'essere", una gerarchia ontologica. Essa va dall'Uno alla pluralità (*discensio*), ma anche dalla pluralità all'Uno (*ascensio*, "nostalgia dell'Uno" (I, 13.21 e I, 18.28, pag.35)). È dinamica e vitale.

Enneadi, I, 6.8: idea di lontananza non spaziale dell'anima dalla sua origine e figura del molteplice che ritorna all'Uno come il viaggiatore che ritorna in patria.

L'Uno è il culmine metafisico e ontologico; è al di sopra e trascende l'essere e il pensiero. La sua emanazione non si esaurisce mai (il principio è sempre più di ciò che ne dipende).

L'ipostasi (in latino *substantia*) è ciò che sta sotto. Cioè i vari livelli di realtà (da unità a molteplicità).

Anche solo definire l'Uno lo inchioda ad una classificazione inadeguata. Non è nemmeno predicabile, si può solo dire cosa questo non è: è una teologia negativa (oppure si ricorre ad un linguaggio simbolico).

Uno e bene sono termini vicini alla sua natura, ma ancora inadeguati poiché frutto dell'intelletto che è al di sotto. L'Uno non ha né forma né intelletto (polemica ad Aristotele).

È una negatività piena di vita.

Bisogna abbandonare il finalismo aristotelico: non interessa la causa finale dell'emanazione (non c'è un progetto, ma solo necessità).

La causa è più importante dell'effetto ontologicamente. La molteplicità prodotta dall'Uno non si aggiunge ad esso, ma è come ospitata, compresa, in esso.

Il fenomeno è definito emanazione o processione. Plotino si rifà a immagini come il fuoco che si concede sempre senza venire meno: è un'uscita da sé e al contempo una permanenza in sé.

L'Uno è un'energia indifferenziata, priva di contenuto e di qualità individuabili dall'intelletto.

L'Uno non sceglie di creare, altrimenti si antropomorfizzerebbe la produzione divina (individuare una causa alla base della creazione significa sottrarre potenza a Dio: si tratta invece di un processo eterno, privo anche di coordinate temporali).

Scendendo dall'Uno ai molti si perde in perfezione.

Al di sopra del mondo sensibile ci sono tre sostrati, tre ipostasi: sono l'Uno, l'Intelletto e l'Anima.

Il primo e più alto livello deve essere assolutamente semplice e diverso da ciò che segue (Enneadi, V, 4 [7], 1), nonostante ciò deve essere presente in tutto ciò che viene dopo (presenza/assenza).

L'Uno è talmente semplice che viene prima dell'essere stesso (come era il Bene per Platone), non è dunque pensabile e dicibile.

L'Uno dunque non ha una realtà ontologica e non può essere conosciuto dall'intelletto umano.

Però se non se ne può parlare nemmeno, come possiamo farne oggetto di riflessione filosofica? Ne deriva un tema centrale nella tradizione platonica: alterità e irriducibilità del principio primo che si colloca come causa di tutto il resto. Bisogna trovare un modo per descrivere questa causalità.

(Enneadi, V, 3 [49], 14): possiamo parlare dell'Uno solo in base a ciò che da esso deriva. Possiamo parlarne solo negativamente, possiamo esprimere solo la sua alterità rispetto a ciò che lo segue.

(Enneadi, VI, 9 [9], 3): noi siamo portatori di qualcosa che viene dall'Uno ma l'Uno rimane tutto in sé.

Perché allora l'Uno lascia che qualcosa si diffonda a partire da sé se è così semplice, perfetto e compiuto e in che modo ha luogo questa emanazione?

Un assioma delle metafisiche platoniche è che il bene tende ad uscire da sé per diffondersi (*bonum diffusivum sui*). Se così non facesse non sarebbe buono, ma sarebbe geloso dei suoi attributi e non infinito (Bruno attribuisce questo a Dio). Il bene alimenta altra bontà e altra bellezza (ne deriva una scala gerarchica).

L'emanazione, la diffusione, è un passaggio concettuale difficile (Plotino ricorre ad un linguaggio fortemente metaforico).

L'ipostasi successiva all'Uno è l'Intelletto (Enneadi, VI, 8 [39], 18). è un'emanazione naturale per l'Uno, non può non agire in questo modo. (Spinoza, Etica 1, def. VII). Dobbiamo abbandonare il linguaggio dei prodotti. Quella dell'Uno è una libertà a cui noi non possiamo accedere.

(Enneadi, VI, 9 [9], 3): noi proviamo a stare dietro all'Uno, ma falliamo ogni volta.

[Origine di tutte queste riflessioni è nel Timeo di Platone]

Plotino concepisce la causa prima come un fattore dinamico, una potenza attiva. Le cause agiscono solo in virtù della loro natura e sono inalterabili pur producendo ininterrottamente (principio della "prima attività").

L'attività primaria dell'Uno è l'effusione. Secondariamente l'Uno ha un elemento di potenzialità, di possibilità da cui emerge l'Intelletto (concetto pitagorico/platonico: diade indefinita, cioè possibilità indeterminata di esistenza).

Quindi dall'Uno, che non può non esplicitarsi a causa della sua natura, si produce un'energia ancora indeterminata, potenziale. Questa potenzialità è incorporea, intellegibile ("vista che non vede"). Solo l'Uno può realizzare questa potenzialità. Questa intellegibilità cerca di pensa l'Uno: è dunque uno sdoppiamento.

Dall'Uno nasce questa energia indeterminata che poi pensa all'Uno (ipostasi guarda sempre in alto), questa lo coglie sotto forma di molteplicità: l'intelletto perde l'assoluta unità che aveva e ospita nella sua unità un elemento di molteplicità, le idee (primo ingresso della molteplicità).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

L'intelletto è allo stesso tempo soggetto della conoscenza, ma allo stesso tempo contiene in sé tutte le idee, gli oggetti della conoscenza.

Plotino identifica l'Intelletto con il mondo delle idee platonico. È dunque una realtà vivente e creatrice.

Rimane passaggio complesso poiché Plotino non ci spiega precisamente l'attività secondaria, né come essa si rivolga all'Uno; inoltre ricordiamo che stiamo cercando di comprendere qualcosa di incomprensibile.

L'ultimo passaggio è l'ultima ipostasi: l'Anima.

Anche l'Intelletto, come l'Uno, è intrinsecamente produttivo, c'è una potenzialità originaria che, come prima, ritorna a sé riempiendosi di contenuti e dando origine alla terza ipostasi, l'Anima. L'Intelletto si autoconosce attraverso la concentrazione.

L'Intelletto e l'Uno non sono nell'orizzonte del cambiamento, quindi del tempo. L'Anima invece è predisposta ad un'irrequietezza metafisica. L'Anima è il registro del tempo, è un'immagine mobile di ciò che mobile non è.

Anche l'attività conoscitiva dell'Anima è movimento: pensiero discorsivo. L'assoluta identità tra pensare e contenuti tipica dell'Intelletto nell'Anima si vivacizza. L'Anima ammette al suo interno la molteplicità. È ciò che si prende cura del corpo, della materia in generale.

I corpi sono diversi: il primo è quello dell'Universo, che possiede l'Anima del mondo, poi ci sono le anime dei singoli individui.

Più complesse sono quelle particolari (tutto contiene un'anima, non solo l'uomo → Bruno). Come tutte le ipostasi guardano sia verso l'alto sia verso il basso, l'Anima guarda all'Intelletto (modelli delle cose sensibili → Platone) e traduce sotto forma di immagini le idee all'interno dell'orizzonte del mondo sensibile, della corporeità: la Natura.

L'Anima è dunque al limite estremo del mondo intellegibile (sono i corpi a stare dentro la dimensione dell'Anima e non il contrario), dà forma ai corpi.

Per l'Anima del mondo è più facile, poiché non si lascia assorbire dalla natura dei suoi corpi. Quelle individuali invece rischiano di particolarizzarsi troppo, legarsi al corpo di cui si prendono cura. L'Anima si sbilancia troppo verso il basso, perdendo contatto con l'alto: diventa irrequieta e perde tranquillità.

La materia è l'estremo risultato della discesa dall'Uno. È il punto in cui l'emanazione finisce e non può non finire; punto terminale dell'emanazione. Massimo depauperamento metafisico dall'Uno. La materia non è un'ipostasi poiché non è attiva, è solo mancanza, deficienza (il male come mancanza ripreso da Agostino): il mondo empirico è il mondo dell'imperfezione, della mancanza. Polo opposto della luminosità dell'Uno (l'unico legame che sussiste è quello che la fa esistere).

(Enneadi, I, 8, 7): il male non ha sostanzialità propria.

Plotino sottrae consistenza e solidità al mondo materiale: è un'illusione, è un livello minimo di realtà in quanto il più lontano dalla pienezza dell'essere. Per questo è sempre aperta la prospettiva del ritorno attraverso un atto di contemplazione che culmina con un'estasi (massima vicinanza all'Uno).

Le tre ipostasi sono sempre identici a se stessi (permanenza); la processione, attraverso la diffusività del bene porta lontano dall'Uno. Poi con la conversione si ritorna all'Uno.

Le anime individuali rischiano di non essere più in grado di ritornare all'Uno a causa di un contatto troppo stretto alla materia.

Non è impossibile tuttavia per le anime individuali ricongiungersi con le ipostasi superiori.

Secondo una dottrina plotiniana, ogni anima individuale contiene una parte "non discesa", che non si collega alla dimensione corporea, ma rimane collegata fortemente con l'Intelletto. Noi tendiamo a

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

dimenticare dell'esistenza di questa parte "non discesa" dell'anima (crediamo che il noi più vero sia la parte corporea) (Enneadi, IV, 8,8 e 8,1) (Enneadi, VI, 9, 7)

Il raggiungimento dell'Uno è una fuga da "solo a Solo". Quella plotiniana può sembrare un'esperienza estatica e mistica ma non è proprio così. Non ci chiede di una rinuncia totale all'intelletto, ma si tratta di contemplazione, di filosofia intesa come esercizio sul sé. Il percorso va interiorizzato (il centro dell'essere è al centro di noi stessi). Importanza dell'interiorità (anche in Agostino).

Agostino conosce perfettamente questi testi e questo linguaggio (così come quello biblico). Il contatto con la filosofia neoplatonica permette ad Agostino di ragionare sulla questione del male, domande che lo attanagliano fin dalla fase manichea.

Trascendenza assoluta che noi cogliamo grazie ad una concentrazione profonda nella nostra interiorità presente molto in Agostino.

Per quanto riguarda il male, i neoplatonici gli negano materialità (è una mancanza, non è un polo opposto all'Uno. È residuo ultimo, privazione, deficienza). Da qui Agostino prende spunto per la sua riflessione.

Se Dio è veramente buono e onnipotente perché esiste il male? È possibile tenere insieme l'idea di Dio e di male?

Le risposte di Agostino sono risposte poi divenute canoniche.

Il male non è un principio proprio, è solo mancanza. Rimanda all'esercizio della libertà. Noi siamo parziali, vediamo e giudichiamo parzialmente, quindi definiamo bene e male dal nostro punto di vista. Se potessi vedere dall'alto vedremmo un equilibrio, un'armonia divina governata da Dio che è fondamentale per la diversità dell'universo.

Tutto ciò che si dà, che esiste, necessariamente, per sua natura, sta all'interno dell'orizzonte del bene.

Vedere il male come corruzione del bene è una visione diversa da quella manichea. Tutto ciò che esiste e discende da Dio possiede bontà e onnipotenza. Il male è una mancanza di bene. Tutte le creature imperfette non sono identiche a Dio, hanno una mancanza, il male: non è un bene completo (il male come limite creaturale). Deficienza rispetto all'assolutezza della causa efficiente che ci ha prodotto. Siamo altro dal nostro principio, tuttavia eredi della sua bontà.

Un altro tema toccato da Agostino è quello della conoscenza di sé. (Confessioni, 10.27.38). Dio rimane sempre nella parte più profonda, ma noi non siamo sempre consci di ciò (lui ha colto tardi la bellezza di Dio, sia antica sia nuova, perché c'è da sempre). Era Agostino stesso che era al di fuori di sé, mentre Dio era da sempre nel suo profondo.

Il raccoglimento ci restituisce all'unità che ci ha prodotto. L'unità possiamo coglierla solo penetrando nella più profonda unità di noi stessi.

Nessuna creatura è esente dalla partecipazione al bene, alla verità (anche ad un livello minimo, fragile e sbiadito). Tutti siamo eredi della bellezza di Dio e ne portiamo immagine, a meno che non crediamo di essere creatori di noi stessi (ma ciò è impossibile nella visione cristiana).

Dio è esistenza al massimo grado, è il più alto livello ontologico e allo stesso tempo pienezza assoluta di vita.

Il tempo nel divino diventa qualcosa di assolutamente altro da quello che normalmente intendiamo (ci soffermeremo successivamente).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

L'orizzonte creaturale è in continuo movimento, mutazione e passaggio: non dobbiamo fondare la nostra felicità in questo orizzonte (raccontarsi significa rendere conto di questo percorso di stabilizzazione verso Dio).

Gli enti non sono né un nulla, né una pienezza dell'essere come Dio.

Se le creature rimangono in Dio rimangono anche in se stesse.

Dio ha creato gli enti perché è bene, non è invidioso. Li ha creati dal nulla. Ogni bene o è Dio o proviene da Dio.

Per nostra natura siamo attratti dalla ricerca della verità. Conquistarla significa avere il silenzio dal mondo fisico, dal mondo mutevole, cioè meditare e raccogliersi in sé.

Nell'interiorità dell'uomo la nozione di uomo assoluto appare, però allo stesso tempo trascende la sua materialità: una ricerca del divino che parte dall'interiorità ma che raggiunge qualcosa di altro dall'uomo.

Acquisita la pienezza della conversione al cristianesimo, a seguito di un periodo di malattia, decide di lasciare Milano per recarsi a Cassiciacum con la madre e con alcuni suoi discepoli, tra cui il figlio Diodato. Compose diversi testi (*De beata vita, Contra academicos, Soliloquia, De immortalitate animae*).

Nel 387 si fa battezzare con il figlio da Ambrogio a Milano.

Poi ritorna in Africa, e ad Ostia, mentre aspettano la nave, Monica si ammala e muore in poco tempo. Questo è raccontato sublimemente nel IX libro delle Confessioni.

La madre era un polo spirituale della propria vita. Si dedica alla madre nel punto di cesura tra la parte più biografica e quella più filosofia delle Confessioni. Madre non solo carnale, ma anche spirituale (doppiamente madre, nella carne e nella fede).

La figura di Patrizio, il padre, è molto marginale e poco approfondita nelle Confessioni.

Nella Visione di Ostia si può parlare di un'estasi platonica?

Solitudine come luogo e condizione favorevole a ricongiungersi con Dio. Ricerca solitaria ma anche condivisa, comunione delle anime di Agostino e della madre.

Presenza ineludibile e fondamentale, quella della verità, che ha in mano solo Dio.

Passo tramato da una lunga serie di passi biblici: Isaia, Salmi e concetti profondamente paolini, soprattutto nel concetto di sapienza divina).

La salvezza è conoscenza, attraverso una vista diversa, la rivelazione (vista più alta e profonda).

(Confessioni, IX, 10.24). *Idipsum*. La permanenza è un requisito dell'essere. Non esiste qualcosa di lontanamente altro dall'essere, ma c'è qualcosa che è manchevole. L'*idipsum* è ciò che è, sempre identico a se stesso, assoluta permanenza rispetto a sé.

La salvezza è rivelazione, un'ascesa platonica dal visibile all'invisibile

(Plotino, *Enneadi V, 4*) Agostino traspose nel suo lessico l'assoluta trasparenza dell'essere plotiniana.

(Plotino, *Enneadi V, 1, 3*) La rivelazione di Agostino rimanda a questa visione di Dio (ammutolire di fronte a questa inadeguatezza della parola)

(Plotino, *Enneadi, V, 2, 10*)

La morte di Monica. Monica fa il passo verso la felicità e verso l'eternità.

Abbandona la dimensione della memoria, della storia, delle vicende del suo nucleo familiare per andare nella dimensione del tempo.

Dopo la morte di Monica Agostino abbandona un racconto diacronico e si dedica completamente a temi filosofici.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Rimanda ad una dimensione non solo cosmica, ma anche escatologica.

Riferimento alla Gerusalemme celeste è un collegamento limpido ad un'altra opera di Agostino.

Dopo torna in Africa. A Tagaste fonda una comunità religiosa e scrive un trattato contro le credenze manichee (*Sulla vera religione*).

Nel 395 viene ordinato vescovo di Ippona. Continua a scontrarsi con sette scismatiche cristiane (soprattutto con manichei, donatisti e pelagiani)

Negli ultimi anni di vita compone le *Ritrattazioni*, cioè una riveduta delle sue affermazioni e dei suoi scritti. Ritratta affermazioni non più condivise da Agostino.

Muore nel 430 ad Ippona mentre i Vandali di Genserico assediano la città (abbiamo la testimonianza della sua morte da parte del suo discepolo Possidio).

Abbiamo un epistolario ricchissimo (600 sermoni), opere di Egesi biblica e il *De civitate Dei*.

Il *De civitate Dei* è importante. Rapporto tra politica e spiritualità (si interroga sulla fine dell'Impero). 22 libri. Visione della storia pagana in contrapposizione con quella cristiana.

Orizzonte lineare, propone una storia del mondo scandita dagli snodi fondamentali della dottrina cristiana. La storia ha un andamento lineare e non ciclico, è vicina alla sua fine ultima che però non è ancora arrivata.

La storia dell'umanità è la storia di due città in conflitto tra loro: quella degli uomini e quella di Dio. Le due *civitas* si sono formate a seguito del peccato originale.

La città terrena è popolata da uomini non moderati, egoismo rivolto a ciò che non perdura; quella divina è popolata da uomini mossi dall'amore non per sé, ma per Dio.

La città degli uomini non corrisponde ad un popolo, così come la Città di Dio non corrisponde alla Chiesa, quella storica, ma alla Chiesa invisibile, la comunità. Nessuna delle due città si rifanno ad un'istituzione.

La Chiesa visibile fa parte della storia e include buoni e cattivi.

Il passaggio da una città all'altra è un pellegrinaggio, non pacifico e felice, ma inquieto e tormentato.

Il tempo e la memoria sono centrali anche nelle *Confessioni*, dove vengono correlati alla memoria interiore e personale. In questo testo invece hanno rispettivamente una dimensione storica ed escatologica.

Le *Confessioni* nei primi 9 libri parlano in prospettiva autobiografica, quella della memoria, quella della Città degli uomini. Dal decimo libro Agostino parla del tempo, in prospettiva della Città di Dio.

La Confessione può rifarsi sia al senso basilare di confessione del limite (incapacità, fragilità, peccato) sia a quello di confessione di fede e di confessione di lode (lode del passaggio dal peccato alla fede).

La Zambrano ha analizzato queste questioni.

Si tratta dunque sia di un riconoscimento del proprio limite, sia una dichiarazione di ammirazione della grandezza di Dio. L'intreccio tra questi due concetti, unito al rapporto tra Agostino e Dio, costituiscono gli elementi centrali del testo.

I protagonisti delle Confessioni sono dunque Dio e l'uomo di fronte a Dio.

Dio è quasi l'esito del percorso di Agostino (è positivo come il bene manicheo, è immutabile e compiuto come l'Uno plotiniano, è amorevole come nella tradizione cristiana).

Anche in Agostino è presente una prospettiva del ritorno, simile e diversa da quella neoplatonica.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Perché scrive le Confessioni? (se lo chiede anche Bettetini nella sua Introduzione ad Agostino)
La Zambrano definisce il suo genere strano, Agostino lo inaugura “con splendore”.

Maria Zambrano

Pensatrice spagnola. Allieva di Ortega y Gasset, filosofo importante. Si spende nell'opposizione al franchismo e nel 1939 dovrà emigrare prima in Sud America e poi in Italia. Nel 1984 torna in Spagna.

Oltre a La confessione come genere letterario dobbiamo considerare anche altri articoli da lei scritti.

Per la Zambrano la filosofia non è una disciplina solamente razionale e sistemica. C'è l'orizzonte della persona nella sua interezza, nelle sue complessità. È una disciplina complessa che dovrebbe portare alla verità in maniera unitaria, contrapposta alla caoticità della vita.

Questo atteggiamento porterà la Zambrano a criticare alcuni nomi importanti della filosofia occidentale.

