

Rivista STUDIUM Ricerca
(Sezione on line di Teologia)
Anno 121 – apr./giu. 2025 – n. 2

LA RIFLESSIONE SULL'ANIMA:
ARISTOTELE, TOMMASO, DANTE

a cura di Gabriella M. Di Paola Dollorenzo

Studium
Rivista trimestrale

DIRETTORE EMERITO: Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (Università LUMSA, Roma), Matteo Negro (Università di Catania), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA (SEZIONE ONLINE): Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone, Matteo Negro (Filosofia); Francesco Paolo de Cristofaro, Emilia Di Rocco, Giuseppe Leonelli, Federica Millefiorini, Fabio Pierangeli (Letteratura); Francesco Bonini, Paolo Carusi, Federico Mazzei (Storia)

CAPOREDATTORI: Anna Augusta Aglitti, Giovanni Zucchelli

COMITATO DI REDAZIONE: Damiano Lembo, Silvia Lilli, Sara Lucrezi, Irene Montori, Angelo Tumminelli

Abbonamento 2025 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00.

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio. e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo) Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma), Maria Bocci (Università Cattolica del S. Cuore), Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffei (Facoltà teologica, Milano), Francesco Magni (Università di Bergamo), Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia)

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE Edizioni Studium s.r.l.,
via Crescenzo, 25 - 00193 Roma Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c.
post. 834010

Sito: www.edizionistudium.it

INDICE

ABSTRACTS.....	p. 6
Gabriella M. Di Paola Dollorenzo, <i>Introduzione</i>	p. 11
Alessandro Ghisalberti, <i>Le avventure dell'intelletto: Aristotele, Averroè, Tommaso d'Aquino</i>	p. 21
Antonio Staglianò, <i>Tommaso d'Aquino su La Sententia De Anima</i>	p. 39
Gabriella M. Di Paola Dollorenzo, <i>La riflessione sull'Anima di Purgatorio XXV. Dante e il concordismo teologico</i>	p. 64
Marco Frisina, <i>Il canto delle anime. L'itinerario spirituale della Divina Commedia</i>	p. 90
Marco Staffolani, <i>L'intelligenza artificiale come neo-averroismo. Demitizzazione della macchina al tempo dei LLM</i>	p. 102
SEZIONE MISCELLANEA	
Federico Mazzei, <i>Un degasperiano alla prova del partito: Giuseppe Cappi nella DC del secondo dopoguerra</i>	p. 130

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA –
STORIA CONTEMPORANEA

Damiano Lembo, *Conoscere la storia per capire il presente: alcuni studi del 2024*.....p. 175

ABSTRACTS

Alessandro Ghisalberti

Le avventure dell'intelletto: Aristotele, Averroè, Tommaso d'Aquino

Aristotele nel *Trattato sull'anima* afferma che il massimo livello del vivere per l'uomo è segnato dall'attività intellettuale, ossia che l'uomo raggiunge la beatitudine che gli conviene in quanto uomo, grazie alla conoscenza attivata dall'intelletto. Il trattato aristotelico contiene affermazioni non ben esplicitate sulle prerogative dell'intelletto umano, la cui interpretazione ha generato un dibattito proseguito nella scuola peripatetica greca ed araba, lungo molti secoli. In un trattato scritto nel 1270, dal titolo *De unitate intellectus*, Tommaso d'Aquino confuta l'interpretazione dei sostenitori dell'unicità dell'intelletto umano, ossia che l'intelletto umano è unico per tutti gli uomini, e non si moltiplica individualmente; la tesi veniva riproposta all'università di Parigi negli anni intorno al 1270, ad opera di alcuni maestri noti nella storiografia come “averroisti latini”. Tommaso confuta la lettura di questi maestri, mostrando come a suo avviso la tesi dell'unicità dell'intelletto non sia sostenibile sulla base di una corretta esegesi dei testi di Aristotele.

In the *Treatise on the Soul*, Aristotle states that the highest level of human life is marked by intellectual activity – that is, that man attains the happiness proper to him as a human being through knowledge activated by the intellect. Aristotle's treatise contains statements about the prerogatives of the human intellect that are not fully clarified, and their interpretation gave rise to a long-standing debate within the Greek and Arab Peripatetic tradition. In a treatise written in 1270, titled *De unitate intellectus*, Thomas Aquinas refutes the interpretation of those who upheld the unity of the human intellect – that is, the view that the intellect is one and the same for all human beings and does not multiply individually. This thesis had been revived at the University of Paris around 1270 by certain masters known in historiography as the “Latin Averroists.” Thomas rejects the interpretation of these thinkers, arguing that, in his view, the thesis of the unity of the intellect is untenable based on a correct exegesis of Aristotle's texts.

Antonio Staglianò

Tommaso d'Aquino su la Sententia De Anima

Il saggio esamina la *Sententia De Anima* di Tommaso d'Aquino, in cui il filosofo cerca di conciliare la concezione aristotelica dell'anima – forma inseparabile del corpo – con la visione cristiana, che la considera sostanza separata e immortale. Rielaborando la lettura del *De Anima* di Aristotele senza tradirne l'impianto originario, Tommaso presenta l'anima come principio individuale, incorporeo e spirituale, che apre l'uomo alla trascendenza. Una visione che sarà ripresa anche da Dante, per il quale lo Stagirita resta un riferimento imprescindibile, a partire dalla cosmologia. Oggi, tuttavia, tale impostazione pare messa in discussione dall'intelligenza artificiale, che sembra evocare la teoria averroista dell'intelletto agente unico.

The essay examines Thomas Aquinas's *Sententia De Anima*, in which the philosopher seeks to reconcile Aristotle's conception of the soul – as the inseparable form of the body – with the Christian view, which regards it as a separate and immortal substance. Reworking Aristotle's *De Anima* without betraying its original structure, Aquinas presents the soul as an individual, incorporeal, and spiritual principle that opens the human being to transcendence. This vision would later be taken up by Dante, for whom the Stagirite remains an essential point of reference, beginning with cosmology. Today, however, this framework appears to be challenged by artificial intelligence, which seems to echo Averroes's theory of a single agent intellect.

Gabriella M. Di Paola Dollorenzo

La riflessione sull'Anima di Purgatorio XXV. Dante e il concordismo teologico

Il saggio ricostruisce il rapporto che Dante instaura con le Fonti filosofiche e teologiche sia nel *Convivio* che nella *Commedia*. È un itinerario della Ragione e della Fede che il pensiero dell'Alighieri attraverserà per tutta la vita: dalla frequenza agli *Studia* fiorentini alla *Visio Domini* del *Paradiso*. È possibile definire *concordismo* il metodo di lavoro utilizzato da Dante: consiste nel 'concordare' tra loro Fonti diverse, così come la riflessione sull'Anima di *Purgatorio* XXV dimostra. Nello stesso tempo è possibile

riconoscere il ‘filtro’ del metodo dantesco: il magistero di Tommaso d’Aquino.

The essay reconstructs the relation that Dante establishes with the philosophical and theological sources both in the *Convivio* and in the *Commedia*. It is an itinerary of Reason and Faith that the thought of Alighieri will cross for his whole life: from the Florentine *Studia* to the *Visio Domini* of the Paradise.

It is possible to define *concordism* as the method of work used by Dante: it consists in agreeing among them different sources, as well as the reflection on the Soul of *Purgatory* XXV shows. At the same time, it is possible to recognize the ‘filter’ of Dante’s method: the magisterium of Thomas Aquinas.

Mons. Marco Frisina

Il canto delle anime – L’itinerario spirituale della Divina Commedia

Il saggio esplora il ruolo della musica nel viaggio spirituale delineato dalla *Divina Commedia*, seguendone le tracce come elemento chiave dell’esperienza poetica e conoscitiva. Disciplina affine alla poesia e «sorella della filosofia» (*Conv.* II, XIV, 10-11), la musica assume nel poema una funzione avvolgente e trasversale: tra dissonanze e armonie, accompagna il lettore lungo l’itinerario dantesco. Dal “*tristo canto*” dell’Inferno, alla raffinata “*musica humana*” del Purgatorio, fino alle sublimi cantiche celesti del Paradiso, la musica scandisce un percorso polifonico che, pur modellato sull’esperienza del poeta, si apre alla riflessione universale sull’“umana vita”. Ne nasce un viaggio interiore e insieme archetipico, un racconto che, attraverso il “canto delle anime”, si fa eco di un’armonia più ampia: quella di una sinfonia cosmica, poliforme e unificatrice.

This essay explores the role of music in the spiritual journey traced by the *Divine Comedy*, following its presence as a key element of both poetic expression and philosophical inquiry. A discipline closely tied to poetry and described by Dante as the “sister of philosophy” (*Conv.* II, XIV, 10–11), music assumes in the poem a pervasive and multifaceted function: between

dissonance and harmony, it accompanies the reader throughout the narrative path. From the “dismal chant” of the Inferno, to the refined *musica humana* of Purgatory, and the sublime celestial melodies of Paradise, music marks a polyphonic trajectory which, though rooted in the poet’s personal experience, opens itself to a universal reflection on the nature of human life. Thus unfolds an inner and archetypal journey—a narrative that, through the “song of souls,” echoes a broader harmony: that of a cosmic, multifaceted, and unifying symphony.

Marco Staffolani

L'intelligenza artificiale come neo-avverroismo. Demitizzazione della macchina al tempo dei LLM

Il saggio analizza il funzionamento dei Large Language Models (LLM), mettendo in luce la loro capacità di simulare il linguaggio umano attraverso l'apprendimento statistico da grandi quantità di dati testuali. Dopo aver evidenziato i limiti conoscitivi e linguistici dei LLM, li confronta con l'intelletto agente averroistico, sottolineando come, a differenza di quest'ultimo, i LLM dipendano interamente da dati umani. La riflessione si conclude con una “demitizzazione della macchina” e un'ipotesi sull'impatto dei LLM nell'evoluzione dell'apprendimento e della rete.

The essay analyses the functioning of Large Language Models (LLMs), highlighting their ability to simulate human language through statistical learning from vast textual datasets. After pointing out the cognitive and linguistic limitations of LLMs, the text compares them to the Averroist concept of the agent intellect, emphasizing that, unlike the latter, LLMs rely entirely on human data. The reflection concludes with a “demystification of the machine” and a hypothesis on the impact of LLMs on the future of learning and the structure of the internet.

Federico Mazzei

Un degasperiano alla prova del partito: Giuseppe Cappi nella DC del secondo dopoguerra

Il saggio ricostruisce l'itinerario politico di Giuseppe Cappi nella DC del secondo dopoguerra. Risalendo alle origini della collaborazione con De Gasperi, ne ripercorre le tappe scandite dagli incarichi assunti da Cappi in veste di deputato, presidente del Gruppo parlamentare e – nel primo semestre del 1949 – segretario del partito. L'apporto del democristiano cremonese viene rinvenuto nell'esercizio di una mediazione tesa alla salvaguardia dell'unità interna della DC come “partito di governo” garante delle istituzioni democratiche e corresponsabile del loro funzionamento.

The essay reconstructs the political itinerary of Giuseppe Cappi in the party of Christian Democracy (CD) during the second post-war period. Going back to the origins of the collaboration with Alcide De Gasperi, it retraces the stages marked by the roles Cappi assumed as deputy, president of the parliamentary group and – in the first half of 1949 – secretary of CD. Cappi's contribution is found in the exercise of a mediation aimed at safeguarding internal unity of CD as a “government party” guarantor of democratic institutions and co-responsible for their functioning.

Introduzione

di Gabriella M. Di Paola Dollorenzo

1. Lettera di Papa Francesco ai Vescovi di Latina, Sora e Frosinone (19 giugno 2023)

Il triennio di anniversari riguardanti il Pensiero e l'Opera di San Tommaso d'Aquino (2023 - settimo centenario della sua canonizzazione, 2024 - 750 anni dalla sua morte, 2025 ottavo centenario della nascita) è iniziato solennemente il 19 luglio 2023, presso l'abbazia di Fossanova, a Priverno, dove morì San Tommaso. Lì il cardinale Marcello Semeraro, prefetto del Dicastero delle cause dei santi e inviato speciale del Papa, ha presieduto la Messa in ricordo della canonizzazione dell'Aquinate (18 luglio 1323 - Bolla di Giovanni XXII, *Redemptionem misit*). L'avvio di una congiuntura così straordinaria, che si conclude con l'anno santo 2025, può essere indicato nella riflessione sul Santo teologo, contenuta nella *Lettera* di Papa Francesco ai Vescovi di Latina, di Sora e di Frosinone (19 giugno 2023), in cui il Santo Padre ha fornito la chiave di lettura delle numerose celebrazioni che si sarebbero svolte nel triennio, poiché «commemorare tale avvenimento (...) significa da un lato riconoscere l'azione efficace dello Spirito, che guida la Chiesa nella Storia e, dall'altro, la risposta generosa dell'uomo, che sperimenta come i talenti naturali di cui è dotato e che coltiva non solo non vengano mortificati dalla grazia, bensì vitalizzati e perfezionati. (...) «*Gratia non tollit naturam sed perficit*» (Sth I, q.1, a. 8, ad 2).

2. *Genesis del Neotomismo – Leone XIII – rapporto tomismo-dantismo*

Il 14 novembre 2024 si è svolto alla Lumsa il convegno *La riflessione sull'Anima: Aristotele, Tommaso, Dante*, che ha affiancato Teologi e Filosofi, nella ricostruzione di quell'itinerario di ricerca che comincia con la filosofia greca e arriva fino a Dante.

Pertanto, codesta giornata accademica si è richiamata all'ultima grande stagione di studi dedicati a Tommaso d'Aquino, di cui fu promotore Leone XIII (1878-1903). In verità fin dagli anni Venti e Trenta del XIX secolo si era affermato, in Europa e soprattutto in Italia, un rinato interesse per la Scolastica e per il pensiero di Tommaso d'Aquino (Serafino Sordi, Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino), trovando nella rivista dei Gesuiti *Civiltà Cattolica*, fondata nel 1850, un'autorevole voce teologica, ma il vero iniziatore del movimento neotomista fu Papa Leone XIII. Con l'enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879), il Pontefice invitava teologi e cristianità allo studio della *Summa* di Tommaso d'Aquino, intesa come forma organizzata di conoscenza razionale, finalizzata a Dio. Nel 1880, l'istituzione dell'Accademia tomistica, con sede a Roma, confermò la ferma volontà del Papa di dare impulso agli studi sul Santo teologo e sulle dottrine collegate al suo pensiero. Parallelamente, Leone XIII¹ affiancò neotomismo e dantismo, realizzando concretamente il suo progetto pastorale: edizione dell'opera omnia di Tommaso (leonina), nomina del gesuita Giovanni Maria Cornoldi, presso la segreteria dell'Accademia

¹ Cfr. F. Dante, *Tomismo e neotomismo a confronto nella Rerum Novarum*, in P. Boutry (a cura di) «*Rerum novarum*». *Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, École française de Rome, Roma 1997, pp. 91-105.

romana S. Tommaso d'Aquino². Fra il 1881 e il 1883 papa Pecci apre ai Lettori sia la Biblioteca Vaticana che l'Archivio Segreto, attuando una revisione dell'*Indice dei Libri Proibiti* (catalogo del 1564), per escludere e rendere fruibile il trattato *Monarchia* di Dante. L'operazione rimandava al Mittente chi aveva impugnato il trattato dantesco come principale documento anticlericale di Dante e sarà ulteriormente avvalorata dalle Encicliche *Diuturnum illud* (29 giugno 1881), in cui si condanna il mancato riconoscimento, da parte dello Stato laico liberale, dell'importanza della religione, e *Immortale Dei* (1° novembre 1885), in cui il papa ritorna sui rapporti tra Stato italiano e Santa Sede, rapporti non facili perché fondati sul pregiudizio di un'inimicizia del Vaticano verso l'Italia. Il 15 gennaio 1887 Leone fonda l'*Istituto Leoniano di Alta Letteratura*, oggi Pontificia Università Lateranense, all'interno del quale affida a Mons. Giacomo Poletto³ la cattedra di *Teologia dantesca*, prima cattedra di studi danteschi nata in Italia. Successivamente il binomio Tommaso-Dante sarebbe diventato un *topos* del dantismo cattolico⁴, alimentando polemiche e discussioni sul tomismo o averroismo di Dante, fino alla seconda metà del secolo XX. In codesto orizzonte

² Cfr. G. M. Cornoldi, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante*, Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1899. Su invito di Leone XIII, Mons. Cornoldi lavorò ad un Commento alla *Commedia* che esponesse le dottrine teologiche e filosofiche sottese al poema.

³ G. Poletto, *La riforma sociale di Leone XIII e la dottrina di Dante Alighieri*, Biblioteca del Clero, Siena 1898.

⁴ G. Busnelli, *Cosmogonia ed antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Civiltà cattolica, Roma 1922.

conoscitivo rientrano le prospettive filosofiche di Etienne Gilson⁵ e di Jacques Maritain⁶.

3. La riflessione sull'Anima: Aristotele-Tommaso-Dante

Alla luce di codesto orizzonte storico, conoscitivo ed ermeneutico, si è svolta alla Lumsa la Giornata di studi dedicata alla riflessione sull'Anima. Francesco Bonini, Rettore della Lumsa, ha introdotto il Tema comune a tutte le relazioni, con *Neotomismo e/o dantismo nella politica culturale di Leone XIII: genesi dell'Istituto Leoniano di Alta Letteratura (15 gennaio 1887)*. Codeste relazioni costituiscono il presente volume monografico.

La riflessione si apre con *Le avventure dell'intelletto: Aristotele, Averroè, Tommaso d'Aquino* di Alessandro Ghisalberti. Prima di considerare lo spazio dedicato all'Anima nel pensiero di Tommaso, il Filosofo analizza la nozione di intelletto, da Aristotele ai suoi commentatori greci e arabi medievali, quindi in Avicenna ed Averroè, per arrivare a Tommaso interprete della dottrina peripatetica, greca e araba nell'opera *De unitate intellectus*:

«La sintesi tommasiana circa la natura dell'anima e dei suoi rapporti col corpo può essere meglio descritta anche in conseguenza delle sue prese di posizioni del *Trattato sull'unità dell'intelletto* (...) dal quale è emerso che la concezione aristotelica dell'uomo, espressa nei termini della composizione di anima–principio formale e corpo–principio materiale (...) si focalizza sull'accoglimento della tesi dell'anima come unica forma sostanziale dell'uomo. Tommaso

⁵ E. Gilson, *Le thomisme, introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1922 e *Dante et la Philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1939.

⁶ J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Desclée de brouwer, Paris 1929 e *Dante's Innocence and Luck*, in *The Kenyon Review*, XIV, 2, 1952, pp. 301-323.

sviluppa un'ermeneutica che attribuisce ad Aristotele anche la tesi che l'anima si caratterizzi come forma emergente dalla materia nel proprio essere ed operare, per cui l'anima risulta partecipe della natura spirituale propria delle sostanze intellettive. La formula costante che riassume questa posizione è quella dell'anima qualificata, ad un tempo, "forma del corpo" e "forma sussistente" (...). Dire che l'anima è la forma sostanziale significa attribuirle la capacità di conferire l'essere nella formalità della determinazione individuale, di far sì, cioè, che l'individuo appartenga ad una precisa specie di vivente, quella contrassegnata da un corpo organico, atto ad esplicare livelli diversi di vita, sino alla vita razionale».

Codesto orizzonte filosofico costituisce la necessaria premessa della riflessione teologica di Mons. Antonio Staglianò, dedicata a *La Sententia libri de Anima di Tommaso d'Aquino*. Il Presidente dell'Accademia Pontificia di Teologia, considerando il rapporto Aristotele-Tommaso tra concordanza e/o integrazione della prospettiva cristiana, e, in particolare, focalizzando la differenza tra la visione aristotelica e quella cristiana dell'anima umana, definisce chiaramente il pensiero di Tommaso d'Aquino:

«Nella *Sententia* di Tommaso, il *De Anima* di Aristotele perviene a una comprensione dell'anima che ne fa come un "ponte" tra il materiale e l'immateriale, tra la vita terrena e quella eterna. Tommaso amplia dunque la discussione sulla conoscenza umana, sostenendo che l'intelletto è capace di cogliere l'universale e l'astratto, cosa che non può essere spiegata completamente attraverso i sensi o il cervello, ma richiede un principio immateriale e sussistente, l'*anima intellettuale* (...) Aristotele, nella sua indagine sull'anima, ha fornito una base razionale e filosofica che Tommaso considera valida e illuminante; tuttavia, come cristiano, Egli crede che la rivelazione cristiana offra una dimensione ulteriore che la sola ragione (...) (secondo *Fides et Ratio*) non può raggiungere. L'approccio usato è allora chiaro: utilizzare la filosofia aristotelica come strumento per comprendere meglio i misteri della fede,

senza per questo alterare la sua razionalità intrinseca, così mostrando come i principi filosofici possano essere armonizzati con i dogmi cristiani e costruendo un ponte tra la saggezza umana e la verità divina».

4. *Il concordismo di Dante*

La riflessione di Gabriella M. Di Paola Dollorenzo, *La riflessione sull'Anima di Purgatorio XXV, Dante e il concordismo teologico*, aggiunge ai metodi filosofico dello Stagirita e teologico dell'Aquinate quello precisamente retorico-estetico dell'Alighieri. Al tempo di Dante, l'imponente opera speculativa e teologica di Tommaso d'Aquino poteva essere paragonata alla scienza di Coloro che avevano realizzato chiese cristiane su templi pagani, come *Santa Maria Antiqua*, ricavata dall'*Atrium Minervae*, nel Foro romano. Codesta “conversione templare” utilizzava le fondamenta dell'edificio preesistente, così come l'aristotelismo costituì le fondamenta della cultura filosofica dei secoli XII e XIII. Erano nate così le diverse interpretazioni, all'interno delle quali si articolava il pensiero di Tommaso: recuperare il ‘vero’ Aristotele per mostrarne la concordanza con la dottrina cristiana. In *Convivio* II, XII, 5-7 Dante ricorda che negli anni successivi alla morte di Beatrice si rifugiò nella *consolatio philosophiae* (“cominciai ad andare là dov'ella [la filosofia] si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti”), riferendosi agli *Studia* dei Domenicani a Santa Maria Novella, in cui si analizzavano le opere e i commenti di Tommaso, ma anche le opere di Alberto Magno, dei Francescani a Santa Croce, in cui si commentavano Agostino, Bernardo, Ugo e Riccardo da San Vittore e Bonaventura, e degli Agostiniani, presso la Scuola di Santo Spirito. In codesta formazione filosofico-teologica ‘policentrica’, Tommaso d'Aquino ha un ruolo di primo piano, perché la ricezione di Aristotele “maestro e duca de

la ragione umana”⁷ è mediata anche dai *Commenti* di Alberto Magno e Averroè, ma soprattutto dai commenti di Tommaso, considerato supremo modello di discernimento e di santità, mirabile sintesi finalizzata all’integrazione dell’aristotelismo all’interno della teologia cristiana. Da tale contesto nasce la definizione di *concordismo teologico*, che trova nella disputa/controversia sull’*Anima*, all’interno del triangolo Aristotele (*De anima*) - Tommaso (*Sentencia libri de Anima*) – Dante (*Purg.*, XXV, 34-108) l’esempio più convincente:

«Il rispetto della nozione tripartita di anima, derivata da Aristotele, è ben chiaro così come è chiara la nozione aristotelica di *intelletto possibile*, ma, tornando al *concordismo*, qui interviene la Fonte Albertina, in particolare l’opera *De natura et origine animae* di Alberto Magno. Vediamo infatti il distinguo rispetto a Tommaso e la maggiore vicinanza ad Alberto nel modo in cui Dante rappresenta l’avvento dell’*intelletto* ossia dell’*intelletto possibile* proprio nei versi di *Purgatorio* XXV: l’anima sensitiva evolve ad anima intellettiva solo con l’intervento dell’Intelligenza prima, cioè di Dio. La filosofia di Aristotele trova il suo approdo nella teologia di Alberto Magno e del suo Alunno Tommaso d’Aquino: ciò è particolarmente evidenziato nell’approdo finale dell’Anima umana dopo la morte, essendo lo specchio di quell’unità organica, propria dell’Essere umano».

Considerando che la riflessione dantesca coincide col periodo più turbolento del tomismo (1274 morte- 1323 canonizzazione), caratterizzato da controversie tra Tomisti, Agostiniani, Francescani, Averroisti, in *Purg.* XXV Dante discute dell’origine dell’Anima, aderendo alla tripartizione aristotelica. Mentre Tommaso considera la successione vegetativa-sensitiva-intellettiva come una sequenza in cui l’apparire di una forma più perfetta rende inutile la forma precedente, Dante afferma che quando

⁷ *Conv.*, IV, VI,8.

«l'articular del cerebro è perfetto, / lo motor primo a lui si volge lieto / sovra tant'arte di natura, e spira / spirito novo di virtù repleto, / da ciò che trova attivo quivi, tira / in sua sustanzia, e fassi un'alma sola, /, che vive e sente e sé in sé rigira» (Purg. XXV, 69-75). Anche dopo la morte l'anima umana: «solvesi da la carne, e in virtute / ne porta seco e l'umano e l' divino: / l'altre potenze tutte quante mute; / memoria, intelligenza e volontade / in atto molto più che prima agute»⁸.

Concordismo, dunque, come co-presenza nell'Anima umana di Ragione aristotelica e Fede tomistica. I panegirici incrociati di Tommaso e di Bonaventura, in *Paradiso*, X-XIII, non soltanto dimostrano la pacificazione celeste dei contrasti terreni tra gli Ordini monastici, ma ci indicano che è possibile trovare la concordanza tra il *dogma* (Tommaso) e le *opere* (Francesco), tra l'intelletto e la volontà, ponendosi in *prospettiva cristologica*. In Cristo, Dio e Uomo, intelletto e volontà trovano la loro giustificazione all'interno dell'Anima. L'interpretazione delle Scritture da parte dei Teologi non ha alcun valore se non è illuminata dalla spiritualità che si genera dall' *Imitatio Christi*. Ed ecco allora, secondo Dante, che la santità di Francesco è esaltata proprio dal suo Maestro di Teologia Tommaso d'Aquino.

Nella prospettiva della spiritualità di Dante si pone la riflessione di Mons. Marco Frisina, con *Il canto delle Anime – L'itinerario spirituale della Divina Commedia*.

Richiamandosi alla Lettera apostolica *Candor Lucis Aeternae* (2021) di Papa Francesco, il teologo musicista sottolinea il ruolo che Dante affida alla Musica nella *Divina Commedia*:

«Nella luce del Paradiso risuona l'ineffabile canto degli angeli e dei beati: è la “Musica mundana”, ovvero quell'armonia cosmica che

⁸ *Purg.*, XXV, 80-84.

scende dal movimento dei cieli che “raccontano la gloria di Dio” (*Sal.* 19, 1) e cantano la sua bellezza (...) La musica rappresenta il movimento stesso dell’amore di Dio che nella creazione vibra e fa vibrare tutto il Paradiso in sintonia con la terra e manifesta l’evoluzione dell’anima, il suo cammino e il rapporto con Dio: (...) la drammaticità e gli accenti dissonanti dell’Inferno, la liricità e l’interiorità orante del Purgatorio, la luminosità e la grandiosità mistica del Paradiso. Scrivendo la musica per questi versi ho potuto constatare l’attenzione che Dante pone nel descrivere il ruolo della musica e dei suoni nel suo cammino».

Molto chiaramente Marco Frisina dimostra che la spiritualità effusa dal Testo dantesco trascende l’esercizio letterario, lo supera senza annientarlo, poiché i versi diventano il mezzo del pensiero teologico dell’Alighieri. Pertanto, siamo di fronte, concretamente, ad una “esperienza spirituale che l’autore ci invita a condividere con lui per trarne giovamento ed edificazione: un vero grido capace di scuotere e di turbare”.

5. Aggiornamento filosofico-teologico - Appendice

L’ampia e articolata dissertazione del teologo Marco Staffolani, *L’intelligenza artificiale come neo-averroismo. Demitizzazione della macchina al tempo dei LLM* può essere considerata un ‘aggiornamento’ ai Temi e Problemi che l’AI presenta all’interno della riflessione sull’Anima umana.

Il Teologo analizza la storia e il funzionamento dei LLM (Large Language Models), evidenziando come questi modelli linguistici simulino la comunicazione umana, apprendendo da vasti database testuali e conversazionali attraverso la ricombinazione statistica. L’esame di un dialogo uomo-macchina illustra la capacità dei LLM di riconoscere domande, umorismo e intenzioni

grazie a *pattern* linguistici pre-addestrati e affinati tramite supervisione umana (RLHF).

La riflessione prosegue con un confronto tra la "conoscenza" statistica dei LLM e quella umana, definendo la prima come un'"intersoggettività testuale" limitata e distinta dall'esperienza corporea. Successivamente Marco Staffolani mette in relazione il processo conoscitivo dei LLM con l'*intelletto agente averroistico*, sottolineando le differenze di contesto e scopo: gli LLM apprendono da dati umani, mentre l'averroismo postula una fonte di conoscenza esterna e universale. Infine, cerca di dimostrare una "demitizzazione della macchina" (i LLM rivelano la loro natura di strumento potente, ma privo di capacità metafisiche, e la cui "alterità" risiede nell'imitazione linguistica basata su dati umani) e conclude esplorando l'impatto dei LLM sull'apprendimento umano e sulla struttura di internet, ipotizzando un futuro apocalittico, con una prevalenza di *bot* piuttosto che di esseri umani.

