

## Metafisica, impegno e scrittura

### RIASSUNTO

L'articolo si concentra sulla visione metafisica dell'atto proposta da Paul Gilbert, secondo la quale l'atto sottostà a delle condizioni relative al suo esercizio (che si comprendono studiando il legame fra giudizio predicativo e giudizio oggettivo, e quello fra atto e azione). Questa visione della metafisica dell'atto, che corrisponde a quella di una ragione umana rispettosa del limite e delle proprie responsabilità, si traduce nella scelta di una specifica scrittura filosofica. L'articolo evidenzierà i punti di connessione fra la metafisica di Paul Gilbert e la scrittura del saggio montaigneano e della meditazione cartesiana. Saggio e Meditazione costituiscono infatti due forme di scrittura filosofica nelle quali si rivela l'impegno dello spirito che ricerca e che non può essere dissociato, nella sua ricerca, dall'affermazione del principio.

**Parole-chiave:** metafisica; atto; spirito; scrittura.

### RESUMO

O presente artigo se concentra na visão metafísica do ato proposta por Paul Gilbert, segundo a qual o ato está sujeito às condições relativas ao seu exercício (que se compreendem estudando a ligação entre o juízo predicativo e o juízo objetivo, e aquele entre o ato e a ação). Esta visão da metafísica do ato, que corresponde àquela de uma razão humana respeitosa do limite e da própria responsabilidade, traduz-se na escolha de um específica escritura filosófica. Será destacado neste artigo os pontos de conexão entre a metafísica de Paul Gilbert e a escritura do *ensaio* de Montaigne e da *meditação* de Descartes. Ensaio e Meditação constituem na verdade duas formas de escrituras filosóficas nas quais se revelam o empenho do espírito que busca e que não pode ser dissociado, em sua busca, da afirmação do princípio.

**Palavras-chaves:** Metafísica; ato; espírito; escritura.

---

\* Doutora em Filosofia. Professora da Pontifícia da Universidade Gregoriana, Roma.  
E-mail: bianchini@unigre.it

La scrittura filosofica è una forma del filosofare stesso. Scegliere una determinata forma di scrittura filosofica vuol dire tradurre in essa la propria immagine di filosofia e dunque la propria immagine di ragione. Scrivere un trattato, non è lo stesso che scrivere un dialogo. Ciò è noto da Platone in poi, se non prima, se non vogliamo cioè soffermarci a ragionare anche sulla scrittura parmenidea di un poema *Sulla natura*, piuttosto che non altro.

Esiste poi una sorta di coerenza profonda fra il procedere della ragione e l'espressione linguistica di questo procedere, in quanto la scrittura è la visibilità dell'operare della ragione. Ad un modo di intendere la ragione, e dunque lo specifico umano, corrisponderà una determinata scrittura filosofica. Filosofia, ragione e scrittura camminano pertanto in un parallelismo armonioso.

La storia della metafisica, intesa – nella prospettiva di Paul Gilbert – come l'alleanza fra l'ente e lo spirito, ossia l'incontro delle realtà che si offrono e della conoscenza che le ricerca e accoglie, è quindi anche la storia dei modi di intendere la ragione nel suo dirigersi al reale. La storia dei modi in cui la ragione si impegna nel reale, senza impadronirsene (risuona in ciò l'eredità delle critiche contemporanee ad una metafisica "forte").

Come lo spirito si impegna nella ricerca, come ne è coinvolto, come la teoria sia anche etica, come la conoscenza sia già virtù. Ecco gli interrogativi a cui queste brevi pagine vorrebbero tentare di rispondere, rifacendosi alle riflessioni in merito di Paul Gilbert (e non solo). Non solo, perché è questa una domanda che può trovarsi sottesa in diversi percorsi filosofici, da quello socratico in poi. Scelgo di prenderne in considerazione tre di differenti autori: Montaigne, Cartesio e Adriano Fabris (2009)<sup>1</sup>.