La vita ha bisogno di essere detta (Quasi un'autobiografia, A modo de autobiografia), per essere compiuta la vita necessita di questo elemento razionale. Solo un pensiero che comprende la complessità di ogni esistenza può farsi guida. Per questo la confessione è un modello fondamentale: è più di un genere, è un metodo di carattere filosofico che riesce a farsi carico della concretezza dell'esistenza.

Si può parlare di una nuova nascita conseguente alla scoperta del sé.

Le confessioni sono un metodo della filosofo (tengono insieme dimensione della vita e riflessione razionale). Agostino è epocale poiché inaugura questo modo di fare filosofo “con splendore”, al massimo livello, imponendosi come paradigma.

Dobbiamo collocare l'interesse per Agostino con il suo coinvolgimento nella vita politica spagnola. Un momento di difficoltà personale che è una crisi di un intero mondo, di un'intera cultura, e del vecchio modo di fare filosofia.

Le sue esperienze personali diventano categorie culturali e metafisiche (sotto una dittatura si sperimenta l'essere nudi, esposti alle vicende della vita). L'esilio è al momento stesso la crisi, ma anche la rinascita: è il massimo della fragilità dell'individuo, luogo tra vita e morte. L'esilio fa perdere tutti i punti di riferimento. Bisogna cogliere questa occasione tragica per compiere la propria rinascita.

Crede che l'uomo sia una creatura incompiuta che nel corso della vita debba rinascere varie volte entrando a contatto con le idee.

Non è un movimento di puro superamento, ma di consapevolezza dell'oscurità presente nell'uomo. La crisi è un momento tragico ma rivelatore di questa possibilità di rinascita. Superare l'incompletezza dell'uomo con consapevolezza. Il ruolo della filosofia è di mediazione, di guida della vita nella sua complessità.

Salvare nella chiarezza del pensiero quello che c'è nell'uomo di viscerale, di passionale.

Bisogna rendere razionale la realtà, ma far sì che la realtà rimanga sostanziata di vita, che non diventi pura metafisica.

Serve una filosofia che sia compressione della vita.

La confessione è il metodo filosofico più adatto ai momenti di crisi. Deve essere una meditazione, la filosofia attraverso la parola. La confessione non tralascia né la ragione né le emozioni vitali, ampliando gli orizzonti della ricerca filosofica.

La confessione è una visione sul proprio passato, fatta però attraverso un occhio nuovo che non si limita ad uno sguardo, ma si avvale di un metodo. Il metodo ha bisogno della parola, della scrittura e della condivisione, di un interlocutore.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Spesso ha pubblicato opere parallele che trattavano dello stesso argomento da un punto di vista più filosofico e poi più politico.

Ha analizzato Agostino in 4 punti:

1. Valore di paradigma delle Confessioni
2. Peculiarità che attribuisce alle Confessioni
3. Confronta Agostino con altri autori
4. Interpreta le confessioni come punto di nascita dell'Uomo europeo.

1)

Genere che sta a metà strada tra la letteratura e la filosofia. Per questo sono spesso considerate opere filosofiche di secondo livello.

Rappresentano la vita che si vuole esprimere attraverso la filosofia.

La Zambrano costruisce due poli: il modo tradizionale di fare filosofia e le confessioni.

Il primo modo non è sufficiente per fare filosofia: il puro pensiero e la pura riflessione razionale non esaudisce le richieste che l'uomo occidentali rivolge alla filosofia.

La filosofia tradizionale ha lasciato in dietro la capacità di muovere l'animo, di ispirare l'uomo, di metterlo in gioco.

Quando siamo liberi dal lavoro (grazie alla tecnologia) sentiamo un vuoto esistenziale, la "terribile vaquità di un tempo morto". L'uomo è umiliato e per recuperarlo bisogna guardare ad altre forme letterarie come l'autobiografia (sono parte della cultura occidentale e sono più vicine alla vita, non sono compressi in un sistema).

Non sono generi completamente e solamente filosofici (non a caso il testo più bello di Descartes è chiamato "meditazioni"). Le confessioni, gli epistolari, le meditazioni sono capaci di accogliere i pensieri della vita.

Il pensiero filosofico deve farsi più umile, non deve pretendere di essere universalizzabile.

Le confessioni conciliano realtà e verità, a differenza dei sistemi filosofici che perdono contatto con l'uomo concreto.

È un modo di fare filosofia che aderisce alla complessità dell'uomo. Aiuta a ritrovare il centro, l'unità di cui la vita ha bisogno per non perdersi nella confusione.

La confessione non impone una risposta, ma aiuta ad orientarsi nella confusione della vita. È un pensiero che si fa concreto.

Tutto l'orizzonte del pensiero occidentale può essere riletto con il metodo della confessione.

In momenti di crisi la distanza tra la vita concreta e la sistemizzazione filosofica è più evidente. LA confessione è quindi il metodo della filosofia che si apre alla vita e non rinuncia alla contaminazione (poesia, letteratura, filosofia, etc.). Resta tuttavia una differenza con un testo letterario vero e puro: entrambi parlano di una vita, però quella del romanzo è una creazione artistica, invece chi si confessa non sente il bisogno di inventare, ma piuttosto quello di esprimersi.

L'esigenza di rinascere è soddisfatta durante la scrittura, dunque attraverso la memoria, nel ricordo.

L'adesione al modello della confessione recuperato in un momento di crisi permette di far diventare il metodo della filosofia concreto, in grado di tenere insieme la dimensione del pensiero e del sentimento.

Gli autori che hanno ripreso questo genere per Zambrano sono il primo Descartes, Dante (Vita nova) e Agostino.

Agostino si trova nel pieno di una cesura epocale, un momento di crisi in cui serviva colmare l'abisso tra verità e vita. La verità è entrata nella vita di Agostino senza lasciarla umiliata, irrisolta.

Il primo Descartes era positivo, però dopo diventa il simbolo di una filosofia metafisica, astratta.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Nella cultura moderna la verità a prevalso sulla vita, non l'ha fatta innamorare spingendola ad una ribellione.

La filosofia moderna rispetto alla polarità tra vita e verità ha da un lato cercato di imitare la complessità della vita (relativismo, empirismo, etc.), da un altro (idealismo) ha consegnato la vitalità allo Spirito assoluto, negando la specificità della vita.

Si sono combattute, fallendo entrambe, senza correggersi, senza completarsi.

Agostino ha trovato il punto di equilibrio: vita che tende ad una verità filosofica, e filosofia piena di una componente vitale.

Zambrano guarda ad Agostino per dare risposte al presente.

La confessione implica due movimenti opposti: disperazione che porta lontano da sé e speranza che riporta in sé. Disperazione dovuta alla consapevolezza e salvezza grazie alla confessione.

Dalla disperazione all'unità, sempre in momenti di crisi.

2)

Motivi per cui Agostino può continuare a dire qualcosa, e molto, ai contemporanei.

La Confessione ha a che fare con l'umiliazione della vita, con la sua frammentarietà che si affianca a disperazione e speranza.

La confessione, come il lamento di Giobbe, può essere anche non consapevole: è una sorta di pre-confessione, cioè chiedere per attendersi una risposta. C'è bisogno anche qui dell'interlocutore. Giobbe non chiede di essere sollevato dalle sue sofferenze, ma vuole una risposta da Dio.

La confessione per Zambrano ha tre caratteristiche fondamentali:

- Volontà di dare completezza alla propria vita per disperazione
- Volontà di trasformare anche la vita degli altri (trasformazione di sé e degli altri)
- Cercare una prospettiva unitaria e spesso trascendente.

La disperazione, la sofferenza e l'inquietudine sono presenti in Agostino. Così come la ricerca successiva. Infine anche Agostino cerca un'unità trascendenze.

Questi tre punti devono essere rispettati perché si parli di Confessione e non di lamento di Giobbe.

Agostino è il punto nel quale questi tre concetti sono contemporaneamente soddisfatti. La prima confessione dell'Occidente.

Dopo Agostino ci sono state altre confessioni, ma a queste è mancata la pienezza di quegli aspetti fondamentali presente in Agostino, che rimane un modello insuperabile.

Il punto di partenza di Agostino è la ricerca di un'unità, con il principio stesso dell'essere. La sua mancanza gli crea angoscia e inquietudine (che prima sfocia nella mondanità). L'unità per Agostino è Dio.

Agostino è l'archetipo fondamentale di questa mancanza e ricerca di unità che è tipico dell'uomo. È una condizione tipicamente umana.

L'uomo si sente un essere scisso, mai abbastanza al suo posto, sente la presenza di una realtà altra che non riesce però a raggiungere. La memoria diventa centrale, poiché è la conoscenza più prossima alla vita. La memoria ha una funzione maieutica.

Giobbe utilizza la propria memoria, nonostante non si tratti ancora di confessione vera e propria, per ripercorrere la propria vita chiedendone ragione a Dio. Giobbe si espone, si mette a nudo davanti a Dio (centrale in Agostino) per sincerità e per essere trasparente anche per gli altri uomini.

Anche Agostino parla a Dio così come parla ai suoi simili, perché gli altri possano stare nella stessa luce e nella stessa verità (come nel *de profundis*): salvezza individuale e anche collettiva. Rapporto con Dio di Agostino è inclusivo, non esclusivo.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Condivisione di una verità trovata nella vita e verificata nella mente: concilia ragione e vita. Dà un senso trascendente alla vita stessa.

Agostino chiede a Dio quel punto di unità che non trova né in se stesso né nella filosofia. Nel farlo non vuole annullarsi in Dio, non si lascia trasformare dall'universale: il suo cuore non vuole riflettere il mondo, ma essere trasparente, attraversato dalla luce (cuore di cristallo) (tema presente in Petrarca, in Bembo).

Cerca non soltanto un Dio filosofico, ma che sia anche accoglienza e amore, tenendo insieme i due poli della vita e della verità.

L'uomo moderno patisce una violenza e la mette in pratica: non è riconciliato. Agostino lo è invece.

3)

Quella di Agostino non è l'unica confessione, ma perché mantiene il primato per l'uomo moderno?

La differenza tra quella agostiniana e quella filosofica è che i filosofi non vedono la verità come maieutica, ma come esercizio della mente. Non vanno verso l'indagine della soggettività, ma verso l'oggettività. Per questo spesso i filosofi non si occupano di confessioni.

Il primo autore che Zambrano mette in relazione con Agostino è Descartes.

Anche il metodo cartesiano deriva da una presa di coscienza di frammentazione (dubbio metodico). Però Descartes sceglie di liberarsi della complessità della vita per una verità assolutizzata, che sta solo nella mente (l'unica cosa certa è il Cogito per Descartes). È l'esatto contrario di chi si espone perché gli altri possano intraprendere lo stesso cammino, non c'è spirito comunitario. Descartes arriva ad una solitudine esistenziale ("la solitudine umana che si proclama a se stessa").

Con il Cogito l'uomo non riesce a recuperare l'interiorità e perde di senso la confessione stessa. Descartes si allontana dalle cose e arriva alla solitudine esistenziale, mentre Agostino parte dalla condizione di solitudine e inquietudine per giungere ad un'unità.

Quella di Descartes è una confessione mancata.

Successivamente analizza l'esperienza di Rousseau, anche queste inadempienti rispetto al modello proposto da Agostino.

Rousseau non si sbilancia sul polo della verità come Descartes, quanto sul polo della vita. Rousseau è completamente coinvolto nella illustrazione degli abissi del cuore, inconfessati e inconfessabili.

Descartes è una ragione assoluta che abbandona la vita nella sua complessità condannando l'individuo alla solitudine, Rousseau condanna l'individuo alla sua profondità ombrosa e inconfessabile.

È una confessione incompiuta, forse ancora più di quella cartesiana. È una pura descrizione narcisistica ed esibizionistica del proprio cuore, non si ricerca unità e verità. Non trasforma, non mette Rousseau nudo di fronte agli altri, nonostante l'autore voglia farlo.

È una confessione egoistica e fino a se stessa. Dà vita all'individualismo. Ha un orizzonte letterario e non esistenziale. Troppo referenziale e poco maieutico.

Anche Rousseau prova disperazione, ma non esce da sé, il suo amore si esaurisce nella sua anima e non trova soluzioni. Trova chimere e fantasmi.

Prosa di Rousseau che ci immerge in un orizzonte passionale e ricco.

Rousseau è conscio dell'impossibilità di raggiungere gli esseri reali, di generare chimere. Si è dimenticato della razza umana. Presente il tema dell'incomprensione e dell'alterità, del sentirsi fuori posto. Recupero del mondo naturale come luogo di felicità, anche nell'altro testo di Rousseau che tratteremo, le Fantasticherie di un passeggiatore solitario. Rifiuto del mondo degli uomini si lega all'essere rifiutato: nel fondo del suo cuore desidererebbe essere accettato. La vita in questo caso si fa solo letteratura per la Zambrano, è altra rispetto alla vera vita. Si costruisce una vita letteraria e il

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

suo cuore non cerca un'evidenza da condividere, il mondo fittizio è fatto su misura, per compiacere se stesso. È solo autocompiacimento (Rousseau, Confessioni, IX).

Vita e pensiero si divaricano perché la vita letteraria non permette alla vita vera di penetrare al suo interno. Ha un orizzonte romantico, poetico che rimane una semi-confessione, più letteratura che confessione.

È chiaro ora che la tipologia della confessione deve tenere insieme Vita e Pensiero. Rousseau e Descartes non riescono a tenere insieme i due poli, come invece fa Agostino.

4)

Per l'uomo contemporaneo però ha avuto più fortuna la visione cartesiana.

Zambrano intreccia il tema dell'agonia dell'Europa e la confessione.

La situazione tragica dell'Europa è un momento di crisi che richiama il ritorno alla confessione.

La Crisi europea tra gli anni 30 e 40 ospita perfettamente il movimento tra disperazione e speranza.

(Delitto e destino, Zambrano) Torna tema dell'alterità, guardarsi da fuori.

Agonia dell'Europa e necessità di una riflessione. Crisi di un modo di pensare il cui padre è più Descartes che Rousseau.

Il punto da cui bisogna partire è quello del cristianesimo, matrice dell'Europa. Non è una prospettiva confessionale ma filosofica.

Il cristianesimo ha generato violenza, sia attiva (positiva e creatrice) sia distruttrice (negativa).

La prima è espressa dal Dio biblico, creare come sconvolgimento rispetto a prima, al nulla: questo è il Dio agostiniano. Agostino diventa padre dell'Europa. Segna la fine della crisi storica dell'antichità che porta alla nascita della nuova cultura europea.

La disperazione del mondo tardo antico viene da un orizzonte troppo razionale e poco vitale. Agostino ha fatto penetrare nella concezione di Dio e dell'uomo la vita. L'uomo si riconosce come momento della creazione di Dio e non si disperde nella impermanenza (trova ad uno stesso tempo sé e Dio).

Agostino fornisce all'Europa un nuovo modello di uomo a cui tendere.

Da cui nasce però la difficoltà tipica dell'uomo europeo di conciliare ciò che si è con ciò che si vuole essere (Zambrano, La speranza europea).

L'Europa è espressione massima dell'orizzonte della disperazione nella metà del Novecento.

L'uomo europeo non è stato capace di essere cristiano nel senso di rilanciare se stesso oltre.

Per questo ha prevalso la violenza come distruzione, che annienta e non crea. È una perversione della violenza creatrice.

Rilanciare Agostino da parte di una donna di quella caratura politica è il riconoscimento che nella storia individuale e collettiva bisogna assumere la prospettiva del fallimento.

L'uomo contemporaneo è figlio della visione cartesiana, che non si riconosce più in quanto viscere in quanto creatura.

Zambrano propone il ritorno al genere letterario peculiare della confessione

Perché è strano il genere della confessione?

-Ha un rapporto diverso con il tempo

-Vuole trasformare i suoi lettori (più vicina alla filosofia per questo)

La confessione non propone un tempo virtuale, letterario, alternativo e distinto da quello della vita.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

(Zambrano, pag 4) La confessione parte della confusione e dalla immediatezza temporale, ma va oltre cercando un tempo altro.

La filosofia maieutica propone un effetto e una trasformazione nel lettore. È un effetto più universalizzato, nella confessione invece l'effetto è più individualizzato.

La confessione è quindi una forma di sapere che si muove a metà: tra tempo e memoria, tra letteratura e filosofia, tra sapere oggettivo ed effetti individuali. Sta sospesa tra il tempo della vita e tra un tempo altro. È anche mossa da un duplice movimento: fuga da sé (disperazione) e recupero di sé (speranza).

Modello innovativo da tutti i punti di vista quello delle Confessioni.

È la narrazione di una vicenda interiore densa e complessa, è la storia di una vocazione e di una conversione, è anche un romanzo di formazione e riforma.

Quando scrive Agostino non c'era un modello a cui rifarsi (del genere fanno parte Cesare, Catullo, Seneca e Marco Aurelio, ma non sono su questo livello) né in tradizione classica né in tradizione cristiana.

Questo perché in antichità l'io era visto come esaurito senza mancanze in un cosmo razionale: con il cristianesimo si potenzia la tendenza ad osservarsi, visto il rapporto individuale con Dio.

Paolo di Tarsio nella prima lettera ai Corinzi accenna alla confessione dei propri peccati (Paolo, I Cor 11, 28).

Paolo è un autore fondamentale per Agostino: narra la propria anima. L'io non è considerato da Agostino sempre e solo in relazione al mondo oggettivo e razionale, ma imbrocca la via maestra dell'interiorità (rapporto tra io, interiorità e Dio). Innovazione epocale.

Innova sia il genere, sia lo stile con cui pensa la dimensione dell'interiorità. Agostino al di là dei suoi dogmi (grazia, libero arbitrio, etc.) crea una nuova *forma mentis*, una nuova attitudine che auspica a realizzare un nesso fortissimo tra la verità delle parole e la vera e propria interiorità dell'autore.

Mentre scrive le Confessioni Agostino compone anche il *De mendacio* (riflette sulla consistenza della verità).

Possiamo considerarlo come fondatore dell'autobiografia interiore (porta l'io in rapporto con l'interiorità piuttosto che con il cosmo razionale).

L'opera ospita al suo interno generi diversi (ha molte sfaccettature): può essere letto come documento di un'epoca (parla dei suoi studi, degli ambienti e delle istituzioni che frequenta); come il percorso che l'umanità percorre; dimensione ascetica e divina (episodio di Ostia); come procedimento catartico ponderato (scelte selettive della memoria che servono a dare risalto ad alcuni passaggi fondamentali della sua vita).

È innovativo anche dal punto di vista linguistico: il lessico latino classico non è sufficiente a coprire l'area semantica cristiana. Le novità linguistiche cristiane derivano in larga parte dal greco e dall'ebraico.

Agostino utilizza tutti i registri: cerca una contaminazione tra gli stili della retorica tradizionale e il linguaggio più quotidiano (sperimentazione linguistica).

C'è un largo uso di figure retoriche coniugato a scelte lessicali e sintattiche che rimandano all'orizzonte biblico.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Testo che fornisce una serie di immagini ardite e pregnanti. Trasferisce il piano fisico su quello spirituale (occhi dell'anima, porta della carne, bocca del cuore, etc.).

C'è una capacità di analisi interiore spiccata (Episodio delle mele); capacità notevole di analizzare la propria personalità anche nell'orizzonte delle sue contraddizioni.

Questo rende le Confessioni l'unica autobiografia antica che abbia avuto continua fortuna.

In epoca medievale è letto e conosciuto, molto più di altri autori, ma si privilegiano le sue opere dogmatiche, teologiche, di commento della Bibbia e le opere di concilio tra tradizione classica e cristiana.

Nella seconda metà del 1300 c'è la svolta: Petrarca trova in Agostino un punto di riferimento fondamentale. Egli aveva avuto una copia delle Confessioni in regalo da Dionigi da Sansepolcro; porta con sé il libro nella ascesa con il fratello Gerardo del monte Ventoux.

(Petrarca, Lettere familiari, IV, 1) Grande desiderio di arrivare in cima a cui segue una difficoltà e una stanchezza.

(Agostino, Confessioni, 1. X, 8.15, p. 347)

Petrarca si lascia catturare dal testo. Nel *Secretum* dialoga con Agostino.

La cultura moderna deve a Petrarca questa reimmersione della figura di Agostino nell'analisi interiore piuttosto che la prevalenza dei suoi aspetti dogmatici.

Un confronto diverso con Agostino è quello di Rousseau, lettore molto attento di Agostino (diverso da illuminismo più tradizionale).