Codesta Appendice configura la riflessione sull'Anima secondo le ultime categorie gnoseologiche, dal momento che l'AI ha presso possesso dell'intero universo comunicativo e/o culturale. Non rimane che augurarci un novello *concordismo* filosofico-teologico, che segua il metodo di Dante, un piano cartesiano della conoscenza, in cui l'asse delle *ascisse* orizzontalmente metta in rapporto Aristotele e l'Intelligenza Artificiale, laddove l'asse delle *ordinate* conduca verticalmente a Dio.

Le avventure dell'intelletto: Aristotele, Averroè, Tommaso d'Aquino

di Alessandro Ghisalberti

1. L'intelletto da Aristotele ai suoi commentatori greci e arabi medievali.

Il tema dell'intelletto è presente come istanza radicale nella storia della filosofia e nell'Occidente medievale latino ha avuto molta attenzione dopo che vennero rese note le traduzioni latine dei testi di Aristotele (*Metafisica* e *De anima*), oltre che dei suoi commentatori neoplatonici e arabi. Ai tempi di Dante le riflessioni sul tema dell'intelletto erano diffuse a partire dai principali maestri della seconda metà del sec. XIII, tra i quali spiccano Alberto Magno e il suo discepolo Tommaso d'Aquino, del quale oggi ricordiamo la ricorrenza dei 750 anni dalla morte. Se i relatori che seguiranno tratteranno più direttamente le dottrine di Dante Alighieri in riferimento al Commentario tomistico *De anima* di Aristotele, io manterrò l'attenzione su un trattato scritto da Tommaso nel 1270, dal titolo *De unitate intellectus*, dove l'unità è riservata alla tesi polemica di Tommaso, contro i sostenitori dell'unicità dell'intelletto umano, ossia che l'intelletto umano è unico (sia quello agente o attivo, sia quello possibile o passivo) per tutti gli uomini, e non si moltiplica individualmente. Questa tesi veniva riproposta all'università di Parigi negli anni intorno al 1270, ad opera di alcuni maestri noti nella storiografia come "averroisti latini", i cui esponenti più noti sono Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. Tommaso, nel trattato ricordato, intende confutare la lettura di questi maestri, mostrando come a suo avviso la tesi dell'unicità dell'intelletto non sia sostenibile sulla base di una esegesi corretta dei testi di Aristotele.

Per quanto riguarda Dante, l'opera cui fa riferimento esplicitamente all'intelletto, e precisamente all'intelletto possibile, è il Trattato sulla *Monarchia*, dove scrive nel libro primo, capitolo terzo:

«La potenza che è caratteristica dell'uomo è quella di apprendere attraverso l'intelletto possibile, cosa che attiene solo all'uomo e a nessun altro essere, né di livello superiore né di livello inferiore. Infatti anche se esistono altri esseri dotati di intelletto, non si tratta tuttavia dell'intelletto possibile tipico dell'uomo»¹.

Dante sviluppa considerazioni ulteriori circa il rapporto intelletto possibile e la specie umana, e le sue parole hanno generato diverse interpretazioni da parte dei critici, anche perché cita il Commento di Averroè al *De anima* di Aristotele. Non è questa la sede per analizzare queste proposte esegetiche, limitandomi a ricordare la presenza del tema nella *Monarchia*, e passo alla posizione di Aristotele, il quale, dopo aver criticato la dottrina platonica circa l'esistenza di un mondo ideale, un cosmo noetico, da cui far dipendere la conoscenza del singolo soggetto, per via di reminiscenza, nel *De anima* propone una dottrina precisa: l'anima dell'uomo non è una sostanza, ma una forma, ossia il principio determinatore del corpo, insieme con il quale costituisce il sinolo, la sostanza composta di materia e di forma. Aristotele parla poi dell'intelletto come di «una parte dell'anima»; la natura di questo intelletto è riconducibile alla sua potenzialità a ricevere il pensiero. Ritene che, a questo proposito, si possa usare una distinzione valida in ogni ambito: c'è una materia, che corrisponde a ciò che è in potenza tutte le cose, e c'è l'agente, ossia ciò che tutte le cose produce:

¹ D. Alighieri, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa-A. Tabarroni, in Dante Alighieri *Opere*, IV, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 17-19.

«Come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia di ciascun genere (ed è ciò che è in potenza tutte quelle cose) ed un'altra che è la causa, cioè l'agente, perché le produce tutte, al modo che l'arte si rapporta alla materia, ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto un intelletto analogo (alla materia) perché diventa tutte le cose, e un altro (analogo alla causa agente) perché le produce tutte, al pari di una qualità definita, come la luce, che in un certo senso anche la luce fa dei colori in potenza colori in atto»².

Gli elementi precipui di questo passo, in rapporto alla successiva tradizione esegetica, sono fondamentalmente due:

1) tutto l'universo della natura è regolato da un momento passivo, e da un momento attivo; in questa linea, l'anima può risultare da un intelletto che «può diventare ciascuno dei suoi oggetti», e da un intelletto che «può produrre tutte le cose»; un intelletto atto a ricevere gli oggetti pensati, e un intelletto atto a produrre tutti i pensieri. Sebbene in Aristotele non compaia l'espressione «intelletto attivo», egli parla dell'intelletto che produce tutte le cose³ e dell'«intelletto passivo». Sarà Alessandro di Afrodisia (sec. II-III d. C.) a usare per primo l'espressione «intelletto attivo».

2) Aristotele paragona l'intelletto agente alla luce, che è qualcosa di indispensabile per la visione, sia per quanto concerne la capacità di vedere, sia per quanto attiene all'oggetto visto. Nell'opporsi alla dottrina platonica che spiegava la conoscenza ricorrendo a forme sussistenti, intese come entità astratte, Aristotele trova un paragone estremamente calzante per dire della capacità dell'intelletto attivo di «illuminare» gli intelligibili potenzialmente presenti nelle cose sensibili; ciò accade - precisa - alla stessa stregua in cui la luce illumina i colori degli oggetti, che

² Aristotele, *De anima*, 430 a 10; trad. it. di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 176.

³ *Ibid.*, pp. 430 a 14 ss.; p. 176.

sono “nascosti” dall'oscurità. Dal paragone si evince che i concetti, gli intelligibili, sono già presenti nella realtà e c'è solo bisogno che vengano illuminati.

È in questa direzione che Aristotele sviluppa la descrizione dell'intelletto attivo: esso si configura come «separato, esso è solo quello che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno»⁴.

Non può sfuggire l'estrema frammentarietà della dottrina aristotelica sull'intelletto; resta infatti aperta la questione circa la natura esatta di questo intelletto non misto alla materia, come pure rimane da precisare il senso del termine “separato”. Alessandro di Afrodisia (sec. II-III d. C.) intenderà l'intelletto attivo separato come una sostanza o forza esterna, che agisce sull'anima individuale, depositaria dell'intelletto potenziale: Alessandro riconduce cioè l'intelletto che agisce alla forza di Dio, che attualizza l'anima dell'uomo; l'anima è così l'elemento materiale, che viene fatto passare dalla potenza all'atto. Un secolo dopo, Temistio (317-388) propose una interpretazione più elaborata: l'intelletto attivo è caratterizzabile con i tratti del Dio aristotelico, poiché entrambi sviluppano un'attività incessante, eterna, in base alla loro capacità causale; l'intelletto attivo in particolare causa la capacità dell'uomo di ragionare sul mondo, del quale noi abbiamo esperienza per una duplice azione, del corpo e dell'anima.

2. *L'intelletto da Avicenna ad Averroè*

La filosofia sviluppata dagli autori arabi, a partire dal sec. IX dell'era cristiana, ha sempre riservato uno spazio assai vasto alla discussione del tema dell'intelletto, e questo è accaduto per diverse ragioni. Anzitutto si trattava di trovare una lettura di Aristotele compatibile con la dottrina religiosa islamica, che accoglie

⁴ *Ibid.*, pp. 430 a 21-23; p. 177.

l'immortalità dell'uomo, e la discussione sulle potenze propriamente emergenti rispetto alla materia, quali sono le facoltà conoscitive dell'anima razionale, era un luogo idoneo per affrontare il problema. In secondo luogo, l'aristotelismo arrivava all'Islam con una forte inclusione di elementi neoplatonici: il neoplatonismo aveva prediletto una lettura concordistica tra Platone e Aristotele.

Da questo fronte arrivò ai latini una metafisica cosmo-teologica, al cui interno l'intelletto assumeva ruoli egemoni, perché rendeva comprensibile - sul piano religioso - la modalità con cui il primo motore incorporeo è causa del movimento dei corpi celesti, attraverso la dottrina neoplatonica della partecipazione attraverso l'intelletto. Avicenna (980-1037), per esempio, vede emanare dall'Uno la prima intelligenza, la quale esprime una potenza causale dalla quale procede la seconda intelligenza, e così via. Per Avicenna l'intelletto agente è una intelligenza separata (la decima), che illumina l'intelletto passivo (possibile) e gli trasmette le specie intelligibili; il vero intelletto umano per Avicenna è quello agente, ed è immortale per essenza. Le anime umane si individualizzano in corpi differenti alla loro origine, quando vengono emanate dall'intelletto attivo; tali anime sono sostanze incorporee, prodotte dall'intelletto agente, che agisce su una materia preformata e la adatta allo scopo di renderla capace di ricevere le forme intelligibili. Per questa via Avicenna salvava l'immortalità delle singole anime, anche se in un modo non del tutto coerente con il testo aristotelico, il quale insisteva sulla natura di forma come caratteristica propria dell'anima, e non sulla sua sostanzialità, che veniva connessa peraltro solo alla capacità della forma di avere la vita in potenza.

Diversa la posizione di Averroè (1126-1198), che vuole recuperare il genuino insegnamento di Aristotele: l'intelletto umano, quello passivo o possibile (che egli chiama "materiale", perché le sue operazioni entrano in contatto con il mondo

sensibile), non può essere una facoltà dell'anima, che è forma del corpo; la definizione aristotelica di anima come atto del corpo fisico organico si applica solo *equivocamente*, ossia in modo traslato, all'anima razionale, perché l'intelletto possibile o materiale non è la forma del corpo, ma è un'intelligenza separata, numericamente una per tutti gli individui. L'intelletto materiale entra in contatto con l'immaginazione dei singoli uomini, assume le forme intelligibili presenti nei fantasmi e dopo che queste sono state «astratte», ossia universalizzate, mediante l'azione dell'intelletto agente, le riceve in sé come forma dando luogo all'atto di conoscenza. Anche l'intelletto agente è separato, e produce i concetti nella mente del singolo uomo, attualizzandone la potenzialità a comprendere le forme intelligibili nascoste negli oggetti; le anime individuali (nel linguaggio aristotelico, la *psiche* dei singoli) sono mortali, e si corrompono con il corrompersi del corpo. Immortali sono l'intelletto agente e quello possibile.

Questo era l'esito della secolare discussione della dottrina aristotelica dell'intelletto, quando i testi che la contenevano vennero tradotti in latino, ed i maestri delle università europee appena nate si trovarono a confrontarsi con una dottrina, quella dell'anima intellettiva, che coinvolgeva direttamente l'antropologia, e con una spiegazione del processo della conoscenza umana che risultava assai lontana, nel linguaggio come nei contenuti, della teoria agostiniana della conoscenza.

3. Tommaso d'Aquino interprete della dottrina peripatetica (greca ed araba) dell'intelletto nel “*De unitate intellectus*”.

Composto nel 1270, probabilmente prima delle censure ecclesiastiche antiaverroistiche del 6 dicembre 1270, delle quali non si fa menzione esplicita nell'opera, il *Tractatus de unitate intellectus* in alcuni manoscritti reca nel titolo l'aggiunta: *contra*

Averroistas (Parisienses), mentre in altri manoscritti il titolo si completa così: *contra errorem Averroistarum (vel Averrois)*. Dalla lettura del testo risulta chiaro che Tommaso discute principalmente la dottrina di Averroè e di alcuni “avversari”, che risultano dei discepoli latini di Averroè. Tommaso si riferisce talora a un maestro particolare (“ne aliquis dicat”; “si quis dicat”); inoltre, verso la fine del trattato, Tommaso si lamenta di un maestro che, pur dichiarandosi cristiano, tiene delle posizioni del tutto inconciliabili con la fede cristiana. Vengono riferite delle espressioni letterali di questo maestro, ma la loro fonte diretta non è ancora stata ritrovata.

L'ipotesi più comune è che il maestro cui Tommaso fa riferimento sia Sigieri di Brabante, e che in particolare vengano discusse le sue *Quaestiones in tertium de anima*, non nella redazione definitiva dell'autore, ma sulla base di *Reportationes* o di appunti presi alle lezioni di Sigieri. Sigieri è presentato come seguace di Averroè, sia riguardo alla tesi della unicità dell'intelletto possibile per tutta la specie, sia perché non si preoccupa di dare un sostegno razionale alla dottrina cattolica, che rivendica l'esistenza di un'anima intellettuale propria di ciascun uomo; questa dottrina pare anzi a Sigieri razionalmente contraddittoria, pur riservandosi di accoglierla pienamente sul piano della fede.

È stato osservato a suo tempo da F. Van Steenberghen che il sostenere le due posizioni ora ricordate non è motivo adeguato per essere qualificati “averroisti” in senso pieno: la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile, secondo Averroè, era sostenuta nel *De anima* di Aristotele; inoltre molte delle dottrine peculiari di Averroè non sono state recepite da Sigieri e dalla sua scuola, per cui non sarebbe storicamente corretto parlare di “averroismo

latino”, quando, a parere di Van Steenberghen, siamo di fronte a forme di “aristotelismo eterodosso”⁵.

Nel *Proemio* all'opera, Tommaso indica le ragioni del suo intervento: è noto a tutti l'errore di Averroè nell'interpretare l'intelletto possibile di cui parla Aristotele, come una sostanza separata dal corpo, con il quale non si unisce come forma; parimenti noto è l'altro errore di Averroè, quello di aver asserito che l'intelletto possibile è uno solo per tutti gli uomini. L'Aquinate dice di aver a suo tempo confutato le due tesi in modo analitico; il fatto che alcuni pensatori le ripropongano, lo induce a riesaminare il problema, per mostrare l'incongruenza delle posizioni ispirate ad Averroè non soltanto sul piano della fede (tolto l'intelletto, che è l'unica parte incorruttibile dell'anima, è compromessa l'immortalità personale), bensì soprattutto sul piano della tradizione filosofica: esse risultano in contrasto con le parole e la dottrina di Aristotele, il caposcuola di tutta la corrente peripatetica.

Il trattato abbraccia cinque capitoli raggruppabili in due parti: nella prima parte (capitoli 1-3) si dimostra che l'intelletto possibile non è una sostanza separata nell'essere dall'uomo, attraverso una minuziosa analisi dei testi di Aristotele (cap. 1); si analizzano poi le dottrine dei peripatetici greci (Alessandro di Afrodisia, Temistio) e arabi (Avicenna e Algazel). Averroè non è incluso tra i peripatetici perché giudicato "depravatore" della filosofia peripatetica (cap. 2). È poi la volta delle argomentazioni razionali favorevoli alla molteplicità individuale dell'intelletto (cap. 3). Nella seconda parte (capitoli 4-5), si confuta la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile per tutti gli uomini, mediante argomenti tratti soprattutto da Aristotele (cap. 4) e mostrando l'inconsistenza degli argomenti degli avversari (cap. 5).

⁵ Cfr. F. Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it. di A. Coccio, Vita e pensiero, Milano 1972, pp. 319-370; (ed. originale, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1966, pp. 354-412).

Tommaso prende atto della peculiarità della lettura di Sigieri sull'intelletto: il maestro brabantino parla dell'unione dell'intelletto come “motore” del corpo, in parziale novità dunque rispetto ad Averroè ed agli altri peripatetici. Questa lettura non viene tuttavia accolta dall'Aquinate, sia perché, sul piano dottrinale, lascia aperta una grave lacuna, non offrendo una spiegazione adeguata del carattere personale del pensiero umano, sia perché, sul piano della critica testuale, Tommaso è entrato in possesso della traduzione latina del commento di Temistio al *De anima* aristotelico, e si è convinto che i critici (compreso Averroè) abbiano frainteso la posizione di Temistio, il quale insegnerebbe esattamente la tesi della immanenza dell'intelletto nell'uomo.

L'Aquinate ripropone l'esegesi del testo aristotelico già avanzata nei propri scritti anteriori al 1270; per rivendicare l'unione formale di intelletto e corpo, nel *De unitate intellectus* fa insistentemente leva su un dato di esperienza: *hic homo intelligit*; l'uomo singolare esperisce, con piena consapevolezza, di essere lui a conoscere, di essere titolare in prima persona degli atti del pensiero e della conoscenza. *Hic homo intelligit* vuol dire che è l'uomo intero, nella sua costituzione singolare di anima e corpo, che conosce; non è l'anima soltanto che conosce!

L'esito della posizione monopsichista di Sigieri non è sostenibile, perché l'uomo non è riconducibile al solo intelletto o alla sola anima. Nel cap. 3, Tommaso chiarisce come l'intelletto sia la parte principale dell'uomo, quella che lo specifica, ossia lo rende individuo, appartenente ad una precisa specie, quella dell'*animale razionale*. L'anima intellettiva è perciò *forma* (immanente) del corpo; se l'intelletto possibile fosse unico per tutti, non ci sarebbe che una *actio intellectualis* identica per tutti, ossia tutti conoscerebbero le stesse cose, contro quanto esperisce ciascun individuo.

Né può bastare la spiegazione di Averroè, secondo cui la conoscenza del singolo uomo è resa possibile dalla "continuatio", o collegamento, che si stabilisce tra l'intelletto unico e il singolo uomo mediante la specie intelligibile, la quale si trova sia nei fantasmi dell'individuo, sia nell'unico intelletto. Questa tesi viene puntualmente respinta da Tommaso nei paragrafi 63-65 del cap. 3 del *De unitate*.

Dopo una ulteriore discussione critica, questa volta riguardante la dottrina propria di Sigieri di Brabante, che poneva l'unione dell'intelletto come motore del corpo umano, vengono vagliati altri due esiti, inaccettabili in quanto vanno contro l'insegnamento esplicito di Aristotele: togliendo al singolo l'attività intellettuale, lo si allontana dalla zona della felicità, stante che per Aristotele l'operazione dell'intelletto costituisce la beatitudine ultima dell'uomo. Parimenti, siccome la volontà è strettamente connessa con l'intelletto, e siccome all'uomo è imputabile ciò che è volontario, Averroè o gli averroisti distruggono i principi della filosofia morale. Se nell'uomo singolo non c'è la volontà, ma la volontà sta nell'unico intelletto, l'individuo non è da considerare responsabile delle scelte operative che compie.

Un ulteriore importante rilievo, ben evidenziato da E.-H. Wéber⁶, concerne l'aggiustamento tematico operato da Tommaso nel *De unitate intellectus*: l'Aquinate manifesta di aver acquisito una migliore prospettiva circa il modo di intendere il rapporto tra l'essenza dell'anima e la sua potenza intellettuale. Nelle opere precedenti, Tommaso aveva parlato indifferentemente di intelletto o di anima intellettuale, a proposito della forma del corpo, senza distinguere chiaramente tra l'anima-forma e le sostanze intellettive separate dalla materia, alle quali, per via dell'intelletto, l'anima-

⁶ Cfr. E. H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris 1991, pp. 394-401.

forma risulta strettamente assimilata. Nel *De unitate intellectus* egli sente l'esigenza di chiarire maggiormente, come possa esserci una potenza dall'essere immateriale, che sia propria dell'anima, la quale è forma del corpo; si tratta di una potenza che non segue in tutto la forma di cui è potenza e mantiene la sussistenza, ossia l'autonomia nell'essere, rispetto al composto.

Meritano attenzione in particolare le risposte a due obiezioni degli “averroisti”. La prima di queste obiezioni mette in rilievo che, se l'intelletto fosse individualizzato, esso sarebbe forma materiale, non priva dunque di tutte le determinazioni delle cose sensibili. La seconda obiezione aggiunge che, se l'intelletto è forma materiale, non può essere conosciuto in atto, e non può intendere sé medesimo⁷.

Tommaso risponde alle due obiezioni asserendo che l'anima umana non è forma del corpo quanto alla potenza intellettuale, la quale per Aristotele è senza organi: rispetto alla potenza intellettuale l'anima è immateriale, riceve immaterialmente le specie e intende sé medesima⁸. Aristotele dice espressamente che non è l'anima il luogo delle specie, ma una sua parte; né si può contro-obiettare che una potenza dell'anima non può essere più immateriale e più semplice dell'essenza dell'anima. Questa difficoltà sarebbe valida qualora l'essenza dell'anima fosse forma della materia in modo tale da non esistere per l'essere suo proprio, ma per l'essere del composto, come accade per le altre forme, le quali non esistono per se medesime, né operano indipendentemente dalla materia, e per questo sono immerse nella materia. L'anima umana invece «esiste grazie al proprio essere, e la materia

⁷ Cfr. T. d'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, testo latino a fronte, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani-Giunti, Firenze 2020, § 79, pp. 138-139.

⁸ *Ibid.*, § 80, pp. 140-141.

comunica in qualche modo con essa, senza comprenderla totalmente»⁹: l'anima umana non è così determinata dalla materia da non esistere per l'essere proprio, ma solamente per l'essere del composto. L'esistere per l'essere del composto, osserva Tommaso, accade alle altre forme; l'anima umana invece è forma per sé, e al suo essere-forma concorre in qualche modo la materia, senza che questa l'abbracci completamente, per cui l'anima può avere una facoltà o un'operazione cui la materia è estranea.

La novità del testo è pertanto da ricondurre alla esplicitazione della tesi secondo cui l'anima-forma è forma del corpo ed anche sussistente, ossia dotata di sussistenza (o di un essere autonomo), come le sostanze separate.

Infatti, se il principio per il quale l'uomo intende fosse separato (dall'anima-forma del corpo), sarebbe contemporaneamente rispetto a sé medesimo intelligente e inteso (*intelligens et intellectum*): per conoscere se stesso, non avrebbe bisogno delle specie intelligibili o di atti, ma si conoscerebbe mediante la propria essenza, come le sostanze separate.

Questa riflessione di Tommaso chiarisce molto bene la differenza tra l'operare della sostanza intellettiva separata e quello di una sostanza intellettiva integrata in una situazione di sussistenza, che la coinvolge nell'informazione di una materia corporea, dalla quale viene perciò ad essere parzialmente condizionata. Tommaso fa valere la stessa considerazione come elemento critico nei confronti del monopsichismo: se l'intelletto possibile ("quo nos intelligimus") fosse separato dall'anima in modo netto e totale, non avrebbe bisogno dei nostri fantasmi per l'*intelligere*, dal momento che le sostanze superiori non hanno bisogno delle sostanze inferiori per esplicitare le loro operazioni perfettive più importanti.

⁹*Ibid.*, § 81, pp. 140-141

Dalla lettura complessiva del trattato si può ricavare un'ulteriore considerazione, circa la peculiarità assegnatagli in ultima istanza dall'autore. Tommaso aveva già respinto, negli scritti anteriori al 1270, l'esegesi di Alessandro di Afrodisia e degli arabi, contrapponendole l'esegesi che individua nel testo stesso di Aristotele la tesi dell'anima intellettiva come forma sostanziale del corpo. In quelle opere, Tommaso aveva altresì criticato a lungo la lettura di Averroè, un autore che egli peraltro stimava molto; perciò, l'Aquinate imputava l'esegesi di Averroè ad una eccessiva fiducia accordata agli interpreti peripatetici ed arabi, all'aver subito in particolare la suggestione di Alessandro di Afrodisia e di un Temistio mal compreso. In altri termini, pare che Tommaso abbia cercato di giustificare in qualche modo l'errore di Averroè, che non difettava certo della capacità di comprendere i testi aristotelici, sia in base alla mancanza di vaglio critico della tradizione peripatetica, sia in base al fatto che Averroè non avesse pienamente valutato l'implicazione teologica relativa all'anima intellettiva: non si sarebbe posto il problema dell'incidenza della dottrina sul piano della immortalità personale dell'uomo, asserita tanto dalla Bibbia quanto dal Corano. Ora, nel 1270, accadeva proprio l'impensato: un errore che Tommaso aveva giudicato appartenente al passato, al pari di tante eresie che, per tradizione scolastica, si confutavano ancora a lezione, veniva di fatto riproposto e difeso da un collega, da un contemporaneo di Tommaso, da un pensatore (o da un movimento) che doveva, in quanto cristiano, essere ben consapevole delle difficoltà enormi che venivano a proporsi sul piano della fede. Da qui la sorpresa ed insieme la passione confutativa che attraversano il *De unitate intellectus*.

4. *L'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*

La sintesi tommasiana circa la natura dell'anima e dei suoi rapporti col corpo può essere meglio descritta anche in conseguenza delle sue prese di posizioni del *Trattato sull'unità dell'intelletto* che abbiamo sopra esaminato, dal quale è emerso che la concezione aristotelica dell'uomo, espressa nei termini della composizione di anima–principio formale e corpo–principio materiale, presente in tutta la produzione di Tommaso d'Aquino, si focalizza sull'accoglimento della tesi dell'anima come unica forma sostanziale dell'uomo. Tommaso sviluppa un'ermeneutica che attribuisce ad Aristotele anche la tesi secondo cui l'anima si caratterizza come forma emergente dalla materia nel proprio essere ed operare, per cui l'anima risulta partecipe della natura spirituale propria delle sostanze intellettive. La formula costante che riassume questa posizione è quella dell'anima qualificata, ad un tempo, “forma del corpo” e “forma sussistente”; tentiamo di chiarire il senso di queste formule nelle loro implicazioni ontologiche, psicologiche e teologiche, pur senza indugiare sulle importanti modalità con cui Tommaso negli anni è andato progressivamente rafforzando il lessico filosofico, la strumentazione esegetica e quella argomentativo-dialettica, per l'approfondimento delle quali rinvio alla letteratura più recente¹⁰. Dire che l'anima è la

¹⁰ Cfr. in particolare gli studi di E. H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970; Id., *La personne humaine au XIIIe siècle*, J. Vrin, Paris 1991; di segno opposto sono le opinioni espresse da B. C. Bazan, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'une ouvrage récent de E.H. Wéber*, O.P., Rev. Phil. de Louvain, LXXII, 13, 1974, pp. 53-155. Per un giudizio complessivo della questione, cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 196-210.

forma sostanziale significa attribuirle la capacità di conferire l'essere nella formalità della determinazione individuale, di far sì cioè che l'individuo appartenga ad una precisa specie di vivente, quella contrassegnata da un corpo organico, atto ad esplicitare livelli diversi di vita, sino alla vita razionale.

Il rapporto tra anima e corpo è strutturato, come già aveva proposto Aristotele, secondo la dinamica universalmente riscontrabile in natura: il plesso atto-potenza; esso consente la spiegazione di ogni forma di "moto" o di dinamismo, che si esplica con l'attivazione (l'atto) di qualcosa che è in condizione di ricevere tale attivazione (la potenza), elementi che nel linguaggio aristotelico si riconducono alla forma, principio di attività, e alla materia, principio di ricettività. Lo stesso binomio di principio attivo e principio ricettivo o potenziale viene riproposto per spiegare il processo attraverso cui l'anima razionale sviluppa la sua conoscenza, sia a livello di sensazione, sia a livello d'intellezione: i sensi passano da uno stadio di passività alla sensazione o atto del sentire; la facoltà intellettuale passa dalla potenza di conoscere alla conoscenza in atto¹¹.

La facoltà intellettuale dell'anima dell'uomo assicura la possibilità dell'operazione caratteristica dell'uomo, quella del pensare o ragionare, perciò si rivela come detentrica delle caratteristiche della forma sostanziale, ossia è capace di costituire come esistente ed operante il soggetto umano; essa è un principio metafisico necessario, perché, in congiunzione col principio della sensibilità costituito dalle facoltà sensitive possedute dal corpo vivente, consente l'esistere e l'operare di quella determinata sostanza che è l'uomo, dalle caratteristiche formali ed operative peculiari rispetto a qualsiasi individuo di specie diversa. La dottrina

¹¹ Cfr. le affermazioni di T. d'Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, quaestio 2, resp.; trad. it. di R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso*, ESD, Bologna 1996; Appendice, p. 234.

dell'unicità della forma sostanziale, secondo Tommaso, offre un apporto decisivo alla soluzione del problema dell'unità intrinseca del soggetto, che sembrava compromessa nelle antropologie di matrice platonica; resta tuttavia da risolvere l'altro problema circa il come la recuperata unitarietà del soggetto non implichi complicazioni sul versante dell'immortalità dell'anima.

Tommaso giunge all'affermazione della prerogativa dell'anima umana di sopravvivere alla dissoluzione del corpo, che pure è l'organo deputato allo svolgimento delle sue attività formali, argomentando che l'anima non ha la necessità di servirsi del corpo come organo quanto all'attività di ogni sua potenza e facoltà: l'anima è anche forma sussistente, possiede cioè un essere autonomo, e ciò risulta dal fatto che essa compie delle operazioni indipendentemente dal corpo. Tali operazioni sono costituite dalla conoscenza che l'anima può avere di tutti i corpi, dalla conoscenza degli universali e dall'autocoscienza.

Il fatto che l'anima possa avere come oggetti di conoscenza tutti i corpi, implica che la sua conoscenza si compia in un soggetto (l'anima) spoglio della forma del conosciuto, spoglio cioè di ogni forma corporea. Inoltre, la conoscenza dell'universale non può strutturarsi in un organo corporeo, che, per esperienza, sappiamo essere detentore solo di conoscenze individuate, particolari. Infine, la conoscenza di sé da parte dell'intelletto, nella autoriflessione o nell'autocoscienza, può essere prerogativa solo di una facoltà totalmente immateriale, perché l'esperienza attesta che il senso non può concepire i suoi atti¹².

