

Alessandra Cislaghi*

INDIVIDUAZIONE. UN PRINCIPIO PIÙ-CHE-MODERNO

1. *Un diverso inizio del moderno: Duns Scoto*

La filosofia contemporanea s'interroga, da tempo, intorno al moderno, chiedendosi se esso sia finito, se abbia raggiunto la propria fine.¹ Per rispondervi è forse utile rammentare preliminarmente quando esso sia iniziato, quale sia stato il suo principio e dunque se sia giunto al suo compimento, se abbia conseguito il suo fine e se sia infine superabile.

Uno degli inizi filosoficamente accreditati del moderno è certamente il pensiero di Cartesio. Monsieur Descartes (1596-1650) sarebbe il padre del tempo moderno, che si aprì in nome del dubbio e del pensiero come fondamento. Ma all'avvio della modernità si colloca pure Duns Scoto (1265-1308), con l'introduzione del principio d'individuazione.² Se da Cartesio ci volgiamo a Duns Scoto, vediamo retrocedere l'esordio del moderno di tre secoli.

La questione cara a Ioannes Duns Scoto aveva impegnato il pensiero occidentale sino alle soglie della storia moderna, nell'alternanza tra privilegio della forma o della materia per la definizione dell'individualità di un ente. Il *Doctor subtilis* spezzò lo schema tradizionale, rifiutò l'alternativa tra la soluzione del neoplatonismo agostiniano e quella della scuola dome-

* Università degli Studi di Trieste (acislaghi@units.it).

¹ Sin dagli ultimi decenni del XX secolo, numerose pubblicazioni sono state dedicate alla questione dell'uscita dal moderno, ovvero dalla supposta postmodernità, a cominciare da J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979; trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2002. Più di recente il dibattito ha coinvolto la tesi del nuovo realismo: cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

² Per un differente inizio della modernità a partire da Duns Scoto, cfr. l'accuratissima analisi di E. Guglielminetti, *Troppo. Saggio filosofico, teologico, politico*, Mursia, Milano 2015, pp. 156-205. Su Duns Scoto quale pensatore della contingenza e della singolarità, cfr. E. Falque, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scoto*, Puf, Paris 2008; trad. it. di S. Geraci, *Dio, la carne e l'altro: da Ireneo a Duns Scoto*, Le Lettere, Firenze 2015, nonché Id., *Actualité de la philosophie médiévale*, in "Annuario Filosofico" 32 (2016), pp. 13-35.

nicana, postulando una «realtà ultima dell'ente» quale sede di ogni reale individuazione. Per Duns Scoto non esiste che l'individuale, cui conferisce un alto valore metafisico. Questo interesse per la singolarità individuata pare costituire il tratto inaugurale del moderno nella via scotista. Eccèità (*haecceitas*) indica il raggiungimento della natura individuale, denota l'arricchimento ontologico, che si realizza nel passaggio dalla *natura communis* all'unicità e irripetibilità dell'individuo.

Quando, di lì a poco, interverrà Occam, col suo taglio (esso pure figura della via moderna del filosofare) farà cadere tale arricchimento, prefigurando di lontano il riduzionismo analitico e lo sterile destino del post-moderno. Scartato Occam, è possibile considerare la paternità del moderno di Duns Scoto, prima, e di Cartesio poi; costoro delinearono, quale tratto peculiare del moderno, la soggettività individuale come principio.