?????

(Confessioni, 1. I, 1.1, p.3) Polarità e incommensurabilità nel rapporto tra creatore e creatura (filo rosso del testo).

Centrale è anche il tema del peccato e della dispersione (perdersi) e del come invocare Dio, se, essendo io una sua creatura, è già dentro di me.

Agostino è in secondo piano rispetto a Dio (protagonista<destinatario): importante visto che stiamo parlando di un'autobiografia. Insiste sulla creaturelità dell'uomo rispetto a Dio.

(Rousseau, Le confessioni, Libro I, p.5)

Per Rousseau c'è un essere esterno ma non è chiamato a dialogare, come in Agostino. Per Rousseau Dio è testimone muto. Un Dio silenzioso che assiste e che si deve compiacere di un uomo senza simili. Non è testimone del percorso ma del resoconto.

Recupero non nel raddoppiamento dell'esperienza agostiniana come per Petrarca ma nel ribaltamento.

È fuori ogni comunità e questo è la sua forza, la sua diversità rispetto alla folla (trionfo dell'individuo).

Dio è come un lettore.

L'io si desacralizza fino all'esposizione dell'indicibile. Rapporto con la trascendenza diverso ma recupero della scrittura simile ad Agostino: tentativo di compiere un percorso autobiografico più dal ricordo che dalle cose.

Agostino è diverso anche dalle classiche autobiografie rinascimentali nelle quali emerge la visione di un destino eccezionale e di un genio (Cellini, Cardano)

De propria vita liber di Cardano (Astrologo, matematico, etc.). Libro interessante dal punto di vista del genere: simmetria presente in tutto il libro. Non è una narrazione diacronica ma è come se fosse una mappa concettuale della propria vita. Ragiona sul dolore e sulla sofferenza della sua vita, accompagnate dalle fortune che sono segno della sua eccezionalità e del suo destino luminoso.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

È diverso anche dal Discorso sul metodo di Descartes, dove si cerca di rinnovare l'intero albero del sapere che parte da una vicenda personale.

Diverso ancora dal romanzo di formazione di Vico, Goldoni o Alfieri.

1) Le Confessioni differiscono nella struttura e nella "geografia"

Nei primi 9 libri c'è la parte autobiografica (spirituale e retrospettiva)

Negli ultimi 4 è solo filosofia e teologia che sostiene la parte precedente.

Non è un resoconto ma un passaggio dentro la filosofia agostiniana.

Il libro X si concentra sull'analisi delle facoltà umane (memoria) e nei libri XI, XII e XIII medita sui primi capitoli della Genesi.

Geograficamente i primi 9 libri avvengono in luoghi fisici, nel X nella coscienza di Agostino e in quelli successivi nell'Universo intero.

Quella di Agostino non è un'autobiografia dominata dall'autore libero di esprimere la propria soggettività. È limitato da una serie di prescrizioni proprie e non (tipologia di testi in voga all'epoca). Forte rispondenza ad un modello che non può superare per la sua formazione.

Mentre Rousseau è l'assoluta espansione della sua soggettività, Agostino fa rientrare il suo io in un modello preciso e rispettato.

Agostino mentre scrive ha una visione esclusivamente teocentrica (è ormai vescovo). Programma la sua vita futura. Noi siamo più vicini alla visione roussoniana.

Limiti metodologici e di scrittura dettati dalla sua formazione e dal suo tempo.

Torna a guardare il suo passato dal punto di vista che ha ormai raggiunto. È totalmente proiettato nella sua vita futura.

Gli ultimi libri lasciano intravedere la prospettiva cosmica dell'eternità.

Ogni passaggio ci accompagna verso questa prospettiva ultima.

Le Confessioni hanno una forte natura vocativa, si richiama sempre alla presenza di un essere superiore, più grande di Agostino, del protagonista. Questa presenza è Dio, ed è necessaria.

Agostino con la sua inquietudine, con la sua superbia, con la sua difficoltà di trovare le parole giuste per parlare con Dio è contrapposto a Dio, unico e perfetto.

Anche Rousseau convoca gli altri uomini, ma la forza della richiesta di Agostino è incomparabile ("Sei grande, Signore, e degno di altissima lode").

La testimonianza di una seconda persona non è solo caratteristica dell'incipit, ma segue Agostino lungo tutto lo svolgersi del testo.

È una accentuazione che Agostino sceglie di fare rispetto alla sapienza antica: per la sapienza antica la parola umana può esprimere se stessi, rivolgersi ad un altro e dare forma a pensieri che superano la contingenza dell'autore. Agostino ancora cerniera rispetto al mondo classico: ci sono tutti e tre gli elementi nelle Confessioni.

Il testo infatti non è un soliloquio ma un dialogo con i propri simili.

La seconda persona è Dio. Per questo secondo alcuni le Confessioni possono essere viste come una lunga lettera a Dio (forma epistolare). Elemento di carattere dialogico.

Passaggio, o tentativo di passaggio, da creatura a creatore.

C'è un doppio orizzonte metafisico: in prima persona (chi sono? → autobiografia) e al vocativo (preghiera). Si crea una dialettica tra la parte autobiografica (riconosce la propria debolezza e ricerca il suo principio unitario, non senza difficoltà e inquietudine) e la parte di preghiera (dichiarazione di amore per Dio).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Fondamentale non è solo il protagonista Agostino, ma anche la dialettica tra il soggetto che ripercorre la sua vita e l'oggetto al quale si rende conto, Dio.

Si colloca di fronte alla presenza di Dio, a differenza di Rousseau.

Agostino non presenta solo la sua vita, eccezionale e paradigmatica, perché egli non è mai solo con i suoi lettori. Vuole dimostrare che la sua coscienza, la sua vita, è solo una piccola parte del disegno di Dio. Agostino è un momento del sistema divino.

La sua vita non potrebbe essere se non ci fosse Dio sullo sfondo e il suo disegno teologico.

Cambio nella direzionalità del testo: non è fondamentale l'orizzonte temporale e causale dei fatti, ma quello verticale che tiene in relazione la singola anima, coscienza, rispetto a quello che le sta sopra. Altra innovazione.

Dialogo tra Agostino che invoca e confessa e Dio che risponde attraverso citazioni bibliche (conoscenza profondissima del testo biblico).

A noi non vengono immediati questi rimandi di carattere biblico. Questo rende il testo più complesso, soprattutto negli ultimi 3 libri.

Agostino impiega il termine "confessione" in tutti e tre i significati del termine: la confessione religiosa, quella dei peccati, dei propri limiti e della propria fragilità; la confessione di una fede, nel senso di dichiarare e professare la propria fede, come fa nel primo libro; confessare, nel senso di proclamare, la propria lode a Dio.

1) Presa di consapevolezza di Agostino rispetto a quello che è stato e quello che prima non è riuscito ad essere

2) Celebrazione della grandezza di Dio e della sua lode riguarda il fatto che egli ha perdonato il limite di Agostino e ha accolto Agostino nella sua misericordia

3) Presa di consapevolezza rispetto a quanto Agostino deve a Dio per il suo percorso.

Tutto questo sta nell'incipit delle Confessioni, che è una grande citazione alla confessione di Dio presente nei Salmi biblici (celebrazione del creato, manifestazione più evidente dell'onnipotenza di Dio).

Tutte le vicende sono legate al triplice significato del termine "confessione".

Dunque le Confessioni sono un intreccio tra la parte narrativa e la parte mediativa di preghiera.

La parte narrativa è caratterizzata da un'analisi psicologica: riconoscimento dei propri errori e chiedersi il perché. La narrativa non è mai muta, sempre piena di riflessione. Il fatto raccontato è scelto tra molti.

La coscienza del protagonista prevale sulla dimensione temporale (verticale > temporale). Gli interessano di più i procedimenti interiori rispetto ai meri fatti obiettivi. I fatti raccontati sono funzionali ai procedimenti interiori che Agostino vuole indurre nel lettore.

Alcuni fatti brevi nel tempo, ma intensi nella sua interiorità (come il furto delle pere) occupano più spazio nel testo rispetto ad altri fatti lunghi.

Episodio del furto delle pere:

emerge la profondità psicologica di Agostino, la sua capacità di interrogarsi sul significato profondo di un avvenimento.

Presente nel libro II, breve ma molto intenso e folgorante. All'elemento della sensualità (periodo di Cartagine) aggiunge quello della ambizione (prospettiva di carriera e di prestigio, ma anche quella dei suoi genitori).

Il padre tendeva ad allontanarsi da Dio e a portare Agostino su questa strada.

Monica, cristiana, non è esente dall'ambizione. Non si preoccupò della deriva mondana di Agostino.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Prospettiva retrospettiva: richiama alla memoria fatti e comportamenti per darne una interpretazione a posteriori. Interroga sia gli altri sia se stesso in questi termini

Per farsi grande rispetto ai suoi amici si inventava di aver commesso perversioni e peccati.

(Confessioni, 1, II, 3.7, p.47)

(Confessioni, 1, II, 4.9-10.18, p.49-61) Linea della vita ma interroga questioni ben più alte e importanti del fatto in sé (un cesto di pere). L'orizzonte della corporalità che tutti gli uomini sperimentano ha una parte di bellezza e di dolcezza. Il peccato è lo squilibrio, preferire beni inferiori a quelli superiori.

Ad attirarlo in questa azione era imitare perversamente la natura di Dio. Tutti i nostri vizi sono deformazioni caricaturali delle virtù che tutti dovremmo avere in quanto partecipi del bene di Dio. Il vizio più grave è la superbia: mentre gli altri vizi sono perversioni delle virtù, la superbia è l'imitazione perversa di Dio stesso, quando non accettiamo il nostro status di creature.

Tema della *aversio*, cioè l'allontanamento dell'anima da Dio.

Analisi che porta a dire che quella perversione è stata un cattiva imitazione di Dio.

Dissiparsi (*Defluxi*) indica la perdita di consistenza ontologica mano a mano che ci si allontana da Dio.

Agostino intreccia i testi (Luca 15,14): regione della mancanza e del bisogno. Stringe insieme il contesto biblico (carestia dell'anima) e il tema platonico della povertà dell'essere quanto più ci sia allontana dal divino, dall'iperuranio (la visione platonica si potenzia nella visione cristiana).

Torna il tema della *Aversio* (spia lessicale legata alla *defluxio*: inconsistenza delle creature lontane dal loro principio) anche ha origine nella tradizione neoplatonica. Alla *Aversio* segue la *Conversio*, il ritorno e riavvicinamento a Dio, che ha culmine nel libro VIII (dunque la conversione sottintende lessicalmente un ritorno, non una prima volta).

La lontananza da Dio va di pari passo con una dispersione e non chiarezza intellettuale (ecco da dove deriva l'incapacità di leggersi dentro)

Sono termini legati alla tradizione platonica (in particolare Plotino)

I canoni di questa *Aversio* si concentrano nella passione per cose estranee e per il soddisfacimento dei sensi. È la manifestazione della tendenza di ogni cosa creata a disperdersi.

Di queste forme di allontanamento Agostino parla nei primi libri.

(Plotino, *Enneade* V, 1,1): "Sulle tre ipostasi originali", mostra la discesa dall'Uno.

Riferimento al luogo tipico delle *Enneadi* (essere dimentichi del padre, da cui non solo tutti derivano ma di cui tutti sono parte). Il distacco per Plotino è un colpa dovuta al desiderio di individuazione (le anime vogliono essere autonome e dimenticano la loro origine). Tema della paternità mancata, sconosciuta (con la Parabola del figliol prodigo formano il tema della ricerca di autonomia lontano dal padre).

Tema centrale: allontanamento creaturale dal padre alla ricerca della propria autonomia (Senso di sé che non abbia bisogno di una giustificazione metafisica).

(Confessioni, 1, VII, 10.16-11.17, pag. 227-229) Per Agostino bisogna entrare con l'occhio dell'anima nel mondo interiore.

La regione della povertà rimanda a Plotino.

La regione della dissomiglianza rimanda a Platone (*Politico* 273d6-e1). La recupera anche Plotino (*Enneadi*, I, 8, 13): la morte dell'anima è stare completamente nella regione della dissomiglianza.

Agostino opera questa tessitura, tuttavia la prospettiva è diversa da Platone e Plotino. Questi si riferiscono alla distanza dell'anima che si perde nella dimensione fangosa della sensibilità, Agostino invece alla distanza tra le creature e il creatore (la differenza è ineliminabile tra questi, la *Conversio* è molto complessa, non è solo un percorso sapienziale e filosofico). Per Agostino la regione della povertà è una situazione con la quale è necessario confrontarsi.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Fenomenologia del tentativo creaturale di rendersi autonomi nell'episodio del furto delle pere. Ogni momento non è un luogo della vita, ma un luogo filosofico in cui riflettere su questioni molto più ampie. Rilegge il suo passato in base a quanto è diventato nel momento in cui scrive. Selezione non solo narrativa, ma anche tematica, orientata.

Ci sono delle accelerazioni o dei rallentamenti dal punto di vista cronologico.

La sua vita è vista alla luce del movimento *Aversio* e *Conversio*. Il presente dà un significato esemplare al ricordo che di per sé non ha valore. Le Confessioni sono insieme tra storia e allegoria (interpretazione simbolica di una storia personale che deve fungere da modello nel cammino dell'uomo alla ricerca di Dio: non vuole mostrare come si fa, ma far vedere come il processo di allontanamento da Dio può alla fine sfociare in una *Conversio*. Per Agostino è un Dio cristiano, ma il movimento è filosoficamente universalizzabile).

Quale forma definisce le Confessioni?

(Bettetini, Introduzione ad Agostino, Le Confessioni, 2002, p. V)

Le Confessioni per Agostino non sono uno sfogo, è un'opera profondamente meditata.

Non è nemmeno il desiderio di mettere un punto fermo alla propria vita.

Non è un modello perfetto di analisi interiore.

Agostino con le Confessioni vuole: convincere, attraverso l'insegnamento, ed esaltare Dio (confessione di lode esplicita nell'incipit).

Queste considerazioni le fa nelle Ritrazioni (Ritrazioni, II, 6, 1), analisi puntale di tutti i suoi tesi.

Le Confessioni sono uno specchio di ciò che egli veramente è (Agostino all'amico Dario, 529).

Mostra sempre il movimento allontanamento/ritorno.

(Confessioni, 1, XI, 1.1, p. 413) motivo delle Ritrazioni già presente nelle Confessioni stesse

La felicità può trovarsi solo in Dio: è questo il suo punto di approdo.

Componete le Confessioni "per amore del tuo amore", per amore di Dio.

(Confessioni, 1, II, 1.1, p. 41)

Svanire nel molteplice ha a che fare con la *Aversio* (lui usa i termini *dispersio*, *discissus sum*, *evanui*). Tutte le cose create tendono alla dispersione e al ritorno nel nulla.

Il prologo è giocato tutto sull'alternanza dei temi della Confessione di lode e di quella di colpa.

Si intrecciano ancora i due motivi: tema platonico (celebrazione del primo principio) e tema paolino (uomo che si porta dietro il fardello e la testimonianza del peccato, il limite dell'uomo).

(Confessioni 1, I, 1.1, p. 3)

Il Salmo 144,3 è per Agostino una lode perfetta, una invocazione a Dio.

2Cor 4,10 (Paolo è l'autore più citato dopo quello dei Salmi): l'uomo che si porta dietro la testimonianza del suo peccato.

Questo prologo è una fenomenologia dell'anima nel suo movimento di allontanamento/avvicinamento a Dio.

Poi (I, 4,4) si chiede se sia possibile contenere in sé Dio, un essere così grande, se sia invocabile e soprattutto dove (la coscienza può contenere un Dio così grande?)

Immagine del contenere dentro di sé Dio continua (I, 5.6). Si invoca un Dio di misericordia in grado di riscattare la colpa nascosta che egli conosce benissimo.

(Confessioni, 1, VI, 11.20) Chiamata in alcune edizioni con la dicitura di Angoscia. Sguardo retrospettivo angosciato e non illuminato

Il disordine dell'Io era spiegato dall'Agostino giovane in modo pedagogico: è la filosofia che ci permette di rispondere al disordine e procedere verso la felicità.

Da giovane nutre una fiducia nelle possibilità della filosofia.

Filosofia con un grande valore pedagogico.

La filosofia è l'acquisizione di qualcosa che non ci può venire sottratto. Possedere la sapienza equivale a possedere la felicità (eredita da filosofia stoica). Immagine di un filosofo che controlla le passioni. Il sapiente basta a sé.

Così come la filosofia, anche la religione cristiana promuove il distacco dal mondo sensibile attraverso la pratica della virtù.

Quelle della filosofia sono state le timide conclusioni di pochi, mentre il cristianesimo ha un orizzonte universale. Quindi tra filosofia e religione cristiana si ha una differenza solo quantitativa.

Dio quindi è conoscibile attraverso la sapienza, attraverso la filosofia.

Alla fine del secolo Trecento il pensiero di Agostino si incupisce e l'orizzonte della felicità è sempre più vicino ad una dimensione celeste, mentre alla filosofia rimane solo la speranza di felicità.

Ci sono considerazioni importanti in merito, che ci permettono di comprendere meglio il tema della dipendenza da Dio, della sua creaturalità che scaturlisce angoscia e inquietudine quando ci si confronta con Dio (l'uomo è essere con la e minuscola).

(Agostino, *La città di Dio*, XIX, 4) Felicità legata alla salvezza (orizzonte teologico piuttosto che filosofico) e proiettate entrambe in una dimensione ultraterrena. La virtù della filosofia è orgogliosa, autosufficiente, solo terrena. Arriva a condannare la vita del sapiente elogiata da giovane, come insufficiente, falsa.

La salvezza considerata da Agostino è quella paolina.

Nel passaggio tra le due visioni accade qualcosa che ne è la causa.

(Agostino, *Ritrattazioni*, I, 2) Il corpo del mondo è inevitabilmente corruttibile e mortale a cause del peccato originale (centrale nella nostra riflessione: tema della casa del padre, del figliol prodigo, della *Aversio*)

Per il cristiano è una lontananza dall'origine dell'umanità.

Con il peccato originale il corpo è diventato un limite, un impedimento, e diventa corruttibile e mortale, perdendo una grande porzione della sua libertà e quindi la possibilità di fare il bene. Il corpo pesante appesantisce l'azione dell'anima. Per questo è un'illusione anche l'innocenza dei bambini (nel primo libro delle *Confessioni*): il peccato segno dall'inizio qualsiasi esistenza.

Solo quelli che saranno salvati riacquisteranno non solo la libertà originaria del loro corpo, ma anche la libertà piena, cioè l'impossibilità di fare il male (esito di un livello spirituale altissimo). La libertà piena non è il libero arbitrio: la libertà è la possibilità di fare solo bene (livello più alto di rapporto con il bene); il libero arbitrio è la possibilità di scegliere.

Il peccato originale ha offuscato sia il libero arbitrio sia la libertà, impossibilitando l'uomo di raggiungere da solo la salvezza (qui discute con Pelagio).

L'anima dell'uomo può salvarsi soltanto attraverso l'aiuto di Dio che si manifesta attraverso la sua grazia.

La grazia è un dono con cui Dio concede misericordia e salvezza, cancellando l'eredità del peccato di Adamo.

(Paolo, *Lettera ai Romani*, 9,10-13) Percorso di Agostino parte dalla *Lettera ai Romani* di Paolo. Per Paolo la salvezza è oltre le azioni degli uomini, dipende solo dalla volontà di Dio. Si può definire ingiusta misericordia?

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La prima risposta di Agostino si rifà alla prescienza di Dio: egli sa già prima come tutto andrà, vede tutto il tempo. Dio non premia le opere ma la fede. Qui sta la scelta di Giacobbe al poso di Esaù, due fratelli. Questo perché le opere sono effetto della fede e dell'amore verso Dio.

Equilibrio difficile tra libero arbitrio dell'uomo, la giustizia di Dio e la visione delle opere meritorie solo se sono effetto della fede. Non avrà questa visione fino alla fine.

La seconda risposta di Agostino, nel periodo cupo (fine secolo), considera anche la fede come un dono di Dio e non come un merito dell'uomo. (Agostino, Questioni a Simpliciano, I, 2, 7) Preminenza della grazia di Dio che è a monte di qualunque merito. La fede non è una scelta o un merito dell'uomo, ma è un dono di Dio. Quelli che credono lo fanno perché la grazia e la misericordia di Dio ha permesso loro di credere. Quindi qual è il margine dell'uomo? Cosa premia Dio in questa visione? Dio non basa la sua scelta sulla prescienza, perché non tiene conto dei comportamenti umani, che precedono la grazia di Dio e non la seguono, dunque le scelte di Dio sono imperscrutabili per l'uomo. La salvezza è imponderabile e gratuita, non dipende da una azione.