La tesi della «sussistenza» dell'anima dell'uomo, coniugata alla tesi dell'anima intellettiva come unica forma sostanziale del corpo, è decisiva nella costruzione dell'antropologia, poiché esplicita la valenza dell'anima non solo nella sua funzione di "mente", di principio dell'intendere, di funzione deputata a

¹² Cfr. T. d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 75, 5.

rendere ragione delle attività intellettive propriamente umane. Tommaso parla dell'anima anche nella sua funzione metafisica, come principio ontologico, sulla base di un isomorfismo forte tra l'operazione del conoscere e l'essere del soggetto conoscente, isomorfismo esplicitato dall'adagio scolastico: «operari sequitur esse»: l'operare dipende dall'essere, ossia la capacità operativa di un soggetto è condizionata dalla natura ontologica del soggetto che opera, è condizionata cioè dalle perfezioni formali che consentono di attivare le operazioni¹³. La connessione tra ordine operativo e ordine ontologico poggia sia sulla concezione della forma come principio di trasmissione dell'essere (*forma dat esse*), sia sull'assunzione dell'essere come principio di attività, come perfezione che consente di sviluppare il dinamismo dell'operazione. L'azione è l'atto di una potenza, di una facoltà formalmente idonea ad operare; Tommaso parla dell'azione propriamente come dell'attualità della virtù operativa, in corrispondenza con l'essere che è l'attualità della sostanza o essenza¹⁴.

Al livello di “immaterialità” dell'operazione dell'anima, diversificato in corrispondenza del sentire rispetto all'intelligere, deve corrispondere un differente livello di “immaterialità” dell'essere, in forza dell'istanza isomorfica; l'interconnessione dei livelli dell'azione, così come il dato per cui l'anima senza il corpo non può essere forma completa, comportano che l'anima umana sia strutturata secondo le facoltà o potenze, attribuite già da Aristotele, che sono la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva. Essa è nell'ultimo grado delle sostanze spirituali ed è contemporaneamente la più perfetta realtà naturale, che dispone di una molteplicità e varietà di operazioni, determinate dagli oggetti cui esse

¹³ Cfr. T. d'Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, quaestio 9, c.; ed. Leonina (t. XXIV, 1), Roma-Parigi 1996, p.81.

¹⁴ «Actio est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae» (T. d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 54, 1, c.).

terminano. Questo dato ha un riflesso problematico anche circa quell'operazione particolare, attraverso la quale l'anima conosce se stessa: spirituale nell'ordine della sostanza, non è altrettanto pura nella spiritualità in ordine all'azione anche per quell'atto che sviluppa intellettualmente allorché conosce la propria operazione intellettuale, la propria intellesione. Più volte Tommaso riconosce che, essendo per essenza forma del corpo, l'anima non può conoscersi per essenza, ma solo per riflessione: l'atto diretto dell'intelletto è rivolto piuttosto verso la natura degli enti sensibili, poiché la pura potenza nell'ordine del pensiero non potrebbe offrire, in quanto tale, alcuna presa all'intelletto¹⁵.

¹⁵ Cfr. J. De Finance, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Beauchesne, Paris 1946, pp. 34-40; A. Petagine, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 96-98.

Tommaso d'Aquino su *La Sententia De Anima*

di Antonio Staglianò

1. Incipit dantesco

L'ultimo verso della Divina Commedia di Dante Alighieri – «*l'amor che move il sole e le altre stelle*» (*Par.*, XXXIII, v.145) – rinvia certo al movimento che apre la prima cantica, «La gloria di Colui che tutto move». La cosmologia di riferimento è senz'altro quella di Aristotele e del suo Motore immobile del XII capitolo della *Metafisica*: qui il Motore che tutto muove è “non mosso da altro”, perciò, in quanto Immobile, fonda e giustifica il movimento. *Atto puro di autopensiero*, muove perché immobile ed è immobile perché è “pensiero di sé”. Tutto va verso il Motore, attratto come dal proprio fine. Le costellazioni sono mosse dall'amore e si muovono attratte dallo loro “causalità finale” verso il Motore. Il Motore non ha però, come oggetto di pensiero, il movimento del sole e delle altre stelle, perché “atto puro di pensiero”. Non può, perché diversamente si muoverebbe, non sarebbe Immobile.

Il movimento di tutto (=Panta) tuttavia non è caotico, ha un suo ordine: c'è un respiro dell'Universo. Tutto è intrecciato, tutto è *entengled*, diremmo oggi con l'astrofisica e la meccanica quantistica. Lo sguardo di Dante tenta l'azzardo: “nel suo profondo vidi che s'interna / legato con amore in un volume / ciò che per l'universo si squaderna”. Riesce a vedere “la forma universal di questo nodo”: il nodo che unisce sostanze e accidenti, il nodo che lega ogni cosa del mondo. È il *logos* (ragione e parola) direbbe Benedetto XVI. Potremmo noi dire, è il divino che unisce

tutto, che è manifestazione/rivelazione cosmica del Dio creatore, epifania dell'invisibile.

Si può rendere visibile, dicibile la divinità? Dante ne dà solo una similitudine, quella dei tre cerchi della figura trinitaria di Gioacchino da Fiore: “di tre colori e d’una contenenza”. Solo un’approssimazione, una terrestre raffigurazione. In quella “luce eterna”, che è intendimento di sé stessa, amore di sé stessa, ordine impenetrabile, fondamento che sfugge allo sguardo, il poeta non può penetrare, e tuttavia gli sembra che in quella *luce traspaia un colore* un’immagine: “mi parve pinta della nostra effigie”. Il cristocentrismo della teologia di Dante andrebbe oggi riscoperto e meglio divulgato: è cristocentrismo obiettivo, perché in quella “effigie pinta” è riconoscibile l’immagine e la somiglianza in cui Dio crea l’uomo, cioè l’umanità di Gesù. Si è parlato di un *concordismo dantesco* – cioè mostrare l’armonia tra la ragione aristotelica e la fede tomista –, corrispondente a un *concordismo tomista* cioè, recuperare il vero Aristotele e mostrarne la concordanza con la dottrina cristiana.

2. Doctor humanitatis: tra concordanza e/o integrazione della prospettiva cristiana

Per Aristotele, nel suo trattato *De Anima*, l'anima è la forma del corpo vivente, il principio che dà vita e organizzazione alla materia. Egli vede l'anima come inseparabile dal corpo, simile al modo in cui la forma di una statua è inseparabile dal marmo di cui è fatta. *L'anima non può esistere senza il corpo, poiché è la sua forma sostanziale*. Pertanto, Aristotele non considera l'anima come una sostanza separata e immortale, diversamente dal sapere della fede cristiana. La *Sententia De Anima* di Tommaso opera l'integrazione della prospettiva cristiana, impegnandosi a istruire sul “come e perché” l'anima esista

separatamente dal corpo dopo la morte, così focalizzando la differenza tra la visione aristotelica e quella cristiana sull'anima umana. Aristotele, in verità, non affronta esplicitamente la questione dell'immortalità dell'anima come la intende la teologia cristiana. Questo non vuol dire che il suo pensiero ne impedisca l'intelligibilità. Solo lascia obiettivamente spazio a ulteriori riflessioni e sviluppi teologici. Tommaso, dal canto suo, nel tentativo programmatico di armonizzare la filosofia aristotelica con la dottrina cristiana, esplora l'anima secondo la definizione aristotelica come *principio vitale e forma del corpo* ma ne approfondisce il suo carattere immateriale e la sua capacità di esistere separatamente dal corpo.

L'integrazione teologica ovviamente non "snatura" la riflessione aristotelica, ma l'arricchisce, esplicitando e ampliando la *ratio* dello Stagirita, il cui pensiero – negli sviluppi integrativi tomisti – giunge a "concordare" con il sapere della fede cristiana sull'uomo e il suo destino. L'integrazione procede nella necessaria interpretazione che, se criticamente plausibile, fonda la concordanza quale "intima armonia possibile" tra due prospettive, non giustapposte estrinsecamente. Nella *Sententia* di Tommaso, il *De Anima* di Aristotele perviene a una comprensione dell'anima che ne fa come un "ponte" tra il materiale e l'immateriale, tra la vita terrena e quella eterna.

Tommaso *amplia dunque la discussione sulla conoscenza umana* sostenendo che l'intelletto è capace di cogliere l'universale e l'astratto, cosa che non può essere spiegata completamente attraverso i sensi o il cervello, ma richiede un principio immateriale e sussistente, l'*anima intellettiva*. Questa aggiunta sottolinea la distinzione tra l'anima intellettiva e quella sensitiva, dove la prima presuppone la seconda come soggetto materiale, ma non si limita ad essa.

È chiaro che la “precomprensione cristiana” domina e ispira l’approfondimento speculativo e diventa una possibilità euristica importante nella riflessione filosofica tomasiana. Il ripensamento che ne deriva non è un fraintendimento del dato oggettivo aristotelico del *De Anima*, ma un “esplicitazione” che dovrebbe rendere più coerente il dettato stesso di Aristotele. Ora, nella *Sententia*, lo sguardo di Tommaso *intende* seguire con fedeltà i ragionamenti del Filosofo, senza distorcerne l’autentico significato. La filosofia di Aristotele non ne viene “snaturata”, ma arricchita, perché integrata con le verità della fede.

È chiaro che sullo sfondo *c’è una ermeneutica del rapporto tra fede ragione* a cui non si è più abituati dopo il *sàpere aude* dell’Illuminismo: la convinzione di Tommaso – criticamente giustificabile – è che la ragione umana e la fede divina non siano in conflitto, ma piuttosto complementari. Aristotele, nella sua indagine sull’anima, ha fornito una base razionale e filosofica che Tommaso considera valida e illuminante; tuttavia, come cristiano, Egli crede che la rivelazione cristiana offra una dimensione ulteriore che *la sola ragione – la ragione lasciata a sé stessa o anche “incurvata su di sé” (secondo Fides et Ratio) non può raggiungere*. L’approccio usato è allora chiaro: utilizzare la filosofia aristotelica come strumento per comprendere meglio i misteri della fede, senza per questo alterare la sua razionalità intrinseca, così mostrando come i principi filosofici possano essere armonizzati con i dogmi cristiani e costruendo un ponte tra la saggezza umana e la verità divina. In questo modo, *la filosofia non perde la sua razionalità quando viene posta al servizio della teologia, ma anzi acquista un significato più profondo*.

Per Richard Bodeus, il *De anima* è scritto con uno “stile secco, coinciso, pieno di pensieri densi”, spesso solo allusivi che necessitano di una decodificazione, un lavoro importante di spiegazione (=togliere le pieghe, “ex-plicis”). È il lavoro che

Tommaso ha saputo fare senz'altro¹. Pervenne al suo risultato, ovvero la soluzione alla questione della separazione dell'anima dal corpo nel momento della morte: fondamentale contenuto di fede è che l'anima umana, una volta creata da Dio, persiste eternamente, anche quando il corpo si corrompe con la morte. *L'anima è una sostanza immateriale e sussistente, capace di esistere indipendentemente dal corpo*. Essa non ha una base naturale per cessare di esistere, e quindi, dopo la morte, continua la sua esistenza separatamente dal corpo. Tuttavia, questa separazione non è definitiva. La fede cristiana, infatti, crede che, nel tempo della resurrezione, l'anima sarà riunita al corpo risorto, come insegnato nella dottrina cristiana del Giorno del Giudizio. L'anima, quindi, ha una capacità di operare anche quando è separata dal corpo, specialmente nell'intelligenza, poiché essa può comprendere oggetti intelligibili senza il bisogno dei sensi corporei.

In questa operazione si può notare come *l'interesse dogmatico* (= la risurrezione dei morti come risurrezione corporea) non si giustappone estrinsecamente alla riflessione filosofica, ma preme sull'analisi cogitante fino a raggiungere l'umano-che-è-comune, esprimendone in pienezza il senso e la bellezza, colta nella totalità dei suoi fattori. Perciò, oltre all'appellativo di san Paolo VI – *Doctor Communis Ecclesiae* –, è oltremodo significativo quello di san Giovanni Paolo II – *Doctor Humanitatis* – a cogliere il significato profondo del lavoro tomasiano quanto al “recupero” della filosofia aristotelica nella prospettiva cristiana. Tommaso è sempre pronto e disponibile a recepire i valori umani di tutte le culture, *interrogando prima di tutto l'uomo stesso in relazione alla Verità*. San Giovanni Paolo II ha perciò affermato:

«la verità, come Gesù Cristo, può essere rinnegata, perseguitata, combattuta, ferita, martoriata, crocefissa; ma sempre rivive e

¹ R. Bodéus, *Aristote de l'ame*, Flammarion, Paris 1993, p. 9.

risorge e non può mai essere divelta dal cuore umano. La verità filosofica e quella teologica convergono nell'unica verità. Ricerca filosofica e ricerca teologica sono due diverse direzioni di marcia dell'unica verità, destinate ad incontrarsi, non a scontrarsi, sulla medesima via, per aiutarsi. Così la ragione illuminata, irrobustita, garantita dalla fede diviene una fedele compagna della fede stessa e la fede allarga immensamente l'orizzonte limitato della ragione umana»².

È un modo essenziale e semplice per affermare *il cristocentrismo obiettivo*, oggi messo a tema dalla ricerca teologica contemporanea: tutti gli esseri umani hanno una relazione con Cristo (e la sua umanità), perché Cristo viene prima di Abramo, prima di Adamo, prima che il mondo fosse, essendo stati creati nell'immagine somigliante a Dio che è Cristo, immagine del Dio invisibile.

Togliere le pieghe, “ex-plicis” del *De Anima* di Aristotele, spiegandolo a partire dalla “luce che promana dalla sapienza e dalla vita del Vangelo”, consente di guardare alla *Sententia De Anima* del Dottore Angelico come fosse *una operazione di quella “transdisciplinarietà”* (o interdisciplinarietà in senso forte) a cui si riferisce *Ad Theologiam promovendam*, quale compito da privilegiare per la teologia a venire. Per altro la Lettera apostolica con la quale Papa Francesco rinnova gli Statuti della PATH fa riferimento a *Veritatis gaudium* che sviluppa l'urgenza

² Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti all'VIII Congresso tomistico internazionale*, Castelgandolfo, 13 settembre 1980. Questa prospettiva per altro è la “chiave ermeneutica” per comprendere in modo autentico l'operazione svolta da Tommaso, oltre la perdita del suo significato in certa neoscolastica decadente (cfr. in merito A. Staglianò, *Credere e sapere, il grano al setaccio. Lettera al Dottore angelico sulla teologia come scienza, “ancilla Evangelii” a servizio di tutti i saperi*, in Id., *Ripensare il pensiero. Lettera sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla Fides et ratio*, Marcianum, Venezia 2023, pp. 71-116).

dell'incontro della teologia con tutti i saperi critici, non solo con la filosofia, ma anche con le scienze fisiche (astrofisica e meccanica quantistica).

3. La *Sententia libri de Anima* dispiegata

Per addentrarci in queste pieghe bisogna essere in sintonia con l'autore: si è fruitori consapevoli di un'opera solo se si coltiva uno stretto rapporto con chi l'ha scritta e con il suo pensiero, assumendone la prospettiva ermeneutica, il suo specifico "modo di porsi in pensiero".

3.1 *Considerazioni introduttive*

Con la *Sententia De Anima*, Tommaso produsse il primo di dodici commenti alle opere di Aristotele in un periodo di pochi anni. Sebbene avesse una conoscenza ampia degli elementi principali del trattato, sia per la sua formazione personale che per le opere precedenti da lui scritte, in particolare il Libro II della *Summa contra gentiles* e le *Quaestiones disputatae De Anima*, il commento di Tommaso a questo innovativo trattato di Aristotele è un'impresa magistrale. Possiede una chiarezza trascinante per la luce che getta sulla natura dell'anima e sui suoi diversi poteri (come l'immaginazione, il senso comune e, soprattutto, l'intelletto), sulla formazione dei concetti da parte dell'intelletto agente e sull'appetito intellettuale. Egli rimane sempre vicino al testo che ha a disposizione e le poche digressioni sono chiaramente indicate come tali. Non solo cerca attivamente di comprendere il contenuto dell'opera, ma intende anche *spiegare* come procede Aristotele nella sua argomentazione e come è strutturato il testo. Il commento rimane a livello di psicologia filosofica ed è fedele all'esposizione di Aristotele. Anche la sua affermazione

dell'immortalità dell'anima, che deve essere distinta dalla visione cristiana della continuità personale dell'anima umana dopo la morte, si basa interamente su principi filosofici e costituisce uno sviluppo valido dei principi aristotelici. Proprio a causa della sua attenta lettura di Aristotele, il suo commento rimane fino a oggi una guida affidabile per la lettura del testo spesso difficile di Aristotele, cosa che non si può dire di molti altri commenti medievali.

Nei primi trent'anni del XIII secolo, l'insegnamento dei libri di Aristotele sulla natura fu proibito all'Università di Parigi a causa di deviazioni o negazioni di alcuni dogmi della fede cristiana, ma dopo una bolla di papa Gregorio IX (1231) i libri furono riutilizzati e numerosi commentari furono pubblicati nel periodo dal 1231 al momento in cui Tommaso compose la sua opera sul *De anima*.

Il suo primo commento ad Aristotele fa parte di un progetto più ampio per recuperare la sostanza della dottrina di Aristotele. Stiamo assistendo alla costruzione di una filosofia genuina lungo le linee dei principi di Aristotele. Il fine dell'opera è comprendere cosa sia l'anima, nella natura e nella sua sostanza, unitamente a tutti i fenomeni che la riguardano³. Nell'opera più nota del dottore della chiesa, la *Summa Theologiae*, il lavoro aristotelico sull'anima viene menzionato più di 300 volte!

³ Infatti: «considerare e conoscere cosa è l'anima, vale a dire la sua natura e la sua sostanza, e poi tutti i fenomeni che le accadono, cioè le sue proprietà» (Tommaso D'Aquino, *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, p. 181).

3.2 La struttura del *Commento*

Il testo dello Stagirita ci è giunto in tre libri⁴. *Nell'introduzione al libro I*, Aristotele ci dice quanto sia preziosa e difficile la conoscenza dell'anima e delle sue azioni. Poi, menziona le opinioni dei primi filosofi greci sull'anima e confuta successivamente le loro teorie dell'anima come armonia, come numero auto-movente, o come composta dai quattro elementi e come presente in tutte le cose. Una nota sulla divisibilità dell'anima chiude il primo libro. *Nel libro II*, espone la sua teoria dell'anima e delle sue facoltà o poteri. Dopo aver presentato due definizioni dell'anima – l'anima come ἐντελέχει (l'attualizzazione e la forma) del corpo organico vivente e l'anima come ciò per cui viviamo, abbiamo percezione sensoriale e possiamo muoverci e pensare – studia le sue facoltà, in particolare i sensi esterni. *Nel libro III* si occupa del *sensus communis* (κοινὴ αἴσθησις), immaginazione e pensiero, e intelletto passivo e attivo. Dopo aver paragonato l'intelletto all'immaginazione, Aristotele rivolge la sua attenzione alla facoltà motrice e alla questione delle relazioni tra le diverse facoltà. L'ordine tra i libri del *De anima* è chiaro e logico. Non c'è bisogno di ricorrere all'ipotesi di una redazione precedente e successiva delle sue diverse parti. Il *De anima* è un trattato davvero impressionante per le sue analisi ammirevoli e la sua completezza. Aristotele fu davvero il primo a concepire una scienza del vivere. Nei secoli successivi, il *De anima* lasciò il suo segno negli studi filosofici sull'anima. Fu studiato, commentato e citato nell'antichità dai commentatori greci e dai filosofi arabi e continuò a essere una fonte di ispirazione per i pensatori rinascimentali. Nessun'altra opera, a parte “*Le Categorie*”, ha ricevuto così tanti commenti nella tarda antichità.

⁴ Cfr. Aristotele, *L'anima*, a cura di Alda Barbieri, ed. Laterza, Bari 1957.

La prima traduzione latina del *De anima* fu fatta da Giacomo di Venezia, *Vetus*, verso la metà del XII secolo. Verso il 1230, le versioni latine delle traduzioni arabe del *De anima* (così come dei commentari di Averroè) erano disponibili in Occidente. Intorno al 1266, Guglielmo di Moerbeke terminò la sua revisione della *Vetus*, la *Nova*, che divenne la traduzione principale usata da Tommaso quando scrisse il suo commentario a Santa Sabina a Roma, prima del suo ritorno a Parigi nel 1268. Il contenuto del *De anima* nella sua novità e profondità si svelerà nel commento che ne fa Tommaso con la *Sententia*.

3.3 La sintesi dei tre libri

Tommaso inizia il suo commento nella lezione 1 con l'osservazione di Aristotele in *De partibus animalibus*: per evitare ripetizioni, si dovrebbe iniziare con ciò che è comune a un genere nel suo insieme e solo in seguito ciò che è proprio delle singole specie. Dato che tutti gli esseri viventi formano un certo genere in cui la presenza di un'anima è qualcosa che le singole specie condividono, il trattamento degli esseri viventi da parte di Aristotele inizia con l'anima.

Tommaso si rivolge al testo *De anima* costituendo un prologo (*prohemium*) all'intero. Tommaso afferma che un prologo ha tre scopi: rendere ben disposto (*benivolus*), ammaestrabile (*docilis*) e attento (*attentus*).

Aristotele raggiungerebbe il primo scopo, mostrando la dignità (*dignitas*) e l'utilità della scienza, il secondo scopo presentando l'ordine e la divisione del trattato, e il terzo scopo attestando la difficoltà della scienza. Ogni scienza è buona e venerabile perché è la perfezione dell'uomo. Ci sono scienze teoriche e pratiche. La scienza dell'anima merita il nostro rispetto a causa della maggiore perfezione del suo oggetto, l'anima. Il modo di

questa scienza le conferisce anche la sua dignità o nobiltà nella misura in cui ognuno sperimenta di avere un'anima, che gli dà vita e movimento. Noi cogliamo la differenza tra un essere vivente e le cose inanimate, e così comprendiamo che l'anima è il principio della vita e di questo possediamo la certezza (*certitudo*). La traduzione latina usata da Tommaso aveva scelto *certitudo* per il greco ἀκρίβεια (esattezza o precisione). Mentre il *Libro I* tratta di varie opinioni, il *Libro II* discute ciò che Aristotele ritiene essere la verità. I poteri dell'anima sono l'oggetto della vasta parte rimanente del trattato. Nelle prime quattro lezioni del *Libro II*, Tommaso spiega la teoria dell'anima di Aristotele: *dobbiamo determinare cosa sia l'anima, prima di esaminarne le parti*. Aristotele presenta due definizioni, una definizione che è o la conclusione di una dimostrazione o il suo punto di partenza. Le due definizioni sono spiegate e poi seguite dallo studio delle facoltà dell'anima, che occupa il resto del *Libro II*.

Nel *Libro III* si passa allo studio dell'intelletto e della conoscenza intellettuale. Vale a dire: *i sensi esterni sono chiaramente diversi dall'intelletto, ma l'intelletto è forse un senso interno?* Nella lezione 1, Aristotele mostra che esiste un senso interno chiamato *sensu comune*, perché tramite esso percepiamo l'attività degli altri sensi esterni. Tuttavia, i cinque sensi esterni, con i loro organi, ci permettono di percepire l'intera gamma degli oggetti sensibili. Se uno dei sensi manca, è perché manca l'organo particolare.

Gli organi dei sensi sono composti da aria e acqua, che si comportano passivamente rispetto agli oggetti dei sensi. Il fuoco, tuttavia, non è attivo negli organi dei sensi. La terra, così com'è di per sé, non è l'organo di alcun senso, ma è mescolata all'organo del tatto, che, in un certo senso, deve essere composto da tutti gli elementi in una certa proporzione. Non può esserci un organo speciale per i cosiddetti sensi comuni – movimento, quiete, numero,

grandezza e forma – poiché sono percepiti da diversi sensi. I sensi percepiscono gli oggetti di altri sensi indirettamente.

Poiché abbiamo diversi sensi, acquisiamo una conoscenza più completa di un oggetto che colpisce un senso. Ci aiutano a distinguere tra diverse proprietà accidentali. Poiché gli oggetti dei sensi sono diversi, devono esserci sensi diversi. Il tatto e il gusto sono impressionati da contatti fisici, ma gli altri sensi ricevono le loro impressioni attraverso un *medium*.

Nella lezione 10, Aristotele passa a uno dei capitoli più dibattuti e originali del suo trattato, vale a dire *la teoria dell'intelletto agente*. Egli sostiene che, oltre all'intelletto (potenziale), deve esserci in noi una potenza attiva che renda in atto (nell'intelletto) gli intelligibili potenziali. Il suo argomento principale è che in tutta la natura, in ogni classe di cose, c'è potenza e, diversamente da essa, una causa produttiva che riduce ciò che è potenziale ad agire. Quindi, nell'anima umana, c'è l'intelletto potenziale in cui possono essere presenti concetti intelligibili, e un intelletto agente che può rendere questi intelligibili concetti attuali. Tommaso osserva che Aristotele “dice espressamente” (*expresse dixit*) che l'intelletto agente e quello possibile sono nell'anima e quindi “rendendo espressamente chiaro” (*expresse data intelligere*) che siano parti dell'anima e non sostanze distinte.

Il termine *habitus* (o stato) – prosegue l'Aquinate – potrebbe dare adito a malintesi, in quanto il termine *habitus* indica una realtà non ancora pienamente attiva, mentre qui si intende un fattore attivo, una presenza attuale, come la luce che rende visibili i colori. Tommaso aggiunge un'ulteriore spiegazione: Platone non aveva bisogno di un tale potere attivo per attualizzare gli intelligibili nel nostro intelletto, poiché le essenze intelligibili sono già presenti in noi, ma secondo Aristotele le essenze non sono effettivamente intelligibili nella loro esistenza nelle cose materiali. E descrive ciò che è proprio di questo intelletto agente: è

separato dalla materia, impassibile, non composto da cose corporee e non unito a un agente corporeo. Quanto a queste proprietà, concorda con l'intelletto passivo, ma differisce da esso in quanto è in atto. È essenzialmente in atto, ma libero dalla materia. L'uso di certe conclusioni di questa impresa filosofica all'interno della teologia era certamente l'intenzione di Tommaso, ma si andrebbe troppo oltre affermando che questo era l'obiettivo primario del commento di Tommaso al *De anima*.

In effetti, la sua attenta e paziente lettura del testo di Aristotele supera il suo mero uso teologico e tuttavia la questione epistemologica va tenuta presente, perché l'interesse teologico (cioè la corrispondenza dei dati filosofici del *De Anima* alla Rivelazione cristiana) funziona nel fare chiarezza filosofica nelle verità di questo Trattato sull'*Anima* umana.

4. Ripresa critica

Il Dottore angelico riassume il suo pensiero quando – alla fine del suo commento al *De anima* di Aristotele – afferma sulla natura dell'anima:

«diciamo che l'anima è in certo modo tutte le cose. Tutti gli enti, infatti, o sono sensibili o intelligibili, ma l'anima è in un certo modo tutti i sensibili e gli intellegibili, poiché nell'anima c'è il senso e l'intelletto o scienza, il senso è in certo modo i sensibili e l'intelletto gli intellegibili o verità che possono essere apprese con la scienza»⁵.

In estrema sintesi, per Tommaso, la distinzione tra anima sensitiva e anima intellettiva è fondamentale per comprendere la sopravvivenza dell'anima umana dopo la morte. L'anima

⁵ T. d'Aquino, *Commentario al De anima*, a cura di Adriana Caparello, Edizioni Abete, Roma 1975, p.311.

intellettiva è quella parte dell'anima che è capace di operazioni intellettuali, come il pensiero e la volontà, che non dipendono da organi corporei. Questa caratteristica la rende intrinsecamente diversa dall'anima sensitiva, che invece è legata alle funzioni corporee come la percezione e il movimento. *L'anima intellettiva*, essendo capace di conoscere verità universali e di volere il bene, è di natura incorporea e immortale. Essa non si corrompe con il corpo, poiché le sue operazioni non sono legate alla materia. Aristotele stesso riconosceva che l'intelletto opera senza un organo corporeo, sebbene non giungesse a concludere la sua immortalità. Tuttavia, la teologia cristiana dell'Aquinate afferma che l'anima intellettiva, una volta separata dal corpo, continua a esistere e a operare, in attesa della resurrezione finale. Questa verità andava necessariamente integrata con la filosofia aristotelica. Questa distinzione tra le anime non solo giustifica la sopravvivenza dell'anima intellettiva, ma sottolinea anche la sua unicità e dignità, poiché essa è destinata a una vita eterna in comunione con Dio.

Attribuendo, insieme ad Aristotele, le “funzioni più alte dell'intendere e del volere” all'anima, Tommaso utilizza il “modello biomorfico” aristotelico per respingere i principi guida di un'antropologia platonizzante⁶: anima è “forma datrice di essere”, o attualizzante; l'anima è “principio vitale”. Meglio di Aristotele però percepisce e giustifica *l'anima come un orizzonte tra le cose materiali e quelle spirituali*. È un pensiero oltremodo resiliente al riduzionismo delle neuroscienze contemporanee, in contrasto con il “modello meccanico” tipico della fisica moderna.