Nella proposta di Paul Gilbert, la ricerca metafisica, tradizionalmente costituita come ricerca del principio primo, si struttura come un percorso dapprima storico, che analizza le specificità delle metafisiche dell'essenza, di matrice aristotelica, e quelle delle metafisiche dell'esistere o dell'atto d'essere, di matrice tomista. Se le metafisiche della essenza sono metafisiche della forma in quanto per esse l'*archè* è la forma, ossia un principio che sia pienamente conforme alle pretese della ragione in modo tale che la realtà resti in qualche modo misurata dal pensiero che vuole comprenderla, le metafisiche dell'esistere fanno piuttosto coincidere l'*arché* con un atto (*actus essendi*), un esercizio che non può essere limitato solo alla sua corrispondenza alle necessità della ragione, poiché, proprio in quanto atto, esso è sovrabbondante rispetto all'esigenza di compiutezza e delimitazione che sono caratteristiche della ragione. La proposta metafisica di Paul Gilbert si apre qui poi al suo versante specificatamente teoretico, concentrandosi sulla comprensione dell'atto e delle sue specifiche caratteristiche. L'atto infatti sottostà a delle condizioni relative al suo esercizio. Per comprenderle, è necessario soffermarsi sull'atto spirituale, per esempio l'atto di conoscenza (il giudizio), enucleando

---

<sup>1</sup> Adriano Fabris è professore di filosofia morale e filosofia della religione all'Università di Pisa. Direttore della rivista "Teoria". È autore di molti saggi. Il titolo esatto, che va scritto per comprendere il gioco di parole – che poi è il senso di tutto lo scritto – su cui si basa il suo testo: *TeorEtica – Filosofia della relazione* (2009).

la struttura del quale, emergerà anche la corrispondente struttura di ogni atto (e dunque del principio).

Il giudizio oggettivo riconosce che l'ente particolare partecipa di un dinamismo che non proviene da esso stesso. L'ente affermato con i suoi predicati può essere affermato veramente se tutti gli enti si danno nei loro predicati che s'incrociano con quelli dell'ente affermato. Ogni ente è in atto di presentarsi alla condizione di partecipare a un atto comune d'essere. Ogni giudizio oggettivo mira quest'atto comune e si appoggia su di esso, benché non ne sia cosciente. Come potremo però risalire a un tale atto? Potremo anche comprendere la sua struttura fondamentale<sup>2</sup>?

La capacità umana di giudicare si realizza in due forme diverse di giudizi, ossia la sintesi predicativa e quella oggettiva (GILBERT, 2014, p. 218-224). Mentre il giudizio predicativo attribuisce un predicato a un individuo, e così lo universalizza, insistendo cioè sull'universalità delle cose, sulla loro essenza, il giudizio oggettivo insiste invece sull'ente in quanto esso si presenta effettivamente nell'universale della cultura, cioè nei suoi predicati, in quanto l'ente è all'origine della sua presentazione. Se quindi il giudizio predicativo tratta dell'essenza dell'ente, il giudizio oggettivo parlerà piuttosto dell'atto di essere dell'ente nel mondo. Il giudizio oggettivo, che si interroga sulla verità o la falsità del giudizio predicativo, è dunque anche l'esercizio della riflessione che la conoscenza opera su di sé. Riflettendo sui propri atti di conoscenza, lo spirito umano se ne assume la responsabilità e s'impegna su un piano più alto, ossia quello della sostanza che è in atto d'essere quando si presenta nei suoi predicati (e su cui si fonda pertanto la verità o la falsità della affermazione predicativa). Così facendo però, lo spirito si riconosce anche limitato, misurato dalla realtà (e non misura di essa) (GILBERT, 2014, p. 224-230)<sup>3</sup>.

La sintesi predicativa costituisce un'attività in quanto è – per dirla con Aristotele – poietica, ossia produce effettivamente una conoscenza che prima non c'era e che è capace di trasformare il mondo. La sintesi oggettiva è invece un atto. Lo "atto" si distingue dalla "attività" in quanto esso è immanente alla facoltà che agisce, come la *praxis* aristotelica. È un agire intenzionale ma non transitivo, è cioè un agire interiore che però si esprime.

L'atto interno ha bisogno di un corpo, di una lingua, ecc, in cui si esercita; l'atto passa così nell'attività in cui si esprime. Il risultato di questo atto espresso è però una coscienza di sé, e non solamente una trasformazione del mondo<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Questa citazione, come altre che seguiranno, proviene dalle lezioni tenute da Paul Gilbert nell'anno accademico 2010-2011 per il corso di "Metafisica" presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Non ne esistono delle trascrizioni pubbliche ed ufficiali. Chi scrive, ha avuto la possibilità di frequentare tale lezioni in qualità di assistente del docente. I contenuti che vi sono espressi, possono talora essere rintracciati, anche se in formulazioni diverse, nelle varie opere di P. Gilbert. Quando mi riferirò, citandole, alle affermazioni comunicate durante queste lezioni, rimanderò alla lezione specifica, ma sarà mia cura rinviare anche ai testi dell'autore in cui si trovano considerazioni simili (se possibile). Lezione del 15 dicembre 2011 (*L'affermazione metafisica*).