Quindi qual è il discrimine tra salvi e dannati? Perché alcuni uomini rimangono al di fuori della salvezza? Dio destina qualcuno al male a prescindere delle sue scelte?

Per Agostino tutti gli uomini meriterebbero la condanna, visto il peccato originale. Però ad alcuni dona la grazia e gli altri rimangono nella loro condizione naturale di peccato. Non c'è accanimento di Dio. Gli eletti sono tali perché hanno risposto a questa chiamata.

Agostino non vede ingiustizia in questo. Anzi, l'anomalia è la salvezza e non tanto la dannazione (umanità come *Massa damnationis*)

(Paolo, Lettera ai Romani, 9,20-24) L'uomo non riesce a penetrare dentro l'orizzonte delle scelte di Dio. Immagine del vasaio.

Il protestantesimo assolutizzerà questa visione (sia Calvino sia Lutero).

Questa è la prospettiva che manterrà fino alla fine

La risposta della filosofia dunque è illusoria, insufficiente, umana. È una pratica nobile ma troppo umana.

La filosofia dunque non libera nessuno e la religione cristiana libera solo i predestinati.

Questo punto, la predestinazione, condurrà verso la riforma. La salvezza proposta dal cristianesimo perde di universalità.

A queste questioni una risposta oggettiva non si può fornire. L'uomo non può conoscere cosa discrimina i salvi dai dannati, né può criticare Dio. Però può provare a dare una risposta personale, soggettiva, interiore, interrogando se stessi e ripercorrendo la propria vita da questo punto di vista.

(Citazione di R. De Monticelli)

(Agostino, Ritrattazioni, II, 6, 1)

Agostino pensa di essere un salvato e di aver intrapreso un cammino di salvezza? Forse sì poiché non trova inconciliabile il disordine dell'uomo con l'ordine divino. Agostino cresce e permane nell'ordine, non si distrugge.

Possiamo leggere le Confessioni anche come percorso che ci aiuta a comprendere come è possibile dare una risposta che filosoficamente non è concepibile. Il tema del limite, del disordine e del peccato si traduce nei momenti in cui Agostino mostra i turbamenti dell'uomo e le sue deviazioni verso l'inconsistenza (non c'è linearità tra uomo e Dio: c'è desiderio di Dio, ma si frappongono desideri di amori terreni, come l'ambizione e l'amore carnale).

Agostino non sa se è salvato, ma sa di essere oggetto della grazia di Dio che gli ha permesso di ritornare sulla retta via.

Agostino risponde alla chiamata di Dio, si converte.

(Confessioni, 1. XIII, 1.1-2.2)

Il ruolo dell'uomo nell'accettazione della grazia.

La fede non è una conquista, ma anche essa è effetto della grazia. È un dono di Dio. Agostino pensa che l'eccezione non siano quanti non vengono salvati, ma quanti lo sono per la concessione della grazia.

Centrale è l'imperturbabilità del disegno divino (Paolo, Lettera ai Romani, 9,20-24). Agostino rimane fedele a questa posizione anche nelle opere successive.

Per questo passaggio la filosofia non garantisce né la felicità né la salvezza.

Batteria ermeneutica enorme per comprendere le Confessioni agostiniane.

Per la De Monticelli Agostino è un eletto nel senso che è amato da Dio. Agostino prova gratitudine per questa presenza. Non sappiamo se Agostino possa essere annoverato tra quelli salvati in toto, però Agostino riesce a cogliere l'amore e l'ordine di Dio e quindi a ringraziarlo.

Agostino può pensarsi come un uomo in grado di rispondere a quella chiamata, rivolgendosi (*conversio*) all'origine di quella voce.

Agostino vede una vita che ha un senso, una direzione, una prospettiva unitaria: non vince il principio dispersivo, molteplice. Noi possiamo ripercorrere un filo, una storia, che ha un senso e una prospettiva unitaria. Non sappiamo se basta per una salvezza teologica, però è unitaria.

(Confessioni, X, 1.1-5.7) Dopo la morte di Monica, inizia la parte metafisica. Riflette sulle ragioni di confessare il presente. Con la visione di Ostia la vicenda di Agostino si identifica completamente con quella che è la sua volontà, cioè l'amore di Dio. I libri successivi si consumano completamente nella dimensione adatta ad ospitare Dio: l'interiorità. La memoria è vista come facoltà, non ricordo. Ci è richiesto un cambio di passo: da vicenda e narrazione diventa meditazione, anche sulla scrittura.

La felicità passa per la grazia e per la salvezza. I filosofi non hanno visto questo passaggio, ma credevano di poter farsi forti solo dell'esercizio della ragione: si sono condannati a una eterna infelicità.

(La città di Dio, 10,29)

Non crediamo che questa dottrina della grazia che insiste sulla limitatezza dell'uomo conduca a esiti irrazionalistici. Agostino non mette in dubbio il valore della conoscenza razionale. (Epistole, 120) Non conta la rinuncia o meno della ragione, ma conta l'orientamento e il fine verso il quale destiniamo le nostre conoscenze.

Divaricazione tra conoscenza per comprendere qualcosa di Dio e tra conoscenza fino a se stessa, la *curiositas* ("una ricerca senza cuore").

La *curiositas* non ha la spinta a convergere nella prospettiva di Dio. È la conoscenza fino a se stessa, svincolata a comprendere quanto più possibile del divino.

(Confessioni, 1, X, 35.54-57)

La ragione può divagare perdendo di vista Dio, il vero obiettivo. Non cerca una verità filosofica generale, ma una precisa e unica: Dio (che richiede adesione amorosa, di slancio).

(Confessioni, X, 20.29-26.37)

Dobbiamo volgerci verso la conoscenza indirizzata a Dio, che riguarda la felicità. Per rivolgersi verso l'alto senza disperdere la nostra attenzione bisogna rivolgersi prima verso l'interiorità. Questo perché Agostino crede che i contenuti del sapere superiori siano sia Dio sia l'anima (Agostino, Soliloqui).

Qui prega Dio e evidenzia la assoluta identità di Dio con se stesso, la sua eternità e immutabilità. Percorso che ci guida verso la conoscenza dell'anima di Agostino.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Questo perché l'anima dell'uomo rispecchia la vita divina e la riproduce nelle sue forme finite e limitate. Nella sua memoria, intelligenza e volontà è presente una tripartizione trinitaria. Nell'anima c'è l'immagine della vita di Dio. L'anima rispecchia la trinità divina: mente-conscienza-amore.

Dio è nel centro di noi stessi e va recuperato attraverso l'interiorità. È qualcosa che noi sentiamo ma di cui non siamo consci completamente. È come un'impronta che può ricondurci nella prospettiva compiuta della conversione.

Nella sua interiorità l'uomo è davvero specchio di Dio. Senza questa somiglianza la relazione con Dio sarebbe impossibile.

(Confessioni, X, 25.36)

Dio medico e Agostino malato, instabilità della creatura rispetto a ciò che è Dio: l'immagine è inferiore all'originale.

Tensione lontananza-vicinanza

Tensione fede e ragione. La ragione esamina Dio come oggetto di conoscenza. La fede invece conosce Dio attraverso un rapporto interiore con egli. Arriva più in là la fede. La ragione analizza la verità che Dio può darci sotto forma concettuale. La fede consiste invece nella fruizione, nella concretezza e nel raggiungimento di Dio; la verità per la fede è esperienza.

Dunque per la filosofia classica la verità si manifesta come atto intellettuale, invece per la fede agostiniana questa si manifesta solo nell'intero percorso esistenziale.

Nelle Confessioni dunque si scopre Dio nell'interiorità e si riconosce la capacità trasformativa nei nostri confronti della grazia.

Tempo e memoria sono i due grandi temi presenti nei libri finali. Spesso nei manuali sono trattati indipendentemente l'uno dall'altro. Noi proveremo a collegarli visto che sono trattati nel libro X e XI, cioè in un disegno strutturale complessivo dell'opera.

Parla delle facoltà dell'uomo per raggiungere Dio.

Nel libro XI parla del tempo. Non come digressione casuale, ma si inserisce nel contesto di esegesi biblica (sulla Genesi).

Agostino vuole esaltare e illustrare la dottrina della creazione dal nulla. Gli serve per illustrare fin dall'inizio la differenza tra l'eternità immutabile divina e la creaturalità umana, temporale. Dove sta nel tempo la creazione?

La dottrina del tempo Agostiniana necessità della dottrina dell'eterno. Tema centrale, presente dal primo libro (I, 4.4) e all'inizio della narrazione personale fatta davanti all'eternità di Dio. Questo passo è un'introduzione personale al tema metafisico del libro XI.

(Confessioni, 1. I, 6.10, pp.11-12) L'eternità di Dio non è una lunga durata, non è un accumulo, ma l'inesistenza di un ieri e un domani, esiste solo l'oggi per Dio. Tutto è presente, un immenso ed eterno presente.

Dio è eternità e perfezione, pienezza e permanenza dell'essere, è immutabile. Le cose create sono nel tempo, incompiute, imperfette, in continua mutazioni, sono mutevoli.

Essere nel tempo è sintomo di imperfezione.

In questo è molto platonico: l'essere mutevole non può dirsi essere al livello più alto.

(Plotino, Enneadi, III, 7, 6) Agostino la pensa nello stesso modo. Per lui l'eternità non è solo un attributo divino, ma è proprio la sua sostanza.

Dal libro I, in cui parla del suo tempo, il tempo esperito dalla persona Agostino, al libro XI in cui parla del tempo metafisico. Focus da due punti di vista diversi.

All'inizio del libro XI, come nel libro I, c'è una preghiera a Dio che introduce nella parte più alta dal punto di vista speculativo dell'intera opera.

L'indagine sul tempo ha colto nel I libro il suo prodotto, nell'XI la origine. Tempo ritrovato, circolo che si chiude.

Rapporto tra eternità e tempo.

Per Agostino eternità non è lunga durata, ma è mancanza di successione. Questo è l'orizzonte di Dio, quello del tempo è dell'uomo. Per Agostino l'ordine di essere che non muta è l'essere vero, quindi la mutabilità delle creature rimanda alla loro inconcludenza.

La ricerca di Agostino diventa necessariamente altro per compiersi e giungere al tempo ritrovato. Per questo si trasforma in esegesi biblica, per commentare il rapporto tra creatura e creatore, quindi sceglie la Genesi. L'ultima chiave per raggiungere Dio è la scrittura.

L'intelligenza filosofica diventa e deve diventare intelligenza ermeneutica, perché lì c'è la parola di Dio. Non è un semplice esercizio di lettura, ma è una chiave di lettura più avanzata.

(Confessioni, XI, 2.2-2.4)

Il tempo cristiano è lineare e non circolare della tradizione classica e platonica (il tempo per Platone è l'immagine mobile dell'eternità). Per Agostino il tempo è lineare e la storia ha un inizio e una fine, non ritorna sullo stesso modello. È una storia diretta verso la fine (prospettiva escatologica). Ogni storia individuale è irripetibile, unica.

(Confessioni, XI, 3.5)

Centrale è la creazione dal nulla.

Si presuppone una libertà e personalità di Dio (non abbondanza senza volontà plotiniana): Dio sceglie l'orizzonte della creazione in assoluta libertà.

Il mondo dipende in modo contingente dalla sua libertà e volontà.

Il mondo dunque è contingente, quindi potrebbe essere come non essere, non è necessario.

Il tempo è lineare e irreversibile e consegna ad ogni evento ed esistenza la sua irripetibilità. Da qui emerge più forte il problema del male e della sofferenza dell'individuo.

(Confessioni, 1. XI, 4.6, p. 419)

(Confessioni, X, 6.9)

La Creazione non è un evento nel tempo, ma con essa nasce il tempo stesso. (XI, 5.7 *non letto, solo citato*) La Creazione la possiamo definire solo in modo negativo, differenziandola dall'agire umano. Si allontana da prospettiva demiurgica.

Che cosa faceva Dio prima di creare il mondo? (Confessioni, 1. XI, 10.12, pp. 425-426)

(Confessioni, 1. XI, 11.13-12.14)

Agostino dà due risposte: Dio è creatore e prima di creare non faceva niente. Quindi tutto ciò che noi vediamo è opera di Dio. Non c'è qualcosa che rimandi ad un altro principio. Risposta di critica ai manichei.

La seconda risposta è più profonda, filosofica e squisitamente agostiniana. (Confessioni, 1. XI, 13.15) Prima della Creazione non c'è tempo. Così come non possiamo pensare le creature al di fuori dell'orizzonte del tempo, non possiamo pensare Dio al di fuori dell'eternità. Come Dio stesso è eternità, la creatura stessa è tempo.

Il tempo comincia con la Creazione, è un effetto dell'atto creatore di Dio. Questa è la risposta più complessa di Agostino.

(Confessioni, 1. XI, 13.16) Presente nella prospettiva del tempo indica un tempo fluente, nella prospettiva dell'eternità è un tempo eterno, immobile, sempre uguale a se stesso.

Il tempo è il modo di essere delle creature, dunque dobbiamo capire cosa esso sia, anche rispetto a noi.

Noi utilizziamo il tempo per fare tutto, anche quando parliamo o ragioniamo. È immediato l'utilizzo della coordinata temporale. Ma se devo ragionare sul tempo stesso in modo filosofico non so definirlo.

Per Agostino dunque il tempo è il modo d'essere della creatura finita, non è l'immagine mobile dell'eternità, come era per Platone invece.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Il tempo ha un rapporto strutturale con il venir meno, con l'inconsistenza (il passato e il futuro in quanto sono negazione, il presente perché è impalpabile). Il tempo condivide con la creatura la fragilità e la labilità ontologica. Il tempo contiene una presenza di non essere come tutto ciò che non è Dio.

Noi però siamo nel tempo, lo sentiamo e non possiamo prescindere da esso. Come possiamo misurare qualcosa che non riusciamo ad afferrare? Per Agostino il tempo è una "distensione dell'anima". Passato, presente e futuro non hanno consistenza al di fuori dell'anima. L'anima è la misura del tempo.

3 facoltà dell'anima: attesa, attenzione, memoria (futuro, presente, passato).

L'attenzione di una mente finita può concentrarsi su più oggetti solo grazie a questa distensione (memoria come vita dell'anima, in senso platonico).

L'anima può stare soltanto nella successione (Plotino, *Enneadi*, III, 7, 11). Il protrarsi dell'anima tra passato e futuro sta nel tempo ed è il tempo stesso.

(Confessioni, 1. XI, 27.36-38) Il tempo è la successione di passato e futuro che avviene solo grazie all'attenzione presente. Man mano che il tempo passa il futuro si accorcia e il passato si allunga. Per tutti gli uomini e per tutte le vite umane il rapporto con il tempo è questo.

(Confessioni, 1. XI, 29.39) Se la vita del singolo uomo è distrazione, cioè capacità non costante di stare in quella attenzione capace di tenere insieme passato e futuro, Dio è capace di raccogliere queste vite distratte con la grazie. Tramite il figlio dell'uomo, Cristo, che fa da mediatore tra Uno e molti.

(Confessioni, 1. XI, 30.40)

(Confessioni, 1. XI, 31.41)

(Confessioni, XIII, 37.52-53) Conclusione delle Confessioni. Continua a suonare questo tasto del tempo.

Chiede l'orizzonte della quiete Agostino. Possiamo solo sperare in una vita oltre la vita e in una quiete finale. Non possiamo sperare nella vita eterna.

La memoria diventa il posto dove recupera il tema della nostalgia.

La memoria è la forza dell'anima che si oppone alla dispersione. È una facoltà complessa. La chiama "caverna incalcolabile" "antro profondissimo". Nella memoria sta l'intera vita sensoriale, psicologica e affettiva dell'individuo.

Nella memoria troviamo l'ampiezza dell'intero universo che aveva stupito Petrarca. È un recipiente interiore sia in orizzontale, ampiezza, sia in verticale, profondità.

Nella memoria ci sono immagini da oggetti empirici, da oggetti non empirici (matematica), e da sentimenti.

Ella dà continuità alle esperienze pregresse e ha capacità di cogliere e riconoscere se stessa (autocoscienza).

Andando in profondo nella memoria si crea spavento. È un luogo di difficile decifrazione. Questa profondità spaventa Agostino per la sua intensità e contiene la nostalgia (felicità che non conosciamo e non abbiamo conosciuto).

La memoria è contemporaneamente coscienza del mondo che abbiamo esperito sia coscienza di sé: è allo stesso tempo ampiezza e profondità.

C'è un elemento di latenza, che mostra opacità più si cerca di capire. La felicità remota che noi cerchiamo è il luogo in cui l'anima contiene Dio. Opacità è residuo di questa impronta di felicità che permette ritorno a Dio.

Agostino è la sua memoria. (Confessioni, 1. X, 17.26-19.28)

Montaigne

I testi di Agostino sono molto letti nel Medioevo, tuttavia la lezione agostiniana delle Confessioni non sono centrali nel Medioevo. Prevale l'idea di salvezza collettiva su quella di salvezza individuale

Ricezione isolata, fatta solo da alcuni studiosi come Abelardo (*Historia calamitatum mearum*). Vive una vicenda personale molto intensa con la sua allieva Eloisa (avranno un figlio, Astrolabio). Molto legato all'Università di Parigi.

Vita simile ad Agostino: da piaceri a università. Non è una parabola ascensiva, come sono le Confessioni, ma la storia di un professore che ha una via turbolenta. Non è una storia di salvezza, pur certamente prendendo la linea di Agostino.

Precedente ad Abelardo c'è Boezio.

Anche in età umanistica e rinascimentale il modello agostiniano non è egemone, tranne il caso di Petrarca. Il recupero dei classici favorisce la biografia secondo Plutarco o Svetonio.

Nella Riforma luterana Agostino è centrale.

Erasmus da Rotterdam cura una sua *Opera omnia*.

Nella Spagna della Controriforma hanno un ruolo importante (Giovanni della Croce e Teresa d'Avila). Fenomeni comunque non vistosissimi.

Nei filosofi del rinascimento prevale un altro tipo di autobiografia. I due modelli sono Campanella e Bruno. Autori di rottura. Autobiografia che attraversa le loro opere, ma funzionale: è un percorso di liberazione più che la vita del singolo. Missione di filosofo che rovescia pensiero tradizionale. Si accompagna alla missione del filosofo quello della sua persecuzione (più avanti della società del suo tempo).

Nell'Antiprologo del *Il Candelaio*, Bruno compie un suo ritratto pregevole. Situazione di difficoltà e solitudine del filosofo.

Per Bruno non conta la sua esperienza personale e precisa, ma conta il destino pubblica a cui in quanto filosofo (in quanto Mercurio) è destinato.

(Cena de le Ceneri, Dialogo I) Presenta la sua filosofia come una di liberazione dal grande timore che gli uomini hanno e sul quale la Chiesa ha edificato il suo potere: la morte. Per Bruno la materia non muore mai, muoiono le singole configurazioni, ma la materia è persistenza. Visione cristologica di Copernico.

L'autobiografia deve esaltare il suo ruolo di Mercurio, di messaggero che porta la verità dopo tempi oscuri.

Modello che condivide con Campanella (sonetto madrigale).

Alcuni modelli costituiscono l'autobiografia del filosofo: infanzia in cui emergono già tratti eccezionali (Campanella dice di avere 7 protuberanze, Bruno neutralizza il serpente); ingresso in convento (domenicano; unica opportunità di studiare per medio-bassi come loro); rottura con l'ordine; grande produzione; solitudine e carcerazione; esilio o rogo (paga il proprio messaggio).

Cardano, seconda metà del Cinquecento, nel *De vita propria*, applica la dialettica dei contrari, presente anche in Bruno e Montaigne. Misericordia della vicenda umana e destino glorioso da filosofo e

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

della sua opera. Lavora su un saliscendi anche nello sviluppo narrativo: non è un filo continuo, ma sono quadri. Racconto non unitario, ma procede per argomenti.

Cardano, a differenza di Montaigne, non vuole isolare l'io, ma rendere ed esibire la sua individualità eccezionale. Non ricerca l'io, ma lo raffigura in momenti specifici e analiticamente. Montaigne ci dice che non c'è un suo io precedente la composizione dei saggi, ma uno durante la composizione e questo è l'unico possibile.