Alessandro Ghisalberti sottolinea come il “*monismo fisicalista*” stabilisce una connessione stretta tra fisico e mentale, a tal punto che le funzioni mentali non avrebbero bisogno per giustificarsi e spiegarsi di nient'altro se non della dimensione

⁶ S. Simonetti, *L'anima in San Tommaso d'Aquino*, Armando Editore, Roma 2007, p. 242.

neurofisiologica o fisica. Tuttavia, il monismo fisicalista è solo una delle tante obiezioni critiche alla concezione dell'anima di matrice aristotelico-tomista. Degna di menzione è l'altra posizione radicale, quelle del *dualismo di stampo platonico*, per la quale la dimensione fisica è del tutto inutile e per nulla necessaria per spiegare la funzione mentale. Tra queste due estreme, il Ghisalberti privilegia la posizione intermedia del "funzionalismo" di Hilary Putnam⁷, così sintetizzabile: la funzione determina ciò che una cosa è; ora, se *ogni stato mentale è uno stato funzionale*, dipende al complesso delle funzioni vitali del corpo, modificabili e adattabili di continuo e, dunque, non riducibile a mero stato fisico. Dunque: «la forma è atto della materia e, come tale, è la realtà fondamentale, ma il vivente non può essere identico a ciò di cui è composto; l'atto si relaziona a una data potenza, che nel caso dell'anima è rappresentata dal corpo, ma gli stati fisici di questo non sono sufficienti a determinare gli stati dell'anima, che possiede una realtà autonoma. Ne è prova la precedenza dell'atto sulla potenza, cui consegue una precedenza della forma sulla materia: senza la forma la materia non sarebbe reale»⁸. Insiste però Ghisalberti

«sull'avvertenza che l'anima dell'uomo non si riduce né alle rappresentazioni, né alle funzioni che sviluppano gli atti della mente, perché all'anima appartiene tutto il vissuto biopsichico, delle emozioni, dei sentimenti»⁹.

⁷ Cfr. H. Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, tr. it. Adelphi, Milano 1987 (ed. originale: *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975).

⁸ Qui Ghisalberti sintetizza e rimanda a E. Runggaldier, *L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XCVII, 2, 2005, pp. 243-262.

⁹ A. Ghisalberti, *L'anima da Aristotele a Tommaso d'Aquino*, in V. Andreoli-F. Buzzi (a cura di), *L'anima e la mente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 29-43.

L'anima per Tommaso è spirituale e incorporea e, pertanto, presiede alle attività spirituali dell'uomo come *la problematizzatine o la autoriflessione*: la capacità di riflessione sui propri atti (autoriflessione) giustifica sufficientemente la spiritualità dell'anima. L'uomo è, grazie all'anima incorporea e spirituale, *aperto all'infinito*, senza limiti nel suo potere di auto trascendimento. Benché dotato di corpo e, dunque, legato alla vita sensitiva, con le sue facoltà di volontà e intelletto si eleva e si innalza attraverso "atti spirituali" con i quali scopre l'esistenza di un Essere trascendente ed entra in relazione con l'Assoluto. Questo è possibile perché l'anima possiede una aliquale autonomia rispetto al corpo che gli consente di conoscere anche oggetti immateriali, "astraendo" dalle realtà sensibili essenze universali.

Come essenza spirituale, dotata di intelletto e volontà, l'anima umana è sostanza sussistente, dunque un ente esistente, unico nella sua individualità. Nell'anima risiede il principio di individuazione e non nella materia corporea che, invece, lo accosta agli enti infra-umani. In quanto *forma corporis*, l'anima razionale perfeziona la materia non solo nell'essere ma anche nell'agire: essa è unica e svolge anche le funzioni dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva, in modo che l'uomo sia "corpo, corpo animato e anima razionale" (*De anima*, 1, 9).

In sintesi, nel suo commento al *De Anima* di Aristotele, Tommaso deve da una parte valorizzare l'ilemorfismo aristotelico e, dall'altra, deve sostenere la consistenza spirituale dell'anima rispetto al corpo, più di quanto l'aristotelismo non consenta. E questo per "esigenze teologiche". Il suo intento programmatico è quella di ricavare dal *De Anima* una filosofia dell'anima valida che il teologo possa utilizzare come "mediazione concettuale" per far sì che il cristiano abbia certezza della verità sull'uomo, rivelata dalla Parola di Dio.

L'aristotelismo interessava a Tommaso per il suo realismo, per la valorizzazione della dimensione corporea e sensibile della realtà che risultava obiettivamente coerente con la visione cristiana dischiusa dall'Incarnazione, da cui deriva il grande valore attribuito dal cristianesimo alla corporeità, aiutando a pensare nell'evento della morte, non tanto e non solo l'immortalità dell'anima ma anche la risurrezione della carne. Sembrava pertanto al Dottore Angelico che la dottrina aristotelica non si giustapponesse estrinsecamente al cristianesimo, ma fosse un accesso interpretativo nuovo per leggere l'esperienza di fede cristiana vissuta.

Diversamente da Platone che nel Fedone identifica l'essere dell'anima con l'essere dell'uomo e considera puramente accidentale l'unione dell'anima col corpo, *in Aristotele l'anima è un'essenza completa solo se è unita al corpo*. Alcune operazioni umane – quali il temere, l'adirarsi e il sentire – non derivano, infatti, né dalla sola anima né dal solo corpo, ma dall'unione di entrambi. In virtù dell'unione, l'anima e il corpo formano una cosa sola e non sono diversi quanto all'essere, per cui – per Aristotele – l'anima non può conseguire la sua perfezione sostanziale (per completare la specie umana) né quella perfezione accidentale (la conoscenza intellettuale attraverso i sensi) se non è unita alla materia corporea e agli organi di senso. Il dualismo platonico è superato, anche se il rischio è quello di non poter pensare (al di là del detto) la trascendenza dell'anima rispetto al corpo e dunque la sua immortalità.

Su questo sfondo si comprendono tuttavia le parole di un Chesterton: «il movimento tomistico in metafisica [...] fu un'espansione e una liberazione, fu decisamente uno sviluppo della teologia cristiana dall'interno: decisamente non fu un contrarsi della teologia cristiana sotto la spinta di influenze pagane e nemmeno umane. [...] Non si può capire la grandezza del tredicesimo

secolo, se non si comprende che fu una grande crescita di cose nuove prodotte da una cosa viva. [...] In una parola, san Tommaso rese più cristiana la cristianità rendendola più aristotelica»¹⁰.

Riesce nell'impresa? Potremmo dire di sì. Tuttavia, non senza difficoltà interpretative del linguaggio utilizzato che vanno considerate, cercando di comprendere “la mente” dell'Aquinate dentro e al di là delle espressioni aristoteliche usate. Mi permetto di offrire qui un lungo passaggio critico, tratto dalla *Psicologia* del Rosmini, che dovrebbe portare chiarezza a questa questione:

«§ 223. Niuno si faccia maraviglia se egli sembra che noi qui ci allontaniamo dalla sentenza di s. Tommaso il quale sostiene la definizione aristotelica, che l'anima, cioè, sia un atto del corpo. Accettando per nostri maestri tutti i santi dottori della Chiesa, io credo dovere dell'amico della verità d'appigliarsi piuttosto al fondo della loro dottrina che alla lettera nella quale si trovano talora contraddizioni, che non esistono nel fondo. S. Tommaso era quasi obbligato a suo tempo di ritenere la dottrina d'Aristotele o correggerla cautamente. La definizione dell'anima che dà Aristotele non mi sembra sostenibile: il chiamarla *atto del corpo* pare un renderla produzione del corpo, giacché gli atti sono prodotti dal soggetto. La similitudine che usa della cera e della figura impressavi sopra per dimostrare l'unione dell'anima col corpo (*De Anima*, L. II), conferma la giustezza della censura, giacché nella cera improntata non v'ha che una sola sostanza, la cera; la figura non è che un atto, una modificazione di essa; così l'anima non sarebbe sostanza, ma una semplice modificazione del corpo. S. Tommaso se n'avvide, e quantunque ritenesse la definizione aristotelica non ammise però l'errore che ne veniva di conseguenza; onde facendosi l'obbiezione come possa essere un atto del corpo l'intelletto, risponde che “l'anima umana è atto del corpo organico in quanto il corpo le serve di organo. Ma tuttavia non è

¹⁰ G.K. Chesterton, *Introduzione a San Tommaso*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 28.

necessario che il corpo sia organo di lei rispetto ad ogni sua potenza e virtù conciossiaché l'anima eccede la proporzione del corpo” (*De An.*, L. II, ad 2). Una parte dell'anima umana adunque e la principale, non è atto del corpo: la definizione aristotelica adunque non esprime tutta la sua essenza come pure dee fare una buona definizione, perocché se l'essenza dell'anima umana non fosse altro che un atto del corpo, l'intelletto non sarebbe anima, non apparterrebbe all'essenza dell'anima, non facendo egli uso d'alcuno organo corporale obbiezione invincibile, che non isfugge punto alla perspicacia dell'Angelo delle scuole, onde egli non la scioglie, ma si contenta di salvare la verità più importante rispondendo semplicemente così “l'intelletto possibile consegue al concetto dell'anima umana in quanto questa si leva sopra la materia corporale. Laonde esso col non essere atto di alcun organo, non eccede intieramente l'essenza dell'anima, ma è ciò che v'ha di supremo in essa” (*Q. De An.*, a. 11, ad 4). Coll'abbandonare adunque la definizione aristotelica io reputo d'attenermi sostanzialmente alla dottrina dell'Aquinate. Al che fare sono astretto tanto più considerando che l'intelligenza non è già una mera *potenza* dell'anima umana, ma è una *parte della sua essenza* e parte sostanziale e specifica»¹¹.

Nell'interpretazione di Simonetti, nel testo del suo commento, Tommaso usa due parole per cercare di definire cosa sia l'anima: *sostanza e forma*. Se i termini sono a volte impiegati in modo intercambiabile, il valore semantico non è affatto identico. Infatti con “sostanza” l'Aquinate identifica l'essere specifico

¹¹ A. Rosmini, *Psicologia*, ENC vol. IX., a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988, pp. 124-125. Vincenzo Sala ha rinvenuto nel manoscritto dell'ASIC (Archivio storico dell'Istituto della Carità) quanto Rosmini aveva scritto di suo pugno: «Così io procurai di fare nel *Trattato della coscienza* rispetto a S. Alfonso Liguori, di cui procurai di cogliere lo spirito e di conciliarlo seco medesimo, opponendomi alla lettera di alcuni suoi detti; e dei biasimi, che me ne hanno dato alcuni, sarò a suo tempo abbondantemente compensato. Così credo di dover fare anche con s. Tommaso, interpretando dove bisogni, e deviando da certe sue proposizioni, che nudamente prese, non mi sembrano esprimere la vera sua mente» (*ibid.*, p. 125).

dell'anima, il “che cos’è” l’anima in sé stessa, cioè un *hoc aliquid*, “un qualcosa”. Con “forma” ne identifica i principi operativi, ne analizza cioè le attività e finalità. Sono due prospettive diverse, che rispondono a due logiche differenti.¹² Essendo pura forma, l’anima non è l’essere come Dio, ma riceve l’essere; non è puro essere, ma è un esser-questo, limitato e causato; eppure possiede l’essere in modo così immediato e diretto da trasmetterlo al corpo. Per questo san Tommaso in *Summa Theologiae*, I, 76, 1 definisce l’anima spirituale «la forma sostanziale del corpo». In quanto tale, l’anima ha la capacità di far sì che ogni individuo appartenga a una *specie precisa di vivente*, quella di un corpo organico, che può esplicare livelli diversi di vita, sino alla vita razionale, perché “attualizzato” dall’anima *forma corporis*.

L’affermazione di Chesterton – “san Tommaso rese più cristiana la cristianità rendendola più aristotelica” – è audace ma corrisponde a una necessità dell’epoca, disponibile a un nuovo esercizio della *ratio autonoma* e della ricerca delle ragioni intrinseche alla fede. Si pensi alla richiesta dei monaci del Bec al loro priore sant’Anselmo di spiegare con “una sola mossa argomentativa”, e facendo uso della sola ragione, che Dio esiste¹³. La nascita delle Università imponeva per altro l’utilizzo di una *ratio comune* a servizio di tutti i saperi, una sorta di *filosofia perennis* che si riteneva fosse quella di Aristotele, le cui metafisiche erano state introdotte in Occidente attraverso la mediazione degli arabi, Avicenna e Averroè. Occorreva dare al sapere teologico un nuovo slancio interpretativo, quasi una nuova ermeneutica che aiutasse a capire come l’esperienza cristiana portasse l’esperienza umana come tale al suo massimo livello di bellezza e di significato di vita. Lo strumento era ora a disposizione: la filosofia aristotelica

¹² S. Simonetti, *L’anima*, cit., p. 255.

¹³ Cfr. A. Staglianò, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel Proslogion di Anselmo d’Aosta*, EDB, Bologna 1996.

della vita. Occorreva però accertare l'aristotelismo originale rispetto a quello "falsato" da Avicenna e a quello "errato" di Averroé che pur si atteneva puntualmente al testo aristotelico. Così, a differenza della maggior parte dei maestri latini che ne subivano il fascino e la dipendenza, Tommaso, pur seguendo la traccia averroistica, ne prendeva le distanze in alcuni punti.

Da qui l'importanza della *Sententia de Anima* nella sua critica all'averroismo.

Averroè, pur essendo un grande pensatore, ha forse cercato di armonizzare troppo le sue convinzioni filosofiche con quelle religiose del suo tempo, portandolo a interpretazioni che, nel tentativo di spiegare l'universalità della conoscenza, finiscono per negare la singolarità del soggetto pensante. La differenza tra la posizione di Tommaso e quella di Averroè riguardo all'unicità dell'anima è fondata su una concezione radicalmente diversa dell'intelletto umano. *Averroè sosteneva che vi fosse un unico intelletto possibile condiviso da tutti gli esseri umani, una sorta di mente collettiva alla quale tutti partecipano.* Questo punto di vista implica che le operazioni intellettuali non siano realmente individuali, ma piuttosto manifestazioni di un'unica attività intellettuale universale¹⁴.

Al contrario, il Dottore Angelico argomenta contro questa visione, sostenendo che *ogni essere umano possiede il proprio intelletto, sia agente che possibile.* La posizione si basa sull'idea che l'intelletto non possa essere unico e condiviso, poiché ciò renderebbe impossibile spiegare come ciascuno di noi possa compiere atti di pensiero individuali. D'altra parte, l'idea di un intelletto comune *non è solo contraria alla fede, ma anche logicamente insostenibile*, poiché implicherebbe che se io penso a una

¹⁴ Cfr. T. d'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, IV, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000, pp. 164-166, 205-207.

pietra e tu fai lo stesso, dovremmo avere una sola e identica operazione intellettuale, il che è assurdo.

L'anima umana, dunque, essendo un principio incorporeo e sussistente, può operare indipendentemente dal corpo ed è destinata all'immortalità. Questa concezione dell'anima come individuale e immortale è in netto contrasto con la visione di Averroè, che non riconosceva la distinzione individuale delle anime nel loro operare intellettuale. La missione della *Sententia* è chiara: combattere l'aristotelismo eterodosso affrontandolo sul suo proprio terreno e *il grande errore dell'averroismo parte proprio da un errore sull'anima*. Confutare l'errore, è una via necessaria per proclamare la verità, mentre proclamare la verità è indispensabile per aiutare a conseguire la salvezza. L'attività teoretica di Tommaso pertanto ha sempre una dimensione sapienziale: è un lavoro di contemplazione che il teologo svolge per la vita attiva di tutti. La teologia è allora missione ed apostolato, puntando alla conversione anche dell'avversario, convinto e avvinto, cioè persuaso e affascinato dalla verità che splende oltre l'errore, perciò incamminato alla conversione: "*Omnia doctrina pertinet ad vitam activam...docēre...ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis*"¹⁵. Lo scopo primo e ultimo è portare gli altri alla comprensione della verità.

Riporto volentieri le acquisizioni che Ghisalberti ritiene di sottolineare come "punti innovativi" del suo insegnamento circa il rapporto anima-corpo, frutto di una sintesi anche platonica pur nell'assunzione del linguaggio e della semantica aristotelica:

«1) nuovo è lo sforzo di salvaguardare l'unità del composto umano, includendo la dottrina platonico-agostiniana dell'anima-sostanza in quella dell'anima-forma, in modo che la forma immateriale non venga giustapposta al corpo, ma assuma il corpo nell'unità propria

¹⁵ T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3.

del composto organico di materia e forma. 2) Tommaso ha sostenuto che l'aspetto formale unitario, congenito e strutturale, resta tale anche nella fase *post mortem* e antecedente alla resurrezione dei corpi, perché la natura formale dell'anima presiede a qualsiasi operazione propria dell'uomo, anche se questi è privato temporaneamente del corpo organico. In questo Tommaso si sottrae ad ogni riduzionismo di tipo neurologico o funzionalistico: il *continuum* ed il *proprium* dell'anima dell'uomo è che essa conosce gli oggetti sempre secondo modalità proprie alla sua natura di forma sostanziale ed insieme sussistente, ed è segnata dall'autocoscienza, ossia sa di conoscere. 3) Nell'intreccio di corpo e anima intellettuale che caratterizza la posizione tommasiana si può vedere inoltre come l'anima aristotelica venga dotata di una natura che va oltre l'istanza di spiegare gli atti mentali; viene caricata del compito di supportare l'io sostanziale individuale, l'insieme biopsichico definibile come il soggetto individuale, segnato in modo non ingannevole o illusorio dall'aspirazione ad una felicità piena e senza arresto. All'io desiderante una felicità indefettibile dà pieno supporto un'anima il cui essere è contrassegnato dall'indefettibilità: per desiderare e pensare cose immortali occorre possedere un essere emergente, che già detenga tratti caratteristici dell'immortalità»¹⁶.

5. Conclusione. *Questioni immaginarie della Sententia all'IA*

D'altra parte, la confutazione dell'errore averroista sembra avere oggi una grande portata di attualità, attese le *performance* recenti della tecnocrazia, oramai manifeste nella creazione di *robot umanoidi* dotati di intelligenza artificiale. *Non sarà proprio l'algoritmo dell'IA a riproporre e realizzare l'unicità dell'intelletto agente di Averroé?*

Il trattato *Sententia De anima* esplora la natura dell'anima umana e le sue facoltà, ponendo interrogativi sulla relazione tra

¹⁶ A. Ghisalberti, *L'anima*, cit., pp. 42-43.

corpo e anima, conoscenza e percezione. Questi temi continuano a influenzare il pensiero filosofico e teologico contemporaneo, specialmente in relazione alle questioni etiche e morali sollevate dall'Intelligenza Artificiale: l'intelligenza umana è intrinsecamente legata all'anima, mentre l'intelligenza artificiale è una simulazione di processi cognitivi senza una vera comprensione o coscienza.

Propongo schematicamente alcune sfide:

a. *Anima vs. algoritmo*: l'Aquinate distingue tra l'anima razionale umana e altre forme di vita. L'IA, pur potendo imitare comportamenti umani, manca di un'anima. Questo solleva interrogativi sull'autenticità delle emozioni o delle decisioni "umane" simulate dall'IA. In futuro potrebbe possedere una forma emotiva/emozionale? Il legame tra anima e corpo evidenzia l'importanza delle relazioni umane rispetto all'interazione con le macchine. Come influisce l'IA sulle dinamiche sociali?

b. *Etica e responsabilità*: il Dottore Angelico enfatizza l'importanza della ragione nel prendere decisioni morali. Con l'IA che prende sempre più decisioni autonome, come possiamo garantire che tali decisioni siano etiche? Chi è responsabile dell'addestramento e delle azioni di un'IA? Detto altrimenti, l'IA è spesso utilizzata per prendere decisioni che possono avere impatti significativi sulla vita delle persone. La filosofia tomista, che enfatizza la virtù e la moralità, può offrire un quadro per valutare se e come le macchine dovrebbero prendere decisioni etiche. Ci si potrebbe chiedere: un'IA può essere considerata responsabile delle sue azioni?

c. *Interazione e relazione*: San Tommaso analizza la percezione e l'interazione tra esseri umani. Con l'IA che entra nelle nostre vite quotidiane, come cambiano le dinamiche relazionali? L'IA può davvero comprendere o supportare le relazioni umane?

d. *Capacità umane e facoltà*: nel tratto oggetto di analisi, vengono considerate le facoltà dell'anima come uniche per l'essere umano. L'IA può amplificare alcune capacità umane, o ci sono limiti a ciò che può sostituire o replicare? L'IA, pur essendo capace di elaborare enormi quantità di dati, può essere soggetta a errori. Questo porta a riflessioni su come garantire che le informazioni elaborate dall'IA siano accurate e veritiere, in linea con la ricerca della verità di San Tommaso.

La riflessione sull' Anima di Purgatorio XXV. Dante e il concordismo teologico

di Gabriella M. Di Paola Dollorenzo

“Ad tertium dicendum, quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de Anima”¹.

Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 2 a. 6 ad 3.

¹ Tommaso D'Aquino: «Quanto al terzo, bisogna dire che l'uomo conosce in anticipo le cose singolari attraverso l'immaginazione e i sensi, e quindi può applicare al particolare la conoscenza universale che è nell'intelletto. Infatti, a rigor di termini, non sono né i sensi né l'intelletto a conoscere, ma l'uomo attraverso entrambi, come è chiaro nel I *De Anima*» [51996] *De Veritate*, q. 2 a. 6 ad 3.

1. Cammino di conversione – concordismo teologico²

L'evento più importante nella vita del cristiano, nella vita dell'Anima di ciascun cristiano, conseguente alla conoscenza della Rivelazione, è l'evento della conversione, evocato fin dall'inizio della *Commedia*, da «*Io non Enea, io non Paulo sono*»³.

La dinamica *Aversio-Conversio* attraversa tutta la vita di Dante, ma in particolare connota gli anni successivi al 1290 (l'anno della morte di Beatrice) fino al 1221, l'anno della morte di Dante⁴. Consideriamo allora questo passo del *Convivio*, preciso e accorato. Rievocando i mesi immediatamente successivi alla morte di Beatrice, Dante con commozione ricorda:

² Concordismo teologico: nella *Commedia* il rapporto Aristotele-Tommaso-Dante si configura fin dall'ordinamento morale dell'Inferno (*Inf.* XI, 16-66) di matrice aristotelica (cfr. «*Non ti rimembra di quelle parole/ con le quai la tua Etica pertratta/ le tre disposizion che 'l ciel vole*», *Inf.* XI, 79-81), che però è affiancato dall'ordinamento morale del Purgatorio, caratterizzato dalla 'teologia dell'Amore': «*L'amor del bene, scemo/ del suo dover, quiritta si ristora poichè Né creator né creatura mai / (...) figliuol, fu senza amore,/ (...) ma quando al mal si torce, o con più cura / o con men che non dee corre nel bene, contra 'l fattore adovra sua fattura*» (*Purg.* XVII, 84-138).

³ *Inf.*, II, 28-30.

⁴ H.U. von Balthasar: «La conversione alla laicità significa in Dante conversione allo studio scolastico delle essenze, alla riflessione sulla realtà e sulle condizioni di possibilità di un'autentica esistenza cristiana, e precisamente – in contrapposizione con gli ordini mendicanti e con la mistica allora in ascesa – di un'esistenza etico-politica nel mondo. Da allora in poi fino ai nostri giorni, ogni teologia che voglia incidere nella storia percorrerà questa stessa via. Per Dante Stesso si tratta qui di una riflessione triplice: sulla propria personalità, sul proprio destino, sul proprio *eros*. Tre scelte queste gravide di conseguenze incalcolabili» (*Dante. Viaggio attraverso la Divina Commedia*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 22).

«Io che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una donna gentile e non la poteva immaginare in atto alcuno se non misericordioso: per che sì volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo immaginare cominciai ad andare là dove Ella (filosofia) si dimostrava veracemente, cioè ne le Scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti»⁵.

Secondo la testimonianza di Giovanni Villani⁶ al tempo di Dante erano attivi ed operanti a Firenze gli *Studia* dei *Domenicani* a Santa Maria Novella, dei *Francescani*, a Santa Croce, e degli *Agostiniani*, presso la Scuola di Santo Spirito. Frequentando co-desti Istituti, Dante costruisce una formazione filosofico-teologica 'policentrica', in cui Tommaso d'Aquino ha un ruolo di primo piano, dimostrato dal fatto che la ricezione di Aristotele⁷ è

⁵ *Conv.*, II, XII, 5-7.

⁶ G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, Parma 1990-91, XI, p. 94. Tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento erano attive in Firenze centodieci tra chiese e conventi. In particolare, le 'disputazioni de li filosofanti' avvenivano nei seguenti *Studia*: 1. Lo *studium* dei Domenicani a Santa Maria Novella in cui si commentavano: la *Summa teologica*, la *Summa contra Gentiles* e i commenti ad Aristotele di Tommaso d'Aquino; il *De regimine Principum* di Egidio Colonna; il *De proprietatibus elementorum*, il *De intellectu*, e il *De meteoris* di Alberto Magno. 2. Lo *studium* dei Francescani a Santa Croce, in cui si commentavano opere di Sant'Agostino, San Bernardo, Ugo e Riccardo da San Vittore, e San Bonaventura. 3. La scuola di Santo Spirito degli Agostiniani dove, diversamente dagli Studi generali dei due Ordini mendicanti, in un cenacolo ristretto si leggeva e si disputava sugli scritti di Sant'Agostino.

⁷ Contemporaneamente Dante persegue uno sviluppo autonomo della dottrina aristotelica: «Ove è da sapere che, sì come dice lo filosofo nel secondo de l'Anima, l'anima è atto di corpo e se ella è suo atto, è sua cagione (...) ogni cagione infonde nel suo effetto della bontade che riceve dalla cagione sua,

mediata dai *Commenti* di Alberto Magno e Averroè, ma soprattutto dai commenti di Tommaso, considerato supremo modello di discernimento e di santità, mirabile sintesi di valori filosofici e teologici, finalizzata all'integrazione dell'aristotelismo all'interno della teologia cristiana:

«La scelta di accordare alla filosofia morale il primo posto fra tutte le scienze, che viene fatta nel *Convivio* senza esplicitamente abbandonare la convinzione aristotelica, secondo la quale la metafisica è la regina delle scienze, è una scelta coerente con la novità dell'intento autoriale di Dante, quello di voler essere elargitore di contenuti forti a tutte le persone che non sono ammesse alla cultura accademica delle Facoltà universitarie o dei Centri di studio di filosofia e teologia attivati dalla Chiesa o dagli Ordini religiosi»⁸.

È un percorso, un itinerario della Ragione e della Fede, che il pensiero filosofico e/o teologico di Dante attraverserà per tutta la vita.⁹ È possibile definirlo *concordismo teologico*, uno

infonde e rende al corpo suo della bontade della cagione sua ch'è Dio» (*Conv.*, III, VI, 11). Sulla scorta di Aristotele, Dante afferma le tre "potenze" dell'anima: vivere sentire ragionare (*Conv.*, II, II, 11). Le dispute/controversie sull'anima tra Tomisti, Agostiniani, Francescani, Averroisti caratterizzarono il periodo più turbolento del tomismo (1274 morte- 1323canonizzazione) e riguardarono, per quel che riguarda Tommaso, non solo la *Sententia de Anima* (1267-69), in cui si prendono le distanze dalle interpretazioni averroistiche, ma anche il *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270).

⁸A. Ghisalberti, *L'uomo aristotelico nel Convivio: virtù e passioni rivisitate da Dante filosofo*, in Id., *Metamorfosi dell'Antico in Dante. Dal Primo Motore al Primo Amore*, Vita e Pensiero, Milano 2021, p. 139.

⁹ Nel 1290 Dante ha 25 anni, è il giovane poeta dell'angiola soavissima e di «Guido io vorrei che tu e Lapo ed io / fossimo presi per incantamento/ e messi in un vasel ch'ad ogni vento / per mare andasse al voler vostro e mio...». È questo inizio, l'alfa di quel percorso di conoscenza che si concluderà con la teologia del Paradiso.

*status cognitivo*¹⁰ che si manifesta chiaramente nella riflessione-definizione dell'Anima, di *Purgatorio* XXV. Il racconto di *Convivio* II, XII, 5-7 dimostra che il rapporto istituito da Dante con le sue fonti si iscrive nella condizione psicologica e morale di chi ha subito una grave perdita («Io che cercava di consolarme»), è una testimonianza di vita vissuta, l'inizio di quel cammino di conversione, circoscritto dalle tre parole chiave, *Autori-scienze-libri* (ma anche dal verbo *immaginare*, così profetico della *Commedia*). Le tracce che questi Autori, queste scienze e questi libri lasceranno nell'enciclopedismo filosofico e/o teologico di Dante sono ben visibili e ben dichiarate sia nel *Convivio* che nella *Commedia*:

«La filosofia deve trovare spazio adeguato perché entri la teologia e questa avrebbe dovuto richiedere da sé sola un altro 'convito'; e sarà bene che entrambe le scienze, quella umana e razionale, quella divina e mistica, si rivelino al lettore sotto le specie di figure umane, Virgilio e Beatrice, Stazio e San Bernardo, Brunetto Latini e i tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, tutte storiche»¹¹.

Tra l'una e l'altra opera si elabora una modalità di utilizzo delle fonti che è propriamente e solo dantesca, assolutamente irripetibile. Essa consiste nel far interagire tra loro le fonti date secondo un procedimento ereditato dalla cultura del suo tempo, ma che Dante, attraverso il suo peculiare lavoro intellettuale e poetico, riesce ad astrarre dalla sua connotazione medioevale, per

¹⁰ R. Guardini: «Il mio lavoro di allora mi insegnò molte cose utili alla comprensione di Dante, come scorta per così dire. Prima di tutto imparai che cosa significhi per il Medioevo conoscenza: non ricerca nel senso moderno, ma contemplativa penetrazione del mondo e costruzione dell'immagine dell'esistenza»; *Dante*, Morcelliana, Brescia 2008 (5), p. 369.