<sup>3</sup> Lezione del 12 dicembre 2011 (*Il discorso*).

<sup>4</sup> Lezione del 15 dicembre 2011 (*L'affermazione metafisica*).

Nell'atto si distinguono due aspetti: l'atto stesso e l'azione. Se torniamo al mondo dei giudizi, con cui abbiamo cominciato, possiamo concludere che non c'è conoscenza effettiva senza l'azione di conoscere, l'operazione effettiva della conoscenza, a dire cioè che l'azione determina l'atto. Non esiste però un atto che non sia specificato da un'azione, cioè che non si traduca, espliciti in essa. Allo stesso tempo non si può cogliere direttamente l'atto, il principio dell'azione svolta concretamente, ma soltanto l'azione stessa, di cui l'atto è la fonte necessaria. Se però riflettiamo sulle condizioni dell'azione, su ciò che la rende possibile, sulla sua fonte, possiamo arrivare a scoprire l'atto. Concentrarci sul metodo riflessivo, significa prendere in considerazione l'atto spirituale, in cui emerge particolarmente l'articolazione fra piano dell'espressione (*signate*) e quello della sua anima (*exercite*). (GILBERT, 2014, p. 72-79).

Lo spirito si riconosce in atto riflettendo sull'azione che sta realizzando, l'azione di conoscere qualche cosa. Si conosce prima qualcosa, e poi si conosce che si conosce. Lo spirito si esprime in una conoscenza e poi ritorna 'riflettendo' su questa sua espressione riconoscendo di esserne il principio reale, riconoscendo cioè che la sua conoscenza è veramente "sua".

L'espressione dello spirito però non è un porsi dello spirito fuori di sé: lo spirito non potrebbe conoscere di conoscere qualcosa, se non conoscendo questo qualcosa. Lo spirito esprime la sua auto-coscienza; questa espressione è riflessiva. Dopo aver conosciuto un oggetto, ritornando sulla sua attività, lo spirito si scopre responsabile di ciò che ha affermato.

L'atto riflesso non è altro che l'atto diretto [l'attività] divenuto trasparente a se stesso. Il contenuto rappresentativo permane identico; la riflessione come tale non aggiunge alcun elemento nuovo. Solo cambia l'orientamento del pensiero, volto verso se stesso anziché guardare verso l'oggetto. (FINANCE, 1996, p. 57).

La comprensione dell'atto necessita di strumenti di intelligibilità specifici che sono i trascendentali<sup>5</sup>. Riflettendo su di essi, sarà possibile ancora tornare sull'impegno dello spirito nella propria azione. Riprendendo la proposta del *De veritate* di san Tommaso (GILBERT, 1997, p. 194-200), le pagine di Gilbert, dopo avere illustrato come nell'*ens* possiamo distinguere un *in sé* (che comprende la *res* e l'*unum*) ed un *ad aliud* (che comprende a sua volta *aliquid* e *bonum* e *verum*), consentono di soffermarsi proprio sul movimento significato dal trascendentale del *bonum* mediante dei riferimenti alla dinamica dello spirito illustrata da Cartesio. "Cogito, sum": il centro della filosofia cartesiana mostra che lo spirito accede a sé

---

<sup>5</sup> I concetti sono delle generalizzazioni dell'esperienza che corrispondono alla esigenza a priori e sintetizzante dello spirito che traccia delle relazioni nel mondo per comprenderlo, le categorie sono una comprensione non del mondo, ma della cultura che comprende il mondo e i predicamenti organizzano gli elementi che entrano nella definizione della sostanza collegando le specie nei generi. Ora nessuno di questi tre strumenti logici può essere adeguato per la comprensione del principio, in quanto essi a vocazione generalizzante, rischiano di perdere la singolarità di ogni ente, animato dal principio. Ecco allora i trascendentali che appartengono a ciascun essere alla maniera di un atto che conviene nello stesso modo ad ogni essere. (Cf. GILBERT, 1997, p. 177-193).