Montaigne rompe il modello rinascimentale.

Se Cardano è un insieme di immagini staccate ma con un movimento circolare (da negativo a positivo). Montaigne mostra immagini in continuo movimento. Anche per Montaigne parla di circolarità, l'io ritorna sui propri passi: paragone con il vagabondaggio, condizione dell'uomo. Idea non solo del mondo, ma anche della scrittura (rapporto tra autore e lettore molto profondo e articolato).

Montaigne

(Plutarco centrale per Montaigne)

Montaigne è un autore divisivo: non piace a tutti.

Moderno per l'idea che ha dell'io e dell'uomo.

Non piace a Paul Valéry (Quaderni, I, p. 224). Montaigne stesso dice che propone l'io di un uomo medio, rifugge la prospettiva dell'uomo eccezionale (anche se lui non è uno qualunque, come vedremo. Per Valéry è una banalità.

Anche Pascal non lo apprezza, anche se ha un rapporto dialettico (Pensieri, 77-78). Montaigne è un uomo che non ha conosciuto Dio per Pascal.

Nietzsche lo apprezza molto (Schopenhauer come educatore). Ha una forza e coraggio di vincere i propri demoni unica, ha la serenità.

Quello di Montaigne è un pensiero critico, volutamente non dogmatico.

Importante per i temi etico-politici anche.

Presente una forte componente autobiografica; nuovo profilo della ragione (si confronta con quello classico e ne mostra i limiti e i fallimenti); critica il primato dell'uomo nell'universo (soprattutto in confronto con il mondo animale); capacità di dire parole nuove su argomenti all'ordine del giorno; riflette sull'uomo in quanto tale.

Riflessione che rinuncia volontariamente al dogmatismo, alle sicurezze che imprigionano la vita e la ragione.

Fortemente legato al rapporto con gli antichi, letti con autonomia dalla tradizione però.

La sua proposta filosofica utilizza il mezzo autobiografico per la "liberazione del pensiero".

-Vita

Nasce nella famiglia Eyquem vicino a Bordeaux. Studia nello collegio de Guyemme a Bordeaux e poi a Tolosa, dove compie studi di legge.

Entra come consigliere alla corte di ?? (funzione di analisi e controllo delle leggi).

Negli anni 80 sarà per ben due volte sindaco di Bordeaux. Uomo politico di alto livello con rapporti con i Valois.

Nel 1568, alla morte del padre, diventa proprietario della sua tenuta. Nel 1571 avviene un passaggio fondamentale: decide di abbandonare la funzione pubblica per ritirarsi nella torre del suo castello che diventa suo studio e biblioteca. Nel suo studio fa affiggere questa iscrizione "nell'anno di Cristo 1571..." (28 febbraio 1571). Compie una scelta di libertà, una nuova nascita. Sulle travi di questa biblioteca fa incidere molte frasi in varie lingue (francese, latino greco, etc.): 19 sono citazioni bibliche, le altre sono classici (soprattutto Sesto Empirico), e una sola contemporanea (di Michel de l'Hopital).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La sua biblioteca conteneva circa mille (molti per l'epoca). La biblioteca è andata dispersa e riconosciamo oggi solo un centinaio dei testi appartenuti a Montaigne (nel 2014 è stato pubblicato una ricostruzione, *La biblioteca di Montaigne*, Pistilli e Scattagioni).

Il rapporto con i classici è fondamentale per Montaigne, non solo per la sua educazione ma anche per le sue riflessioni. Classicità fondamentale con la quale nella scrittura intrattiene un vero e proprio corpo a corpo: dialoga con questi autori nei suoi Saggi. I classici sono un secondo autore dei Saggi.

Trama che rimanda ad associazioni.

La scelta delle citazioni è orientata. Ragione non dogmatica. Tema della vanità (passo delle Ecclesiaste in cui si parla della *vanitas*, amato anche da Bruno). Orizzonte scettico.

Montaigne ha un ruolo importante nella rinascita dello scetticismo. Il suo è "temperato", "compleso".

Le sue fonti sono Socrate in Platone, *Academica* di Cicerone, *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (importante per rivalutare la storia della filosofia in epoca umanistica), Plutarco, Sesto Empirico (ultimo esponente e sistematore degli argomenti scettici).

Sesto Empirico deve molto al recupero dell'opera di Diogene Laerzio (traduzione di Ambrogio Traversari): prima non era né conosciuto né studiato.

Attacchi alla filosofia dogmatica e metafisica (ha in mente come obiettivo della critica la filosofia aristotelica).

Lo scetticismo è ripreso, paradossalmente, da Savonarola (crede che lo scetticismo possa indebolire il desiderio di ragione in favore della fede). Savonarola, secondo la biografia di Giovan Francesco Pico (nipote di Pico della Mirandola), consigliava gli scettici come introduzione alla fede cristiana. Inizia anche un progetto, rimasto incompiuto, di traduzione dei testi di Sesto Empirico. Vede lo scetticismo come l'arma per combattere la filosofia dei pagani, quella classica.

Lo scetticismo, dopo l'Italia, fiorisce in Francia. A Parigi negli anni 60 del Cinquecento vengono pubblicati testo latino e traduzione delle *Ipotiposi pirroniane*. Recupero anche editoriale della tradizione scettica.

Raymond Sebond, teologo catalano. Ha scritto *Theologia naturalis* che viene regalato al padre di Montaigne che lo trova interessante. Nasce un rapporto tra i due.

Testo messo all'indice del 1559 per l'esercizio spregiudicato della ragione (le verità cristiane possono essere spiegate con la ragione per Sebond, come si capisce dal titolo) e quindi una libera lettura e interpretazione della ragione. Inoltre era presente un po' di immanentismo.

Nell'anno della morte del padre, su ordine di quest'ultimo, Montaigne traduce Sebond. La sua è una traduzione non letterale, ma interpretativa, che stabilisce un rapporto tra i due autori.

Sebond vuole dimostrare razionalmente i dogmi della religione cristiana. A Montaigne interessa questo rapporto ragione-fede. Montaigne critica alle fondamenta il progetto di Sebond: la ragione (definita un "non presupposto") stessa è zoppa, debole, fragile e incerta e lo scetticismo lo dimostra in maniera assolutamente convincente (Saggi, II, 12).

Già all'interno dei Saggi non c'è solo il percorso dell'uomo Montaigne, ma anche una sua antropologia (che cos'è l'uomo? Quali sono i suoi limiti?).

Quella della verità è una tensione, un movimento, non un'acquisizione, un possesso.

Questo distanzia Montaigne da Bruno (Cabala del cavallo Pegaseo, Dialogo II, Parte III).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Bruno legge lo scetticismo come una rinuncia alla ricerca filosofica, una comodità, un esercizio dell'ozio, così come la cristianità riformata che basa tutto sulla predestinazione e emargina le opere. Per Montaigne invece lo scetticismo è uno strumento necessario per ridurre la "peste dell'uomo" (presunzione di sapere).

L'*Apologia di Raymond Sebond* costituisce il nucleo teorico dei Saggi.

Lo scetticismo deve abbassare le pretese di conoscenza dell'essere umano.

"Siamo vento e fumo". Malattia del corpo importante per Montaigne (lui soffriva di calcoli renali e aveva coliche fortissime). Rendere il limite ontologico e conoscitivo dell'uomo.

Un esempio dell'arroganza della ragione è Cicerone: umanità povera e disgraziata rappresentata da Cicerone. È un uomo fragile e debole come tutti gli altri uomini, anche se proclama grandi destini per gli altri. Anche Democrito è sciocco, insieme ad Aristotele.

Rapporto con gli animali.

Specularità e orizzontalità del rapporto con gli animali. Decostruisce l'arroganza dell'uomo e della sua ragione.

Vuole recuperare questo rapporto lineare con il mondo della natura. Vuole recuperare la naturalità con il rapporto tra la vita e la morte che i moderni hanno perso.

L'uomo non può forzare la cornice nella quale sta.

L'uomo non può conoscere l'infinito c'è un veto.

Su Pirrone

La malattia dell'uomo è l'agitazione dello spirito dovuta al primato che l'uomo crede di avere rispetto a Dio e agli altri animali.

Chi ha uno spirito elevato rischia di essere travolto da energia intellettuale. Velo sottile tra follia (irrazionalità) e illuminazione intellettuale (ragione). Questo confine labile è al centro della condizione umana (fa l'esempio di Tasso). Il passaggio tra un contrario all'altro è dietro l'angolo: per Bruno bisogna forzarlo al massimo con la propria curiosità; per Montaigne invece dobbiamo "instupidirci per diventare saggi", quindi abbassarci.

Per Bruno questo furore irrazionale è la strada per la verità, per l'infinito. Per Montaigne invece è solo il sintomo dell'agitazione dell'anima, perdere se stessi e ciò che all'uomo è concesso. In queste differenze rientra il giudizio sullo scetticismo: per Bruno la curiosità è fondamentale, per Montaigne è necessario per non snaturarci e riconoscere il nostro limite.

Secondo Bruno l'uomo non perde mai la possibilità di recuperare la verità, c'è ma non la sa vedere. Con il furore si riesce a guardare.

Per Montaigne non è così: Bruno corre il rischio della follia, l'accecamento per lui è necessario (storia dei nove ciechi alla fine dei *Furori*).

Per Montaigne Tasso non vede nulla, perde solo la sua ragione (è cieco); la tensione della comprensione di Bruno per Montaigne è perdita della ragione; curiosità e laboriosità dell'indagine sono sintomo di stupidità.

Stare nei suoi limiti permette all'uomo di compiersi. L'uomo nella sua dimensione non ha possibilità di contatto con la verità, con l'Essere. Dunque farci travolgere da questa ricerca che non può giungere alla metà è pura follia. L'anima per Montaigne è sempre mutevole, variabile, di passaggio.

Tuttavia con Bruno condivide la non antropocentralità dell'uomo, il ruolo dell'uomo e degli altri animali.

Montaigne si concentra sulla condotta di vita, sui problemi del "ben vivere". Bruno si dà più alla metafisica.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Pirrone non è stato quello che Le vite dei filosofi ci riportano. Lettura di Pirrone con una fortissima componente autobiografica da parte di Montaigne. L'uomo non gode profondamente del suo essere per concentrarsi su qualcosa di oltre, di troppo.

Parigi valbene una messa (1572); Montaigne inizia in questo periodo delicato della storia di Francia a comporre la prima edizione degli *Essais* in libri. 8 anni dopo compone quella in 3 volumi.

“viresque acquirit eundo”, citazione di Virgilio nel manoscritto di Bordeaux (ritrovato solo nell'Ottocento)

Qui corregge varie cose: cambia ordine dei capitoli; modifica gli incipit o gli explicit dei saggi; testo sempre meno classico e più personale.

Postumi gli *Essais* sono messi all'indice nel 1676. Già in vita fu contestato dall'Inquisizione che gli restituisce consigli di correzione (elogia autori pericolosi come Machiavelli, Giuliano l'Apostata e cita l'impostura delle religioni); non tiene conto di queste osservazioni. Nel Seicento lo censureranno per la sua fortuna in ambiente libertino, per l'elogio degli animali e una visione materialistica dell'anima.

Solo nel 1854 saranno espunti dall'indice. Nel 1949 Pio XII lo interpreta in chiave fideistica.

(Saggi, III, 3, Di tre commerci)

Parla della “natura particolare”. Lui è un uomo socievole e non solitario per natura.

Amicizia fondamentale per Montaigne.

Rapporto non da erudito con i libri: ridicolizza gli autori che non fanno altro che stare chiusi nei loro studi.

(Descrizione della biblioteca: Saggi, III, 3).

Il dialogo con sé è stimolato dalla lettura, ma è proprio dell'interiorità e dell'assenza di esteriorità. Necessitiamo di un “retrobottega”. Capacità di dialogare con se stessi, di ridere e godersi appieno il proprio essere. Bisogna saper rinunciare ogni tanto a ciò che è fuori dal nostro retrobottega. (Saggi, I, 39). È una solitudine ricca e piena.

(Saggi, I, 8, Dell'ozio). Solitudine densa, piena, importante, ma non pacificata e calma: ci sono mostri e chimere.

“Mostri e Chimere” di Fausta Garavini.

Montaigne ha una scrittura labirintica. Il lettore è cooprotagonista del libro, gli si chiede una grossa partecipazione.

(Saggi, I, 28, Dell'amicizia) Parallelo tra sua scrittura e pittura di un pittore di cui possiede un quadro.

Scrittura vagabonda, irregolare, che procede per associazioni e per ulteriori riflessioni su se stessa, senza un legame, una proporzione. Scrittura labirintica che sfida le tradizionali convenzioni.

I Saggi sono descritti come cornici grottesche che incorniciano un quadro bellissimo: domani vederemo quale è questo quadro bellissimo.

Stranezza, imprevedibilità e varietà. Cifre stesse della realtà e quindi anche dell'uomo (inclassificabile).

3 caratteristiche dei suoi *Essais* dei grotteschi: frazionamento (no struttura chiara, non è né un trattato né un dialogo tradizionale), ibridazione (molte citazioni, lui non è mai solo), incompiutezza (programmatica, non si arriva mai ad una fine).

Sono testi che recano nella loro incompiutezza quel tipo di rapporto tra la sua opera e l'autore.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

(Saggi, II, 10, Dei libri). L'irregolarità è il solo modo per essere fedele alla verità. La verità è questa: irregolarità, variabilità, incompiutezza dell'individuo Montaigne.

Sono quasi associazioni di idee.

Sono poco più di 100 saggi di lunghezza molto variabile: alcuni lunghissimi, altri di poche pagine.

È definito un libro che "cresce su se stesso".

La forma letteraria che sceglie è molto legata ai contenuti. È una forma nuova, come fu nel caso di Agostino.

Scelta che va messa in relazione con il momento storico in cui vive: fine della stagione umanista (questi costruiscono un'immagine dell'intellettuale polare rispetto all'immagine del buio intellettuale).

Montaigne sta nel tardo rinascimento, nella seconda metà del Cinquecento.

Dunque il saggio nasce dalla fine del sapere scolastico. È una composizione libera, senza schema e lunghezza prefissati. Anche gli argomenti dei saggi sono molto diversi: parla di letteratura, di filosofia, di interiorità, di biografia, etc. Montaigne però sceglie una strada precisa: privilegia un contenuto di carattere morale (la scelta non è indicata dal genere, che è libero).

La scelta del genere nuovo gli permette un approccio libero alla materia trattata, anche sperimentale; ingloba anche un'apertura personale (si mette in gioco completamente) e l'elemento dell'ironia.

La parola *Essai* esisteva pure prima di Montaigne (lui inventa solo il genere). Significava esperimento, prova, sondaggio, saggiamento (*essaier* = tastare, gustare, saggiare). Gioca con la ricchezza semantica e ambiguità del termine e coniuga ad esso una scrittura eterogenea e libera.

La frammentarietà è una scelta stilistica che corrisponde ad una precisa idea del fare filosofia: può dire molto più di un testo fatto e finito.

Ci sono tanti libri dentro un solo libro. C'è il rischio della dispersione però.

[Riflessione sul nuovo mondo: sulle carrozze, sui cannibali. Riflessione antropologica e politica, su espansionismo coloniale]

Molto spesso il titolo e il contenuto non corrispondono, o sono legati da un filo molto labile. Costruisce il testo individuando un argomento di apertura che spesso viene abbandonato spesso (la scrittura è soggetta a sollecitazioni esterne).

La prima lettura quasi mai restituisce il senso vero di un saggio. È una scrittura che necessita lentezza, abbandono alla riflessione di Montaigne.

Scrittura non tradizionale né banale. Spesso si utilizzano immagini come quella del labirinto, della spirale, dell'architettura incompiuta. Montaigne lavora proprio su questo stile: paragona il suo lavorare ad un vagabondare (anche concretamente, il cammino attiva il pensiero). Non è un cammino inconcludente, ma che ci conduce ad un esito.

(Saggio, I, 1: Con mezzi diversi si arriva allo stesso fine).

L'estetica e la poetica della frammentazione non è fine a se stessa, ma corrisponde all'oggetto della sua scrittura: l'uomo che è incompleto, frammentario, indefinito, ma che può dire qualcosa di utile. Legame tra modalità e oggetto di scrittura.

Inoltre Montaigne è consapevole dei limiti di riflessione dell'uomo; altrimenti si scade nel velleitarismo, nell'arroganza (antropocentrismo è nocivo per Montaigne). Per questo parla solo di ciò che rientra nei suoi limiti, cioè parla dell'uomo, non di Dio ad esempio.

È una scrittura libera, che parte da direzioni diverse e si costruisce in un dialogo tra gli autori presenti nella sua biblioteca dai 1000 libri (luogo fisico, ma anche mentale, un luogo di raccoglimento per se stessi, dove si legge, studia e scrive). Questi autori sono veri e propri co-autori dei saggi, che aiutano, rinvigoriscono il discorso. Non sempre sono fonti portate a supporto, ma sono portate a confronto (è un dialogo). Filosofia polifonica, un confilosofare.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Autori per la maggior parte classici, derivano dalla sua istruzione. L'autore preferito è Plutarco. Anche Lucrezio (*De rerum natura*) è importante, per l'idea tra morte e vita. Inoltre Cicerone, Cesare, Livio, Agostino. Dei contemporanei inserisce molti storici: Bodin, Guicciardini.

(XIII libro, inizio)

In Montaigne, rispetto ad Agostino, non c'è una risposta definitiva, non c'è Dio oppure Agostino che guarda dietro di sé.

[Gadda e Montaigne]

Non si fa solo e completamente studio, che può infiaccare l'uomo (tema Cinquecentesco, iniziato da Erasmo da Rotterdam nella sua critica ai grammatici. Filologia che diventa caricatura, senza presa sulle cose). Svolge questo tema attraverso alcune immagini caricaturali.

(Saggi, III, 12, Della fisionomia) Socrate è brutto, ma forza la natura della sua immagine per diventare qualcosa di altro. Rapporto di Montaigne con le fonti della sua scrittura (il suo non è solo un collage, una raccolta di citazioni). Il confronto con gli autori per lui è una guida. Idea dell'alimento: qualcosa che assumiamo e che si trasforma in qualcosa di altro.

Privilegiare un certo autore rispetto ad un altro non è fine a se stesso. Ogni esempio "zoppica", così come la ragione stessa che è claudicante. Nulla ha l'autorità necessaria per porre fine ad una questione filosofica.

Incostanza.

(Saggi, II, 29, Della virtù) L'arroganza intellettuale di un sapiente è da evitare. Preferisce una strada umile, feriale e quotidiana.

Gli argomenti principali dei Saggi.

Inizia a comporli da 1572, l'anno dopo il suo ritiro nella biblioteca.

Inizialmente tratta di storia, filosofia e moralità. Successivamente e gradualmente inizia a trattare i temi della conoscenza di sé e dell'uomo.

Le principali tematiche rinascimentali sono 2: verso esterno (Dio, natura, cosmo) e verso interno (società, storia). Man mano si dirige verso l'interno Montaigne.

Gli uomini non sono in grado di vedere l'intero, se la divinità non glielo permette; tutto il resto è sogno e fumo (inconsistenza). Nemmeno la storia può darci risposte generali, ma possono rispondere solo al singolo problema (la storia non è esemplare).

Costruire dei caratteri della divinità significa pensare Dio in relazione a se stessi, dunque umanizzarlo (Senofane dice che il Dio dei paperi sarebbe paperiforme). Gli uomini pensano di ricondurre Dio alla loro misura: questa è arroganza. Il nostro intelletto non riesce a confrontarsi con l'infinito penetrandolo.

Nessuna creatura è privilegiata, tanto meno l'uomo, nel rapporto con Dio.

(Bruno, De la causa, principio et uno, Dialogo V) Opera che è la metafisica di Bruno, un testo arduo ma splendido. Come un'infinità di secoli è uguale ad un'infinità di ore, essere uomo non rende più vicini a Dio di quanto non sia vicina una formica. Nell'infinito di Dio saltano i parametri. Impossibilità di dire e pensare l'infinito. Stessa posizione di Montaigne, ma modo diversa di esprimerla ("non siamo più vicini al cielo se siamo sulla cima della montagna", Saggi, II, 12)

Per Montaigne bisogna usare una teologia negativa, classica soluzione. L'uomo non ha comunicazione con l'essere e quindi non lo può descrivere. L'uomo è nell'ombra (lessico bruniano) rispetto all'essere. La condizione di Dio è troppo lontana per essere vagliata dal nostro setaccio, umano.