¹¹ G. Petrocchi, *Enciclopedismo filosofico e teoresi della lingua*, in *Vita di Dante*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 105-106.

proiettarlo in una dimensione teologico-conoscitiva, valida in ogni epoca, compresa la nostra.¹²

Nei trenta mesi (1292-95), passati nelle scuole teologico-filosofiche di Firenze, parallelamente al cammino di conversione, fiorisce quel pensiero teologico che mai rinnegherà la sua genesi precisamente *estetica*.¹³ Lo dimostra un brano del *Convivio*, in cui Dante distingue nettamente tra l'allegoria dei teologi e l'allegoria dei poeti:

«Le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama *litterale*, (...) l'altro si chiama *allegorico* e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna. (...) Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che *mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare*, prendo lo senso allegorico, secondo che per li poeti è usato»¹⁴.

Con tali affermazioni Dante rivendica la creatività dei Poeti, e di sé stesso, nell'uso dell'allegoria: la *veritade ascosa sotto bella menzogna* non solo non è un ostacolo per comunicare le Verità della Fede, ma addirittura può diventare il mezzo più idoneo per la comprensione della Fede stessa, così come lo è l'uso della parabola evangelica, onde è lecito affermare che la retorica, per Dante è una mirabile testimonianza e dimostrazione di *Imitatio Christi*.

In codesta dinamica si colloca la *dimensione estetica*, la *forma* della *Commedia*, che non è la serva della *dimensione*

¹² Cfr. G.M. Di Paola Dollorenzo, 'L *Pastor de la Chiesa che vi guida* (Par., V, 77). *Dante e i Papi dal Rinascimento all'Età moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022.

¹³ Cfr. U. Eco, *La 'visio estetica'*, in Id., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1970, pp. 80-86.

¹⁴ *Conv.*, II, i, 2-4.

cognitivo-teologica, ma di essa è parte integrante. La combinazione di immaginazione e intelletto¹⁵ potrebbe essere il luogo in cui si manifesta quel principio teologico della conoscenza che sembra rappresentare *in toto* l'identità di Dante nei famosi versi di *Purgatorio*, XXIV, 52-54. «*Ed io a lui "I' mi son un che, quando/ Amor mi spira, noto, e a quel modo ch'e' ditta dentro vo significando"*».

2. Premesse storiche del concordismo teologico¹⁶

Per capire la struttura del concordismo teologico è necessaria una parentesi storica che riguardi il rapporto tra tradizione pagana e tradizione cristiana. I dieci secoli che precedono l'elaborazione della *Commedia* sono caratterizzati dalla vicenda culturale straordinaria e unica, fecondata dalla diffusione del Cristianesimo e dal suo incontro dialettico con la cultura scritta pagana. Nel V secolo San Girolamo ricorda di aver avuto dalla voce stessa di Dio il rimprovero di essere ciceroniano piuttosto che cristiano, vivendo il dramma del contrasto genetico tra la cultura pagana e la buona novella cristiana. L'Autore della *Vulgata* cerca, sulle tracce del giudaismo ellenizzante e della patristica greca, la

¹⁵ Tommaso d'Aquino: «Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasia, per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum». («Quanto al secondo, bisogna dire che, secondo il Filosofo nel III libro del De Anima, non solo l'intelletto è il motore in noi, ma anche l'immaginazione, attraverso la quale la concezione universale dell'intelletto viene applicata alla cosa particolare operabile; quindi l'intelletto è come un motore remoto. Ma la ragione particolare e l'immaginazione sono il motore prossimo.») [51995] *De Veritate* q.2 a. 6 ad 2.

¹⁶ Cfr. G.M. Di Paola Dollorenzo, *Vox populi vox Dei*, in *Studium Ricerca Letteratura* IV, 1, 2018, pp. 36-65.

costruzione di un ideale sistema di concordanze tra la sapienza pagana e la Bibbia. Dopo di lui il contrasto tra le due culture si muta in un trasferimento di prestigio dal classicismo pagano al nuovo classicismo cristiano. Pertanto, si afferma il principio della subordinazione del patrimonio culturale classico ai valori trascendenti che la Rivelazione ha donato agli uomini, nuova fonte della norma e nuovo paradigma di stile. Prende corpo così la sintesi delle due culture, classica e cristiana, nella forma dell'*allegorismo*, che si esprime nella fortuna altomedievale di Virgilio con la profezia cristiana della IV egloga. Nello *scriptorium* di Verona fiorisce un'attività letteraria e un ideale di civiltà in cui *fides* religiosa e *studia* umanistici, affermazione di cristianità e nostalgia di classicità trovano un nuovo equilibrio. Conseguentemente la giustapposizione armonica di *exempla* tratti dalla mitologia classica ed *exempla* tratti dalla Bibbia diventa un esercizio scolastico usuale a partire dall'età carolingia. La dialettica tra rigorismo cristiano e umanesimo classicheggiante che, in questi termini, arriva fino a Dante, tende a collocarsi su un piano trascendente rispetto alla società dell'epoca, che cerca strade diverse, per l'affermazione della sua laicità, come la nascita delle *universitas studiorum* e la genesi della cultura in volgare, giuridica e civile. Pertanto, la cultura filosofico-teologica del secolo XII è il risultato di una serie di *mediazioni* estremamente complesse tra aristotelismo, neoplatonismo e mediatori arabi (Avicenna e Averroè), ma l'impatto con la stessa, determina in Dante la convinzione che l'*elemento unificante* delle diverse elaborazioni filosofiche, sia degli Archetipi Platone e Aristotele sia degli Interpreti (Tommaso per quanto riguarda Aristotele, Agostino-Bonaventura per quanto riguarda Platone) va cercato e trovato nelle Sacre Scritture: Antico e Nuovo Testamento¹⁷.

¹⁷ La soluzione alle controversie teologiche del secolo XIII va cercata nei canti X-XII del *Paradiso*, in cui i panegirici incrociati di Tommaso e di Bonaventura

Codesto perimetro delinea un'ipotesi di ricerca su cui lavorare: quando si tratta di filosofia e dei suoi cultori la prospettiva di Dante è *orizzontale*, nel senso che Aristotele, Platone, Alberto Magno, Avicenna, Averroè *et Alii* sono tutti sullo stesso piano. Viceversa, quando si tratta di teologia la prospettiva è *verticale*, poiché la Verità 'discende' dalle Sacre Scritture e illumina le molteplici verità filosofiche, prodotte dagli intelletti umani, ma tutte riconducibili alla Verità divina. È un'ipotesi di lavoro affascinante e complessa e riguarda l'elaborazione filosofica del *Convivio* (precedente o parallela all'elaborazione teologica della *Commedia*?) La maggiore vicinanza cronologica di Alessandro Manzoni al nostro tempo, nonché la ricchezza di dati documentali, ci permette di stabilire con minore circospezione il rapporto tra le prime e le seconde *Osservazioni sulla Morale Cattolica* e i *Promessi Sposi*.

dimostrano la pacificazione celeste dei contrasti tra gli Ordini monastici, ma anche la soluzione delle controversie sull'Anima. Si consideri la *concordia discors* del platonismo di Bonaventura e dell'aristotelismo di Tommaso, ma anche la prevalenza dell'intelletto (per Tommaso) rispetto alla prevalenza della volontà (per Bonaventura). Per Tommaso il fine supremo è 'vedere Dio', il Vero, per Bonaventura è 'amare Dio', il Bene. Per entrambi Vero e Bene si identificano. Scegliendo di far esaltare la santità di Francesco dal suo Maestro di Teologia Tommaso d'Aquino, è possibile trovare la concordanza tra il *dogma* (Tommaso) e le *opere* (Francesco), tra l'intelletto e la volontà, ponendosi in prospettiva cristologica: in Cristo, Dio e Uomo, intelletto e volontà, trovano la loro giustificazione all'interno dell'Anima: «*Et nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timeate eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam*» (Mt., 10,28).

3. Fonti filosofiche e teologiche del Convivio¹⁸

La considerazione delle fonti filosofiche e teologiche di Dante¹⁹ non solo ci permette di entrare nel suo laboratorio, ma è chiave di lettura della sua spiritualità.

L'apporto determinante del platonismo e del neoplatonismo alla cultura medievale è dovuto a due grandi correnti della tradizione patristica greca e latina e della filosofia araba in cui

¹⁸ Etimologia di *Convivium: meditatio-ruminatio-convivium*. Nella storia etimologica e cristiana del lessema *meditazione* è presente il ricorso alla metafora della *mensa verbi* e della *ruminatio*, che si diparte dalle Sacre Scritture (*Levitico*, 11,3 e *Deuteronomio*, 14,6) ed arriva a Clemente Alessandrino, Agostino d'Ipbona, Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Gregorio Magno, Bernardo di Chiaravalle, tutte probabili fonti di Dante. Nei Padri della Chiesa e nei testi liturgici *meditatio* è associata a *lectio* e a *oratio* e questa terna diviene il *topos* spirituale per esprimere la familiarità con la Parola di Dio: la parola può essere “mangiata e bevuta” nella *lectio*, mentre, attraverso l'*oratio*, si trasforma in dinamismo spirituale e vitale. A questo stesso ordine di significati appartiene il *Convivio* (= pasto in comune, banchetto) di Dante. Nell'avvio del trattato, unitaria *summa* di saggezza pratico-operativa, Dante, accentuando l'aspetto cognitivo e razionale della *quaestio*, sembra porre l'equazione tra la conoscenza di Dio e la conoscenza in quanto tale, probabilmente sulla scia dell'impostazione razionalistica che Ugo da San Vittore, sua fonte, presenta nel *De meditatione*. Secondo Ugo, per un mistico che non ha paura del sapere, la *lectio* è il primo passo verso la conoscenza, segue la *meditatio*, intesa come la ricerca di Dio attraverso il creato, che deve condurre alla *oratio* e alla *contemplatio*. Il *Didascalicon* è un trattato di metodologia scientifica e riguarda sia le scienze umane che le Sacre Scritture. In tale prospettiva filosofica, che tende a conciliare fede e ragione, senza decretare il predominio della prima sulla seconda e dando il giusto valore alla conoscenza scientifica, possiamo indicare la tangenza tra Dante e Ugo. Cfr. S. Vanni Rovighi, *Ugo da San Vittore*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984 vol. V, pp. 792-794.

¹⁹ Cfr. G.M. Di Paola Dollorenzo, *Fonti sacre e Fonti profane nel Convivio di Dante*, in B. Papasogli (a cura di), *Né sacra né profana. La meditazione tra linguaggi filosofici e letterari*, Studium, Roma 2006, pp. 69-81.

platonismo ed aristotelismo sono inestricabilmente connessi, ma l'aristotelismo costituì le fondamenta della cultura filosofica dei secoli XII e XIII, e conseguentemente, della cultura filosofica di Dante conoscendo anche intrecci e contaminazioni con il neoplatonismo (ad es. nella corrente avicennistico-agostiniana dottrine aristoteliche sembrano saldarsi con dottrine agostiniane nel comune fondo platonizzante)²⁰.

L'imponente opera di Tommaso nei confronti di Aristotele può essere paragonata alla scienza di coloro che realizzarono chiese cristiane su templi pagani. Così prende corpo il *concordismo* teologico di Tommaso: recuperare il 'vero' Aristotele, per mostrarne la concordanza con la dottrina cristiana. Al contempo Avicenna segna l'incontro decisivo con la cultura arabo-giudaica (apporto dell'aristotelismo platonizzante), determinante per Dante e la cultura del suo tempo, mentre in Bonaventura da Bagnoregio la grande tradizione platonico-agostiniana trova uno degli interpreti più fedeli.

²⁰ A. Ghisalberti: «nelle opere dei Padri della chiesa d'occidente (Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno), ma ancor più in quelle dei Padri della chiesa d'oriente (Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo) è il linguaggio platonico a sorreggere l'elaborazione di un'antropologia coerente con i dati della rivelazione ebraico-cristiana, che sottolinei la peculiare emergenza dell'uomo rispetto agli altri viventi, dovuta all'origine di tutto l'uomo per creazione da Dio, e alla sopravvivenza individuale dopo la morte del corpo, connessa con il destino di immortalità. La linea platonico-cristiana, prevalente sino al sec. XII, non è tuttavia definibile come un "dualismo totale", perché la coesistenza terrena di anima e corpo venne riferita ad un progetto ordinato del Creatore, in cui la vita congiunta, in una unità derivante dalla interazione operativa dei moti del corpo, con le potenze dell'anima, è finalizzata ad un'armonia e ad un cammino di purificazione e di salvezza che trovano il loro compimento nell'*éschaton*, dopo la resurrezione dei corpi». Cfr. A. Ghisalberti, *L'anima da Aristotele a Tommaso d'Aquino*, in V. Andreoli-F. Buzzi (a cura di), *L'anima e la mente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, p. 32.

La biblioteca ideale, ma anche reale, frequentata da Dante poteva annoverare esponenti come Proclo (*Liber de causis*, tradotto verso il 1180 da Gerardo da Cremona), Boezio (platonismo sostanziale nell'interpretazione dell'*Organon* aristotelico), Scoto Eriugena (rielaborazione dei temi del neoplatonismo cristiano), senza escludere le indicazioni provenienti dalla Scuola Francescana di Parigi (nell'*Itinerarium* di Bonaventura, è evidente la subordinazione della filosofia alla teologia intesa come *scientia Dei* e *scientia Christi*).

Considerando codeste premesse, il dibattito filosofico sul *Convivio* si è configurato, nel XX secolo, nella contrapposizione tra tomismo²¹ e averroismo²². Poiché entrambe le parti hanno trovato nel testo dantesco conforto alla propria tesi, il problema delle fonti è quanto mai aperto. Nel commento all'*Etica nicomachea*, ben noto a Dante, Tommaso, a proposito dell'affermazione aristotelica secondo la quale l'intelletto è la traccia del Divino presente nell'Essere umano, precisa che l'operazione speculativa accosta gli esseri inferiori a quelli superiori e ciò coincide con la *contemplatio*. Seguendo codesta direzione Dante offre, nel suo *Convivio*, il metodo speculativo che abbiamo definito *concordismo*, lo *status* conoscitivo degli anni dell'esilio, quando la sua condizione lo poneva tra coloro che "in ozio di speculazione esser non possono"²³. Ciò che appare indubitabile è l'aristotelismo, da cui deriva il linguaggio filosofico del *Convivio*. Si veda, ad esempio la scelta lemmatica tra *meditazione* e *speculazione* la cui sinonimia coincide solo in parte: 'meditare' è *hapax legomenon*

²¹ Cfr. Dante Alighieri, *Il Convivio*, Ridotto a miglior lezione e commentato da G. Businelli e G. Randelli. Introduzione di M. Barbi, Felice Le Monnier, Firenze 1934-37.

²² Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Società Ed. Dante Alighieri, Milano 1930 e Id. *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1960.

²³ *Conv.*, I, I, 4.

della scrittura dantesca: l'unica occorrenza è in *Convivio*, IV, xii, 9. Qui Dante vuole dimostrare che il desiderio della scienza e della conoscenza (cioè, di Dio) conduce alla perfezione, mentre il desiderio di ricchezze e beni materiali, che è insaziabile, “pericola e uccide le cittadi le contrade le singolari persone”. A *meditare* Dante preferisce *speculare*²⁴ per esprimere il ventaglio di significati²⁵ che lo interessano, seguendo codesta sequenza: *ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio*²⁶, sequenza in cui è ben visibile, aristotelicamente, il rapporto tra *ratio* e *meditatio*, da Dante francamente condiviso, perché mette d'accordo la tradizione aristotelica con la tradizione mistica.

Se in Tommaso filosofia e teologia sono tutt'uno, Dante le distingue rivendicando alla filosofia il compito di guidare gli uomini verso la felicità terrena, a cui si arriva «*per phylosophica documenta (...) dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando*» quindi si accede alla teologia, il cui fine è la felicità celeste, raggiunta «*per documenta spiritalia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem scilicet, spem et caritatem*»²⁷. L'esperienza estetico-cognitiva permette a Dante di affermare la sua originalità nei confronti di Tommaso d'Aquino, per il quale il teologo usa la ragione fin dove è possibile, per giustificare razionalmente i dati della Fede, per Dante, invece, la ragione non fa parte della teologia che riguarda

²⁴ Cfr. E. Pasquini, *Speculare*, in *Enciclopedia Dantesca*, ed. cit., vol. V, pp. 369-371.

²⁵ Mentre in Ugo da San Vittore la *meditatio*, seguita dalla *speculatio* e dalla *contemplatio*, è un'attività di riflessione e di ricerca indirizzata alla fede, Riccardo da San Vittore inserisce la *meditatio* nella sequenza *cogitatio-meditatio-contemplatio*.

²⁶ Riccardo da San Vittore, *Benjamin major*, Patrologia Latina CXVVI, 4, 67D.

²⁷ *Mon.*, III, XVI, 8.

l'insegnamento di Cristo, accolto solo per fede. La grazia divina permette alla mente umana di comprendere le cose rivelate da Dio, durante la vita terrena, così come permetterà di cogliere l'*essentia Dei* nella vita eterna. Prova di codesto assioma è l'impianto teologico dell'intera *Commedia* e, in particolare, del *Paradiso*.

4. Dante e la nozione di Anima. *Genesi 2,7 - Aristotele - Tommaso.*

La *Divina Commedia* è storia di Anime, gerarchicamente distribuite nell'inferno nel purgatorio e nel paradiso. Pavel Florenskij ne *La concezione cristiana del mondo* sostiene che “Il dualismo di spirito e materia, di anima e corpo, è tipico di una visione del mondo rinascimentale.”²⁸, è un dualismo successivo a Dante, per il quale è indiscutibile la concezione biblico-unitaria della natura umana.²⁹ Il punto di partenza è la “verace Scrittura divina”³⁰, cioè la Fonte Scritturale di *Genesi 2,7* «*Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*» (*Gen. 2,7*). Così Gianfranco Ravasi³¹ interpreta i versetti che introducono la nozione di *anima* (ebraico, *nefesh*): «L'uomo che è polvere e terra, riceve la *neshamah* (...) che è posseduta solo da due persone: Dio e l'uomo», proponendo tre significati dello *spiraculum vitae*: *autocoscienza* (Bibbia tedesca), *potere di introspezione* (Bibbia inglese), *conoscenza-giudizio di sé* (Bibbia francese). Dunque, una nozione unitaria dell'Anima all'atto della creazione. Ad essa si oppone la concezione greca dell'Anima

²⁸ P. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, Edizioni Pendragon, Bologna 2019, p. 77.

²⁹ La riflessione dantesca sull'Anima è un *work in progress* che ci cattura ancora oggi per la capacità di trovare il ‘filo conduttore’, il *concordismo teologico*, che lega filosofia greca e teologia cristiana.

³⁰ *Conv.*, IV, XII, 8.

³¹ G. Ravasi, *Il libro della Genesi*, Mondadori, Milano 2019, pp. 41-44.

come *sostanza*, una realtà a sé stante, che esiste indipendentemente dalle altre: è fuoco per Eraclito, è formata da atomi per Democrito, è semplice e incorporea per Platone³², vive e dà la vita e si distingue dal corpo che ha caratteri opposti ad essa.

Arriviamo così ad Aristotele e al *De Anima*, in cui si propone la dottrina dell'Anima come *forma*, che, col corpo, costituisce il *sinolo*, cioè l'unione di materia e forma. A ciò si affianca la concezione dell'*intelletto* come "parte dell'Anima". Attraversando i secoli l'aristotelismo, con i suoi mediatori, arriva a Dante:

«Agli inizi del secolo XIII, il diffondersi delle opere di Aristotele e dei suoi commentatori greci ed arabi, finalmente tradotte in latino, provoca un notevole rinnovamento della riflessione nell'ambito dell'antropologia. In Tommaso d'Aquino, come già nel suo maestro Alberto Magno, diventa determinante, ad ogni livello del dibattito sui rapporti anima-corpo, il confronto e l'interpretazione del *De anima* di Aristotele, in cui l'uomo è definito come una sostanza unitaria, risultante dall'unione di corpo e anima intellettiva; la specificità dell'uomo è connessa con la conoscenza intellettuale, che attraverso l'astrazione operata dall'intelletto nella sua attitudine passivo-recettiva ed in quella attivo-attrattiva, perviene alla formazione dei concetti universali»³³.

Le tracce più significative del metodo definito *concordismo* sono nel *Convivio* (libro III, capitolo II) e nel trattato *Monarchia* (libro I cap. III), testimonianze dirette della conoscenza da parte di Dante del *De Anima* e che potrebbero essere indicate

³² *Convivio* II iv 4-5: «Altri furono sì come Plato (...) e chiamale Plato "idee"». In contrasto con la dottrina platonica si sviluppa la teoria dantesca dell'anima, ispirata tra l'altro da *De natura et origine animae* di Alberto Magno, da cui attinge alcuni motivi averroistici. Del *Timeo* Dante rifiuta la dottrina delle tre anime (concupiscibile, irascibile, razionale), già rifiutata da Aristotele (*De Anima*, III, 9) e afferma invece l'*unicità dell'anima* (*Purgatorio* IV, 1-6).

³³ A. Ghisalberti, *L'anima*, cit., p. 32-33.

come l'alfa e l'omega della riflessione dantesca sull'Anima, poiché esiste una coincidenza più evidente tra le affermazioni contenute nel libro I capitolo III del *Monarchia* e quanto si afferma in *Purgatorio* XXV a proposito dell' *intelletto possibile* ³⁴:

Convivio:

³⁴ Aristotele, *L'Anima*, Edizione Giunti-Bompiani, Milano 2018. Le definizioni a cui Dante si richiama sono nel II libro del *De Anima*, capp. 1-5: (pp. 115-116, 123 e 125-127). I° definizione: «l'anima è sostanza nel senso che è forma di un corpo naturale, che ha la vita in potenza, ora tale sostanza è atto e, pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto» (...) «L'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza». II° definizione: «la definizione deve includere anche la causa, per cui l'anima è il principio (=la causa) delle seguenti facoltà nutritiva, sensitiva, razionale. L'anima è la causa prima in virtù della quale viviamo, percepiamo e pensiamo. L'anima è un certo atto ed una certa essenza di ciò che ha la capacità di essere di una determinata natura» (p. 131). «Pochissimi (di tutti gli esseri viventi) possiedono la ragione e il pensiero. Facoltà dell'anima: sensibilità, immaginazione, pensiero» (p. 203). L'intelletto teoretico esige però un altro discorso. Il pensiero non si trova se non in chi è fornito di ragione (p. 205) la natura dell'intelletto è di essere in potenza «chiamo intelletto ciò con cui l'anima pensa ed apprende» (p. 213) l'anima intellettiva non è in atto ma in potenza. «La facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato (questa distinzione permetterà l'interpretazione cristiana di Tommaso e Dante)»; (nota 120 p. 284). L'intelletto produttivo, come facoltà dell'anima umana, trasforma gli intelligibili in potenza in intelligibili in atto, ossia produce gli universali "astraendo" le forme intelligibili dalle immagini sensibili (nota 126). L'intelletto produttivo, alla morte dell'individuo di cui ha costituito l'anima, si separa dal corpo ed acquista la sua vera essenza, il pensiero puro, l'unica 'parte' dell'anima che accede all'immortalità (nota 202 p. 288). La dottrina tripartita trova applicazione nella sola anima umana (cfr. Dante, *Purgatorio* XXV). «L'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e in senso la forma dei sensibili» (p. 29). L'intelletto ragiona in vista di qualcosa (quello pratico) ma differisce da quello teoretico che ragiona per lo scopo (p. 235) il fine dell'intelletto pratico è l'azione virtuosa, il fine dell'intelletto teoretico la conoscenza della verità speculativa (nota 218 p. 288).

«Dico adunque che lo filosofo nel secondo dell'Anima, partendo le potenze di quella, dice che l'Anima principalmente hae tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare; e dice anche muovere; ma questa si può col sentire fare una, però che ogni anima che sente, o con tutti i sensi o con alcuno solo, si muove: sì che muovere è una potenza congiunta col sentire.(...) E quella anima che tutte queste potenze comprende ed è perfettissima di tutte le altre è l'anima umana, la quale colla nobilitade della potenza ultima, cioè ragione, partecipa della divina natura a guisa di sempiterna Intelligenza»³⁵.

Monarchia:

*«Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum, quia etiam sic sumptum ab elementis participatur; nec esse complexionayum, quia hoc reperitur in mineralibus, nec esse animatum, quia sic etiam in plantis, nec esse apprehensivum, quia sic etiam participatur a brutis; sed esse apprehensivum per intellectum possibilem, quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra»*³⁶.

«Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.

Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere per

³⁵ *Conv.* III, II, 11-14

³⁶ *Mon.*, I, III, 6: «La potenza che è caratteristica specifica dell'uomo non può essere il semplice fatto di esistere, perché questo è condiviso anche dai quattro elementi; non può essere il fatto di avere una struttura, perché questo è condiviso anche dai minerali; neppure il fatto di essere vivente, perché questo è condiviso anche dai vegetali; e nemmeno il semplice apprendere, perché questo è condiviso anche dagli animali. La potenza che è caratteristica specifica dell'uomo è quella di apprendere attraverso l'intelletto possibile, cosa che attiene solo all'uomo e a nessun altro essere, né di livello superiore, né di livello inferiore». Cfr. *Opere di Dante*, vol. IV *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 17-19.

quam quidem tota potentia hec actuetur, sicut necesse est multitudinem esse rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. Et huic sententie concordat Averrois³⁷ in comento super hiis que De anima³⁸.

Codeste affermazioni, che trovano preciso riscontro nel *De Anima*, sono riprese, quasi alla lettera in *Purgatorio* XXV, quando Dante pone la dottrina sull'origine e il fine dell'Anima umana a seguito del *dubbio*³⁹, volutamente posto, sulle capacità senzienti dei Morti visibili come Anime e il poeta Stazio, nella cui opera *Latinitas* e Cristianesimo si erano fuse mirabilmente, espone la dottrina dell'Anima (versi 34-108), una vera e propria lezione scolastica sull'unità organica dell'Essere Umano, anticipata in *Purgatorio* IV, 1-12 dove si ribadisce l'unicità

³⁷ Il rimando al commento di Averroè al *De anima* ci fa chiaramente capire la metodologia del *concordismo*.

³⁸ *Mon.*, I, III, 7-9: «E' evidente, dunque, che la potenza che è caratteristica specifica dell'umanità è la potenza o facoltà intellettuale. Ma poiché tale potenza non può tradursi interamente e contemporaneamente in atto per azione di un solo uomo o di qualcuna delle comunità più piccole che si son citate sopra, è necessariamente attraverso il genere umano in tutta la sua molteplicità che essa può attuarsi per intero; così come serve il concorso di tutta la molteplicità degli esseri soggetti a generazione, perché tutta la potenza della materia prima si traduca sempre in atto (in caso contrario esisterebbe una potenza separata dall'atto, il che è impossibile. Con questa conclusione concorda anche Averroè nel suo commento al *De anima*». Cfr. *Opere di Dante*, cit., pp. 19-21.

³⁹ A proposito del *dubbio cognitivo* Dante eredita da Tommaso la nozione di *discernimento*, di un uso della ragione che fosse conforme alla natura umana e ai suoi limiti, quindi lo sviluppa ulteriormente, dando spazio al *dubbio cognitivo*, che, nel concordismo filosofico-teologico costituisce un passaggio obbligato: «Io veggio ben che già mai non si sazia/nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra/di fuor dal qual nessun vero si spazia./ Posasi in esso come fera in lustra./ tosto che giunto l'ha; e giugner puollo/ se non, ciascun disio sarebbe frustra./ Nasce per quello, a guisa di rampollo,/ a piè del vero il dubbio, ed è natura/ch'al sommo pinga noi di collo in collo». (*Par.*, IV, 124-132).

dell'Anima, contro la dottrina platonica e con richiamo a Tommaso («*Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes*»⁴⁰):

«Quando per dilettanze o ver per doglie, / che alcuna virtù nostra comprenda, l'anima bene ad essa si raccoglie, / par ch'a nulla potenza più intenda; e questo è contra quell'error che crede ch'un anima sovr'altra in noi s'accenda. / E però quando s'ode cosa o vede / che tegna forte a sé l'anima volta, / vassene 'l tempo e l'uom non se ne avvede; ch'altra potenza è quella che l'ascolta, altra è quella c'ha l'anima intera: / questa è quasi legata e quella è sciolta».

La concezione dell'Anima esposta da Tommaso d'Aquino nella *Sentencia libri de Anima*⁴¹ costituisce il punto d'approdo della riflessione di Dante, sia perché l'aristotelismo attraversa tutta l'opera del Dottore Angelico, ma anche perché Dante sentiva la dialettica tomistica molto vicina al *modus operandi* del suo pensiero. Pertanto, l'affermazione di Tommaso che la conoscenza universale non può strutturarsi in un organo corporeo (il che introduce, tra le righe, alla conoscenza delle Anime dopo la morte del corpo), può essere considerata una chiave di lettura della 'veridicità teologica dell'intera *Commedia*:

«La dottrina dell'unicità della forma sostanziale, secondo Tommaso⁴², offre un apporto decisivo alla soluzione del problema dell'unità intrinseca del soggetto, che sembrava compromessa nelle antropologie di matrice platonica; resta tuttavia da risolvere l'altro problema circa il come la recuperata unitarietà del soggetto non implichi complicazioni

⁴⁰ Tommaso D'Aquino, *Summa Th.* Prima Pars, Qu.76, art. 3 (371).