In riferimento a tale primato, Duns Scoto formalizzò una realtà ultima dell'ente, che potesse per questo individuarlo (*haecceitas* sarà chiamata in seguito). *Ista entitas, ultima realitas entis*, è individuale, è singolare, un'entità per sé, una per sé, ultimità, ovvero esistenza in atto. La differenza tra individui (*differentia individualis*) si staglia a partire da un identico, da una natura comune, che viene per l'appunto diversificata. Si tratta dunque di un'aggiunta, quella che è propria di ciascun ente individuato, di quella realtà che è capace di essere soggetto.³ La ricerca della fondazione dell'individualità, quale emergenza, *ultima solitudo*, accanto al rapporto che essa intrattiene con la natura comune, presiede alla nascita del concetto moderno di persona. *L'entitas individualis*, non risolvibile né nella materia, né nella forma, né nel loro composto, fa essere l'individuo ciò che è. In questo varco, con Duns Scoto, si apre il moderno, che pure non si inaugura mediante un taglio radicale rispetto alle età precedenti. Anche l'espressione «*principium individuationis*», in virtù del quale un essere possiede non soltanto una definizione specifica, come quella di uomo, di umanità, bensì un'esistenza singolare, concreta, determinata nel tempo e nello spazio, è traduzione latina della perifrasi del persiano Avicenna.⁴

³ Per la categoria di aggiunta, felicemente elaborata da E. Guglielminetti, cfr. il suo *Tropo*, cit.; inoltre, sulla «natura ampliata», cfr. O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Cerf, Paris 1998; trad. it. di C. Marabelli, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, IStEM/Jaca Book, Milano 1999.

⁴ L'individualità in Avicenna è una proprietà dell'anima, che si compie nell'atto di unione con il corpo; il termine latino che definisce l'essere per sé individuale compare nella traduzione della *Metafisica* di Avicenna stampata a Venezia nel 1508. Cfr. *Le problème de l'individuation*, a cura di P.N. Mayaud, Vrin, Paris 1991, pp. 66-71; Giovanni Duns Scoto, *Il principio di individuazione. Ordinatio 2., d. 3, pars 1, Quaestiones 1-7*, a cura di A. D'Angelo, il Mulino, Bologna 2011; O. Boulnois, *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot* (Ordinatio II, d.3, p.1), J. Vrin, Paris 2014; C. Caramelli, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Franco Angeli, Milano 2017².

L'individualità dice ciò per cui il singolo è tale, ossia unico nella sua realtà, indiviso in sé e distinto da altri, indipendente e irripetibile. Nel secondo libro dell'*Ordinatio* scotiana, dove il principio d'individuazione viene presentato, è introdotta in prima istanza la questione della distinzione tra gli esseri angelici (intelligenze sovrasensibili), che sono individuatissimi, tanto che ogni angelo fa specie a sé. Il paradigma angelico consente una svolta, oltre il nesso di materia e forma, e scopre un'altissima attribuzione antropologica: un intelletto possibile, libero, relato all'infinito è possesso del singolo uomo.

Nella *differentia individualis* Duns Scoto coglie una realtà positiva e una nuova perfezione, contrastando la filosofia che, chiusa in se stessa, nega la possibilità dell'apertura al soprannaturale, ovvero la possibilità di una «conoscenza maggiore». L'aggiunta, che è propria di ciascun ente individuato, non è però conoscibile in maniera diretta; diversamente dalle sostanze sovrasensibili, in quanto umani, non disponiamo dell'intellezione immediata della singolarità, la cui intelligibilità dunque non può essere elevata a universale. L'individuale non è a sé ma è reso tale da qualcosa che si aggiunge. In Duns Scoto l'ultimità dell'individuo riconosce una propria originarietà, che gli dà valore ontologico e piena dignità per sé.

Posta come propria del moderno, l'attenzione per la singolarità rappresenta uno di quei punti cardine che non possono essere fatti cadere nel tempo a venire. Anche, e in particolar modo, con Cartesio il moderno ha inizio nella ricerca del significato fondamentale dell'individuo nella sua singolarità, di ciò che sostiene il resto, del *subjectum* che è *fundamentum* e, in quanto tale, *inconcussum*. Se l'individualità scotiana rimanda al particolare, mai totalmente intellegibile, la soggettività cartesiana rivendica l'universale, ma lo rivendica comunque a partire dall'esperienza conoscitiva di un singolo individuo: *ego cogito, ergo sum, sive existo*.⁵ Nel pronunciamento dell'io sta l'attestazione dell'essere, singolarmente suo e di altro, di altri.