Quello che viene meno in questo contesto è la capacità di guardarsi indietro sul limite tra tempo ed eternità, come fa Agostino dopo la visione di Ostia. Qui non c'è questo percorso, Montaigne sceglie la via delle strade orizzontale, del vagabondare. La risposta non può darsi senza ricadere nel dogmatismo: lui non può che essere un narratore della condizione umana dunque.

Il libro diventa il veicolo di questa narrazione, non solo un pezzo di carta e inchiostro dei grammatici di Erasmo.

Per Agostino bisogna recuperare il proprio essere tramite le Confessioni. Montaigne sa che ogni uomo è sufficientemente rappresentativo della condizione umana, quindi ognuno può parlarne.

Il compito degli uomini per Montaigne non è comporre libri pieni di citazioni inutili, ma il filosofo deve comporre i propri costumi (caratterizzazione morale della sua filosofia).

Non c'è la ricerca di altre condizioni o la pretesa di essere qualcosa di diverso, ma la perfezione divina si raggiunge vivendo appieno ciò che siamo ("lealmente"). Pretendiamo di conoscerci guardando all'esterno.

("L'uomo Montaigne e il sindaco di Bordeaux sono sempre state due persone diverse").

Non è possibile un modello paradigmatico come in Agostino, poiché l'uomo è limitato, ma bisogna costruire un modello comune e umano.

Introduce il tema della maschera.

L'unico luogo in cui possiamo essere noi stessi è la nostra interiorità. Ognuno recita una parte, più o meno aderente a ciò che siamo realmente, ma nella nostra interiorità dobbiamo essere onesti al massimo con noi stessi.

Saper morire bene e vivere bene sono due facce della stessa medaglia.

(Saggi, ??, Filosofare e imparare a morire) Importanza di Lucrezio. Da questo Montaigne recupera molti temi, ma soprattutto quello della circolarità tra morte e vita. Tra due poli si crea una dialettica, un circuito fondamentale.

La morte di un ente che sta all'interno dell'universo è la morte per quel singolo ma allo stesso tempo è apertura a nuove forme di vita. Il rapporto individuale tra morte e vita non è così schematicamente diviso.

Il rapporto tra morte e vita è immediato, strutturale. Quando nasciamo siamo già in rapporto alla morte (iniziamo a morire quando nasciamo).

Prospettiva svolta anche da Bruno. Può essere prospettiva di liberazione e felicità. Non moriremo mai del tutto.

La morte non c'è all'interno della sostanza, c'è solo la mutazione.

Bisogna saper vivere questa occasione. Libera l'uomo dalla cieca angoscia del futuro, facendolo godere della sua condizione presente, seppur fragile e circoscritta nell'unicità temporale e spaziale di quell'individuo. Né timore né speranza = felicità e liberazione.

La sostanza è il luogo della permanenza assoluta dell'essere: nulla viene meno ma tutto cambia nello spazio infinito.

Libera l'uomo dal timore del castigo della vita ultraterrena.

Lucrezio è una fonte che sia Bruno sia Montaigne condividono.

Noi ci siamo aperti all'essere nascendo, morendo il nostro orizzonte si chiuderà. Dobbiamo pensare alla nostra vita con la stessa distensione verso il passato e verso il futuro (ci spaventa immaginarci tra 100 anni, perché saremo nati, ma anche 100 anni prima non c'eravamo). Dobbiamo pensare la nostra morte come inizio di altra vita.

La morte è solo un attimo, non è dolorosa. Conta la presenza della vita, non la sua durata. La morte fa valere ugualmente una vita breve e una lunga.

Confrontare 100 anni con la durata dell'universo naturale è irrisorio, dunque anche noi siamo come gli animali che vivono un giorno.

Gli animali sanno morire bene, non hanno angoscia del futuro.

[Codicille morimur di Seneca contaminato con la prospettiva lucreziana]

Come non sentiamo il dolore che c'è nella nascita, dovremmo fare lo stesso con la morte.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Assumere la condizione umana significa assumere e accettare la presenza della morte in tutto l'arco della nostra vita, non in modo angoscioso ma come momento necessario, che più lo accettiamo più ci dona stabilità e serenità.

Il primo giorno di nascita ci avvia alla vita ma anche alla morte.

Lo scopo della vita è costruire la nostra morte. Il dolore sta più nel corso della vita che nel momento della morte.

[Tema della senescenza del mondo]

Tutto fa la sua parte e poi ricomincia. Tutto è fatto in vista di un ritmo ciclico. La durata non aggiunge nulla di nuovo.

Lasciare il posto ad altra vita: punto di uguaglianza, giustizia ed equità. Se tutti hanno accesso alla vita nessuno può lamentarsi di essere escluso.

La prospettiva della lunghezza non è né costruttiva né aggiuntiva ad una vita ben spesa: puoi vivere un anno o cento. La vita ben spesa non conta la durata. Utilità del vivere non nella durata ma nello sfruttare quella occasione.

La vita è l'orizzonte in cui stanno tutti gli uomini, la *societas* (valore politico e sociale).

Gli umili sanno morire meglio dei ricchi poiché sono più vicini ad una condizione naturale, hanno meno artificio nella loro vita. La morte è resa angosciosa da ciò che noi costruiamo attorno ad essa.

Tema della maschera.

Dobbiamo toglierla alle persone e alle cose. Quando tutto sarà mascherato, anche la morte, troveremo sotto anche la morte che nessuno teme. La morte deve essere naturale, semplice e consapevole.

Non dobbiamo farci sostituire da questa sovrastruttura, non deve diventare la nostra essenza.

La morte diventa dunque un momento di autenticità. Dovremmo condurre la nostra vita con la stessa autenticità.

Meditazione della vita come meditazione della morte senecana è portata a livello cosmico da Lucrezio.

Possiamo morire in ogni momento, quindi dobbiamo essere sempre pronti. Non deve essere un momento cruciale, ma un momento dilatato nel tempo. Dobbiamo rifletterci sopra, covarla.

Morte come meditazione di libertà. Chi impara a morire è veramente libero, non ha più bisogno della maschera, quindi non ha più costrizioni.

Prospettiva diversa da quella di Spinoza (67, IV, Etica): "la sua sapienza è meditazione di vita e non di morte". L'uomo libero vive secondo il dettame della ragione, quindi vuole la sua conservazione, non pensa alla morte.

Montaigne propone questa immagine molto quotidiana.

La vita dunque non è un percorso che ha necessità di tempo o di straordinarie circostanze. L'uomo è tutto in qualsiasi momento, non è l'occasione che rende eccezionale la nostra vita.

Tema del passaggio.

Montaigne presenta la sua anima come una che non riesce mai a stabilizzarsi in una consistenza definitiva. Questo perché il sé è sempre sondato, analizzato. Se ci si stabilizza viene meno il sé. Questo ritmo di continuo cambiamento è quello della natura.

Il Saggio è dunque uno strumento di indagine perfettamente adeguata alla natura della sua anima, Costruzione filosofia che corrisponde perfettamente al suo oggetto.

Quando muore il suo grande amico Etienne de la Boetie, conosciuto a Bordeaux, c'è un momento particolare della composizione degli Essays. Dice che senza la morte dell'amico non avrebbe mai scritto quest'opera: egli è il suo interlocutore. Amicizia inviolabile, l'unione di due anime. Amicizia unica. L'amico muore molto giovane di malattia. Il primo libro dei Saggi è costruito come un monumento per la memoria di La Boetie: c'è un grande vuoto che deve essere riempito da Sulla

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

servitù volontaria, saggio di La Boetie. Montaigne quindi vuole incorniciare l'opera di La Boetie, giovane prodigio (queste sono le pitture grottesche di cui prima).

Saggi messi insieme senza ordine.

Il testo di La Boetie fu usato in chiave antitirannica e antimonarchica dai protestanti. Montaigne si stacca e attacca chi ne ha fatto questo utilizzo (1576).

Saggio sull'amicizia (I, 28)

“Eravamo amici così stretti perché lui era lui e io ero io”. Nelle edizioni precedenti a quella di Bordeaux il testo si fermava qui. La Boetie è stato capace di guardare nel fondo dell'anima di Montaigne, e viceversa. Con l'assenza di La Boetie il suo interlocutore diventa il libro stesso, la scrittura.

Alter ego al quale rivolgersi nel discorrere al vento. Amicizia breve ma inviolabile.

Le pitture grottesche sono gli altri saggi che mettono in risalto il cuore del testo. Nel tempo però farà una scelta diversa. Lo scritto dell'amico farà una fortuna anti-tirannica e quindi lui si stacca. Innesta dunque nel primo libro il saggio sull'amicizia. Attitudine anti-tirannica libera, non politica. L'amicizia tra uomini è inattuabile in un sistema tirannico.

L'amicizia non è una cosa che avviene per circostanza, ma le anime si mescolano l'una nell'altra: si fondono in rapporto mutuo.

La perdita dell'amica provoca un vuoto in Montaigne: con chi parlare, con chi scoprirsi “nel profondo delle viscere”. Il libro diventa lo specchio, non più l'altro. Tema del cuore di cristallo: solo in alcuni rapporti il cuore diventa di cristallo, trasparente. Quello con La Boetie era uno di questi.

Possiamo avere molti amici ordinari (di questi amiamo ciascuno per le loro caratteristiche), ma quella unica è necessariamente una sola (intreccio di anime): l'altro è specchio di me. In questo rapporto nulla diventa indicibile.

Lui è stato amico di La Boetie solo per 5 anni, ma sono valse più di tutto il resto della sua vita.

Anche Agostino parla dell'amicizia (Confessioni, 1. IV, 4.7-10.15)

Parla di un suo grande amico (“amicizia dolce e forte”). Si ammala e muore. Ricordo dell'amico e il sentimento che Agostino prova.

Anche qui presenza incombente della morte.

Espressione del “vivere a metà” senza l'amico presente anche in Montaigne.

Dolore, amarezza e rimpianto per la perdita. Però poi, visto che deve anche confessarsi, va oltre: nell'orizzonte del creaturale questa amarezza è necessaria. L'unica forma di amicizia che non ci provoca mai questa amarezza è quella verso Dio, non interno alla creaturalità.

La perdita e la mancanza di senso della vita è proprio del mondo delle creature che si legano in modo indissolubile a qualcosa di intrinsecamente dissolubile.

L'amicizia umana dunque non è ancora il punto di arrivo per la felicità. Non va negato quello che ci rende umani, però l'amicizia rimane un rapporto umano tra umani. Agostino mette in tensione le due cose, non nega la prima in favore della seconda.

Dunque i Saggi sono costruiti su un vuoto, quello dell'amico. Centrale è l'assenza dunque.

Presentazione al lettore. Si sottovaluta volontariamente (come fa Manzoni con i suoi “25 lettori”). Il tema è definito come domestico e privato: sia dove è scritto (biblioteca di Montaigne) sia dove deve essere letto (richiede una disposizione reciproca anche nel lettore).

Proclama un atteggiamento il più naturale possibile (nel senso di vicino alla natura dell'uomo Montaigne, oltre la maschera).

Per Montaigne l'Europa è malata di finzione, diventa centrale il Nuovo mondo (dove l'orizzonte della natura è ancora vivo), come nel saggio Dei cannibali. Si crea un'ucronia: l'Europa è vecchia, il Nuovo mondo è giovane.

Sarà sincero fin dove è possibile. Rivendica di essere egli stesso la materia del libro (Agostino mette Dio in questo posto. Per Montaigne Dio non c'è in questo posto).

Individua nuclei tematici dei Saggi

Autobiografia non può essere una pittura descrittiva ferma del sé. Difficoltà di cogliersi (Agostino pensa di esserci riuscito, per Montaigne non si può: è una continua ricerca e costruzione del sé).

La filosofia non è un sapere normativo e oggettivo (critica ai protocolli, alle regole, alla medicina. La rigidità uccide il cambiamento che è la struttura stessa della vita), ma va vista come riflessione e meditazione.

Il carattere costitutivo dell'uomo è la *medietas*, quindi il luogo dell'equilibrio.

Rappresentazione del mondo giovane, altro, come il Nuovo mondo (aveva visto a Rouen un nativo brasiliano), luogo della natura intatta, priva delle finzioni del mondo europeo. Immagina diasarmonica.

Tema del rapporto tra natura ed artificio.

Critica i valori europei, che si definiscono civili. L'indigeno è l'altro, il termine di paragone che Montaigne usa per confrontare gli Europei. Si rifà allo scritto di Bartolomé de Las Casas che denuncia le condizioni degli indigeni.

Montaigne ragiona su ciò (Saggi, I, 31, Dei cannibali). Torna il tema del vento a proposito della conoscenza dell'uomo. Mondo asincrono: Europa vecchia, Americhe giovani.

Gli indigeni sono nudi, Montaigne non può più esserlo del tutto, poiché è comunque europeo. Li definisce "selvatici" più che "selvaggi": sono ancora vive le virtù della natura che noi non possiamo più gustare.

Non solo non denigra il nuovo mondo, ma lo fa prevalere su quello europeo. Nella civiltà europea di fine Cinquecento l'artificio non migliora il mondo, ma è luogo di decadenza.

Quei popoli sono legati ad una legge di natura, non sono imbastarditi come noi europei. Sono un'umanità originaria che non merita di venire a contatto con un'umanità ormai corrotta dall'artificio, dalla menzogna, dall'avarizia e dalla maschera. Non è uno scambio produttivo poiché noi ormai siamo decadenti, li distruggiamo solo. Sono più simili agli uomini dell'antichità classica (ecco la forte valorizzazione delle figure dell'antichità, frutto del suo tempo e della sua formazione). La pratica del cannibalismo non serve a nutrirsi, ma è un simbolo di vendetta suprema. Non è barbarie, ma è un orizzonte morale che noi non comprendiamo; invece non sappiamo vedere le nostre barbarie (come le guerre di religioni in Francia). La loro è una barbarie naturale, la nostra è sistematica e metodica.

Episodio dei nativi alla corte in Francia.

Questi popoli hanno un fortissimo sentimento di condivisione (l'uomo si sente metà da solo). Da noi invece gli uni sono pieni di potere e cibo, gli altri poveri di tutto (non è un rivoluzionario Montaigne, perché nulla potrà esser aderente alla natura degli uomini, quindi non ha senso per cambiare, però vede benissimo i problemi del suo tempo. Non è un conservatore come intendiamo noi).

(III, 6, Delle carrozze) Scritto dopo il 1580, più maturo. Il confronto ora è fatto con popolazioni più complesse, quelle del Messico e del Perù che sono sterminate (solo in 50 anni gli Europei li hanno distrutti). Il contagio non è solo di malattie ma anche morale. Non l'abbiamo sottomesso con la superiorità, ma con la violenza. La nudità invidiata da Montaigne diventa la loro debolezza nel confronto militare con gli Europei.

Se gli antichi li avessero conosciuti il confronto ci sarebbe stato. Idea di umanità che avrebbe potuto nascere ma che non è stata. Uno scambio ad armi pari avrebbe aperto ad un nuovo mondo, ad una nuova conoscenza, ma così non è stato. Utilizza la figura di Alessandro Magno (simbolo dell'antichità positiva). Riflessione che serve a Montaigne per mettere in luce il problema della consuetudine, ma che ne fa vedere la grande modernità.

[I filosofi e i selvaggi, Landucci]

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Presentazione che invita il lettore a leggere e comprendere il sé di Montaigne.

Non è un diario, non è un'autobiografia tradizionale, ma un testo che si costruisce su se stesso di volta in volta (non c'è sguardo retrospettivo definitivo come in Agostino).

(I, 56, Delle preghiere) Ricerca di senso non per stabilire la verità, ma per cercarla. Luogo di ricerca e non di possesso.

(III, 13, Dell'esperienza) Caccia e ricerca mai finita, mai compiuta. Nell'infinità ci sono sempre strade diverse. Meraviglia come inizio della filosofia (da Aristotele). Vivere pienamente significa stare nella dimensione del continuo movimento. Topo nella pece (cita Erasmo da Rotterdam). Continua costruzione del sé.

(III, 10, Del governare la propria volontà).

L'anatomia dell'io.

(II, 8, Dell'affetto dei padri e per figli) Metafora con la medicina. Torna al tema degli umori (Saturno e la malinconia, libro). Tema retorico della *diminutio*.

Scrittura rozza e stravaganza per un soggetto non degno. Inaugura tradizione che avrà molta fortuna in Francia.

Nudità indagata psicologicamente, anatomia psicoogica.

Gioca sul tema della necessità (I, 42, Dell'ineguaglianza che esiste fra noi).

(II, 6, Dell'esercizio) Si mostra come uno scheletro ordinato, struttura anatomica. Anatomia differita. Non è una esposizione di particolari, non è una serie di eventi dell'uomo Montaigne. Dunque dentro i saggi quando leggiamo un evento dobbiamo leggerlo come essenza dell'uomo Montaigne (che non può mostrarsi nudo al 100%).

Rapporto tra interiorità ed esteriorità: camicia e nudità. La natura umana è complessa, non può essere scissa in anima e corpo. La dimensione fisica lo rende vicino alla natura. La dimensione dell'anima permette di sperimentare una vicinanza con la divinità.

(III, 5, Su alcuni versi di Virgilio) Le parti più intime non sono i genitali, ma la nostra anima. Questa nascondiamo con la maschera.

Tema della sincerità nuda prende molto da Seneca (Lettere a Lucilio, IX, 76).

L'uomo dunque non va diviso in due, è sia anima sia corpo.

Non ci si descrive a sufficienza mostrando solo le vicende dell'anima (Agostino). Non si può rinunciare alla nostra concretezza.

L'attenzione per la corporeità è forte nei Saggi.

L'uomo non è qualcosa di distinto, non è "un impero nell'impero" (Spinoza), dagli altri esseri viventi.

L'intento filosofico assegnato a questa scrittura: superare l'effetto di rimanere soffocati rispetto ad una ragione posticcia, non naturale (invece bisogna rifarsi all'infinità variazione di orizzonti); inoltre riconoscere che l'uomo è molto corporeo; modello politico che parte dall'amicizia e guarda verso una società altra (capace di giustizia e derivante dal rapporto armonico tra uomini).

1) Elaborare una nuova ragione

(I, 23, Della consuetudine) Non ci sono opinioni o usanze che possiamo definire irrazionali. Potremmo fare un elenco di usanze assurde, come il cannibalismo. Ma è ignoranza delle infinite sfaccettature che la ragione può assumere.

Fa l'elenco di queste stranezze.

Il nostro metro di ragione non è l'unico possibile. Ognuno è barbaro rispetto all'altro.

La ragione è per sua natura variabile e flessibile.

2) Forza irriducibile del corpo, anima e corpo inscindibili

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La saggezza non si contrappone all'esperienza delle condizioni naturali proprie dell'uomo. Uno stoicismo che snatura l'uomo non è sposabile da parte di Montaigne (nonostante la sua sia una etica stoica DA VERIFICARE).

(Saggi, III, 13, Dell'Esperienza; Saggi, II, 2, Dell'ubriachezza) Lui soffre di coliche e non lo fa in modo diverso da tutti gli altri. Il sapiente non è esente dal dolore, è un orizzonte insuperabile.

Parla dei suoi dolori, dei suoi gusti, della sua fame, del freddo, del cagare, etc. Tutti i bisogni e fastidi corporei, ma naturali e insuperabili.

Assoluta sincerità e verità con il lettore.

Adesione alla corporeità come luogo della sincerità (Saggi, II, 37, Della rassomiglianza dei figli ai padri). Costruzione del sé che va di pari passo con la variazione dei propri umori.

Al saggio Dell'esperienza affida la conoscenza di sé attraverso l'intreccio di anima e corpo. Critica la medicina e la legge (metodo e ragionamenti che si allontanano dalla verità naturale dell'uomo). Se l'uomo è completamente consapevole di sé può regolarsi senza medicina. Dolore e malattia ti fa sentire completamente umano, qui si può conoscere se stessi (non è l'esperienza della vecchiaia, ma quella che si fa solo se si rispetta il nostro corpo). Tensione tra il sapere e il provare (dimensione del corpo).

(Saggi, III, 11, Degli zoppi) Sapere godere lealmente del proprio essere è il capolavoro che la filosofia può offrirci. Propone una anti-medicina basata sull'esperienza del proprio corpo, che non modifica il corpo, ma lo possiede.