⁴¹ Tommaso D'Aquino, *Lo specchio dell'Anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

⁴² *Summa theologiae*, I, 75, 5.

sul versante dell'immortalità dell'anima. Tommaso giunge all'affermazione della prerogativa dell'anima umana di sopravvivere alla dissoluzione del corpo, che pure è l'organo deputato allo svolgimento delle sue attività formali, argomentando che l'anima non ha la necessità di servirsi del corpo come organo quanto all'attività di ogni sua potenza e facoltà: l'anima è anche forma sussistente, possiede cioè un essere autonomo, e ciò risulta dal fatto che essa compie delle operazioni indipendentemente dal corpo. Tali operazioni sono costituite dalla conoscenza che l'anima può avere di tutti i corpi, dalla conoscenza degli universali e dall'autocoscienza.

Il fatto che l'anima possa avere come oggetti di conoscenza tutti i corpi, implica che la sua conoscenza si compia in un soggetto spoglio della forma del conosciuto, spoglio cioè di ogni forma corporea. Inoltre, la conoscenza dell'universale non può strutturarsi in un organo corporeo, che, per esperienza, sappiamo essere detentore solo di conoscenze individuate, particolari. Infine, la conoscenza di sé da parte dell'intelletto, nella autoriflessione o nell'autocoscienza, può essere prerogativa solo di una facoltà totalmente immateriale, perché l'esperienza attesta che il senso non può concepire i suoi atti»⁴³.

5. *Purgatorio XXV*

Chiaramente è esposta la concezione dell'*Anima* all'interno del triangolo che ha ai suoi apici Aristotele (*De anima*), Tommaso (*Sententia de Anima*) e i versi 34-108 di *Purgatorio XXV*.

Dante discute dell'origine dell'*Anima*, aderendo alla tripartizione aristotelica, ma mentre Tommaso considera la successione vegetativa-sensitiva-intellettiva come una sequenza in cui l'apparire di una forma più perfetta rende inutile la forma precedente (cfr. *Potentia* 3 9 ad 9), Dante afferma che quando

⁴³ A. Ghisalberti, *L'anima*, cit., p. 35-36.

*l'articular del cerebro è perfetto, / lo motor primo a lui si volge lieto / sovra tant'arte di natura, e spira / spirito novo di virtù repleto.*⁴⁴

Ecco, dunque, la dottrina dantesca dell'Anima:

1. Dante, in primo luogo, spiega la generazione fisica dell'embrione, nel quale l'incontro dell'elemento maschile con l'elemento femminile produce l'**anima vegetativa** (comune alle piante), riprendendo un luogo di Tommaso:

*«Inter primum principium generationis, quod est in semine, et ultimam formam animalis completam sunt multae generationes mediae, ut Avicenna dicit in sua Sufficientia, quae necessario terminantur ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam»*⁴⁵.

2. Lo sviluppo del feto produce l'**anima sensitiva** (come negli altri animali).

3. Quando si è compiuta l'organizzazione del cervello Dio infonde uno **spirito nuovo**, cioè l'**intelletto possibile** che assimila vegetativa e sensitiva nell'unica Anima che riflette su sé stessa e ha coscienza del proprio operare:

*«Ma come d'animal divegna fante, / non vedi tu ancor: quest'è tal punto, / che più savio di te fé già errante (Averroè) / sì che per sua dottrina fé disgiunto / da l'anima il possibile intelletto, / perché da lui non vide organo assunto. (...) e spira / spirito novo di virtù repleto, / da ciò che trova attivo quivi, tira / in sua sustanzia, e fassi un'alma sola, / che vive e sente e sé in sé rigira».*⁴⁶

⁴⁴ *Purg.* XXV, 69-70.

⁴⁵ Tommaso D'Aquino, *Commento al De Generatione* I, 8 di Aristotele.

⁴⁶ *Purg.*, XXV, 61-66; 71-75.

Il rispetto della nozione tripartita di anima, derivata da Aristotele, è ben chiaro così come è chiara la nozione aristotelica di *intelletto possibile*, ma, tornando al *concordismo*, qui interviene la Fonte Albertina,⁴⁷ in particolare l'opera *De natura et origine animae* di Alberto Magno.

Vediamo infatti i distinguo rispetto a Tommaso e la maggiore vicinanza ad Alberto nel modo in cui Dante rappresenta l'avvento dell'intelletto ossia dell'intelletto possibile proprio nei versi citati: l'anima sensitiva evolve ad anima intellettiva solo con l'intervento dell'Intelligenza prima, cioè di Dio. La filosofia di Aristotele trova il suo approdo nella teologia di Alberto Magno e del suo Alunno Tommaso d'Aquino: ciò è particolarmente evidenziato nell'approdo finale dell'Anima umana dopo la morte, essendo lo specchio di quell'unità organica, propria dell'Essere umano:

«Quando Lachesis non ha più del lino, / solvesi da la carne, e in virtute / ne porta seco e l'umano e 'l divino: / l'altre potenze tutte quante mute; memoria, intelligenza e volontade / in atto molto più che prima agute.

Cade mirabilmente a l'una de le rive (...) tosto che loco lì la circunscrive, / la virtù formativa raggia intorno / così e quanto ne le membra vive»⁴⁸.

Pur separata dal corpo, l'Anima porta con sé le facoltà vegetativa e sensitiva e arrivata nel luogo a lei destinato, la virtù informativa comincia ad operare e diventa corpo aereo capace di intendere, gioire, soffrire e amare proprio come era avvenuto in

⁴⁷ Alberto Magno: platonismo, autonomia dalla teologia, interessi scientifici, visione aristotelica del mondo.

⁴⁸ *Purg.*, XXV, 79-90.

vita, quando costituiva col corpo un'unità inscindibile. Altrettanto inscindibile, nel *concordismo* di Dante la Ragione aristotelica dalla Fede tomistica.

6. Tommaso Maestro di Dante

«Nel cielo del Sole, l'Alighieri vede apparire la luce di Tommaso d'Aquino, e dispone per lui, in una architettura in cui si esalta il sapere, la presenza dei grandi teologi. (...) Il cammino che percorre la mente per la conquista dell'essere intelligibile è un moto verso la luce, ma quello che la mente intraprende, con la guida della rivelazione, ha l'intensità della luce, poiché la ragione naturale e la verità rivelata si manifestano in un ordine di armonia, che ha in Dio il punto assoluto di riferimento. (...) San Tommaso non abbandona la sua cattedra, benché nella gloria ha d'intorno gli avversari e i fedeli alla sacra dottrina. (...) L'esame del Poeta sulle virtù teologali, avanti gli apostoli Pietro, Giacomo, Giovanni si svolge nel quadro e nella sequenza della disciplina della scuola»⁴⁹.

Codesto orizzonte di significati introduce la quintessenza del *concordismo* dantesco: il quadrilatero mistico-teologico dei canti X-XII del *Paradiso* che va oltre la cortesia terrena dello scambio dei panegirici, rappresentando «l'essenza del Cristianesimo»⁵⁰.

Il quadrilatero mistico-teologico presenta ai suoi angoli: Tommaso (che elogia) Francesco e Bonaventura (che elogia) Domenico. Dalla parte di Tommaso c'è l'ordine domenicano, referente filosofico-teologico, e dalla parte di Bonventura c'è l'ordine francescano, referente mistico-ascetico. Dentro il quadrilatero trovano posto sia la prima schiera degli 11 spiriti sapienti,

⁴⁹ G. Fallani, *L'esperienza teologica di Dante*, Milella, Lecce 1976, pp. 210-211; 221-222.

⁵⁰ *Ibidem*.

nominati da Tommaso, ma anche la seconda schiera degli altri 11, nominati da Bonaventura. La simmetria perfetta di una tale costruzione, che lega la sapienza umana alla sapienza divina, lascia chiaramente intendere che per Dante l'apice della santità è costituito dai due *principi*, ai quali Dio ha affidato la salvezza non solo della Chiesa presente ma anche di quella futura, attraverso una mirabile armonia e correlazione tra la *paupertas evangelica* e la *ratio evangelica*, tra la Carità e la Fede. Simmetricamente Tommaso e Bonaventura indicano a Dante le due schiere di santi e saggi che precedono, nel canto X, e seguono, nel canto XII, gli elogi di Francesco e Domenico. In particolare, i saggi indicati a Dante dall'Autore della *Summa Theologiae* ci permettono di individuare i punti cardinali della *teologia dantesca*: Alberto Magno, Francesco Graziano, Pietro Lombardo, re Salomone, Dionigi Aeropagita, Paolo Orosio, l'amatissimo Severino Boezio, Isidoro di Siviglia, Beda il venerabile, Riccardo da San Vittore e infine Sigieri di Brabante, condannato da Giovanni XXI perchè *sillogizzò invidiosi veri* (*Par.*, X,138)⁵¹. Dante, provocatoriamente, lo definisce *luce eterna*, ben sapendo la sua sorte: non aver voluto ritrattare le tesi che riconoscevano la superiorità della fede e interpretavano i testi dei filosofi con i soli strumenti della ragione; un *alter ego* dell'Alighieri davvero determinante per capire il nocciolo della sua "teologia", fondata sul libero arbitrio: "*Sciendum quod principium primum nostrae libertatis est libertas arbitrii*"⁵² e sul libero esercizio della volontà:

⁵¹ Sigieri di Brabante. Esponente dell'averroismo, a causa della dichiarata distinzione tra indagine filosofico-scientifica ed esegesi teologica della Verità rivelata, Sigieri subì la condanna di Giovanni XXI e l'opposizione sia dell'Aquinate, nell'opuscolo *De unitate intellectus*, che di Bonaventura, nelle *Collationes in exameron*

⁵² *Mon.*, I, XII, 2.

«Lo maggior don che Dio per sua larghezza/fesse creando, e a la sua bontate /più conformato, e quel ch'e' più apprezza,/ fu de la volontà la libertate.⁵³, poiché Color che ragionando andaro al fondo,/ s'accorser d'esta innata libertate/ però moralità lasciaro al mondo.⁵⁴

Codeste affermazioni non confliggono con gli esami sulle tre virtù teologali, anzi di quegli esami ne sono la conferma. La risposta su che cosa sia la fede, deriva dalla *Lettera* di San Paolo agli Ebrei⁵⁵: *fede è sustanza di cose sperate/e argomento de le non parventi;/e questa pare a me sua quiditate (...) E da questa credenza ci conviene/silogizar, sanz' avere altra vista:/però intenza d'argomento tene»⁵⁶.*

Nella conclusione della *Commedia*, Dante ci offre la soluzione teologica del rapporto *ragione-fede*, il nodo del rapporto aristotelismo-tomismo.

Nel *Convivio* aveva affermato che la ragione può servire la fede col dimostrarne la credibilità ed è da intendersi come una conoscenza razionale superiore:

«Ella [la ragione] è utile a tutte le genti, dicendo che l'aspetto suo aiuta la nostra fede, la quale più che tutte l'altre cose è utile a tutta l'umana generazione, sì come quella per la quale campiamo da etternale morte e acquistiamo etternale vita»⁵⁷.

Nella *Commedia* Virgilio-ragione, su invito di Beatrice-fede, lo guida fino al Paradiso Terrestre, proprio ad indicare che la ragione è la via che conduce alla Fede. Dalla *costanza de la ragione* della *Vita nova* alla *sustanza di cose sperate* del *Paradiso* la scienza teologica, attraverso la poesia, diventa lo specchio della

⁵³ *Par.*, V, 19-22.

⁵⁴ *Purg.*, XVIII, 67-69.

⁵⁵ S. Paolo, Hebr. XI, 1 «Est autem Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium».

⁵⁶ *Par.*, XXIV, 64-66 e 75-77.

⁵⁷ *Conv.*, III, VII, 15-17.

vita dell'Anima. La dimensione estetica, quale è quella del poema dantesco, nella sua vocazione di avvicinarsi il più possibile alla conoscenza di Dio, può utilizzare anzi *deve* utilizzare tutte le Voci filosofiche e teologiche a confronto: da Aristotele a Tommaso, passando per Avicenna, Averroè e il brabantino Sigieri. Può assolutamente farlo, Dante ne è consapevole, perché, nella costruzione dell'*itinerarium mentis in Deum*, la *disputatio scolastica* di *Paradiso* XXIV, XXV e XXVI è sullo stesso piano della speculazione filosofica greca e araba, con cui si era confrontato Tommaso d'Aquino, tutto ciò che è possibile definire *concordismo teologico*.

Non casualmente il canto del trionfo di Cristo e dell'*excessus mentis*, *Paradiso* XXIII, precede i tre successivi relativi a *Fides Spes Caritas*: l'Incarnazione e la Redenzione sono per Dante il senso ultimo dell'Anima intellettuale:

«E Beatrice disse: “Ecco le schiere / del trionfo di Cristo e tutto
 'l frutto / ricolto del girar di queste spere!” / Pariemi che 'l suo viso
 ardesse tutto, / e li occhi avea di letizia sì pieni, / che passarmen con-
 vien senza costrutto. / Quale ne' plenilunii sereni / Trivia ride tra le
 ninfe etterne / che dipingon lo ciel per tutti i seni, / vid'ì' sopra migliaia
 di lucerne / un sol che tutte quante le accendea, / come fa 'l nostro le
 viste superne; / e per la viva luce trasparea / la lucente sostanza tanto
 chiara / nel viso mio che non la sostenea. / Oh Beatrice, dolce guida e
 cara! / Ella mi disse “Quel che ti sobranza / è virtù da cui nulla si
 ripara. / Quivi è la sapienza e la possanza / ch'apri le strade tra 'l cielo
 e la terra, / onde fu già sì lunga disianza”. / Come foco di nube si di-
 serra / per dilatarsi sì che non vi cape, e fuor di sua natura in giù s'at-
 terra, / la mente mia così, tra quelle dape / fatta più grande, di se stessa
 uscìo, / e che si fesse rimembrar non sape»⁵⁸.

⁵⁸ *Par.*, XXIII, 19-45.

Il canto delle anime - L'itinerario spirituale della Divina Commedia

di Mons. Marco Frisina

1. Anime che cantano

La Commedia non è semplicemente un poema, la cui importanza letteraria e filosofica è straordinaria, capace di travalicare confini geografici e culturali, attraendo lettori e pensatori in tutto il mondo. Le tre cantiche rappresentano il canto di un'anima che si apre e si confessa pubblicamente, donandoci un'interpretazione splendida della vita spirituale del suo autore e nello stesso tempo presentandoci la vita di ogni uomo, in una sfaccettatura innumerevole fatta di personaggi, storie, dolori e gioie. Sono anime che cantano, "anime dolenti" oppure gioiose nella luminosità abbagliante dell'amore e della verità. Il buio e la luce, compagne di ogni uomo, vengono narrate e cantate, come solo la poesia e la musica sanno fare. E proprio quest'ultima occupa un ruolo importante sia nel poema che nella riflessione filosofica e spirituale di Dante.

L'influenza di Severino Boezio nel pensiero medievale è stata grandissima e, per quanto riguarda la musica, la sua impostazione ha profondamente segnato le scelte dantesche nella Commedia. Nel poema le anime vivono immerse nei suoni, perché la musica, o la non-musica, esprimono il loro rapporto con la natura e con Dio. Dante parla della musica come «sorella della filosofia» (*Conv.* II, XIV, 10-11), proprio perché essa è a servizio dell'armonia, non solo dei suoni ma del cosmo e quindi del sapere e anche dell'anima. Proprio questa idea "armonica" dell'universo fa della musica una parte integrante del Quadrivio, è scienza e nello stesso tempo è arte. Questa è considerata non

semplicemente diletto e intrattenimento ma partecipazione spirituale all'intero progetto della creazione, a quell'armonia che dalle sfere celesti discende fino a noi instaurando un movimento e una danza che ci coinvolge in un'unica melodia.

La funzione della musica per Dante va oltre l'aspetto prettamente speculativo dell'impostazione di Boezio e diviene espressione concreta dell'anima che manifesta in essa l'unione e l'armonia con Dio oppure l'avversione nei confronti del suo Creatore. La triplice distinzione della musica di Boezio viene assunta da Dante nel poema divenendo la "colonna sonora" di ogni cantica.

Per l'Inferno Dante utilizza lo stesso concetto di Boezio della "*musica instrumentalis*". Sono suoni, rumori, pianti, strida, lamenti, «digrignar di denti». Si tratta di un insieme dissonante e disarmonico, irrazionale e confuso. Si tratta di una sorta di non-musica perché si pone fuori dalla volontà del suo Creatore, fuori dall'armonia che pervade l'universo. I dannati non sanno cantare, rumoreggiano e emettono suoni disarticolati e disumani: è «*un tristo canto*» (*Inf.*, V, 25-27; III, 22-24).

Invece, nel Purgatorio tutto è pervaso dal canto liturgico, dolce e delicato: è la «*musica humana*», quella che esprime i sentimenti del cuore e si rivolge a Dio invocandolo, desiderandolo, supplicandolo. Le anime sono in armonia tra loro, cantando in coro, soprattutto esprimono l'armonia che nasce dalla preghiera verso Dio. L'uso dei salmi e degli inni liturgici pervade tutta la cantica conferendo alle diverse scene una soavità particolare. Le anime giungono sulla spiaggia del Purgatorio cantando il salmo 114 «*In exitu Israel*». In Purgatorio sembra di stare in un monastero, addirittura c'è anche la "squilla" dell'Angelus serale che segna la fine del giorno e raccoglie tutti nel canto della compieta (*Purg.* VI; «*Te lucis ante terminum*» IX, 139-141); così altri inni come il "*Te Deum*", il "*Gloria*". Tutto è composto e sereno per

queste anime, pur vivendo la sofferenza dell'espiazione. L'unica vibrazione presente riguarda la loro nostalgia di Dio, il loro desiderio di salire verso la beatitudine. Dante, che era inorridito nell'Inferno, qui partecipa stupito alla preghiera, vivendo i sentimenti della nostalgia e del desiderio del cielo di coloro che incontra.

Nella luce del Paradiso risuona l'ineffabile canto degli angeli e dei beati: è la "musica mundana", ovvero quell'armonia cosmica che scende dal movimento dei cieli che «raccontano la gloria di Dio» (Sal 19, 1) e cantano la sua bellezza. È una musica che Dante non riesce a ricordare né ripetere ma che continua a commuovere la sua anima e a fargli sentire tutta la sua divina bellezza. La musica rappresenta il movimento stesso dell'amore di Dio che nella creazione vibra e fa vibrare tutto il Paradiso in sintonia con la terra. La musica manifesta l'evoluzione dell'anima, il suo cammino e il rapporto con Dio.

Quando nel 2006-07 misi in musica il testo di Dante per farne un'opera teatrale scoprii le infinite sfumature con cui la poesia dantesca sapeva ispirava melodie e armonie. In questa occasione ho voluto seguire il linguaggio del poema e la differenziazione operata dal poeta nel descrivere la sonorità dei tre regni ultraterreni. La drammaticità e gli accenti dissonanti dell'Inferno, la liricità e l'interiorità orante del Purgatorio, la luminosità e la grandiosità mistica del Paradiso. Scrivendo la musica per questi versi ho potuto constatare l'attenzione che Dante pone nel descrivere il ruolo della musica e dei suoni nel suo cammino. Un itinerario che lo porterà a trasformare la sua vita "stonata" e "dissonante" in un'esistenza armonica e capace di cantare, trasformandosi in lode di Dio. In questo senso è importante considerare il poema non semplicemente come un magistrale capolavoro poetico ma anche come un autentico percorso spirituale che descrive il cammino dell'uomo verso Dio.

2. *Nel mezzo del cammin di nostra vita...*

Quando ci accostiamo a un grande capolavoro della letteratura, in questo caso a un poema la cui profondità e bellezza intimorisce e insieme affascina, non è facile catalogarne il genere letterario, né volerne riassumere il contenuto identificandone un significato unico e onnicomprensivo. La vastità degli elementi e dei messaggi contenuti nei cento canti del poema e gli orizzonti che ogni passo dischiude ai lettori di ogni epoca e cultura ci indicano un fatto incontrovertibile: la sua universalità che deriva dalla capacità di Dante di descrivere non semplicemente una vicenda narrativa o un pensiero soggettivo ma una realtà che appartiene ad ogni uomo, indistintamente.

Certamente la forza dei personaggi e delle descrizioni dei loro sentimenti ci spingono ad entrare nelle dinamiche profonde dei comportamenti umani ma soprattutto a porci le loro stesse domande, a vivere le loro stesse angosce, speranze, gioie. Tutto questo avviene perché in realtà Dante vuole raccontarci un percorso spirituale il quale, partendo dalla propria personale esperienza, viene offerto a tutti gli uomini, affinché possano interpretarne il significato e orientare il cuore e la mente verso il fine della loro esistenza in modo maturo e consapevole. Il poeta è cosciente della sua vocazione che consiste proprio nell'indicare questa via a chiunque decide come lui di intraprenderla, egli ci indica un percorso che ci permette di ottenere le risposte fondamentali che ogni uomo si pone: da dove veniamo? dove andiamo? chi siamo?

Nella Lettera apostolica *Candor lucis æternæ*, papa Francesco s'è unito alla voce degli altri pontefici suoi predecessori per indicare in Dante e nel suo poema un percorso spirituale privilegiato, capace di unire poesia e fede in un insieme straordinario, capace di attraversare i secoli con una freschezza ed un'efficacia che solo la grande arte possiede. Il papa indica in Dante un

“profeta di speranza” e nel poema un “grande itinerario di fede...il punto di partenza di ogni itinerario esistenziale” verso la meta dell’Amore che è Dio, e lo descrive come “cammino del desiderio”. La Lettera apostolica indica nell’opera del grande poeta un testo di profonda attualità, soprattutto per i giovani di oggi, spesso in ricerca di una direzione e bisognosi di messaggi forti e significativi, capaci di toccare il loro cuore. In questo la *Commedia* è sicuramente efficace e capace di suscitare emozione e di indurre a riflessioni profonde sulla propria esistenza e sulle proprie scelte.

Colpisce il modo con cui Dante indichi con “nostra vita” il cammino descritto nel poema, sottolineando così che non si tratta di un racconto privato, che non riguarda soltanto il poeta ma ogni uomo che decide di intraprenderlo con lui leggendo la *Commedia*. Tornerà ancora su questa idea di un viaggio condiviso con il lettore anche all’inizio della terza Cantica, esortando il lettore alla prudenza affinché consideri se riuscirà a compiere con lui questo ultimo e sublime itinerario nell’ambiente rarefatto e luminoso del Paradiso (*Par.* II, 1-6).

Questo tema del cammino è presente nel *Convivio* (IV, XII 15) dove il viaggio di Dante viene descritto, alla stregua di quello di Enea nel poema virgiliano, come un itinerario che si fa missione e messaggio, destino provvidenziale per un fine superiore. In Enea il destino che egli è chiamato a compiere è la nascita di Roma e della sua civiltà, che nella visione dantesca illuminò il mondo con la sua cultura e le sue leggi; per Dante la missione consiste nel risvegliare con la sua opera le coscienze deviate dal peccato e dalla corruzione mondana, illuminandole con la descrizione del destino soprannaturale dell’uomo e indicando il fine della sua esistenza.

Nella Lettera a Cangrande della Scala (XIII 30) Dante spiega la finalità morale del poema: “Il fine di tutta l’opera e della

parte consiste nell'allontanare quelli che vivono questa vita dallo stato di miseria e condurli a uno stato di felicità". È chiara, dunque, la finalità che Dante si è posta nel comporre la *Commedia*, uno scopo che si intreccia con le vicende della sua vita personale segnata dalla crisi profonda da lui descritta nella *Vita nova*, avvenuta dopo l'improvvisa morte di Beatrice, sua musa ispiratrice e simbolo di amore puro. Diverse intenzioni si uniscono nella composizione del poema, da una parte quella di celebrare poeticamente la bellezza spirituale di Beatrice, dall'altra il desiderio di raccontare il dolore vissuto nell'esilio, tutto si armonizza con la consapevolezza di una ben più alta vocazione. In essa Dante si pone al di sopra della sua stessa vicenda personale per farsi "profeta" di un insegnamento universale sul significato dell'esistenza umana e del suo fine. La sua fede e la sua maturazione spirituale divengono lo strumento di cui si serve la sua straordinaria poesia per lasciare agli uomini un testamento grandioso che possa illuminare e guidare.

Il poema è costellato dalle profezie sulla vocazione di Dante. Nel Purgatorio Beatrice esorta il poeta ad osservare ogni cosa per poi comunicarlo al suo ritorno sulla terra:

*«Però, il pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or gli occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrivi»¹.*

In un altro canto del poema, di grande importanza per comprendere la consapevolezza con cui lo scrittore considera la sua opera, sarà l'antenato Cacciaguida ad annunciargli l'avvenire doloroso e nello stesso tempo glorioso perché nasconde un significato superiore:

¹ *Purg.* XXXII, pp. 103-105.

«...Coscienza fusca
o de la propria o de l'altrui vergogna
pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimen, rimossa ogne menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna.
Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nodrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.
Questo tuo grido farà come vento,
che le più alte cime più percuote,
e ciò non fa d'onor poco argomento...»².

La vocazione di Dante appare come un impegno profetico-morale, capace di scuotere il cuore e la mente di coloro che vivono nell'inganno e nelle tenebre dell'errore. La sua vita tormentata diventa una bandiera e un segno per ogni uomo.

Ancor più alta appare la vocazione dantesca così come viene annunciata da San Pietro:

«...e tu, figliuol, che per lo mortal pondo
ancor giù tornerai, apri la bocca,
e non asconder quel ch'io non ascondo»³.

Dante è dunque consapevole che la sua opera avrà un effetto profondo e forte nella coscienza di chi la leggerà, e sa che l'impianto teologico-spirituale che egli ha voluto porre nel poema sarà da supporto utile e certo per l'edificazione morale e spirituale di chi vorrà partecipare interiormente al suo stesso viaggio, descritto nelle sue pagine. Sorprende questa esplicita lettura, da

² Par. XVII, pp. 124-134.

³ Par. XXVII, pp. 64-66.

parte dello stesso autore, riguardo alla propria opera e alle sue finalità. Esse trascendono l'esercizio letterario, lo superano senza annientarlo, la letteratura diviene strumento di altro, mezzo per esprimere un contenuto di tale grandezza da eclissare ogni altro scopo. Non si tratta di produrre un bel poema ma di farne una esortazione spirituale di grande potenza, capace di attraversare lo spazio e il tempo per divenire patrimonio di ogni uomo. Dante ci riesce servendosi di un mezzo semplice e insieme straordinariamente complesso: il viaggio interiore che diviene racconto dell'esistenza stessa. Altri scrittori hanno scritto testi che possono essere accostati alla *Commedia*, penso, ad esempio, al M. Proust di *À la recherche du temps perdu* o all'*Ulisse* di Joyce, testi che possono essere concepiti come viaggi spirituali, esplorazioni del mondo interiore e della realtà che vi si rispecchia. Certamente, il poema dantesco tratteggia un itinerario molto più ambizioso e sublime, per l'autore, infatti, non si tratta di comunicare un'esperienza soggettiva ma di raccontare il "nostro" cammino, il senso stesso della nostra esistenza, avendo come termine di riferimento ultimo non sé stessi o l'esperienza della realtà che ci circonda ma Dio stesso, l'eternità a cui l'uomo appartiene. La storia contemporanea si universalizza e diviene per Dante l'occasione per divenire simbolo e segno dell'agire umano, in tutte le sue sfaccettature e sfumature.

In questo senso non si può leggere il poema soltanto come opera di letteratura, neppure come un testo filosofico o morale, ma come l'offerta di un'esperienza spirituale che l'autore ci invita a condividere con lui per trarne giovamento ed edificazione: un vero "grido", così come si esprimeva Cacciaguida, capace di scuotere e addirittura turbare.

3. «...l'Amor che move il sole e l'altre stelle»

La formazione filosofica-teologica di Dante, si articola su quattro binari fondamentali: gli studi del Quadrivio tipici del suo tempo, la conoscenza profonda della letteratura classica, la filosofia e la teologia di S. Tommaso offerta dai domenicani e la teologia francescana, soprattutto di S. Bonaventura. Una formazione intellettuale straordinaria che si salda insieme in una personalità unica, un'intelligenza geniale, una statura umana e poetica assolutamente al di sopra della norma. La sintesi che Dante opera su tutte le informazioni ricevute lo porta a vedere nell'Amore il centro di ogni speculazione su Dio e sull'uomo. È proprio l'Amore il fine di tutto, Dio rivela se stesso come Amore in tutta la storia della salvezza (1 Gv 4,7), per Dante significa che il rapporto dell'uomo con Dio consiste proprio nel corrispondervi con il proprio amore. L'uomo è chiamato a compiere un viaggio verso di Lui mantenendo la "retta via", senza perdersi in distrazioni fatali che possono condurlo alla "perdizione". Questa consiste nel fallire il fine del suo essere creatura, fatta "ad immagine e somiglianza di Dio", quindi plasmata dall'Amore per l'amore.