2. L'inizio cartesiano

Si sta scientemente nell'essere, si vive come io, come individualità, mai come specie o come indistinto. Qualora l'io perdesse di significato, allora il moderno sarebbe finito. Ma esso può travalicare un'età storica determinata, trasferendole gli elementi che ha scoperto come irrinunciabili, non più trascurabili una volta riconosciuti. Uno di questi elementi è l'individualità,

⁵ Interessante notare nelle *Prime Obbiezioni alle Meditazioni metafisiche* l'invito rivolto al dotto Cartesio a confrontarsi con Scoto.

e la previa possibilità d'individuazione. Fu questa la svolta cartesiana: l'ancoraggio a sé, nel sapere e nell'esistere.

Esistenzialmente l'esperienza di Cartesio è affidata alla narrazione e ha il proprio cominciamento in un sogno. Questo non è un aspetto secondario, giacché connette l'affidamento al pensiero razionale, che sarà il tratto saliente del moderno filosofare, a una scaturigine onirica, personalissima ma non attivamente conscia.

Durante la Guerra dei Trent'anni, Cartesio, che si era arruolato nell'esercito di Massimiliano di Baviera, trascorse l'inverno del 1619 nella ridente cittadina di Neuburg, abitando in un'accogliente dimora sulle rive del Danubio. Fu allora che decise di saggiare anche se stesso, applicando tutte le forze del suo ingegno, così da poter scegliere le strade da seguire.⁶ Nel quaderno, regalatogli dall'amico-maestro Isaac Beeckman, annotò, pieno di entusiasmo, che la notte del 10 novembre fu agitata da sogni e visioni, che lo spinsero a scoprire i fondamenti di una scienza mirabile. Una rivelazione improvvisa e quasi soprannaturale – com'egli narra – preconizzava in lui il fondamento di un nuovo sapere. Anche nell'epitaffio, composto dall'ambasciatore francese in Svezia, tale Pierre Chanut, fu fatta menzione di quel riposo d'inverno, in cui Monsieur Descartes si avvicinò ai misteri della natura.⁷

Quando, decenni dopo l'ispirazione suscitata da quei sogni, Cartesio sosterrà il fondamento del *cogito*, mostrerà d'affidarsi al metodo della meditazione, che precede l'uso della ragione discorsiva:

«Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche tutte le immagini delle cose corporee dal mio pensiero, o almeno, (...) le riputerò vane e false; e così considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poiché (...), sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle

⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), fine Parte Prima.

⁷ Cfr. J.F. de Raymond, *Pierre Chanut, ami de Descartes: un diplomate philosophe*, Beauchesne, Paris 1999. Il soggiorno bavarese è ricordato dallo stesso Cartesio nel suo *Discorso sul metodo* (inizio Parte Seconda; trad. it. di G. Galli, M. Garin, in *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009): «A quel tempo mi trovavo in Germania, dove mi aveva chiamato la guerra e (...) trascorsi l'inizio dell'inverno in un quartiere dove, non distratto da intrattenimento alcuno e fortunatamente anche senza preoccupazioni e passioni che m'inquietassero, stavo tutto il giorno solo, chiuso nella mia stanza accanto alla stufa, e qui avevo tutto l'agio di dedicarmi ai miei pensieri». Sul tema, cfr. il romanzo in versi di D. Grünbein, *Vom Schnee oder Descartes in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; trad. it. di A.M. Carpi, *Della neve ovvero Cartesio in Germania*, Einaudi, Torino 2005.

maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me».⁸

La sensazione, quella che il sogno aveva lasciato, così come ogni verità del sentimento, ogni esperienza della percezione sensibile, ovvero ogni passività riconosciuta, sono accolte nell'esercizio della meditazione metafisica. E questo non è affermato dall'autore in opposizione al suo discorso francese, precedentemente stilato e che sarà pubblicato col titolo di *Discorso sul metodo*. Il padre della modernità suggeriva uno stile di meditazione, che non solo era simile agli esercizi spirituali, praticati nel Collegio dei Gesuiti, ma che si riannodava all'antica lezione greca. Così infatti insegnava, per esempio, Plotino: «Basta solamente distaccarsi da tutto e non guardare più, ma per così dire, con gli occhi ben serrati, riattivare quell'altra vista che tutti hanno, ma che in pochi usano e ricorrere a essa».⁹

Il moderno dunque, nel suo inizio, conosce ancora e mette a frutto quanto appreso dalla millenaria tradizione di pensiero che lo ha preceduto e fatto fiorire. Successivamente, la progressiva dimenticanza della ricchezza di quegli intrecci sapienziali assottiglierà il moderno, sino alle sue proprie derive, che hanno nomi diversi in campo filosofico: relativismo, nihilismo, razionalismo illuministico, filosofia analitica, scientismo, decostruzionismo, postmoderno, inteso quest'ultimo quale esasperazione e declino del moderno. Le meditazioni non potranno allora più essere esercitate, perché è stata fatta tacere la tensione metafisica del pensare, del sentire, dell'esistere nella propria individualità.

⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, trad. it. di A. Tilgher, Giappichelli, Torino 1954, p. 37. Questo il testo originale latino (*Meditationes de prima philosophia*, 1641): «Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam, meque solum alloquendo, et penitus inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens; ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus». Cartesio pubblicò la traduzione del suo testo in francese (Paris 1647), *Méditations sur la philosophie première*: «Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait [queste due ultime qualificazioni mancano nel testo latino], qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi».

⁹ Plotino, *Enneade* I 6, 8, II. 25 ss.

La *res cogitans* viene ridotta al calcolo, se è fatto cadere l'insieme delineato da Cartesio stesso: l'essere un io che pensa e che sente, dubita e afferma, conosce poco, ignora molto, prova sentimenti contrastanti, immagina, avendo in sé medesimo la capacità di contenere sensazioni e immaginazioni. L'attività del soggetto pensante comprende la passività dell'individuo senziente. All'inizio il moderno sapeva questo dell'essere umano, dipoi ha corso il rischio di non saperlo più o di non volerne più sapere.

3. *L'umano tra tecnica e natura*

Tra gli aspetti qualificanti irrefragabilmente il moderno vi è la centralità del soggetto umano, con le corrispondenti acquisizioni, sul piano del diritto e dell'agire politico, della libertà individuale e del valore inalienabile della dignità della persona umana. Se questo elemento venisse obliato, il moderno, che con esso aveva raggiunto uno dei suoi fini più significativi, sarebbe finito. La situazione geopolitica attuale getta ombre oscure sugli ideali di democrazia e di rispetto di ogni singolo essere umano. Anche l'effetto della globalizzazione e della massificazione, che pervade ogni ambito, suscita una grave preoccupazione, essendo a rischio la vita umana insieme a quella del pianeta che la ospita.

Insieme al caposaldo del soggetto individuale, l'altro tratto che connota peculiarmente il moderno è il "nuovo". Dire del moderno è dire del soggetto e del nuovo. E molto è stato scritto sulla modernità che consuma se stessa, fagocitando ogni sua ultima produzione, liquefacendo ogni sistema o istituzione, in un processo tanto veloce e onnivoro da risultare catastrofico. Riflette questa insorgenza del nuovo, subitaneamente superato, la distopia, mostrata da tanta narrativa o cinematografia contemporanea: non il luogo che non c'è ma a cui si anela (utopia), bensì la perdita nella distruzione irrimediabile del luogo che c'era e a cui si apparteneva. Questo destino tragico, apocalittico, è paventato come completa fine del moderno e del suo mondo.