e si riconosce identico a sé nella molteplicità delle sue operazioni e dei loro elementi (GILBERT, 1997, p. 231-233; 237-241). L'esperienza dello spirito è quella di una semplicità che si esercita in una diversità di atti e che accede a sé passando attraverso una molteplicità, per esempio le sillabe delle sue enunciazioni linguistiche. Il suo riconoscimento non è evidente né intuitivo ma riflessivo, mentre il pensiero distingue analizzando, lo spirito unisce riflettendo: il pensiero conosce la sua differenza con lo spirito e lo spirito conosce il suo impegno nel pensiero. Lo spirito non accede a sé direttamente, si conosce mentre si esprime nel mondo; conosce riflessivamente che esso è donato a se stesso. Lo spirito che ricerca la sua unità interiore è incapace di donarsela, ma ne fruisce e si sa riflessivamente unito a sé: questo sapere rende testimonianza al *bonum* originario, che è, secondo l'adagio medioevale che riprende idee platoniche e neo-platoniche, *diffusivum sui*. Questo sapere porta dunque con sé la consapevolezza del limite, ma non solo.

La potenza riflessiva che anima lo spirito ha una sua specifica funzione, cioè quella critica, la possibilità che lo spirito ha di giudicarsi, controllarsi. Essere norma a se stesso. Un'altra forma di limite, o meglio di responsabilità.

Cerchiamo di capire ora come questa visione della metafisica dell'atto, isomorfa rispetto a quella di una ragione umana rispettosa del limite e delle proprie responsabilità, si traduca nella scelta di una specifica scrittura filosofica. L'apertura a Montaigne e Cartesio sarà offerta dalle considerazioni di Fabris, citate in apertura<sup>6</sup>.

Se il percorso della modernità è stato quello di affinare gli strumenti di analisi e di controllo per vivere in un modo più comodo, la post-modernità ha invece sottolineato i limiti del potere umano. La filosofia avrebbe pertanto il compito attuale di pensare in maniera adeguata questo intreccio di potenza e impotenza, che ruota intorno al concetto di "universale", visto come sua mèta necessaria, che proprio per la sua universalità è anche potente, o piuttosto come una mèta irraggiungibile, in quanto inutile e pretestuosa. Ora, se la verità che la filosofia cerca di raggiungere non può essere considerata come un principio universale e necessario, quale grado di coinvolgimento essa sarà in grado di offrire? Come potrà es-

<sup>6</sup> Il testo di Fabris si articola in tre grandi sezioni: 1) *Se la teoria è in grado di coinvolgere*, 2) *Etica della relazione*, 3) *L'agire coinvolgente*. Mi occuperò solo della prima che riguarda più direttamente il tema da me affrontato. Quanto alla seconda e alla terza sezione, il problema fondamentale è per Fabris quello della motivazione, la quale si lega strettamente con la realtà della relazione: ciò per cui una relazione si realizza è il coinvolgimento. Il coinvolgimento però apre al *senso*, che è ciò che è proprio in quanto coinvolge, proprio perché è relazione in atto. La disciplina che si occupa del legame fra coinvolgimento, giudizio e scelta del bene, è l'etica. Il nodo della ricerca di Fabris è che l'etica della relazione è il luogo in cui oggi può concretamente essere assunto e portato a compimento il problema della motivazione. Fabris spinge perciò la sua riflessione verso il suo nucleo fondante, una ontologia della relazione, il cui scopo è comprendere la relazione rifacendosi alla dinamica dell'essere: "il punto di partenza sarà l'esposizione e la discussione di alcuni dei modi in cui, nel passato, la filosofia ha cercato di coinvolgere. Lo ha fatto soprattutto assumendo una configurazione teorica: quella attraverso la quale si riteneva di coinvolgere l'interlocutore riconducendolo a un'unica posizione di base, non lasciando spazio all'affermazione della sua differenza. La messa in luce dei rischi e dell'insufficienza propri di tale strategia ci condurranno a porre esplicitamente il problema del senso. Ciò indurrà a compiere il passaggio dalla teoria all'etica. Il problema del senso si mostrerà allora come il problema che riguarda il modo in cui una corretta relazione viene messa in opera e studiata. Ne risulterà lo spazio per l'elaborazione di una vera e propria 'etica della relazione', di cui verrà data esplicitamente la formula". (FABRIS, 2009, p. 13).

sere cioè un vero principio, che coniughi la singolarità e l'universalità, senza schiacciare nessuno dei due poli sull'altro?