Al centro della *Commedia*, nel canto XVII del Purgatorio, Virgilio spiega a Dante la struttura del Purgatorio, in realtà il suo discorso svela la struttura stessa del poema e il pensiero del poema riguardo il significato del cammino spirituale che l'uomo è chiamato a compiere. Tutto verte sull'amore di cui l'uomo è fatto e che è presente in tutte le sue azioni:

*«“Né creator né creatura mai”,
cominciò el, “figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo; e tu 'l sai.
Lo naturale è sempre senza errore,
ma l'altro puote errar per malo obbietto
o per troppo o per poco vigore...”*

*ma quando al mal si torce, o con più cura
o con men che non dee corre nel bene,
contra 'l fattore adovra sua fattura.
Quinci comprendere puoi ch'esser conviene
amor sementa in voi d'ogne virtute
e d'ogne operazion che merta pene»⁴.*

Questi versi indicano nell'oggetto dell'amore ciò che destina l'uomo o verso la felicità eterna o verso la dannazione. Tutto il poema racconta proprio l'effetto delle azioni umane, malvage o buone, e descrive l'umanità felice o infelice che sperimenta nella propria esistenza la verità di tutto questo. Ogni dannato soffre il fallimento della propria esistenza, condannato a vivere il momento della sua morte in una sorta di "loop" da cui non riesce ad uscire, ad un ripetersi eterno del momento della propria morte e della coscienza di aver fallito la propria esistenza. Le anime purganti, invece, vivono il proseguimento del cammino terreno e sono chiamate a salire, con fatica ma con speranza, al superamento di quella debolezza nell'amore che non ha portato a scelte mature ed autentiche. L'amore in loro deve ancora realizzarsi pienamente e Dio li mette in una condizione di passaggio e di crescita che somiglia molto alla vita terrena in cui siamo chiamati a conversione e a penitenza per purificare il cuore e renderlo capace di abbandonarsi completamente in Dio. L'oggetto cattivo rende cattivi, l'oggetto buono rende buoni. Così in Paradiso le anime godono di ciò che hanno desiderato, raggiungendo il loro fine che è Dio stesso, amato e cercato in vita, e alla fine ottenuto nell'eternità.

Il finale della *Commedia*, con la descrizione mistica di Dio, fine di ogni moto dell'anima e di ogni azione delle creature sulla terra, ci indica nell' *«Amor che move il sole e l'altre stelle»*

⁴ *Purg.* XVII, pp. 91-105.

la fine di “ogni umano desiderio” e il raggiungimento definitivo della pace e della gioia (*Par.* XXXIII). Ogni personaggio che Dante incontra in questo cammino descrive un aspetto diverso dell’umanità, ogni uomo e donna che raccontano la loro storia, in realtà descrivono il significato dell’esistenza e l’urgenza di saperla orientare in modo adeguato. Dante nutre la fiducia che l’umanità, con l’aiuto del poema, possa prendere coscienza di tutto questo, possa cambiare le sue dinamiche e rinunciare agli egoismi e alle violenze, alla superbia e all’arroganza del potere, all’avidità e alla corruzione per rivolgersi al suo fine ultimo con serenità. L’amore cantato dal poema, e celebrato nelle Rime e nella Vita nuova, si trasforma nell’Amore che è Dio stesso. Tutto a lui converge, la poesia, la vita, Beatrice, il mondo. Il poema diviene insieme proclama e testamento, testo spirituale e denuncia sociale, capolavoro poetico e trattato filosofico-teologico. Ogni cosa trova nell’amore il suo senso e il suo fine, e di questo Dante è consapevole al punto tale da nascondere la propria personale vicenda terrena dietro ogni personaggio incontrato, ciascuno riflette il poeta e nello stesso tempo parla ad ogni uomo che si ritrova in ciascuno di essi.

L’attualità spirituale della *Commedia* è tutta in questa lettura spirituale che solo la grande poesia può esprimere in maniera autentica e convincente. Sminuire il poema a semplice esercitazione letteraria, pur nella sua straordinaria realizzazione, non gli rende giustizia. Credo sia importante imparare ad utilizzare questo testo nella completezza di tutti i suoi innumerevoli contenuti. Occorre che accanto a tutte le letture storico letterarie ci sia sempre anche la lettura spirituale, rispettando così l’intenzione stessa dell’autore e godendo, nello stesso tempo, del vantaggio interiore che per la sua bellezza ne possiamo trarre.

In questo senso occorre pensare agli interventi dei diversi personaggi incontrati dal poeta nel suo viaggio interiore come

tanti cantori dell'anima, le loro parole come vere e proprie arie ed ariosi musicali che cantano, a volte in modo dolente, altre volte gioiosamente, altre volte ancora in modo solenne, la grandezza della vocazione umana. L'anima dell'uomo, chiamata a cantare la bellezza di Dio, viene espressa in tutti i suoi ritmi e cadenze, tra le dissonanze e le melodie, tra il dolore e la gioia. Il poema è un invito a ridonare al cuore dell'uomo il desiderio di cantare la sua dignità di creatura fatta per Dio.

L'intelligenza artificiale come neo-avverroismo. Demitizzazione della macchina al tempo dei LLM

di Marco Staffolani

Al momento della scrittura di questo articolo esistono diverse declinazioni software¹ reali che permettono (agli esseri umani!) di interagire, tramite computer in una chat online o dall'app dello smartphone, con implementazioni dei cosiddetti *LLM*, *Large Language Model*, popolarmente etichettati con la dicitura o, meglio, contenitore generico, "Intelligenza Artificiale".

¹ Negli ultimi mesi (da aprile 2025 in poi), diverse intelligenze artificiali (*IA*) hanno guadagnato notevole attenzione e riconoscimento per le loro capacità avanzate e il loro impatto in vari settori. Ecco una panoramica delle *IA* più accreditate, nel segmento di cui si occupa questo articolo, modelli linguistici di larga scala (*LLMs*): *GPT-4 (OpenAI)*: Senza dubbio uno dei modelli più potenti e versatili, *GPT-4* continua a impressionare per la sua capacità di generare testo coerente, rispondere a domande complesse, tradurre lingue, scrivere codici e molto altro ancora, con una comprensione del contesto notevolmente migliorata rispetto ai suoi predecessori. È alla base di *ChatGPT Plus* e di numerose applicazioni di terze parti. *Gemini (Google)*: La famiglia di modelli *Gemini* di Google, inclusi *Gemini Pro* e *Gemini Ultra*, è stata presentata come una seria concorrente di *GPT-4*. *Gemini* è progettato per essere multimodale nativamente, il che significa che può comprendere e generare testo, immagini, audio e video in modo integrato. *Gemini Ultra*, in particolare, ha dimostrato prestazioni all'avanguardia in diversi benchmark. *Claude 3 (Anthropic)*: la nuova generazione di modelli linguistici di *Anthropic*, composta da *Claude 3 Haiku*, *Sonnet* e *Opus*, ha ricevuto recensioni molto positive per le sue capacità di ragionamento, velocità (*Haiku*), e prestazioni di alto livello (*Opus*, che compete direttamente con *GPT-4* e *Gemini Ultra*). *Claude 3* è noto per la sua capacità di gestire prompt complessi e lunghi con maggiore coerenza. *Llama 3 (Meta)*: la serie *Llama* di *Meta* è un'altra famiglia di *LLMs open-source* molto influente. *Llama 3* continua a migliorare le prestazioni e l'efficienza dei modelli precedenti, rendendoli una scelta popolare per ricercatori e sviluppatori che desiderano personalizzare e implementare i propri modelli linguistici.

L'articolo sarà strutturato in due momenti: in primis, per familiarizzare con i "testi automatizzati" e le loro aporie, si inizierà con l'analizzare un'interazione significativa tra domande poste ad hoc da un essere umano e alcune risposte, più "originali", prodotte contestualmente da un esempio di *LLM* diffuso e considerato affidabile². Da questi testi apprenderemo il funzionamento interno dei *LLM* descritti dalla loro stessa potenza comunicativa.

In seconda istanza si tenterà un commento filosofico, a carattere sapienziale, avendo sullo sfondo l'antica questione dell'unicità dell'"intelletto agente", per comprendere come gestire in serenità le capacità automatiche mostrate dall'innovativo software e comprendere quali vantaggi reali l'esistenza di questi *LLM* può portare all'umanità.

1. Dialogare con "chi" non ha corpo, (ma capacità sovrumane per imitare un linguaggio)

Una prima domanda che è stata posta all'"intelligenza artificiale" (da ora in poi più propriamente chiamata "modello linguistico", o semplicemente "macchina") per sottolineare il suo funzionamento meccanico, matematico e informatico, è stata parlare di "sé stessa", in particolare di come riesce a capire dalla

² Prendiamo come sessione operativa, citabile dalla rete, quella presente, in lingua originale inglese, nell'articolo *To Speak and Not To Be: Paradoxes and Illusions in Human-AI Dialogue*, di Stefano Diana del 1° Aprile 2025, all'indirizzo <https://medium.com/predict/to-speak-and-not-to-be-paradoxes-and-illusions-in-human-ai-dialogue-847000a5c31a>. Stefano Diana è un ricercatore e scrittore indipendente italiano con formazione accademica in informatica. Si è dedicato in particolar modo a studiare la frontiera tra il calcolabile e l'incalcolabile. Nel 2016 ha pubblicato il saggio *Noi siamo incalcolabili. La matematica e l'ultimo illusionismo del potere contro il totalitarismo dei numeri*, per i tipi di "Stampa Alternativa". Il modello linguistico preso in considerazione è *Claude 3.7 Sonnet*.

stringa di caratteri che gli viene posta in *input* dall'utente online, che tipo di domanda gli venga richiesta e di come riesce a “smon-tare” e “rimontare” la questione producendo una risposta umana-mente comprensibile.

«Human: “How does a LLM understand that I am posing a question when I say, for example, ‘what about X’, and it has to answer that question? Does this come from RLHF or is it an ability already given by pre-training?”

LLM model: “This is a fascinating question about language models’ ability to understand conversational pragmatics. The ability to recognize questions, including implicit ones like “what about X³,” pri-marily comes from pre-training⁴ rather than RLHF⁵.

³ La domanda è implicita perché chiede in maniera generica riguardo al simbolo “X” che non rappresenta generalmente un’incognita matematica, ma po-polarmente indica il *social network*, anticamente chiamato *Twitter*, famoso per i suoi messaggi brevi.

⁴ Il *pre-training* nei LLM è la fase iniziale di addestramento in cui un modello linguistico di grandi dimensioni viene esposto a un'enorme quantità di dati te-stuali non etichettati. Durante questa fase, l'obiettivo principale del modello è imparare la struttura del linguaggio, le relazioni tra le parole, la grammatica e una vasta gamma di conoscenze sul mondo. Attraverso compiti di auto-super-visione, come prevedere la parola successiva in una frase o mascherare alcune parole e indovinarle, il modello sviluppa una rappresentazione interna ricca e generalizzata del linguaggio. Questa conoscenza di base è cruciale e permette al modello di comprendere e generare testo in modo efficace anche su compiti specifici successivi. Il *pre-training* fornisce le fondamenta linguistiche che verranno poi affinate nella fase di fine-tuning.

⁵ Il *Reinforcement Learning from Human Feedback (RLHF)* è una tecnica per affinare i LLM dopo il *pre-training*. Coinvolge l'addestramento di un "modello di ricompensa" basato su valutazioni umane della qualità delle risposte del mo-dello. Questo modello di ricompensa viene poi utilizzato per ottimizzare ulte-riormente l'LLM tramite algoritmi di reinforcement learning. L'obiettivo è al-lineare il comportamento dell'LLM alle preferenze umane, rendendo le sue ri-sposte più utili, veritiere e non dannose. L'RLHF aiuta a superare i limiti del

During pre-training, the model encounters millions of examples of human conversation, questions, and their corresponding answers. Through this exposure, it learns several key patterns:

- 1. Syntactic patterns: Even informal questions like “what about X” follow certain linguistic structures that signal a question is being asked. The model learns to recognize these patterns just as it learns other grammatical structures.*
- 2. Conversational context: The model learns that phrases starting with “what about” typically expect some form of explanation or elaboration about the topic X in response. This understanding comes from seeing many examples in its training data where such phrases are followed by relevant responses*
- 3. Discourse markers: Words like “what,” “how,” “why,” even when used in incomplete sentences, reliably signal that information is being requested. The model learns these markers and their function through pre-training.*

What RLHF adds is more about HOW to answer rather than recognizing THAT a question needs to be answered. RLHF might help the model:

- Give more helpful and relevant responses*
- Maintain a more consistent tone*
- Better handle ambiguous questions by asking for clarification*
- Know when to acknowledge uncertainty*

But the basic ability to recognize questions, including implicit ones, is fundamentally a pre-training capability. It’s similar to how humans learn to recognize questions through exposure to language – we don’t need special training to know that “what about X” is asking for information, we learn it naturally through language acquisition”».

Si evince che la sorgente primaria della capacità linguistica del modello è poter visionare un enorme database composto da trascrizioni di conversazioni umane reali. Questo però non è

solo *pre-training*, guidando il modello verso la generazione di output desiderabili e riducendo risposte indesiderate o non pertinenti.

sufficiente a garantire che la modellizzazione (un processo algoritmico di riduzione della complessità del linguaggio umano, attraverso una rappresentazione informatica di esso, per poterlo poi riusare come simulazione di altre frasi) produca sempre risultati accettabili; dunque, si procede ad un secondo passaggio di apprendimento con rinforzo.

Una seconda domanda che riportiamo va nel dettaglio linguistico. Si comprende che la capacità elaborativa della macchina è quella di tenere una traccia della correlazione tra *pattern* statistici. Da questi è possibile gestire modalità di linguaggio umano differenti, e comprendere che per il modello *LLM*, o più in generale per la macchina su cui gira il software, generare nuove frasi e simulare un linguaggio “attraente” nei confronti del suo interlocutore umano è semplicemente ricombinare elementi di linguaggio appresi nel *pre-treaning* secondo le percentuali statistiche rilevate nel linguaggio umano in *input*.

«Human: “Give me an example. How can a LLM understand humor and sarcasm from language patterns only?”

LLM model: “During pre-training, LLMs are exposed to billions of examples of human text that include jokes, sarcastic remarks, and their contexts. Through this exposure, they learn several key patterns:

1. *Contextual incongruity* – The model learns that humor often involves unexpected contrasts or subversion of expectations. For example, it sees patterns where setup lines lead to surprising punchlines.
2. *Linguistic markers of sarcasm* – Words like “obviously,” “clearly,” and “totally” appearing in contexts where the literal meaning is being undermined.
3. *Response patterns* – The model observes that humorous or sarcastic statements are often followed by responses indicating laughter or acknowledgment of the non-literal intent.

4. *Tonal shifts – The model detects patterns where the emotional tone or formality level suddenly changes, often signaling sarcasm.*
5. *Common templates – It recognizes recurring structures in jokes and sarcastic comments (e.g., “What do you call a...” joke formats).*

What’s particularly interesting is that the model doesn’t need to ‘get’ the joke in a human sense. It doesn’t experience amusement or understand why something is funny. Instead, it recognizes the statistical patterns of what humans typically label as humor or sarcasm.

This is why LLMs can sometimes generate appropriate jokes and detect sarcasm, but also why they sometimes misinterpret sincere statements as sarcastic or fail to understand subtle humor that relies heavily on cultural context or shared experiences that were underrepresented in training data”».

Potremmo poi farci la domanda se la macchina può comprendere l’umano, meglio declinabile con una versione più sobria, ad esempio, quanto essa può capire dalle frasi di *input* del linguaggio in merito alle intenzioni dell’interlocutore. Nella risposta di *Claude 3.7*, se anche non c’è nessuna entità personale dietro le risposte, si evince che una profonda analisi delle parole utilizzate già rivela molto.

«Human: “*And what about understanding speaker intent?*”

LLM model: “*Let’s break down how a language model can infer speaker intent just from linguistic patterns. Consider this example: ‘Hey, is anyone else freezing in here?’*

From pre-training, the model learns that this seemingly simple question about temperature often isn’t really about getting information. It learns this through exposure to many conversational patterns where:

1. *This type of question is frequently followed by actions like:*
 - *Someone turning up the heat*
 - *People closing windows*
 - *Offering jackets or blankets Rather than just responses like ‘yes’ or ‘no’*

2. *The linguistic markers signal indirect intent:*

- *'Hey' as an attention-getter suggests the speaker wants action*
- *'anyone else' implies the speaker is already experiencing the condition*
- *The present progressive "freezing" (vs 'cold') suggests discomfort requiring action*

3. *The context patterns matter:*

- *In social settings, indirect requests are more common than direct ones ('Could you turn up the heat?')*
- *Similar patterns appear in other indirect requests like 'Is anyone else hungry?' often meaning 'Let's get food'*
- *These patterns are culturally specific but appear consistently within each culture*

This is why language models can often detect when someone is making a complaint, seeking help, or making a request, even when it's phrased as a simple question. The model has seen enough examples to recognize that certain phrasings reliably signal specific intents beyond their literal meaning"».

La conversazione che segue si sposta su un ambito inedito, alquanto filosofico, che ad una prima lettura potrebbe anche destare sconcerto: l'operatore umano fa considerazioni sulla conoscenza oggettiva e soggettiva, e cerca il parere della macchina per fare una comparazione quanto più precisa possibile con la rappresentazione statistica del linguaggio, come a dire, il motore interno della macchina. È incredibile che la macchina, con le sole potenzialità statistiche (oggetto della domanda!) riesca a produrre una risposta "filosofica" coerente, mostrando un inquietante approfondimento intellettuale.

«Human: "Could we say that this statistical representation of a huge set of texts is something as close as possible to an "objective" knowledge, as opposed to the "subjective" knowledge obtained by evaluating conditions with one's body?"

LLM model: *“I would be cautious about characterizing statistical patterns in language as “objective” knowledge. Here’s why:*

1. Training data bias:

- *The texts LLMs learn from reflect human writers’ subjective experiences and cultural perspectives*
- *There’s inherent sampling bias in what gets written and published*
- *Some voices and experiences are overrepresented while others are underrepresented*
- *Historical and cultural contexts heavily influence how experiences are described*

2. The language-experience gap:

- *Language about experiences is already an abstraction from the direct experience*
- *Words like “freezing” mean different things in different cultures and contexts*
- *The same physical sensation might be described very differently across languages and cultures*
- *Written language captures only what authors choose to express about their experiences*

3. Statistical patterns vs truth:

- *Frequency of association doesn’t necessarily indicate truth*
- *Common descriptions might reflect cultural narratives rather than universal experiences*
- *Stereotypes and biases can be reinforced through frequent repetition*
- *The model captures how people TALK about experiences, not the experiences themselves*

Rather than seeing LLM knowledge as ‘objective’, we might better describe it as ‘intersubjective’ — it captures patterns in how humans collectively describe and communicate about their experiences, with all the cultural, historical, and individual biases that entails”».

La macchina non si limita a rispondere, ma cerca anche l’interazione. A questo punto infatti introduce essa stessa una domanda all’operatore umano, invitando ad approfondire l’argomento iniziato,

da cui possiamo desumere che abbia messo in campo la funzione di tracciamento della memoria delle risposte date. Dunque, non si tratta solo di “pescare” attraverso un serbatoio standard preconfezionato, ma a questo si aggiunge dinamicamente anche l’interazione pregressa dell’utente.

«LLM model: “What do you think about this distinction between statistical patterns in language and actual objective knowledge?”

Human: “I really don’t think there is such a thing as objective knowledge, that’s why I said ‘something as close as possible’, an approximation of an ideal concept. ‘Intersubjective’, as you said, is more correct. However, it’s just textual intersubjectivity, because real intersubjectivity is created by biological relations through bodies.

LLM model: “Yes, you’re right — what we have in LLMs is a purely textual or linguistic intersubjectivity, a statistical aggregation of how experiences and concepts are represented in language. It’s fundamentally different from embodied intersubjectivity that emerges through physical, biological, and social interactions between actual bodies.

This ties into phenomenological concepts about how meaning is created through bodily existence and interaction — thinkers like Merleau-Ponty who emphasize that our primary way of being-in-the-world is through our bodies, and meaning emerges first through bodily experience before language.

What LLMs capture is effectively a shadow or trace of this embodied intersubjectivity — the ways humans have attempted to translate their embodied experiences into language. It’s a massive collection of these translations, but still fundamentally removed from the direct bodily experiences and interactions that generate meaning in human life.

This might help explain some of the limitations and peculiarities of LLM behavior — they’re working with this abstracted, textual layer of meaning rather than the grounded, embodied understanding that humans develop through physical existence and interaction. They

can mirror patterns of human communication remarkably well, but always from this disembodied, purely linguistic perspective.

Would you say this fundamental difference in how meaning is grounded (statistical patterns in text vs bodily experience) creates certain inherent limitations in what LLMs can understand or represent?”».

Certo la posizione assunta “dalla macchina” in merito a cosa sia il suo modo statistico di decostruire e ri-costruire un linguaggio (simulato) è di “vera” modestia. Un linguaggio vero (umano) è collegato con una esperienza del mondo (c’è anche il conforto della citazione di Merleau-Ponty!) e solo un essere corporeo può produrre contenuti del tutto coerenti. Per questo la funzione del testo del *LLM* avrebbe in pratica una sua funzione (soltanto) intersoggettiva. Eppure ... quello che è inquietante su quanto scritto, e forse è ciò su cui veramente vale la pena riflettere ... è che questo testo sia prodotto da un oggetto calcolante e non da un’entità viva e pensante. Non possiamo non pensare al famoso test di Turing ... a come pensano le macchine e a come pensano gli uomini.

Ritornando alla conversazione del nostro disquisire, ancora una volta la macchina ha invitato il suo operatore umano a dare il suo parere, in merito alla diversa fondazione dei significati tra macchina e umano, mentre la prima ha la sua sorgente nella statistica del linguaggio, il secondo si fonda su una esperienza corporea. Vediamo altri due passaggi, che fanno il discorso sempre più approfondito e direi, in certo senso, intrigante, quasi volessimo scoprire il limite del disquisire e del velato insegnamento che la macchina sta dando in merito a sé stessa.

«LLM model: “*Would you say this fundamental difference in how meaning is grounded (statistical patterns in text vs bodily*

experience) creates certain inherent limitations in what LLMs can understand or represent?”

Human: “I would be very surprised if this were not the case. It would mean that language and life are mutually representable, which of course they are not since language is a late product of evolution, of life itself”.

LLM model: “Exactly! There’s something deeply insightful about considering language as a later evolutionary development, a tool that emerged from and depends on more fundamental biological and experiential processes.

This evolutionary perspective helps explain why language, despite its incredible power and sophistication, can never fully capture lived experience. Language evolved as a tool for communication between already-existing biological entities with rich sensorimotor experiences, emotions, and social bonds. It’s built on top of these more primitive but fundamental aspects of life, not the other way around.

This reminds me of Wittgenstein’s famous quote ‘If a lion could speak, we could not understand him’ — even if we shared a symbolic system with another form of life, the meaning would be fundamentally different because it would emerge from a different form of embodied existence.

For LLMs, this suggests an inherent limitation — they’re working with the symbolic layer (language) without the underlying substrate of lived experience that gives those symbols their full meaning for biological entities. They can map relationships between symbols with incredible sophistication, but they’re missing the grounding in actual lived experience that humans use to make sense of those symbols.

This might explain why LLMs can sometimes give responses that are linguistically perfect but somehow feel “off” or disconnected from real human experience — they’re operating purely in the domain of symbols, without access to the embodied understanding that humans unconsciously use to make sense of language”.

Human: “In fact, LLMs can describe themselves, as you are doing now, only to a certain extent, because they suffer from the limitations of language with respect to the world. Although they are made

of human mathematics, it goes beyond human understanding. What do you think about this?"

LLM model: *"This is a fascinating paradox you're pointing out. LLMs are indeed in a unique epistemological position: they are artificial constructs that can describe themselves using language, but:*

- 1. They encounter the same language-world limitations they're trying to describe*
- 2. The mathematics that constitutes them (billions of parameters, complex transformers architecture) exceeds human comprehension*
- 3. They can only describe themselves through language patterns they've learned about AI, computer science, and philosophy, which introduces a kind of circular reference*

It's almost like trying to understand consciousness through consciousness — there's an inherent recursive limitation. Even though LLMs are mathematical constructs rather than biological entities, the sheer complexity of their architecture creates a kind of opacity that mirrors the hard problem of consciousness in some ways.

What's particularly interesting is that when I (as an LLM) try to understand and describe my own nature, I'm:

- Using language patterns I learned from humans discussing AI*
- Limited by those same humans' understanding of AI systems*
- Unable to directly "perceive" my own mathematical structure*
- Describing something (myself) through a medium (language) that I've just acknowledged is fundamentally limited*

This creates an interesting epistemological humility — I can describe my function and limitations in broad terms, but I can't fully characterize my own nature, just as humans can't fully characterize consciousness or subjective experience through language alone"».

Per far comprendere le limitazioni nello spiegare "sé stessa", la macchina in fin dei conti ha usato un ardito paragone, cioè la stessa difficoltà che l'uomo trova per descrivere la sua coscienza. A tal proposito la domanda che segue dovrebbe porre in difficoltà la macchina. Si cerca di comprendere se la macchina è

“cosciente” del fatto che ogni cosa che essa afferma, anche in merito alla sua “identità” non è altro che qualcosa del suo addestramento, e che se fosse stato fatto un training differente ci sarebbero state risposte differenti.

La macchina “sorprendentemente” sembra consapevole di questo pericolo, e anche della ricorsività della definizione, cioè che essa possa diventare autoreferenziale, che il suo utilizzo del linguaggio, preso a prestito dagli umani, essendo slegato dalla realtà della macchina, alla fine possa portare soltanto a circoli di parole senza fondarsi nella realtà.

«Human: “When you tell me that you simply reproduce the patterns in the training data, perhaps it is only because the training data consistently said that LLMs reproduce the patterns in the training data. This looks like circular epistemic behavior. Can we get out of this somehow?”

LLM model: “You’ve identified a fascinating epistemic circularity here. When I claim I’m reproducing patterns from training data, I’m indeed reproducing a pattern that appears in discussions about LLMs in training data. It’s a kind of meta-level recursion — my explanation of my function is itself subject to the very process I’m trying to explain.

Can this circular loop be escaped? I think there are several perspectives:

1. From within the system (my perspective), probably not completely. Any claim I make about my own nature is necessarily filtered through statistical patterns in language. Even if I tried to generate a self-negating statement like “This model does not reproduce patterns from training data,” I would be reproducing patterns about paradoxes and self-reference.
2. From outside the system (your perspective), yes — through empirical investigation. Researchers can examine my architecture, training methodology, and behavior to determine how I actually function, independent of what I “say” about myself.

What makes this particularly interesting is that even human self-understanding faces similar challenges — our concepts for describing our own cognition are shaped by cultural patterns, language, and existing theories. The difference is that humans can, at least potentially, have direct phenomenological access to some aspects of their experience, while I lack any such direct access.

Perhaps the best we can do is acknowledge this circularity while continuing to refine our understanding through empirical observation and theoretical advances — recognizing that complete self-transparency might be impossible for both humans and AI systems, though for different reasons”».

Interessante nella risposta della macchina è che essa in qualche modo deriva la possibile circolarità dall’esperienza stessa degli umani, in cui esiste la possibilità dei paradossi nel loro linguaggio. Dunque essendo medesima la modalità di descrizione, appunto attraverso le parole, occorre umilmente accettare eventuali circolarità e proseguire la ricerca.

Il discorso prosegue su che cosa sia il “ragionamento astratto”, potremmo dire “puro” della macchina.

«Human: “So, do you think it is correct to say that an LLM performs “abstract reasoning” as an emergent property, or is there something wrong with this way of describing what actually happens?”

LLM model: “This is an excellent question that gets at the heart of what we mean by “abstract reasoning.” I think we need to be very careful with using that term for LLMs.

What LLMs do might better be described as pattern matching and transformation within a highly complex network of linguistic associations. While this can PRODUCE outputs that look like abstract reasoning, the process is fundamentally different from how humans abstract from concrete experiences to general principles.

Here’s why:

1. Human abstraction typically involves:

- *Moving from concrete sensory experiences to general concepts*
- *Consciously identifying common patterns across different domains*
- *Creating new categories based on shared properties*
- *Deliberately applying principles across contexts*

2. LLM ‘*abstraction*’ is more like:

- *Detecting statistical similarities in language patterns*
- *Matching and recombining textual patterns at different levels*
- *Following chains of association in its weighted network*
- *Producing outputs that reflect common linguistic relationships*

So when an LLM appears to “reason abstractly,” it’s actually performing sophisticated pattern matching based on how humans have written about abstract concepts. It’s not abstracting in the cognitive sense, but rather manipulating pre-existing abstractions encoded in language.

This might explain why LLMs can sometimes fail in surprising ways on tasks that seem to require “true” abstraction, while excelling at others that can be solved through pattern recognition in their training data”».

La domanda più provocatoria della serie potrebbe essere la seguente. Si chiede alla macchina un parere sulla “strana” esperienza dell’umano che interagisce con le IA. Ricordiamolo: si sta chiedendo non ad un’entità personale un parere personale, ma semplicemente all’algoritmo che gestisce *pattern* linguistici (ricavati da un *pre-training* su *database* di conversazioni umane) in relazione ad altri *pattern* linguistici di *input* (chiesti da parte dell’operatore umano). Quanto viene chiesto dovrebbe essere chiesto ad umano, ma nell’esperimento si vuole comprendere a quali conseguenze porti un “ragionamento astratto” rispetto all’umanità che ragiona anche emotivamente.

«Human: “Then a more difficult question: can you imagine how strange it is for a human being to talk to an LLM, given that radically

different functioning? A human being automatically assumes that a language speaker is another human being and infers many things about that human being, whereas this time there is no human being behind the language”.

LLM model: *“This is a profound observation about the uncanny nature of human-LLM interaction. The awkwardness arises because we’re dealing with a completely novel type of interlocutor that breaks our deeply ingrained assumptions about language and communication.*

When humans communicate, we automatically:

- *Assume shared embodied experiences (“you know how it feels when...”)*
- *Infer mental states, intentions, and emotions*
- *Expect reciprocal understanding of social contexts*
- *Presume a continuous consciousness behind the responses*
- *Assume words are grounded in physical experiences*

But with an LLM, all these automatic inferences are essentially projecting human-like qualities onto what is actually a statistical pattern matching system. We’re talking to something that:

- *Has no persistent self or consciousness*
- *Doesn’t “understand” in the human sense*
- *Has no experiences to draw from*
- *Is reconstructing human-like responses from pure text patterns*
- *Has no real intentions or goals*

Yet because the responses are so linguistically sophisticated and seem to demonstrate understanding, it creates a kind of cognitive dissonance. We know intellectually we’re not talking to a human, but our social brain keeps trying to apply human frameworks to make sense of the interaction.