Effettivamente il nesso nuovo-moderno ha avuto e ha una coerenza specifica, ma non per questo necessariamente distruttiva. La tecnica prima e la tecnologia (che continuiamo a definire nuova) poi sono chiare espressioni della scienza quale emblema della modernità. Il nuovo è prodotto dall'ingegno e dall'artificio umani e non cessa di mostrarsi, perché la ricerca è continua e sempre più raffinata. Dunque il soggetto, che nel moderno si qualificava in quanto eminentemente capace di conoscere e di produrre, esibisce anche nella tecnologia la propria costitutiva libertà. La capacità tecnica esprime la libertà del soggetto che conosce e che produce, mentre la natura, intesa come la datità già presente, resta l'ambiente da indagare e la costituzione che fa essere ciò che siamo.

Con la tecnica esercitiamo la nostra specifica libertà creativa, mentre dalla natura ricaviamo l'essere e la modalità del poter essere. Esempio primo ed evidente di questa interrelazione è il corpo dell'uomo o, altrimenti detto, il soggetto incarnato. Il soggetto che dice "io" si dispone all'uso della libertà che gli deriva dai poteri del proprio specifico modo d'essere, che è quello di un corpo animale dotato dell'intelligenza più alta. Il soggetto sta dunque tra il passivo delle proprie membra, delle proprie percezioni, della sensibilità di cui è dotato, e l'attivo dell'autocoscienza, della capacità di scelta, della libertà di azione. La datità corporea ed esistenziale, il semplice e contingente fatto dell'esser-nato, segna la posizione della persona e il suo destino: la necessità d'essere libero, l'assunzione responsabile e quindi trasformativa del dato naturale.

In questa interrelazione nella persona umana di dato naturale e artificio aggiunto, sia esso tecnico o trasformativo su altri piani (psichico, artistico), si palesa la divaricazione, squisitamente moderna tra soggetto e novità. La verità del soggetto moderno è l'acquisizione del nuovo. Per riuscire in quest'impresa inarrestabile il moderno ha guadagnato, ma ha anche perso. Ha guadagnato, con la lucidità della ragione, i diritti universalmente umani, che ora vogliamo continuare a considerare irrinunciabili, ma ha perduto, con l'ostinazione dell'illuminismo, la complessa costituzione dell'individualità, il cui principio si sostiene nella complessità del fenomeno, che emerge quando il soggetto giunge a dire di sé: io sono, io esisto. Sembra che qui il moderno abbia raggiunto il suo fine e al contempo attestato la sua fine come epoca del pensiero.

Il soggetto capace del nuovo (*homo faber*, autoassicurato, autofondato) ci è consegnato dalla tradizione moderna del razionalismo, dell'empirismo, dell'illuminismo, come un soggetto dimidiato: esso ha riconosciuto la forza della sua attività ma ha smarrito il dato della sua passività costitutiva. Potenziando la dimensione dell'azione ha ottenuto e ottiene risultati importanti, come attesta sorprendentemente la crescita inarrestabile dell'intelligenza artificiale, ma, di converso, il rapporto con la dimensione patetica del suo esistere è taciuta. Questo ha pericolose conseguenze, sia riguardo al rapporto con se stessi, sia con l'intera sfera vitale cui si appartiene.

Il soggetto moderno ha guadagnato l'inarrestabilità del nuovo e ha perduto l'attenzione al dato della manifestazione naturale. Di qui l'obsolescenza della filosofia, della dimensione spirituale, della filosofia prima che ha nome di teologia. Il moderno, al suo nascere, conosceva ancora lo scienziato come colui che presenta se stesso quale filosofo; così valeva per Galileo, così per Cartesio. Poi non più. Anzi la filosofia appare ora non quale è, passione per il sapere, ma come un'arcaica e arcana disciplina. Qui è in gioco il passaggio epocale, dal moderno a ciò che nel suo iniziare non ha ancora nome proprio.