Nella storia della filosofia si possono rintracciare per Fabris, diverse posizioni secondo cui la teoria è in grado di coinvolgere, proprio presentandosi come teoria, ossia "con la semplice forza del suo esibirsi strutturato e argomentato [... cioè basandosi sulla certezza che] il coinvolgimento si abbia solo nel rapporto immediato con ciò che risulta evidente." (FABRIS, 2009, p. 19, 27).

Un esempio di ciò sarebbe il *cogito* cartesiano, ma anche l'*elenchos* di Aristotele prima e il senso del principio per Heidegger, dopo.

Tra le varie obiezioni che Fabris presenta a tutti questi modelli, nella impossibilità di analizzarle compiutamente e complessivamente, ci interessa soffermarci su una particolarmente significativa rivolta all'argomento elenchico aristotelico (all'interno del quale il coinvolgimento ha una precisa strutturazione che Fabris illustra come segue)<sup>7</sup>:

Il coinvolgimento è allora da intendersi, qui: a) come messa in luce e immediato accoglimento di un aspetto della struttura del discorso: un aspetto che, in quanto strutturale, è sempre in gioco in questo discorso stesso; b) come messa in luce e immediato accoglimento dell'applicazione del principio anche all'enunciazione del principio stesso, in quanto questa enunciazione ha appunto la forma di discorso; c) come messa in luce e immediato accoglimento dell'applicazione del principio anche all'enunciazione di quel discorso o al pronunciamento di quella semplice espressione attraverso i quali si vorrebbe negare il principio stesso; d) come messa in luce ed immediato accoglimento del principio quale espressione della struttura significativa non solo del rapporto tra il discorso (e, prima ancora, il pensiero) e ciò che è, ma della stessa significatività dell'essere. (FABRIS, 2009, p. 31).

Ed ecco ora il punto critico di cui sopra: anche se noi mostriamo che chi si oppone al principio di non-contraddizione si auto-contraddice in atto, restano ancora "il compito di convincerlo a riconoscere il principio e ad assumerlo; il compito di accogliere e seguire intenzionalmente la regola". (FABRIS, 2009, p. 34)<sup>8</sup>. Dove è il reale impegno se non c'è reale scelta a favore del principio?

---

<sup>7</sup> Ci si potrebbe aspettare che io affronti qui le pagine di Fabris relative a Cartesio. Non è però mio interesse, per ora, confrontarmi direttamente con la lettura che Fabris dà della filosofia cartesiana. Mi interessa piuttosto concentrarmi sulle sue obiezioni alla dinamica che sottende all'argomento elenchico aristotelico, in quanto vorrei mostrare come il *cogito* cartesiano possa in realtà rispondere alle suddette obiezioni.

<sup>8</sup> Fabris aggiunge anche due altre obiezioni sostanziali: il riconoscimento del principio di non-contraddizione come principio inevitabile non è così inevitabile ed Aristotele ne è consapevole, altrimenti non impiegherebbe tante argomentazioni come fa per persuadere il sofista e il seguace di Protagora, "ciò significa che permane uno iato fra l'esibizione del dispositivo logico [...] e l'effettiva assunzione del principio come principio inconcusso. [...] Ma il motivo decisivo è che] vi è uno sfondo di regole, implicitamente assunte, che va ben al di là di ciò che viene espresso dal principio di non-contraddizione e che definisce, nel suo insieme, un modello di pensiero in cui solo certi problemi, e non altri, possiedono importanza". (FABRIS, 2009, p. 33-34).

Esiste eppure nella proposta di Fabris un filosofare che sia veramente performativo, cioè un filosofare che

nella misura in cui fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire. Tutto ciò è possibile, d'altronde, attraverso un dire che viene espresso alla prima persona e che si espone in prima persona. (FABRIS, 2009, p. 164).

Tale filosofare implica che colui che fa filosofia, sia un testimone, ossia si esponga in ciò che dica, perché così "esponendo altro ed esponendomi ad altro: fa l'universale, fa il vero". (FABRIS, 2009, p. 165).

Non è possibile, in altre parole, non sperimentare e non far sperimentare, un linguaggio capace di esporre e, insieme, di esporsi. Non è possibile, anche facendo filosofia, evitare l'esperienza performativa della testimonianza. (FABRIS, 2009, p. 12)<sup>9</sup>.