Se si lascia fare alla natura c'è il rischio della morte, che non è un male necessario, abbiamo visto che fa parte dell'esperienza piena.

Siamo fatti per essere malati, la mattia è la natura del nostro corpo.

Nel suo periodo ci sono nuove scoperte anatomiche e mediche: va controcorrente e si rifà alla forza del corpo, torna prima di Galeno, torna a Socrate, secondo il quale l'individuo conoscendosi bene è autosufficiente in ogni campo.

(Saggi, III, 13, Dell'esperienza) I medici "rendono malata la salute", cioè vogliono avere l'unica parola in capitolo per quanto riguarda il corpo.

La medicina, come le leggi, è troppo immobile per adeguarsi alla natura variabile e in continuo movimento dell'uomo (variabilità cifra dominante nell'uomo).

Montaigne critica la legge, ormai troppo articolata; per quanto voglia andare nel dettaglio non riuscirà mai a coprire tutte le possibilità del reale: la legge non è compatibile con la variazione.

"La regola ci corrode", ci imbriglia in un orizzonte simile a quello della consuetudine.

Le leggi devono esserci, ma non devono essere capillari, altrimenti sono velleitarie.

Figura del vento.

Rigidità che tende di afferrare la realtà laddove stabilità non esiste.

L'uomo è integrale "quando dormo, dormo; quando ballo, ballo".

Disprezzare il nostro essere, desiderare di essere altro, è sbagliato.

Passare il tempo è negativo per Montaigne: quando il tempo è buono non voglio che passi; il passatempo rifiuta di vivere la vita.

Se cogli appieno la vita non ti dispiace morire (questo è l'ultimo dei suoi saggi, il suo congedo).

Richiamo ancora a inscindibilità e integralità dell'uomo.

La figura di riferimento per questa moralità e questa coscienza di sé è Socrate.

Celebrazione della figura di Socrate In III, 12 e 13 (Della fisionomia e Dell'esperienza). Montaigne si congeda parlando di Socrate.

(III, 12, Della fisionomia) Figura brutta di Socrate, per la fisiognomia non dovrebbe avere un animo nobile, come secondo la predizione di Zopiro, ma lui ha smentito.

(Bruno, Cabala del cavallo Pegaseo) (Bruno, Spaccio de la bestia trionfante, Dialogo III, Parte prima) La bellezza esteriore è quasi sempre collegata a quella interiore (kalos kai agathos), ma esistono eccezioni, come Socrate.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Per Montaigne Socrate era un uomo perfetto, con un corpo che non corrispondeva alla sua anima (un'eccezione, come fu anche Etienne de la Boetie, che conferma la regola).

Socrate va verso il potenziamento della natura ai danni dell'artificio (come fa Montaigne più volte, come nel caso degli indigeni).

Ritorna critica serrata di ciò che è apprezzato al proprio tempo (mondo gonfio di uomini pieni di sé, ma in realtà vuoti. Socrate è l'antidoto a questa ostentazione di falsa conoscenza, medica ma anche filosofica).

Socrate come un sileno, divinità boschiva con atteggiamenti burleschi e ubriaca. Dissimmetria tra interiorità ed esteriorità messa in luce nella modernità da Erasmo in un Adagio (I sileni di Alcibiade). Alcibiade definisce Socrate come un sileno, venduti al mercato (immagini deformi e brutte, ma che quando erano aperte avevano una figura divina) perché egli come il sileno ha una dissimmetria tra il suo corpo e la sua anima.

Erasmo vuole attualizzare Socrate al suo tempo (bisogna recuperare il "so di non sapere"), pieno di facciate seducenti ma all'interno non hanno nulla a quel livello: sono il contrario dei sileni.

Il più grande sileno per Erasmo è Cristo.

Gioco del rovesciamento tra ciò che appare e ciò che è, centrale nel Rinascimento.

Montaigne paragone Catone e Socrate. Il primo si è voluto innalzare sugli altri. Socrate è luogo dell'umiltà nel senso di accettazione della sua condizione di mortale: è una "coscienza contenta di sé".

Una figura della classicità celebrata da Montaigne è Alessandro. Ma non regge con Socrate, il primo vuole dominare, l'altro vivere conformemente alla propria natura. La grandezza di Socrate si definisce non nella potenza ma nella sua medietà.

Quella di Socrate è stata eccezionale nella capacità di saper "giocare a nocino con i bambini".

Confrontandoci con Socrate sbagliamo valorizzando l'eccezione, come fa Erasmo. Ma non è in questo che Socrate è grande; egli è grande nel conoscere il proprio limite e volare alto al suo interno. "Ha riportato la filosofia alla terra".

Socrate ha saputo vivere ma anche morire, il secondo grazie al primo. Morire è la fine non il fine della vita; è il suo estremo, non il suo oggetto fondamentale (questo è il saper regolare e sopportare).

Socrate e la capacità di morire "naturalmente"

Su questo si inserisce la critica di Pascal a Montaigne. Per Pascal è inaccettabile che nel momento più importante per un cristiano, in cui si dovrebbe pensare al passaggio all'aldilà, Montaigne pensi alla vita precedente. È un motivo di orgoglio e di disperazione per Pascal, è una riflessione troppo letteraria (Pascal, Pensieri, 77). Montaigne non considera la prospettiva della salvezza.

Impossibilità di un'etica religiosa e quindi una morale senza regole rigide, una prassi terapeutica. Questo è inaccettabile per Pascal.

Concordano quando Montaigne ridimensiona la ragione, però basa tutto su una morale pagana che si compie nella sciocca considerazione della morte.

L'io è "sciocco" per Pascal, perché significa scappare da Dio. Per questo non riesce a cogliere la duplicità dell'essere umano.

[Pascal conosce molto bene il testo di Montaigne, è un acuto e profondo commentatore e critico]

[Saggio della vanità, III, 9, riflessione su governi. Si sente traccia di Machiavelli. Attitudine sobria e critica nei confronti delle riforme e dei cambiamenti totali; è conservatore in questo senso]

"pudico"

3) Il dialogo tra gli uomini dà vita ad una comunità utopica quasi.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La forma di scrittura irregolare per Montaigne si salda al modo in cui filosoficamente intende l'uomo. Non sarebbe potuta essere scritta in un altro modo la sua opera.

Moneta di Montaigne ("Che cosa so io?"). Dall'apologia di Raymond Sebond sappiamo che l'uomo non può attingere all'orizzonte della verità, è oltre la nostra portata: è il luogo di Dio, esclusivo.

Noi crediamo di poter raggiungere la verità, ma creiamo solo immagini e simulacri (come quello di un Dio antropomorfo).

La saggezza autentica dunque è la consapevolezza dei limiti. Passare nella dimensione della verità significa mutare, non essere più umani.

L'uomo è nudo, vuoto, un "foglio bianco". È fragile e vulnerabile.

Come si può scrivere di un uomo così pensato? (Saggi, III, 9, Della vanità) La biografia pura è soggetta all'orizzonte di ciò che è esterno a noi, più funzionale è annotare la nostra vita attraverso l'interiorità, attraverso i nostri pensieri; dunque sempre una modifica, una annotazione continua (infatti fa 3 versioni).

Ritorna il tema della maschera (Saggi, II, 17, Della presunzione)

La continua modifica dà compattezza e organicità ai Saggi, cosa che non fa l'organizzazione dei singoli Essays.

La forma della scrittura è profondamente legata al soggetto, come abbiamo già visto. Per Montaigne l'ontologia è qualitativa (non quantitativa, come per i pensatori della Rivoluzione scientifica), quindi la differenza, le caratteristiche individuali (già Bruno, matematico, rifiutava la concezione di misura). I caratteri fondamentali dell'essere sono dunque la differenza, la dissomiglianza, che rende tutte le cose molteplici e mutevoli, diverse. (Saggi, III, 13, Dell'esperienza). Anche gli avvenimenti sono tutti diversi (ecco perché la legge è inadeguata, come abbiamo visto precedentemente). L'uguaglianza ontologica, come identità, non c'è nella natura. Anche all'interno dello stesso individuo variano le opinioni.

Il cambiamento è l'orizzonte generale di tutte le cose. Da qui il limite della conoscenza. Questi sono due aspetti correlati e congiunti, sui quali si appresta a darci la descrizione del suo sé.

Il limite conoscitivo dell'uomo si riverbera proprio sulla sua attitudine: noi non camminiamo secondo una linea retta, ma vagabondiamo, il nostro percorso è un circuito, con un ritorno sui nostri passi (Saggi, III, 6, Delle carrozze).

La differenza è anche nello stesso individuo nel tempo. Non è necessariamente una strada ascendente, verso il miglioramento. È un andamento titubante, un vagabondare.

(Saggi, II, 1, Dell'incostanza delle nostre azioni) Siamo anche intimamente e profondamente diversi rispetto a noi stessi, fino alla contraddizione. Questo è dunque il tratto della nostra natura (insieme alla nostra frammentarietà, "siamo fatti di pezzetti"). Si sbaglia quando si sceglie un modello ideale di uomo (lo fanno anche gli autori classici).

Chi giudica una persona pezzo per pezzo si trova più vicino alla verità: la scrittura non armonica, frammentata è più vicina alla verità della persona.

Per Agostino l'incostanza è propria delle creature, ma con l'adesione a Dio la si può superare.

Per Montaigne questa rimane una carattere ineliminabile degli uomini: non c'è il riscatto in Dio (adesione al reale in tutto).

Agostino individua la tripartizione dell'anima che si recupera unitariamente attraverso la confessione. Per Montaigne invece ci sono infiniti pezzi della nostra anima e non sono unificabili.

(Saggi, II, 1, Dell'incostanza delle nostre azioni) Cita Seneca ed Orazio per affermare che tutto nella vita dell'uomo è fluttuazione, contrasto tra contrari.

Cita il camaleonte: esempio di trasformazione e mutazione. Figura che rimanda al testo di Giovanni Pico della Mirandola *De hominis dignitate*. Nasce una nuova immagine del camaleonte. Pico presenta una nuova lettura della Genesi, in cui l'uomo non trova la sua collocazione precisa: all'uomo Dio dona la libertà di potersi muovere lungo la catena dell'Essere, dunque può alzarsi a Dio o abbassarsi a bruto. La felicità dell'uomo sta nell'avere ciò che si desidera. L'uomo è un camaleonte perché può scegliere il suo livello dell'Essere.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

In Montaigne non è così: non scegliamo di cambiare, ma siamo trascinati dal circuito. L'uomo non ha la libertà estrema come per Pico, ma per Montaigne è un cambiamento necessario, involontario, costringente. Non siamo noi a volerlo.

È un duplice movimento: quello interiore e quello esteriore. Dunque cambiamo sempre, soggetti a due correnti, a due movimenti.

Si presenta come ospite di tutte le contrarietà. Differenza, distinzione, alterità di sé rispetto a tutto, anche a se stessi.

Metafora della vita come bersaglio verso il quale scoccare la freccia.

Il camaleonte di Montaigne rappresenta dunque il rischio costante di perderci rispetto a noi stessi: non siamo mai sempre lo stesso uomo.

Dunque alla diversità del reale e alla conoscenza limitata si aggiunge l'inafferrabilità dell'io.

Servirebbe un nuovo linguaggio per rappresentare ancora più efficacemente questo uomo.

Nella Apologia ha svuotato l'uomo di ogni verità metafisica. Però ci propone, secondo Starobinski, la nostra imperfezione: non dobbiamo pretendere di conoscere l'inarrivabile ma dobbiamo voler godere della nostra dimensione. La lontananza dalla metafisica ci apre un'interiorità inedita.

(Saggi, I, 38, Come piangiamo e ridiamo di una stessa cosa) Ogni istante della nostra persona ci rappresenta, anche se contraddittoria rispetto a se stessa. Se cogliamo la nostra frammentarietà siamo più vicini alla verità. L'uomo va sempre rifinito, attraverso la consuetudine e la conoscenza di se stessi.

[Storia non vista alla luce della provvidenza divina, ma piuttosto nell'orizzonte della fortuna e della contingenza]

[In Montaigne non c'è una tematizzazione di come immaginare Dio, se non come ente dell'orizzonte a cui non possiamo arrivare. Non entra nel rapporto tra Dio e universo ad esempio: Montaigne parla del suo io, non gli interessa Dio nei Saggi]

Montaigne prova ad andare oltre questa impossibilità di conoscenza, non vuole riversarsi in un nichilismo gnoseologico, dunque propone il "consenso all'imperfezione".

Stando lontano da Dio si conosce meglio l'interiorità.

Cosa succede quando Montaigne rinuncia alla maschera della finta verità? Rinuncia all'orizzonte metafisico. Dunque sceglie il ritiro dalla scena, se nel mondo si può stare solo con la maschera. Si ritira nella sua biblioteca, per coltivare la propria anima e la propria interiorità.

La scelta del 1571 è dunque una scelta di ricerca di verità, di identità (mondo come teatro di illusioni).

La coscienza ritrova se stessa e si concentra, lontana dalla dispersione dell'io.

Mette in gioco una dialettica tra contrari, tra autentico e inautentico.

Il rientro in sé in Agostino permette di trovare il fondatore della nostra coscienza, quindi Dio e sottoporsi al suo giudizio.

Montaigne non recupera ciò, egli ricerca una vita media, comune a quella degli altri uomini. Non c'è possibilità di confessione o rendenzione. Non ritrova una verità metafisica, ma si accontenta di una corporea, fisica.

Montaigne non può arrivare ad un essere assoluto, ad una verità metafisica, poiché al di là delle possibilità umane.

La conquista della stabilità non è dato automaticamente dal ritiro in sé (Saggi, I, 8, Dell'ozio) Registra la variazione, l'affanno dell'anima. Dell chimere che noi produciamo lasciati a noi stessi.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La risposta all'io disgregato anche lontano dall'artificio (anzi lo troviamo disgregato proprio nella nostra interiorità) è un'adesione a ciò. Se non può possedere l'io, prova a tenere traccia della variazione. (Saggi, II, 18, Del mentire) Non basta conoscersi, ma la scrittura è fondamentale; solo così si supera una riflessione fino a se stessa. Dunque la scrittura non è accessoria, ma è un elemento fondamentale della ricerca di Montaigne, che senza la registrazione sarebbe incompleta. Senza la scrittura non si potrebbe fare di se stessi la propria opera.

Non basta scrivere di sé (Saggi, III, 9, Della vanità): se qualcuno leggerà la sua opera, farà sì che il lettore e l'autore si incontrino. La sua opera è un luogo in cui Montaigne si presta, con meno maschere possibili.

Il libro registra la variazione dell'uomo e la si comunica agli altri.

La contraddizione e il cambiamento sono cifra del reale. Il libro è specchio di questa contraddizione, quindi è uno specchio del reale.

Dunque per l'ennesima volta la forma dei Saggi è necessaria per rappresentare l'io così variante.

(Saggi, III, 2, Del pentirsi) Rivendica di nuovo il tema della mobilità, rinuncia ad una pedagogia universale. Mondo nel quale tutto si muove, anche la costanza è movimento attenuato. Rinuncia chiara e definitiva alla metafisica ("non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio"). Se lui si contraddice, non contraddice la natura della sua anima, quindi non contraddice la verità. Tutta la filosofia morale si può applicare ad ogni tipo di uomo, alto o basso, poiché la natura non è unica, ma condivisa tra tutti gli uomini. Nega di essere vanitoso, cosa che gli accusano Pascal e altri.

(Saggi, III, 8 e 13) Montaigne è l'oggetto del suo studio, non per vanità, ma per i motivi che si sono detti precedentemente.

[Anti-antropocentrismo di Montaigne: idea umanistica secondo cui l'uomo, in quanto uscita dall'ottica medievale, torna al centro, come luogo peculiare della creazione dell'universo e della sua comprensione. Da qui Montaigne decostruisce la possibilità di conoscere Dio, e rinuncia al primato dell'uomo sugli altri animali. Non è dunque una sorta di egocentrismo, lui parla di se stesso solo perché se stesso è l'unica cosa che conosce di cui può provare a parlare]

(Saggi, III, 2, Del pentirsi) L'unica cosa che possiamo provare a comprendere siamo noi stessi (solo noi siamo esperti di noi stessi, siamo i massimi esperti). Lui nella scrittura dei Saggi non ha nascosto nulla, soprattutto perché lui è anche vicino alla fine della sua vita. Il libro è dunque un registro compiuto dell'io. Non è possibile scindere il suo io dalla sua opera.

Leggendo la sua opera avremo conosciuto al massimo di quanto è possibile l'uomo Montaigne.

Libro anche potenzialmente infinito, ricco di allusioni e indizi che lui indica solo "con il dito".

Rapporto diretto tra autore e libro. Libro specchio dell'inafferrabilità dell'io.

Libro scritto come prova di sé. Non deve mostrarsi unico.

Si definisce sia padre sia madre della sua opera: genitorialità assoluta. Prodotto della sua mente, non del suo corpo.

Doppio esercizio (Saggi, III, 2, Del pentirsi) Rassodamento del sé, il lavoro di composizione dell'opera permette all'autore di conoscersi meglio: il libro dice qualcosa sull'autore, ma dice anche qualcosa all'autore stesso. Assume una funzione vitale, è un alter-ego dell'autore. Non si rimette la maschera, ma rimane fedele alla strada che l'opera gli ha mostrato. (Saggi, II, 18, Del mentire) raggiunge l'obiettivo: raccontare, non insegnare (rifiuto modello pedagogico).

Dobbiamo avere leggi e tribunali interiori (Saggi, III, 2, Del pentirsi) poiché solo noi conosciamo noi stessi e possiamo giudicare limpidamente noi stessi.

Per Montaigne nessuno di estraneo può vedere la massima interiorità, solo noi stessi possiamo farlo; per Agostino Dio può.

Trasparenza di sé a se stessi non disgiunta dall'altro, che non possiamo comprendere a fondo ma con cui possiamo condividere. Dobbiamo avere una capacità di sondare anche gli altri, consci del limite di conoscenza.

Per Agostino l'orizzonte creaturale è caotico, solo quello di Dio è ordinato.

Per Montaigne l'uomo può acquisire un suo ordine interno. Il pentimento non fa parte di questo ordine, poiché non possiamo pentirci di essere altro da un uomo. Agire con ordine significa agire senza tradire se stessi: essere filosofi nell'ultima parte della vita non serve (non una confessione finale come quella di Agostino dunque). Rinuncia a cercare di essere qualcosa di diverso da un uomo.

Montaigne propone al lettore condivisione, una coscienza comune, un sentimento di umanità che sta nella nostra fragilità. Noi abbiamo perso la possibilità di parlare dell'ignoto, dell'universo e delle sue leggi (abbiamo sperimentato il limite, nell'Apologia), ma non quella della condivisione, quindi intreccio tra soggettività. Noi non conosciamo l'universo ma ne cogliamo la ricchezza, la vitalità infinita: sappiamo di essere creature finite in un universo infinito, cioè di infinite possibilità (di novità). L'orizzonte di speranza non è aspirare ad essere qualcosa di diverso dall'uomo, ma cogliere e godere della nostra fragilità. Abbiamo possibilità, fragile, ma c'è. Scriverà finché c'è possibilità.

Scrivere è un dialogo con uno sconosciuto. La conversazione è un incontro tra due metà: il lettore o ascoltatore e l'autore (come prende dal nativo a Rouen). Elemento di sincerità assoluta, sia nel privato sia nel pubblico: lasciar cadere la maschera, per quanto possibile anche in società.

Dobbiamo porgerci agli altri tramite la capacità di introspezione del sé e tramite la sincerità che ne deriva nel mostrare noi stessi. Non dobbiamo rimanere intrappolati nell'introspezione, deve seguire una condivisione, l'incontro tra due metà: la nostra verità incontra quella degli altri. Dobbiamo fare un esercizio di sincerità, che se tutti lo facessero la società perduta e corrotta incapace di riconoscere l'umanità negli altri uomini (nuovo mondo) potrebbe scaturire la rinnovazione dell'Europa.

Lasciar cadere la maschera.

Rousseau

Alla riflessione autobiografia Rousseau dedica l'ultima parte della sua opera: saranno pubblicate postume sia le Confessioni sia le Passeggiate.

Ci sono passi di carattere autobiografico in 4 lettere che Rousseau scrive nel 1772 ad un magistrato di Luigi XVI (Reguillon).

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Le Confessioni di Rousseau hanno rapporti con i testi che abbiamo visto prima: sia nel titolo con Agostino, sia con Montaigne.