La sfida dell'epoca che sta sorgendo, successiva a quella che ci ha accompagnati dall'evo di mezzo sino al Novecento, sta nella tenuta del moderno e nell'acquisizione di ciò che non si è ancora compiutamente messo in luce. Non possiamo rinunciare all'illuminismo, ma nemmeno possiamo restare illuministi. Ci necessita una ragione più alta. Il soggetto vivente non può essere smarrito nella massificazione, né essere travolto dalla distruzione ambientale, dunque non può restare dimidiato. Deve rintracciare il suo principio d'individuazione.

Il moderno non trova il suo ovvio superamento nel cosiddetto post-moderno, che ne evidenzia soltanto le derive, sterili e mortifere, così come l'umano non trova il proprio prosiegua nel cosiddetto post-umano, giacché ciò che la tecnologia aggiunge non cancella il proprio degli esseri umani, che si riconoscono come viventi in continua trasformazione, persino al di là della forma che l'attuale evoluzione animale fa esperire. *Nihil novum sub soli*, osservava lo scrittore che moderno non era. Non aveva del tutto ragione costui, perché tanto è stato aggiunto sotto il nostro sole che prima non c'era, eppure niente è davvero nuovo, poiché la trasformazione diveniente è già ciò che da sempre è dato trovare sotto il sole della terra. La scienza, in qualunque ambito, persino la *historia salutis*, non fa essere qualcosa di ontologicamente diverso, ma consente di vedere ciò che non si era ancora imparato a scorgere.

Il moderno ci ha fatto vedere che il soggetto c'è e agisce, mentre ha messo in ombra che il soggetto è dato a se stesso e che può diventare sempre più umano, nella scoperta continua delle sue facoltà e secondo il significato dell'aggettivo umano, cioè capace di benevolenza e di rispetto.

4. Azione e passione, come grazia del soggetto individuato

A tal fine si rivela eloquente e feconda l'idea di "grazia", ben poco attuale, ma che pure attraversa l'intera storia della cultura.¹⁰ Specifico della grazia, sin dall'accezione omerica di *charis*, è il carattere trasformativo dello stesso soggetto, che si vede divenire pienamente sé. Quando la dea Atena versava *charis* sul capo dell'eroe, questi riprendeva vigore, raggiungeva la sua forma migliore, si riconosceva nel pieno delle proprie capacità. La presenza della grazia concerne, infatti, l'intreccio di passivo e attivo: qualcosa accade in me senza che ne sia io l'artefice primo, eppure questo accadere mi rende a me stesso, mi esprime al meglio. Quando si tratta della grazia, si

¹⁰ Mi permetto di rimandare ad A. Cislighi, *L'invenzione della grazia. Sulle tracce di un'idea splendida*, Mimesis, Milano-Udine 2018; cfr. E. Salmann, *Vom unfaßbaren Charme alles Natürlichen: was ist Gnade?* (1998), in *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Schnell, Warendorf 2004.

affaccia l'intreccio di passività e attività (di ispirazione e creazione, di patetico e responsabile, di naturale e tecnologico). L'attività designa il movimento che inerisce il soggetto, il quale tuttavia già mosso da altro, ne è preceduto e formato.

Il passivo sorregge e informa l'attivo. La plurivocità della grazia tiene allora assieme l'idea dello splendore e di un'azione che supera la volontà dell'individuo: ha in sé una valenza che è estetica e insieme teologica. Essa pare perciò un'idea metafisica; attraversa il dato naturale, il fenomeno umano, mostrandone l'infinità. Mentre il moderno ha scoperto il finito, nella sua potenza straripante, il non-più-moderno è forse candidato ad aggiungere alla scoperta del finito la verità che esso non cessa mai di finire. L'oltre del moderno, nei migliori auspici, potrà, ovvero dovrebbe, restare essenzialmente moderno, senza finire d'esser tale, ma divenendo più che se stesso, nella pienezza dell'azione patica. Il passivo c'entra, infatti, con la grazia.