La proposta montaigneana del "saggio" e quella cartesiana della "meditazione" vogliono rispondere, nella mia interpretazione, proprio a questa necessità della testimonianza. Esse costituiscono due forme di scrittura filosofica scelte proprio in quanto vi si rivela l'impegno dello spirito che ricerca e che non può essere dissociato, nella sua ricerca, dall'affermazione del principio.

Per quanto Cartesio non abbia lasciato, nelle *Meditazioni Metafisiche*, una definizione di cosa intenda per "meditazione", né un'analisi dettagliata di questa prassi, se ne evince che egli intenda un tipo di riflessione caratterizzata dal possesso di alcuni requisiti vincolanti, fra cui la serietà, il seguire l'autore, l'intenzione esplicita di volere intraprendere il lavoro faticoso che il percorso meditativo comprende, l'attenzione. Proprio l'attenzione rappresenta un elemento centrale in quanto essa costituisce il volto intellettuale della volontà nella ricerca del vero. Tali caratteri, significati dai requisiti, ben si sposano con l'idea classica della "meditazione", ossia "un'attenta riflessione su qualche oggetto del pensiero, per indagarne il contenuto, per intenderne l'essenza, cercare cioè ciò che vi è di generale e umano, e per trarne le conseguenze; questo costituisce un lavoro essenzialmente personale." (BIANCHINI, 2013, p. 113)<sup>10</sup>. Ancora meglio si può comprendere questo impegno personale, se riflettiamo sul contesto narrativo e sul ruolo del lettore nelle *Meditazioni metafisiche*. (KOSMAN, 1986, p. 21-43). Come una preghiera può es-

---

<sup>9</sup> In merito si può consultare il centralissimo testo di U. Perone sul senso filosofico della testimonianza (1995, cap. 5). "L'intervento del testimone nel processo mette in luce anzitutto uno spossamento della verità. [...] La testimonianza non è osservazione (di o su qualcosa), ma sempre, anzitutto, testimonianza contro di sé, testimonianza: a) che il progetto del sé di essere solo fallisce, perché il soggetto, per essere, deve radicarsi in un altro, fino all'infinito, e b) che ogni suo dire dice su di sé, in fondo solo perché dice sull'assoluto. L'attendibilità del testimone, che rimanda oltre il testimone, è il criterio della verità". (BIANCHINI, 2014, p. 213-214).

<sup>10</sup> Nella pagina citata ed in quelle seguenti, mi sono occupata delle somiglianze e delle differenze fra la meditazione cartesiana e quella religiosa: tralascio qui questo argomento perché, per quanto necessario al fine di chiarire la natura della meditazione cartesiana, esso esula comunque dai limiti del presente lavoro.

sere: 1) l'atto di pregare; 2) ciò che si prega; 3) il discorso con cui uno prega; così una meditazione può essere: 1) un atto di meditazione; 2) ciò che si medita (l'oggetto interno dell'atto di meditazione); 3) il discorso in cui la meditazione è eseguita. Soprattutto la distinzione tra il secondo e il terzo livello ci mostra che si può pensare a una meditazione come a un lavoro scritto e non semplicemente come a ciò che un lavoro scritto descrive.

Le *Meditazioni* di Cartesio sono proprio le meditazioni di Cartesio, non solo un racconto di quelle meditazioni, ma delle meditazioni attuali esse stesse, il reale esercizio in cui Cartesio porta avanti il suo progetto. Ma se il testo in questo senso è una meditazione, esso ha una vitalità meditativa solo perché esiste per essere letto, solo perché ci invita a unirci al suo esercizio di meditazione. Senza questa unione del lettore Cartesio non ha scritto nessuna meditazione, ma solo un resoconto narrativo di alcune meditazioni. È importante per noi sottolineare a mo' di conclusione che solo i "lettori" possono rendere le *Meditazioni* dei veri atti di meditazione, senza lasciare che esse ne siano solo un resoconto narrativo. Ogni singolo lettore-meditatore può compiere tale trasformazione, cioè tutti lo possono, ma ognuno singolarmente. (BIANCHINI, 2013, p. 137).