Abbiamo già visto il legame con Agostino nell'incipit delle sue confessioni.

Confronto con Dio al quale si presenta con la sua sincerità in mano; rivendica la straordinarietà della sua condizione. Mette in atto la secolarizzazione del rapporto lettore-autore-Dio. Qui Dio è ridotto ad un ascoltatore muto, non è il secondo interlocutore di Agostino. Grande rilievo del soggetto Rousseau che centralizza il problema dell'io.

Particolarità di Rousseau che non si riconosce nel suo tempo: si distingue dai suoi simili.

Non lode di Dio ma apologia del soggetto, sciolto da ogni autorità.

Parte dal primato del cuore, senza la pretesa di arrivare alla verità delle cose: ci vuole restituire l'esperienza della sua vita attraverso il filtro della sua sensibilità (ruolo dell'apparenza).

Montaigne e Rousseau sono su una linea più unitaria rispetto ad Agostino.

Si collegano sul punto della sincerità, fondamentale e che tiene insieme la scrittura stessa per Montaigne. Tema dell'autenticità e della maschera seguito anche da Rousseau.

Per Rousseau la sincerità di Montaigne è giusta però non basta. Non basta il tentativo di lasciar cadere la maschera, dalla sincerità bisogna arrivare all'assoluta trasparenza, leggibilità per tutti. L'immagine del cuore di cristallo c'è in Rousseau.

Aderenza della rappresentazione al cuore. Sincerità diversa da Montaigne. Per arrivare alla trasparenza bisogna essere estremi, la nudità deve essere totale, vicina alla inconfessabilità (Montaigne diceva che si denudava per quanto il suo tempo gli permetteva), non solo a parole.

Manoscritto di **Nosciatell**.

L'equilibrio in Rousseau si perde totalmente (ricordare parole di Zambrano sull'equilibrio perfetto di Agostino) e in modo voluto. Insiste volutamente sulla sgradevolezza, sulla inconfessabilità, non è l'amabilità borghese di Montaigne. Rivendicazione di unicità nell'incipit fa riferimento anche a questa nudità estrema.

Radicalismo violento ed estremo (per alcuni studiosi un esibizionismo).

Questa rivendicazione tuttavia ha a che fare con il vero Rousseau, se leggiamo la lettera di Hume.

Il loro è un rapporto molto complesso.

1772 Rousseau riceve mandato di cattura per l'Emilio. Gli ambienti intellettuali lo vogliono proteggere e Madame de Bouffle scrive a Hume per proteggerlo e aiutarlo, nonostante Rousseau sia un signore particolare. Ella lo descrive come un uomo molto complesso.

1776 parte per l'Inghilterra con Hume (dopo essersi rifugiato a Ginevra). Hume dopo un po' inizia a preoccuparsi per l'irrequietudine di Rousseau, che, da parole di Hume, si presenta nudo a tutti gli altri.

Viene pubblicata una falsa lettera e Rousseau crede che in Francia i responsabili siano gli altri illuministi francesi e in Inghilterra Hume. Ci sono poi vari carteggi tra Hume e Rousseau. Emerge un Rousseau molto sensibile ("so soltanto ciò che percepisco", non accusa Hume per motivi oggettivi, non vuole processarlo; per Rousseau conta solo la sua prova interiore, Hume si accusa attraverso l'interiorità di Rousseau). Legato ai moti dell'animo. L'insieme di apparenti cortesie si trasformano nell'inizio di nuovi mali, peggiori da quelli da cui è fuggito in Francia ("non sono arrivato in Inghilterra da mendicante"). Non è cortesia ma adulazione per Rousseau. Egli non sente mai una vera amicizia ma una cortesia di adulazione, di assistenza.

Hume rientra nella mancanza di autenticità che attribuiva a Montaigne.

Si sente come posseduto da Hume, non libero a causa dell'aiuto ricevuto.

Hume afferma che Rousseau è un uomo nudo, senza pelle (*intus et in cute*), ma infrequentabile: lo definisce incapace di quiete.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Su questa situazione la madame che li ha fatti conoscere si arrabbia, gli altri illuministi si schierano su posizioni diverse.

Hume pubblica un resoconto su tutta questa vicenda, per evitare che si abbia solo la versione di Rousseau.

Interviene anche Voltaire.

Vuole tracciare attraverso i fatti la storia dei suoi sentimenti.

Legge molto Plutarco. Attratto dall'eroico. Mondo interiore forte e strutturato, che sostituisce anche il mondo esterno, diventa la chimera del Passeggiatore.

Si sente inattuale e incompatibile con il suo tempo.

Capacità di leggere dentro di sé e conoscere i motivi profondi dei suoi sentimenti.

Difficoltà nel considerarlo un illuminista appieno (condivide principi e partecipa all'Encyclopedie però valuta molto negativamente D'alambert).

Rivendica la sua condizione di perseguitato, anche quando non ce ne sarebbe bisogno reale.

Voltaire critica Rousseau di parlare sempre di sé, esercizio di stupida vanità (e non nelle Confessioni). Poi lo accusa di non essere così trasparente come va dichiarando: protagonismo e basta, nessuno, nemmeno egli stesso, sa cosa vuole.

È anche deviato per la sua mania di persecuzione secondo Voltaire.

Antipatia molto forte: la solitudine di Rousseau è frutto di un atteggiamento esasperato, nessuno vuole stare con uno così.

Sappiamo questo dalle note scritte da Voltaire a margine dei testi di Rousseau.

Voltaire costruisce sue maschere nei testi e attraverso queste esprime giudizi; c'è però un disegno di base che rinuncia ad una autorialità esibita a favore di un'autorialità che sta nell'ordine delle cose prestabilite. Rousseau fa l'esatto contrario, accentua la sua persona, protagonismo e narcisismo.

Voltaire legge molto Rousseau poiché lo ritiene pericoloso per la causa illuminista (Voltaire si sente il capo dell'illuminismo dopo la morte di Montesquieu).

Rapporto aspro. Contrasto che sfocia sul personale, ma non è così riduttiva: per Voltaire Rousseau è troppo individualista.

Voltaire vede pericoli nell'atteggiamento di Rousseau, troppo scoperto e individualista.

Nasce tutto quando viene pubblicato a Ginevra un articolo di D'alambert, criticando le rappresentazioni teatrali di Ginevra. Rousseau reagisce con una lettera polemica. Voltaire invece si fa costruire un teatro a casa sua: Rousseau è furioso e deluso (lettera sovradimensionata rispetto alla reale gravità della questione).

Voltaire definisce Rousseau folle e pazzo.

Nelle lettere della montagna Rousseau dice che Voltaire era l'autore di un testo critico verso il cristianesimo: accusa pericolosa. Voltaire risponde toccando il personale di Rousseau: parla di Therese Levasseur.

[VII, Confessioni]

Lavandaia e cameriera del posto solito dove Rousseau andava a mangiare.

Prende le difese di questa fanciulla, si conoscono meglio e poi si accorge di esserne fidanzato.

La ritrae come un *minus habens*, quasi una ritardata; ma possiede acutezza e doti del cuore che salvano spesso Rousseau, vedendo cose che lui stesso non vede. Rimarrà con lui fino alla morte.

L'accusa di Voltaire è anche uno dei motivi che portano Rousseau alla stesura delle Confessioni, un dover rendere conto di alcuni atteggiamenti (come l'abbandono dei figli, tutti e 5).

Riconosce il suo errore, la sua scelta non è condivisibile; tuttavia interpreta il suo atteggiamento, rivendica un percorso razionale che vuole liberarli dall'angoscia e dall'irrazionalità, cioè il suo destino.

Differenza tra Voltaire e Rousseau.

Voltaire non si limita a criticare il personalismo di Rousseau (firma i suoi testi, cosa che Voltaire non fa), ma gli accusa la pericolosità delle sue idee per la causa degli illuministi. Rousseau è però un Giuda della causa: tradimento duplice per Voltaire (personale e anche collettivo).

Rapporto che si deteriora verso la fine degli anni 50, prima Rousseau scrive anche alcuni capitoli dell'Encyclopedie. Rousseau rompe con tutti gli illuministi.

Difficoltà di incasellare il pensiero di Rousseau nell'illuminismo. Con questi condivide la battaglia contro il pregiudizio, l'importanza dell'educazione e perfettibilità dell'uomo (tendenza strutturale alla perfettibilità). Però Rousseau sviluppa questi temi illuministici in modo diverso; la sua direzione diversa porta a rotture importanti. Ritiene che la critica illuminista della società sia insufficiente poiché non si pone all'esterno di essa. Gli illuministi accusano Rousseau di essere troppo radicale, attribuendogli una cattiva metafisica.

Interpretazione del progresso nella storia: epoca che pensa se stessa come rischiaramento della mente degli uomini (D'alambert); il Rinascimento è l'aurora dopo il Medioevo, mentre l'illuminismo è il mattino compiuto. Si sentono liberi dall'orizzonte della superstizione.

Rousseau invece lavora sui chiaroscuri della nozione di progresso, non necessariamente positivo: il progresso ha anche con sé il suo lato oscuro; inoltre l'epoca presente non rappresenta la superiorità rispetto al passato. La storia non ha un andamento evolutivo, il presente non è necessariamente meglio del passato, anzi alla sua epoca accusa una grandissima falsità, violenza, ingiustizia, intolleranza.

Parla della sua nascita

Rousseau è il frutto triste del ritorno del padre a Ginevra: la madre muore nel parto.

Il padre di Rousseau era un artigiano colto e lo cresce con un senso di appartenenza a Ginevra. Sviluppa interesse forte verso Plutarco.

Descrizione di adolescenza e giovinezza difficili ed errabonde. Nel 1722 per una rissa il padre deve lasciare Ginevra. Nel 1728 inizia a errare per il mondo francese: formazione molto eclettica da autodidatta. Incontra la contessa Francois con cui intrattiene una relazione molto ricca, culturale e sentimentale. Inizia a leggere di filosofia (Cartesio, Leibniz, Locke, etc.).

Vita contraddistinta da amicizie tradite, non salde e non durature.

Non chiude l'occhio davanti all'altra faccia del 700, riconosce il trionfo della ragione ma non la vede solo come luce: essa ha portato anche sofferenze.

Questo lo vediamo nei primi due discorsi, Delle scienze e delle arti (risponde ad annuncio di Digione). Va a trovare Diderot in carcere e mentre aspetta legge l'annuncio di Digione e ha l'illuminazione. Diderot lo invita a concorrere al premio di Digione. Apice che apre ad un climax discendente. Ragione e passione in parallelo. Riconosce i limiti del suo testo ma vince lo stesso il concorso. Segna l'inizio della sua fortuna letteraria ma anche della sua solitudine (la virtù di bastare a se stessi).

[Rousseau è stato visto anche come un protoromantico]

Va costruendosi la contrapposizione tra l'orizzonte della natura e tra quello della costrizione, apparenza e artificio. Egli si sente prigioniero del secondo. La via di uscita da questa situazione è la sua illuminazione. Oltre al sentimento e alla forma abbiamo il contenuto di questa illuminazione: società che lo porta ad odiare i suoi simili, ma verso i quali mantiene una compassione innata. Sono le istituzioni malate che lo portano ad odiare i suoi simili; la natura lo porta a provare empatia (origine buona dell'uomo, la società corrompe l'uomo).

Quasi involontariamente è diventato un autore. In origine non c'era talento ma tensione fortissima verso la verità.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

La vittoria di questo concorso lo porta ad essere un intellettuale riconosciuto. Ma la tesi del primo discorso è controcorrente e lo porterà a quella vita tormentata.

Non cerca una via di mezzo per rispondere alla domanda dell'Accademia: il progresso è un forte chiaroscuro; le scienze e le arti hanno introdotto elementi di sapere e bellezza, ma non è un progresso generalizzato. La genuinità e bontà della nostra anima si sono corrotte.

Non è un progresso sempre lineare e generalizzato. Per argomentare questa sua tesi scrive questo testo, che, come riconosce egli stesso, non è perfetto. Costruisce una polarità tra il progresso delle scienze e delle arti e tra quello che esse si lasciano dietro (sentimento di bontà, nazionalismo e religione).

Inoltre la cultura cresce nel lusso.

Nella seconda parte fa considerazioni filosofiche sulla decadenza. Le arti accrescono il sé e conducono l'individuo ad una ignoranza felice. Il problema non è la decadenza delle arti in sé, esse sono portatrici di decadenza, ma il problema è più ampio: l'ingiustizia dei rapporti sui quali si fonda il mondo contemporaneo; le arti sono solo il mezzo attraverso cui questa decadenza si esprime.

"Apparenza delle virtù, avendole perse tutte" è l'arte. Compare il tema dell'apparenza che domina i rapporti sociali.

Nell'incipit delle Confessioni rivendica l'unicità del suo stampo, invece nella società dell'uniformità gli stampi sono tutti uguali (coerenza anche semantica tra il primo e l'ultimo Rousseau). Nella società c'è un automatismo di rapporti e anche di pratica.

In "Giulia, la nuova Eloisa", romanzo epistolare con al centro l'amore passionale.

C'è la descrizione dei salotti parigini. Non si impara nulla in queste conversazioni, nessuno dibatte per rispettare i buoni costumi dell'educazione. Nessuno dice mai cosa pensa, ma cosa gli altri si aspettano che noi diciamo (trionfo dell'apparenza e della convenienza). Trionfa l'automatismo (si esprimono giudizi basandosi sulla moda, sulle suggestioni di amici, su quanto si aspettano gli altri). (Sparta come modello ideale antico di società equa e giusta, dove sono tutti uguali)

Esercizio parziale della ragione, non c'è una pluralità della ragione (cosa che non voleva Montaigne).

A cosa serve questa cultura? Ad essere servi. Infarinarsi il viso e anche il corpo (inautenticità ancora più forte che in Montaigne).

Differenza tra conversazione e discorso.

Applicazione dei concetti che Rousseau introduce nel primo discorso. Chiave di lettura degli uomini e delle relazioni del suo tempo. Società opaca, non c'è comunicazione autentica tra gli uomini. Esito ultimo della corruzione che va di pari passo con il progresso; prima gli uomini si guardavano nudi.

Voltaire risponde nuovamente in modo durissimo.

"Quando si legge la vostra opera viene voglia di camminare a 4 zampe". Accusa di voler portare l'uomo indietro.

Il problema della decadenza riguarda il mondo politico, degli uomini. La fonte prima del male è la disuguaglianza di ricchezze tra gli uomini: dall'ozio e dal lusso sono venute le scienze e le belle arti.

Secondo quesito dell'Accademia di Digione: da dove viene la disuguaglianza tra gli uomini?

Prende in esame l'intera storia collettiva degli uomini.

[Tema della maschera, dell'apparenza percorre tutto il Cinquecento, come abbiamo visto anche in Erasmo da Rotterdam. Ritorna anche Hesse.]

Non nega l'evoluzione e il progresso, ma ci dice che con esso c'è un rischio spesso non considerato, combattuto e discusso a sufficienza.

L'uomo è in origine tutto buono, ma nella storia c'è un percorso di degrado. La natura è completa, armonica, equilibrata; la storia rompe tutto ciò. Dunque non disordine originario, imputabile a Dio. Come esperimento utilizza il passaggio casuale (non necessario e predeterminato) da stato di natura a storia. L'uomo era primitivo, ma aveva equilibrio con sé e con gli altri (pochi e determinati bisogni); questa libertà minimalista non portava con sé corruzione. Nella società questa libertà viene meno poiché la comunità implica legami interpersonali e prevale la corruzione e la rottura di quell'armonia.

Fa l'esperimento di capire come la storia si è sviluppata. Lo stato di natura è un'idea astratta, forse è esistita in passato o forse non è nemmeno mai esistito. Non è possibile saperlo (altri filosofi hanno provato a descrivere l'uomo in natura, ma è impossibile poiché ormai loro sono nella storia; sguardo non neutro). Possiamo pensare a questo stato ipotetico attribuendo all'uomo un solo tipo di disuguaglianza, inevitabile, data dalla struttura del nostro corpo (sani, deboli; giovani, vecchi). L'uomo in natura è autosufficiente, ha pochi bisogni (cibo, riproduzione) ed è molto solo.

Non è un animale naturalmente politico (critica ad Aristotele), né cattivo e che vuole sopraffare l'altro per natura (critica ad Hobbes). Rousseau ritiene che nell'animo umano, prima dell'evoluzione ad una ragione più sofisticata, si trovino due principi: l'amore di sé (difendere la propria vita) e condivisione ed empatia verso i suoi simili (pietà). La seconda modera il primo.

Dunque non è la ragione alla base dell'uomo (come pensavano invece gli antichi).

Inoltre c'è la perfeibilità, cioè la possibilità di produrre cambiamento. Questa tendenza, sommata a sconvolgimenti casuali, anche naturali, nasce l'abitudine di vivere insieme (da nuclei più piccoli a più grandi). Nascono sentimenti nuovi (istinto materno, paterno, etc.) e nuove disuguaglianze; la vita non deve solo soddisfare i bisogni naturali.

Il momento di condivisione (danze, canti, etc.) è il primo passo verso la maschera dei salotti: l'uomo inizia a subire lo sguardo dell'altro (alcuni cantano e danzano meglio, altri sono più belli, etc.). Man mano si perde innocenza e anche felicità. L'amore di sé che è naturale, si trasforma in amor proprio, artificiale, per il quale siamo disposti a far prevalere l'apparenza sull'innocenza. La disuguaglianza dunque non è più solo naturale. I bisogni si moltiplicano e nessuno è più autosufficiente, si divide il lavoro e viene istituita la proprietà privata (dall'istituzione di questa nasce la società civile).

La proprietà privata non è l'origine dei mali però, ma è il punto estremo della genesi della disuguaglianza.

La questione è più complessa dell'uomo a 4 zampe di Voltaire. È un movimento che porta sì con sé i lumi, ma anche le loro conseguenze e il loro prezzo. È un movimento che non possiamo più interrompere (nemmeno guardando i nativi americani, che sono già ad uno stadio avanzato del processo). Rousseau non pensa che sia possibile chiamarsi fuori dalla società. Anche perché dove c'è il male, cioè la società, c'è anche la libertà, la scelta, quindi il bene. Relazione non univoca ma articolata con la società del suo tempo: in essa è presente la libertà morale, la scelta, che non c'è nello stato di natura.

L'individuo deve stare nella sua società ma deve essere consapevole della maschera e dell'innocenza originaria.

Gli uomini sono artificiosi gli uni con gli altri. Sono inclinati a nuocersi a vicenda, sono gelosi ma si mascherano con falsa amicizia.

Come si può recuperare la naturalezza originaria? E come si collega alla scrittura di carattere autobiografico (caratteristica dell'ultimo Rousseau)?

In tutte e tre le opere riemerge il meccanismo della memoria di un momento genetico, aurorale: l'infanzia di Rousseau. In questo periodo fa cadere la nascita delle sue caratteristiche e facoltà di autenticità e innocenza.

Si definisce un essere a parte, crede di potersi fare altro dal proprio tempo per individuare la finzione e recuperare l'innocenza.

Eduardo Cosenza, 2020 Unibo

Nelle opere autobiografiche si intrecciano molti stili.

Sono testi in cui Rousseau mette in movimento una grande scrittura che coinvolge molti generi.

Presente il tema della persecuzione nel testo del giudice.

Nelle fantasticherie si ha un clima più cupo e interiore, in cui prevale l'immaginazione.

Nelle Confessioni sono presenti molti temi tipici di Rousseau: natura vs città; innocenza originaria; gioco temporale e diacronico di recupero di questa innocenza alla fine della vita (confessione dell'errore e del peccato, morale e non religioso). Tratto filosofico ma anche letterario e romanzesco. Stile molto umorale, cioè cambio di registro non riconducibile ad una costruzione retorica se non all'umoralità dell'individuo Rousseau. Egli rappresenta innocenza ed estraneità alla corruzione che lo conduce e condanna alla solitudine (destino di ciò che egli rappresenta).

Cesura di toni e atmosfere fortissima tra la prima e la seconda parte. Nella prima parte Rousseau è fragile e innocente, sbaglia, ma ne esce bene, con rinnovate energie; luce che nonostante tutto caratterizza la vicenda. La cesura pone fine alla narrazione della gioventù e cancella la via di mezzo, la maturità; si passa direttamente alla senilità, manie di persecuzione e solitudine di chi è "spiato da occhi in ogni stanza". Doppio registro che si intreccia in maniera suggestiva e potente.