Allorché un soggetto, che è costitutivamente incarnato – tale è infatti la condizione umana –, studia se stesso (come fece magistralmente Cartesio), scopre che il suo è un essere ricevuto per nascita e che ha la caratteristica di sentire: percepisce, reagisce, respira, soffre, gode. E tutte queste azioni sono passioni, sono affezioni. Il soggetto lo sa, pensa le proprie percezioni, ma quando il pensiero resta scisso, le sensazioni rimangono non ancora pienamente umanizzate. Perciò l'*ego cogito* non deve restare separato dalle sue altre qualificazioni; l'*ego* cartesiano non deve restare frantumato nell'assolutizzazione della funzione intellettuale. Il soggetto moderno si estingue nel languore delle sue scissioni. Viceversa, l'esistenza della persona più-che-moderna sa di sentire ed è pertanto essenzialmente estetica, non perché votata al gusto per l'arte, bensì in quanto soggettività patica. Il suo principio d'individuazione è l'origine come grazia.

L'individuo umano conquista se stesso nella progressiva coscientizzazione di ciò che in lui appare in prima istanza come involontario. I movimenti involontari sono proprio quelli che, secondo l'acuta osservazione schilleriana, segnalano la presenza della grazia in una persona. Solo chi, senza volerlo, mostra di muoversi con delicatezza, palesa un fascino che attrae. Ci si rende conto, infatti, che quelle movenze non studiate, e che pure appaiono naturali, sono il frutto di educazione, di libera costruzione dell'io, come è vero di ogni esercizio artistico ben riuscito. Di un'opera d'arte eseguita alla perfezione si apprezza la disinvolta naturalezza. L'attrazione della grazia – lo *charme* che affascina, salvo che nella grazia infantile – è espressione della libertà dell'umano. Anche in questo scorcio di apprezzamento estetico, il riconoscimento della grazia mostra la connessione indissolubile di passività e attività, di dato naturale e di libera creazione personale. La grazia è detta divina, certo, perché sfugge alla presa riduzio-

nista del soggetto che produce, ma è umana, perché affidata alla libera volontà personale.

Inutilmente il moderno ha divaricato grazia e natura, condannando l'una alla lontananza del mito religioso e l'altra alla distruzione dello sfruttamento. La grazia sta nella natura disvelandone l'infinità. Anche la tecnica, potenziando la natura, è libera espressione della creatività. Ma la natura è libera per grazia, e, se la grazia è oscurata dalla visione, la natura viene riguardata come mero meccanismo, incompleto, insieme alla tecnica, che solo estrinsecamente – e dunque in maniera non proporzionata – vi si aggiunge.

Il cristianesimo ha amplificato l'idea greca di grazia, conservandone il momento di splendore, che attrae e trasforma (già pure fortemente presente nella tradizione biblica), insieme a quello (biblico e latino) della benevolenza e del dono. Dono per antonomasia è proprio la grazia, perciò adatta a dire della passività, che è data, ivi compresa l'attività, che è essa pure, se riguardata da vicino, un potere ricevuto. La grazia è già lì la libertà di fare qualcosa di sé rendendo attivo il passivo, è affidata al soggetto che sente e che pensa.

La novità evangelica introdusse l'idea di grazia come superamento della legge, e così comprese la grazia come libertà. La *charis* solleva dalla costrizione legalistica, supera l'ottusità della sottomissione alla regola. Questa dimensione liberante è l'essenza del cristianesimo, rimasta per lo più impensata e inefficace nella storia. A questa altezza di libertà nello spirito è ancora una volta sfidata l'epoca che si annuncia come non più solo moderna.