Perché il genere "meditativo" era vincolante? Perché la meditazione è un atto di pensiero, ed un atto di pensiero è qualcosa che nessuno può compiere al posto di un altro; perché vi ha uno specifico ruolo proprio la volontà, per esempio nello sforzo di mantenere la propria mente attenta per tutto il percorso cartesiano: e queste sono due forme ineliminabili di impegno dello spirito nel proprio atto e dunque di coinvolgimento (per riprendere la linea di Gilbert e quella di Fabris). Ancora maggiormente tutto ciò resta valido, se lo riportiamo al valore del *cogito* cartesiano: un'esperienza di cui non posso dubitare proprio in quanto coinvolge me stesso singolarmente. Se dico: "Penso, sono", posso essere sicuro di non sbagliare proprio perché io faccio esperienza diretta del mio pensare, al contrario se dicessi: "X pensa, è", del fatto che X pensi non potrei essere tanto sicuro quanto lo sono della mia attività di pensare sperimentata singolarmente. Il principio è dunque vincolante nel momento in cui esercito, singolarmente, il mio atto più proprio (quello spirituale), ma il vincolo resta tale *universalmente* per tutti i singolari. E non posso esercitare tale atto, se non nella volontarietà che produce una consapevolezza della propria responsabilità.

Resterebbero poi da fare delle considerazioni su quello che sia il ruolo della volontà (e del lento progredire cosciente del limite) nella intuizione delle idee chiare e distinte. (BIANCHINI, 2013, p. 94-98): tali considerazioni consentirebbero di rimettere in discussione – positivamente – l'idea di coinvolgimento della teoria, in quanto esse si tarerebbero precisamente sulla moralità della ricerca del vero.

Quanto alla scelta stilistica del "saggio" montaigneano, moltissimo è stato scritto in merito per chiarire una idea centrale secondo cui, in un libro *consustanziale* al suo autore, la forma della scrittura è anche il suo contenuto. Senza pretendere di potere esaurire tale filone di discussione, cercherò di riprenderne almeno quei tratti che contribuiscano alla questione affrontata in queste pagine. (BIANCHINI, 2013, p. 69-81).

Tra i più grandi interpreti di Montaigne, troviamo H. Friedrich secondo cui la caratteristica fondante del saggio è quella di evitare la totalità, la pievezza dogmatica:

il motivo occasionale, l'allure di passeggiata, la coscienza dell'insufficienza, la rassegnazione del "tenersi alla riva" senza rimpianto se non si può avanzare, ma anche la speranza che una penetrazione più profonda non è proibita, — e tutto sommato l'inclinazione a trovarsi bene in tutta questa passività brancolante. Ed è anche il senso dominante di "essai": prova di se stessi in vista di conoscere la propria forza e la propria debolezza, insomma la propria natura. [... *Essais*] è forse un titolo modesto, ma traduce una tendenza originale (e non una concessione ornamentale alla moda), la volontà di esistere nel provvisorio della propria persona. (FRIEDRICH, 1968, p. 355-356).

"Saggio" è una prova di sé che si ripete sempre, una esperienza della propria limitatezza. L'io è limitato perché la realtà lo supera; avendo sperimentato ciò l'io giunge alla consapevolezza che "la realizzazione della verità può essere solo tentativo rinnovato senza posa." (BARAZ, 1968, p. 175). Ora, fra le facoltà dello spirito, è quella del giudizio ad agire cercando di realizzare la verità nella complessità infinita del concreto; proprio per tale *infinità*, l'attività del giudizio è sempre incompiuta, è un saggio sempre ripreso.

La scrittura filosofica, dalla produzione aristotelica in poi, viene lentamente sempre più eliminando al proprio interno l'elemento personale (ossia quello che esprime l'unità dell'uomo) in favore di una scrittura *astratta*. Questa tendenza verso il puro astratto è fortemente accentuata nella filosofia scolastica. Contrariamente a ciò, i pensatori antichi, precedenti ad Aristotele, prediligevano — in linea di massima — la forma personale per l'esposizione del pensiero, a causa del loro concepire il pensiero come modificazione dell'esistenza piuttosto che come conoscenza. "Il saggio è la forma letteraria propria a tradurre l'attività del giudizio, che è, in Montaigne, la facoltà che mira a realizzare le verità nell'infinita complessità del concreto." (BARAZ, 1968, p. 176). Il saggio è un tentativo sempre nuovo di attingere la realtà nella sua complessità, e non solo la realtà di colui che scrive. Esso indica da un lato l'incompiutezza della nostra conoscenza, e dall'altro la possibilità sempre nuova di avvicinarci alla realtà, rilevando una sorta di parallelismo fra la dimensione ontologica e quella epistemologica del reale: la realtà è tale da non potere essere esaurita in nessun atto conoscitivo, è sempre singolare e ogni volta è necessario un atto singolo di conoscenza, un *essai* che si esprima mediante un giudizio. L'atto di scrittura è l'atto di ricostruzione di questa singolarità, quella dell'ente quanto quella dell'io scrivente.