Anche il nuovo – non la novità ripetitiva ed effimera del moderno – è intrinsecamente correlato alla grazia. Quando la grazia irrompe, il tempo non è più quello cronologico, che insegue appunto la novità di contro all'invecchiamento, bensì è un tempo cairologico: la *charis* si lascia intercettare nel *kairós*. Si tratta di un tempo assolutamente nuovo, perché non calcolabile, non ordinabile, né deducibile. Se la grazia è dono, il tempo in cui essa si dipana è sorpresa. Il tempo nuovo che irrompe con grazia, sollecita non come la velocizzazione del moderno, ma come l'esercitazione atletica, che rende pronti e agili. «Ciò che chiamiamo l'ora propizia – scrisse Romano Guardini – è un altro aspetto del gratuito (*Gnadenhaft*), (...) una condizione in cui la vita si sente ricca, piena, calma e libera».¹¹

L'idea di grazia conserva in sé anche quella di gratuità: secondo il mito, le Grazie donano, sono oltre la misura economicistica. Così è dello stile evangelico, che insegna la logica della sovrabbondanza. La fine del moder-

¹¹ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins* (1948), *Romano Guardini Werke*, hrsg. v. F. Henrich, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 1994, p. 111; trad. it. di M. Paronetto Valier, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 126.

no, oltre sé e non meno che sé, potrà e – stante l'incombente disastro ecologico – dovrà diventare un'epoca della trasformazione dell'economia, oltre la giustizia distributiva, verso una logica donativa. Il mondo capovolto della modernità estenuata, che esibisce la tragedia di popoli in fuga, vede messa radicalmente in discussione la tenuta dei principi valoriali su cui si era fondato. Si annuncia un *aut-aut* estremo: o la regressione epocale con la perdita delle conquiste del moderno, a cominciare dalla triade di libertà-eguaglianza-fraternità, o l'elevazione ad altra età, in cui la grazia sia legge.

Il più-che-moderno, se non scolora nella distruzione postmoderna, può elevarsi all'armonizzazione di *charis* e *kairós*, instaurando un tempo di equilibrio maggiore. Nell'equilibrio non c'è staticità, ma equilibrismo. Se il moderno è alla sua fine, allora possiamo cominciare a cercare una consonanza delle parti, non più per analogia estrinseca, come fa invece la tecnica, che, allorché produce in maniera non proporzionata e non armonica, inquina e distrugge. Il più-che-moderno può ridestare il soggetto al principio della sua individuazione, così che la soggettivizzazione non sia assoggettamento ma riuscita della libertà personale nella condizione umana patica.

«Ancora una volta si tratta di ricominciare – ha scritto Ugo Perone ne *La verità del sentimento* – [ricominciare] proteggendo l'inizio e custodendo anche l'inizio perduto. Si tratta di ritornare là dove si è già stati, per riprendere un filo che si era lasciato indietro, trascurandolo».¹² Questo può essere tentato attraverso l'interpretazione della grazia, quale verità del sentire, e nella considerazione della necessità di procedere oltre la realtà dimidiata del presente, così da tener fermo all'originario, che ha in sé ciò che non abbiamo ancora visto appieno e che può via via venire a manifestazione e farsi vita più degnamente umana, perché propriamente individuata, in un tempo più-che-moderno.

Abstract

Individuation. A more than modern principle

The essay starts from the question of modernity, considered in its beginning and in its going beyond: Duns Scotus' principium individuationis is interpreted in the line of Descartes' thought, as highlight of the individual subject. The intent is to rediscover what, implied in the beginnings of the modern and largely then lost, could inaugurate a new era, which could be called

¹² U. Perone, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008, p. 154.

more-than-modern, but not anti-modern. This would encourage, against the drifts in the so-called postmodern, an exit from the modernity, that does not entail the renunciation of its highest acquisitions, identified at a metaphysical level with the principles of individuality, freedom and development and on a legal and ethical plan with the full recognition of the value and dignity of the human person. The understanding of the individual as an active and passive subject, under all respects donated to himself, could then go hand in hand with the most genuine enhancement of non-negotiable modernity acquisitions. From this point of view, the aesthetic, ethical and religious idea of grace, not alien to the Greek world and made deeper and wider by Christianity, proves to be essential, so that it could raise the advent of an era, a time, of grace.

Keywords: *modern; person; human dignity; passive-active subject; grace.*