La scrittura offre un recupero che garantisce l'esistenza dopo la morte e allo stesso tempo un recupero dell'esperienza personale, che solo così può costituirsi in identità. La costituzione della propria identità però non può non fare i conti con il limite, nelle sue varie forme che possono essere l'abitudine, il pregiudizio, la malattia, al massimo la morte stessa. Attività e passività sono presenti ineludibilmente nell'uomo: la scrittura offre sintesi di ciò. La prima passività (o forse la prima attività) è proprio quella del cambiamento: l'accettazione che il vero essere è il divenire e che noi siamo dunque come molteplici in noi stessi.

Lo stile del *saggio* vuole rispondere a questa provvisorietà. Nella scrittura autobiografica l'autore è chiamato a rendere ragione di questo processo di ricostruzione di sé in cui tutto emerge e tutto chiede coerenza. Nasce dalla scrittura dunque una profonda dimensione relazionale e perciò etica.

La scelta della "meditazione" e quella del "saggio" ci riportano una visione della metafisica, e dunque della ragione, che non vuole cadere nelle pretese della onnipotenza ma neanche abbandonarsi al disimpegno, una metafisica che cerca una mediazione fra dogmatismo e scetticismo. Rifiuto del disimpegno: perché l'atto di conoscenza si riconosce fondato nella realtà che lo supera, perché la presenza dell'altro mi vincola al riconoscimento di me stesso, perché lo spirito possiede reali capacità di conoscere se stesso e normarsi. Rinuncia alle pretese dell'onnipotenza: perché serve sempre uno sforzo della volontà, un ricominciamento quotidiano in ogni atto di conoscenza (e di impegno vitale), una parola in cui si incarna lo sforzo dello spirito. E perché ogni atto umano richiede, per essere posto, la presenza della diversità, dell'alterità, del limite: che sia l'accettazione di una temporalità che traduce "fisicamente" l'impegno di un procedere lento e rischioso, che sia la presenza di un altro cui consegnare la nostra parola (cioè noi stessi), che sia un linguaggio che noi non abbiamo creato. E la consapevolezza, ma soprattutto l'accettazione conseguente del limite, costituiscono una forma di coinvolgimento che, proprio in quanto radicato nel limite, non può bearsi della fortuna dell'auto-evidenza.

La parola pronunciata non è più una pura espressione della parola interna, ma una *testimonianza*. Chi parla stabilisce una identità non più controllabile da fuori tra contenuto affermativo e forma affermativa, e garantisce che la sua identificazione sia giusta. Mentre lui come persona garantisce, procura a chi accoglie un sostitutivo per la sorretta possibilità di controllo. Se in tal modo l'espressione della verità assume il carattere di una testimonianza, quindi il carattere etico della veracità, allora da parte di chi accoglie corrisponde il carattere della *fedeltà* che si fida. Senza questo aspetto non è pensabile nessuno scambio di verità tra essere liberi. (BALTHASAR, 1999. p. 99).

## Referências bibliográficas

- BALTHASAR, H. U. *Verità del mondo*. Milão: Jaca Book, 1999
- BARAZ, M. *L'être et la connaissance selon Montaigne*. Toulouse: Librairie José Corti, 1968.
- BIANCHINI, S. *Montaigne: limiti, paradossi e possibilità del giudicare*. Roma: Stamen, 2014.
- BIANCHINI, S. *Dal "saggio" alla "meditazione". La scrittura filosofica in Montaigne e Cartesio*. Roma: Aracne, 2013.
- FABRIS, A. *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- FINANCE, J. De. *Essere e pensiero. il "cogito" cartesiano e la "reflexio" tomista*. Roma: Dante Alighieri, 1996.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.

GILBERT, P. *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*. Bolonha: EDB, 2014.

GILBERT, P. *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*. Casale Monferrato: Piemme, 1997.

KOSMAN, L.A. The Naive Narrator. Meditation in Descartes' Meditations. In: RORTY, A. O. *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 21-43.

PERONE, U. *Nonostante il Soggetto*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1995.