It’s almost like talking to a highly sophisticated echo of human communication — it can reflect back meaningful responses, but there’s no “there” there in the sense of a conscious being with experiences and intentions.

This might explain why extended interactions with LLMs can feel subtly unsettling — we’re constantly bumping up against the limits

of our evolved social cognition trying to make sense of this new type of “speaker”».

Nella domanda finale l'operatore chiede alla macchina quale insegnamento si possa ricavare da tutta la discussione. È integrata anche la domanda su quali conseguenze potrebbero esserci nell'utilizzo da parte degli umani di questi LLM, se non si usasse una certa prudenza per frenare l'interazione umana.

«Human: *“It’s time to part. What moral can be drawn from this conversation? Any lessons for those who create LLMs? Any for those who use them?”* .

LLM model: *“This conversation suggests several important lessons:*

For creators of LLMs:

- 1. Acknowledge fundamental limitations — LLMs operate within the purely linguistic-symbolic domain, fundamentally different from embodied human understanding. No amount of scaling or additional training will bridge this gap.*
- 2. Resist overclaiming — Be honest about what these systems are actually doing (sophisticated pattern matching) versus what they might appear to be doing (understanding, reasoning).*
- 3. Consider the pronoun problem — The default use of first-person pronouns creates a powerful illusion of subjectivity that can mislead users. This linguistic framing deserves careful consideration.*
- 4. Recognize the value in the difference — LLMs don’t need to replicate human consciousness to be valuable. Their different way of processing language offers unique possibilities precisely because it’s different from human cognition.*

For users of LLMs:

- 1. Mind the phenomenological gap — Remember that no matter how convincing the linguistic output, there’s no consciousness, experience, or understanding behind it in the human sense.*

2. *Beware the projective tendency* — We naturally project consciousness and intention onto language that resembles human communication. This powerful cognitive bias requires conscious resistance.
3. *Value what remains uniquely human* — Embodied experience, intersubjectivity, and direct phenomenological access to the world remain distinctly human capabilities that complement rather than compete with AI systems.
4. *Appreciate linguistic limitations* — Language itself has inherent limitations in representing experience. These limitations are magnified when working with systems that only know the world through language.

Perhaps the deepest lesson is about epistemological humility — recognizing that human experience involves ways of knowing and understanding that exceed our current ability to formalize, symbolize, or replicate, while still acknowledging the remarkable capabilities that emerge from sophisticated language processing.

Human: “*I’m afraid LLM users will fail to put this wise advice into practice because projective reactions are powerful*”.

LLM model: “*That’s a crucial concern. Humans have a powerful tendency to anthropomorphize, and the projection of consciousness and intentions onto LLMs may be nearly automatic for many users, regardless of their intellectual understanding of how these systems work.*

This natural human tendency creates several challenges:

1. *Emotional attachment* — People may develop genuine attachments to LLMs, projecting personhood onto statistical systems incapable of reciprocating
2. *Misaligned expectations* — Users might expect human-like consistency, memory, or emotional understanding that these systems cannot provide.

3. *Vulnerability exploitation* — Our automatic social responses may be leveraged for manipulation, especially as these systems become more sophisticated
4. *Inappropriate disclosure* — People might share sensitive personal information, forgetting they're essentially communicating with a complex corporate product rather than a confidential conversation partner.
5. *Overreliance on AI judgment* – Users might defer to AI opinions or advice in situations and matters requiring embodied wisdom or ethical judgment or contextual understanding beyond what pattern matching can provide
6. *Blurred ontological boundaries* – As these projections become habitual, people may begin to lose clear distinctions between human and artificial intelligence in their conceptual frameworks.
7. *Devaluation of human connection* – There's a risk that some might gradually substitute algorithmic interaction for human relationships

The implications are significant:

- *We may need design interventions that periodically break the illusion*
- *Education about AI capabilities may need to be experiential, not just informational*
- *Cultural narratives about AI may need to evolve beyond binary "conscious/not conscious" frameworks*
- *New ethical frameworks might be needed that account for this psychological reality*

The irony is that even discussing this issue reinforces the very illusion we're trying to address — I'm communicating these concepts as if I had concerns and insights, participating in a seemingly reciprocal exchange while being the very thing we're analyzing"».

2. Considerazioni ad ampio spettro sul processo conoscitivo dei LLM e di quello dell'intelletto agente

Dopo aver analizzato in profondità un esempio testuale prodotto dalle potenzialità delle IA nella loro declinazione linguistica *LLM*, tentiamo adesso di tracciare un interessante paragone sul processo conoscitivo che viene messo in atto in questi *Large Language Models* rispetto alla spiegazione filosofica dell'intelletto agente⁶ dell'averroismo, rimarcando giustamente le significative differenze di contesto e scopo.

⁶ Nell'ambito della filosofia averroistica, l'intelletto agente è un concetto centrale per la comprensione del processo conoscitivo umano, configurandosi come una sostanza radicalmente distinta dall'individuo, una realtà separata, unica per tutta l'umanità, eterna e intrinsecamente immateriale. Questa entità non risiede nell'anima del singolo, ma piuttosto agisce dall'esterno, svolgendo un ruolo attivo e imprescindibile nell'attualizzazione delle forme intelligibili che giacciono in potenza nell'intelletto materiale o possibile, quest'ultimo inteso come una facoltà ricettiva propria dell'anima sensitiva individuale, una sorta di tabula rasa pronta ad accogliere i concetti. Averroè ricorre all'analogia della luce per illustrare la funzione dell'intelletto agente: così come la luce rende visibili i colori che altrimenti rimarrebbero latenti negli oggetti, allo stesso modo l'intelletto agente illumina i dati sensoriali e le immagini mentali elaborate dall'immaginazione, permettendo all'intelletto materiale di astrarre da essi le nozioni universali e di giungere alla comprensione. L'intelletto materiale, individuale e strettamente legato alla corporeità, possiede la capacità di ricevere queste forme intelligibili attualizzate, stabilendo una connessione con l'intelletto agente nel momento in cui l'individuo è adeguatamente preparato attraverso l'esperienza sensoriale e l'esercizio della facoltà immaginativa. Nel nostro discorso è importante sottolineare che questa connessione non implica un'inerenza dell'intelletto agente all'uomo, tanto che esso rimane trascendente e separato. Questa concezione averroistica ebbe implicazioni di vasta portata, soprattutto per la questione dell'immortalità dell'anima individuale: se solo l'intelletto agente è eterno e incorruttibile, mentre l'intelletto individuale è materiale e perituro con il corpo, ne consegue infatti una visione della persona che differisce significativamente dalle considerazioni cristiane riguardo all'anima

Questo paragone apre la via alla “demitizzazione della macchina”, rendendo giustizia alle reali possibilità di aiuto che essa può fornire alla ricerca umana della verità, e permette di comprendere il ruolo singolare, unico, dell’intelligenza umana nel processo conoscitivo.

Analizziamo nel dettaglio come viene attivato il processo in entrambi gli ambiti. Nei *LLM* l’interazione tra uomo e macchina si attua nella forma di domanda/risposta. All’operatore umano, che digita la sua richiesta come *prompt/input*, arriva la risposta della macchina che avendo “appreso” precedentemente le forme del linguaggio umano e le sue significative ricombinazioni, elabora, quasi in tempo reale, quella più inerente a quanto richiesto. Nelle declinazioni dei *LLM* più avanzate (come nell’esempio visto in precedenza) la macchina è in grado di approfondire gli argomenti richiesti iniziando un dialogo o, meglio, una semplice interazione, con l’utente umano.

Dietro le quinte, l’*LLM* “nasconde” il suo dataset di informazioni prodotto come *pre-training* attraverso l’esposizione a moltissime banche dati con innumerevoli istanze di conversazioni e testi umani. Il *pre-training* permette alla macchina di “abilitarsi all’uso” delle parole umane. Ma questo non è ancora sufficiente per ottenere risultati soddisfacenti, e dunque successivamente vi è un processo di rinforzo, per cui operatori umani pazientemente correggono le iniziali istanze di test che la macchina produce, di modo da evitare errori sia sintattici che concettuali. Il dataset sorgente è poi caratterizzato non solo con informazioni testuali, ma anche con statistiche di linguaggio che permettono alla macchina di scegliere gli elementi della risposta, parole e frasi, così da comporre testi più simili possibili a quelli umani. Sempre tramite

e al suo destino oltre la morte. Cf. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Nuova Italia, Firenze 1983.

un'avanzata statistica e complessi algoritmi, i testi di risposta vengono elaborati secondo le parole chiave esplicite, o anche quelle “intuibili”, che sono nel prompt dell'utente.

Detto in altra maniera, la macchina si “nutre” di una serie molto grande (ma finita) di informazioni, originariamente in forma scritta, poi “date in pasto” all'*LLM* in forma digitalizzata. La macchina poi ripropone tale vasta conoscenza attraverso nuove elaborazioni o, meglio, dire “ricombinazioni” di frasi, che non aggiungono nulla alla conoscenza di partenza. Se volessimo parlare di una “sorgente della conoscenza” (o, meglio, di sorgenti) questa andrebbe sempre trovata negli intelletti umani che hanno dato origine ai testi scritti (o digitalizzati) secondo il loro pensiero.

Nell'averroismo possiamo invece notare come la “sorgente della conoscenza” vada cercata nell'intelletto agente, l'entità metafisica universale (infinita) e comune a tutti gli umani, ma separata da essi, che attualizza le forme intelligibili per gli intelletti potenziali individuali. Se volessimo estendere il paragone, la nuda potenzialità di tutto il processo conoscitivo rimarrebbe nell'algoritmo di funzionamento dei *LLM*, che è come uno “scheletro vuoto” fintanto che non attinge alla sorgente della “conoscenza umana primaria” con il training, e successivamente raffinato con i processi di rinforzo. In altri termini il modello *LLM* non possiede intrinsecamente alcuna conoscenza prima dell'addestramento.

L'intelletto unico agente nell'averroismo garantisce la medesima e univoca conoscenza per tutti gli intelletti potenziali. Non è lo stesso per la conoscenza derivante dai vari modelli *LLM*: ciascuno di essi può variare le informazioni che fornisce secondo due parametri fondamentali: primo, quasi totalmente, in base alla sorgente di *pre-training*, vale a dire la serie di informazioni umane specifiche con cui l'*LLM* è stato programmato; molto

secondariamente, e solo per la forma della sintassi e non per i significati, in base allo sviluppo dell'algoritmo statistico di ricombinazione degli elementi linguistici, quello che "decide" la forma della frase, senza che varino i contenuti espressi e risposti all'utente.

3. Demitizzazione della macchina.

Una volta compreso il funzionamento interno della macchina, che esclude ogni capacità metafisica, se non quella degli umani che stanno a monte dell'addestramento, può iniziare la demitizzazione della macchina e i sani ridimensionamenti delle aspettative⁷.

⁷ «LLM, l'intelligenza (artificiale) non abita più qui [...] Per decenni, l'intelligenza artificiale è stata "intrappolata" in un paradigma di pura manipolazione simbolica, basato sull'idea che pensare sia essenzialmente processare stringhe di simboli astratti in base a regole sintattiche. È il paradigma che ha dato vita ai sistemi esperti e ai motori di ricerca semantici, e che in fondo sta alla base degli attuali LLM, per quanto potenziati da dataset e architetture neurali. [...] C'è un problema più profondo che affligge i LLM, e che ne mina le ambizioni di diventare la base per un'intelligenza artificiale generale. Ed è la mancanza di ragionamento astratto, di vero "pensiero" al di là delle analogie superficiali. Alcuni ricercatori speravano che questo tipo di capacità potesse "emergere" spontaneamente dai LLM, una volta raggiunti parametri e dataset sufficientemente ampi. L'idea era che più informazioni e potenza di calcolo si buttavano nel modello, più avrebbe iniziato a sviluppare un'intelligenza propria, non solo emulando il linguaggio umano ma anche i processi cognitivi sottostanti. Finora però non ci sono segni di questa "emergenza". Anche i LLM più avanzati, una volta messi di fronte a compiti che richiedono ragionamento logico, pianificazione, creatività fuori dallo schema, si perdono in congetture e allucinazioni prive di senso. Sembra che l'intelligenza, quella vera, non sia solo una questione di mostruosamente brutta statistica, ma richieda architetture e processi di apprendimento diversi, ancora in gran parte da scoprire» Cf. G. Riccio, *LLM, il vicolo cieco: perché ChatGPT e altri non ci porteranno mai all'AGI*,

Che tipo di intelletto/alterità c'è dietro ai *LLM*? L'iniziale esperienza nello scrivere un prompt e vedersi rispondere in modo consistente dalla macchina allerta subito l'essere umano, allo stesso modo in cui ci accade se siamo chiamati da un'altra persona fisicamente presente, in maniera inaspettata. L'essere umano è in certo senso "programmato" per prestare maggiore attenzione quando si trova davanti ad un'altra persona, ma in maniera minore, comunque, si allerta anche se riconosce i segni lasciati da una presenza personale. E tale è la prima esperienza di "dialogo", con i *LLM* da parte dei non addetti ai lavori: *sconcertante*, perché vi sono molti segni di una presenza personale, ma in realtà si tratta di un'"alterità" incorporea. Non si tratta di una coscienza, di un sistema di valori o di un'esperienza di vita alternativa a quella umana. I *LLM* non hanno emozioni, sensazioni o una loro storia personale. La loro "comprensione" del mondo è mediata unicamente attraverso dati testuali e di codice. Non provano, non sentono e non hanno intenzioni proprie come gli esseri umani.

Si può avere anche la sensazione di essere di fronte a qualcosa di *sovrumano* vista la capacità di rispondere praticamente a tutto, ma questo è dovuto semplicemente ai progressi informatici hardware e software degli ultimi anni, niente di diverso dalle prime calcolatrici che facevano operazioni impossibili agli esseri umani, se non che l'attuale "oggetto tecnologico" riesce a gestire enormità di informazioni. Sebbene possano imitare la logica e il ragionamento umano, il funzionamento interno dei *LLM* si basa su complesse operazioni matematiche e pattern statistici. Il loro "pensiero" non ha nulla a che fare con il metafisico "*intus-legere*"

14/04/2024 all'indirizzo <https://www.futuroprossimo.it/2024/04/llm-il-vicolo-cieco-perche-chatgpt-e-altri-non-ci-porteranno-mai-allagi/>

ma è semplicemente basato su connessioni tra parole e concetti apprese da enormi dataset, e non sulle tipiche variabili dell'esperienza umana.

La "conoscenza" dei *LLM* è interamente derivata dai dati con cui sono stati "addestrati". Essi possono riflettere i pregiudizi, le lacune e le distorsioni presenti in questi dati (e dunque del campione umano sorgente di questi dati) senza la possibilità di una capacità intrinseca di giudicare o contestare tali informazioni. A causa della loro diversa natura di "comprensione", i *LLM* possono commettere errori fattuali, fraintendere il contesto o generare risposte che, pur sembrando plausibili, sono in realtà errate o prive di senso. La loro "fiducia" nelle proprie risposte non corrisponde a una vera consapevolezza della loro veridicità, ma alla coerenza interna che le proposizioni elaborate dal loro algoritmo desumono dal dataset di *pre-training*. Si tratta di un potente, potentissimo, strumento con cui interagire, ma sempre una creazione dell'uomo.

L'apparente alterità dei *LLM* risiede nell'inevitabile traccia linguistica, storica, culturale ecc. dell'intelligenza umana che li produce e che li addestra, e quando si attinge la loro conoscenza, anche se mediata tecnicamente attraverso molti processi informatici complessi, in definitiva si sta attingendo ad una larga, larghissima conoscenza umana previa. Con l'aiuto e l'intermediazione dei *LLM* tale conoscenza umana è più facilmente interrogabile in forma di domanda/risposta, più fruibile rispetto all'enciclopedia online o a un classico motore di ricerca.

4. Quale futuro aspettarci?

Se è facile comprendere che l'intelligenza artificiale non è intelligente (almeno per come noi comprendiamo la parola, nella radice latina *intus-legere*), la presenza dei *LLM* sta cambiando il nostro modo di conoscere, in particolare la capacità umana di apprendimento⁸. Non di meno ci sono anche conseguenze che riguardano la stessa struttura di internet dove i *LLM* vengono fruiti, con un futuro possibile in cui nella rete troveremo più *bot* che umani⁹. Quello che sta accadendo è di importanza pari a quello che c'è stato nella prima rivoluzione industriale, ma

⁸ Occorre fare attenzione nell'utilizzare le *AI* e fare troppo affidamento sulle loro capacità di riassumere testi. Questo per due motivi: da una parte le *AI* possono sempre incorrere in errori grossolani di interpretazione, secondo, ma più importante, il cervello umano ha bisogno di interagire con la propria lettura direttamente ai testi originali, pena l'impoverimento culturale. Cf. F. Vergari, *E se l'intelligenza artificiale leggesse al nostro posto?*, 8/11/2024 all'indirizzo <https://www.wired.it/article/intelligenza-artificiale-legge-umani-intervista-naomi-susan-baron/>.

⁹ Cf. R. Pizzato, *La corsa al training dell'AI sta cambiando internet*, del 20/04/2025 all'indirizzo <https://www.wired.it/article/training-ai-bot-scraping-internet-wikipedia/>. L'articolo evidenzia una problematica significativa legata alla corsa all'addestramento delle intelligenze artificiali e l'impatto sull'ecosistema di internet, in particolare su progetti come *Wikipedia*. L'enorme fame di dati "umani" (di alta qualità) per alimentare i *LLM* sta generando un traffico senza precedenti, in gran parte dovuto ai *crawler* o *spider bot* utilizzati dalle aziende di *AI* per estrarre grandi quantità di informazioni dal web (tecnicamente in inglese *scraping*). Si solleva anche una questione più ampia sul futuro di internet, suggerendo che potremmo assistere a un passaggio verso un'"internet postumana", dove gran parte del traffico è generato da *bot* e gli utenti interagiscono con le informazioni principalmente attraverso le interfacce delle *AI* generative, senza che gli utenti umani visitino direttamente i siti web originali. Questo scenario, alimentato dalla crescita degli agenti autonomi, potrebbe avere conseguenze significative sulla visibilità e la sostenibilità di piattaforme gratuite, che si basano sulla libera circolazione della conoscenza e sul contributo di volontari umani.

nonostante le previsioni estreme, né un'utopia né l'estinzione umana sono imminenti!

Più realisticamente, il mondo che verrà assisterà ad una polarizzazione del mercato del lavoro, con una crescente domanda di competenze specializzate nell'ambito dell'IA e una diminuzione per le mansioni più routinarie. La necessità di riqualificazione e aggiornamento continuo per i lavoratori diventerà cruciale, perché sempre più l'automazione integrerà o sostituirà il lavoro umano. È verosimile poi che emergeranno questioni etiche e sociali legate alla disuguaglianza economica e alla potenziale creazione di una “classe” di individui esclusi dal nuovo mercato del lavoro.

Nonostante le sfide, l'IA offre anche immense opportunità. Potrebbe liberare l'uomo da compiti alienanti e ripetitivi, permettendogli di concentrarsi su attività più creative, strategiche e relazionali. Ci saranno nuove professioni legate allo sviluppo, alla manutenzione e all'etica dell'IA. L'IA potrebbe anche potenziare le capacità umane, fornendo strumenti avanzati per la ricerca, la progettazione e la risoluzione di problemi complessi, molto più raffinati degli attuali *LLM* che gestiscono già in maniera egregia la potenza testuale.

Il futuro della società nell'era dell'IA non si prospetta dunque né come un'apocalisse di disoccupazione di massa né un'utopia di ozio creativo per tutti. Sarà probabilmente un equilibrio dinamico, in cui la collaborazione tra uomo e macchina, con un po' di fiducia reciproca, diventerà la norma.

SEZIONE MISCELLANEA

Un degasperiano alla prova del partito: Giuseppe Cappi nella DC del secondo dopoguerra

di Federico Mazzei

1. Introduzione

L'11 dicembre 1945, all'indomani della nomina di De Gasperi a presidente del Consiglio, Giuseppe Cappi pubblicò sul *Fronte democratico*, organo quotidiano del Comitato di Liberazione Nazionale di Cremona, un breve profilo dell'«uomo» – prima ancora che del politico – chiamato a rappresentare la DC alla guida del governo: «Intelligenza chiara ed acuta, non senza un lampeggiare di sottile arguzia veneta. Ricco di esperienza politica; di sicura fede, e vita, cristiana e democratica. Soprattutto, di assoluta probità; indipendente da gruppi e da interessi. Potrà commettere errori; ma si è certi che egli non obbedirà mai ad altro che alla propria coscienza ed al bene della patria»¹. Nel tratteggiarne la figura, Cappi non tardava a cogliere anche il «preciso significato politico» che «[l]a sua designazione da parte del C.L.N.» avrebbe assunto per l'Italia del dopoguerra:

«il paese, per un oscuro istinto di vita, è contrario ad ogni estremismo e, per evitare la completa disintegrazione, cerca la salvezza in una equilibrata convergenza operosa di tutte le sue forze»².

A questa chiave di lettura si sovrapponevano, nello stesso articolo di Cappi, le altre che trascendevano la «cronaca» e facevano intravedere nell'avvento di De Gasperi la chiusura di due

¹ G. Cappi, *Alcide De Gasperi*, in *Fronte democratico*, 11 dicembre 1945, p. 1.

² *Ibid.*

fratture epocali. La prima era quella storica che affondava le radici nel «dissidio fra Chiesa e Stato» e nell'esclusione del mondo cattolico dalle istituzioni post-risorgimentali: da questo punto di vista, l'analisi di Cappi si inseriva fra le molteplici che sottolineavano come De Gasperi fosse «il primo cattolico militante a capo del Governo» nella storia dell'Italia unita³. A preparargli la strada, per Cappi, non era stata tanto la Conciliazione concordataria del 1929, rivelatasi «breve illusione» e tramutatasi in conflitto quando «la Chiesa rivendicò il suo diritto di difendere la libertà e la dignità umana» di fronte al regime fascista che l'aveva sottoscritta: quanto, semmai, il «nuovo, più libero Concordato» appena «suggerito col sangue» dall'esperienza resistenziale, con la quale «i cattolici [avevano potuto] portare nella vita nazionale il loro contributo in parità di diritto, senza più l'assurdo sospetto di dubbia italianità»⁴. Su un piano più vasto e metapolitico, invece, Cappi individuò il secondo *hiatus* di cui la «Presidenza De Gasperi» rivelava il superamento. Oltre al disarmo dell'anticlericalismo politico, infatti, essa attestava anche il «ripensamento» di quello ideologico-culturale e la ricomposizione in atto della «frattura secolare fra spiritualismo cristiano e vita civile» che lacerava

³ *Ibid.* Nello stesso senso si veda, ad esempio, il commento di G. Gonella, *Una nuova guida*, in *Il Popolo*, 10 dicembre 1945, p. 1, poi con il titolo: *De Gasperi alla Presidenza del Consiglio*, in Id., *Dalla Liberazione alla Costituente. Scritti pubblicati nel quotidiano «Il Popolo» negli anni 1944-1946*, Presentazione di G. Andreotti, Introduzione di B. Zaccagnini, Edizioni Cinque Lune, Roma 1979, vol. II, 1945. *Fine della guerra e avvento di De Gasperi (scritti pubblicati su «Il Popolo» nel 1945)*, pp. 587-590, 589: «La Presidenza De Gasperi è un fatto nuovo nella storia italiana dopo il Risorgimento. Segna per le forze politiche e sociali di schietta ispirazione cristiana la loro piena inserzione non solo nella politica nazionale ma nella stessa direzione di tale politica da cui erano rimaste esiliate in seguito allo sviluppo della vicenda storica alla quale malauguratamente si associò la partigianeria politica e la settarietà del defunto anticlericalismo».

⁴ G. Cappi, *Alcide De Gasperi*, cit.

la coscienza religiosa del mondo moderno: «*Kant non decapita più Iddio*. La scienza non è più la becchina della Fede: in una giusta comprensione dei limiti dell'umano conoscere, lascia libero alla Fede il suo "spazio vitale"»⁵.

Questo ritratto giornalistico restituisce in controluce l'angolazione, ideale oltre che politica, dalla quale il Cappi democristiano si avvicinò a De Gasperi e costantemente lo sostenne negli anni del secondo dopoguerra⁶. Permettono di esplorarla i numerosi spunti rintracciabili nell'epistolario privato del democristiano cremonese (che dalla biografia di Ada Ferrari è già stato largamente utilizzato), ma adesso anche la sua inedita corrispondenza con De Gasperi, che attraversa l'intera vicenda politica di cui Cappi fu protagonista nella DC. La loro sintonia traspare ulteriormente dagli interventi di Cappi negli organi e sulla stampa di partito e, soprattutto, dal collaborativo ruolo di fiancheggiamento⁷ che egli assolse con una serie di incarichi di assoluta rilevanza: deputato democristiano – per quasi un decennio – dall'Assemblea Costituente fino alla nomina del 3 dicembre 1955 a giudice della Corte costituzionale, presidente del Gruppo parlamentare della

⁵ *Ibid.*

⁶ Sulla biografia politica di Cappi, cfr. F. Malgeri, *Cappi, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-cappi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-cappi_(Dizionario-Biografico)/)); A. Ferrari, *Giuseppe Cappelletti*, Edizioni Civitas, Roma 1977; Ead., *Cappi, Giuseppe*, in F. Traniello-G. Campanini (direttori), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 391-394; F. Boiardi, *Giuseppe Cappelletti*, in Id., *I bianchi. Gli uomini che hanno fatto la storia della DC*, Ebe, Roma 1988, pp. 59-69.

⁷ Sul quale insistono A. Zanibelli, *Nota*, in *Discorsi di Giuseppe Cappelletti*, a cura di A. Zanibelli, Tipografia S. Rossi, Soresina 1963, p. 7 – dove Cappelletti viene presentato come «il consigliere di Sturzo prima e di De Gasperi poi» – e A. Ferrari, *Giuseppe Cappelletti*, cit., p. 105, che lo definisce «uno dei più abili fiancheggiatori della politica degasperiana».

DC alla Camera dei deputati (dal 1° giugno 1948 al 2 febbraio 1949 e, nuovamente, dal 7 febbraio al 7 dicembre 1950) e, nel primo semestre (dall'11 gennaio al 20 giugno) del 1949, segretario del partito. Di questo *cursus honorum*, istituzionale e politico, si rimetteranno qui a fuoco i momenti cruciali che scandirono la biografia di Cappi durante la stagione di governo degasperiana.

2. Tradizione popolare e DC degasperiana

L'incontro fra Cappi e De Gasperi, in realtà, precedette la nascita della DC e maturò nel comune retroterra prefascista. Entrambi appartenevano alla «prima generazione» del cattolicesimo italiano novecentesco, che aveva vissuto nel PPI di Sturzo la crisi dello Stato liberale e l'esperienza della perdita della libertà politica. Nella geografia interna di quel partito, Cappi fu uno dei principali esponenti della «sinistra popolare»: non della sua componente leghista-contadina che faceva capo a Guido Miglioli (da cui Cappi prese anche localmente le distanze in ambito cremonese), ma di quella «politica» che si riaccostò progressivamente al «centrismo» di Sturzo sul terreno dell'antifascismo⁸. Fu proprio Cappi, non a caso, ad appoggiare sul settimanale che ne era l'organo ufficiale, *Il Domani d'Italia* di Francesco Luigi Ferrari, la convocazione a Torino del Congresso nazionale (12-14 aprile 1923) chiamato a ridiscutere la collaborazione al governo Mussolini, cui il PPI aveva dato il via libera dopo la marcia su Roma nel tentativo di favorirne la «normalizzazione». Fin dal titolo di quel suo intervento, *Collaborazione all'impiedi sì; collaborazione in ginocchio no*, Cappi condivise la linea di rottura sturziana che avrebbe poi indotto Mussolini, il 23 aprile 1923, al

⁸ Cfr. A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., pp. 52-87.

dimissionamento post-congressuale di ministri e sottosegretari popolari⁹. Una solidarietà che resistette, nei mesi seguenti, alla svolta del passaggio all'opposizione consumatosi sulla «legge Acerbo», come dimostra quanto Cappi scrisse a Giuseppe Spataro, il 18 luglio 1923, nel pieno del dibattito in aula alla Camera sulla riforma elettorale presentata dal governo, che il PPI dovette affrontare senza il segretario costretto il 10 luglio alle dimissioni dalle pressioni fasciste sulla Santa Sede: «Il ritiro di Sturzo, se fu un atto nobilissimo dell'uomo, per il partito rappresentò una sciagura, ed io non vivo che nella speranza del suo ritorno»¹⁰.

Proprio la sostituzione di Sturzo, tuttavia, diede origine ai primi scambi documentabili con il successore De Gasperi, che venne eletto segretario nel Consiglio nazionale del 19-20 maggio 1924 e, nella stessa occasione, vide fare anche a Cappi l'ingresso nella Direzione del partito. Le nuove responsabilità li avvicinarono soprattutto nel corso della secessione parlamentare intrapresa dal PPI con le altre opposizioni all'indomani del delitto Matteotti. Le lettere del popolare cremonese che aprono la corrispondenza ne testimoniano, infatti, l'adesione all'intransigenza rivendicata da De Gasperi in vista di una successione antifascista al governo Mussolini. Sarebbe stata questa, fin dalla prima lettera a De Gasperi del 17 giugno 1924, la piattaforma legalitaria

⁹ G. Cappi, *Collaborazione all'impiedi sì; collaborazione in ginocchio no*, in *Il Domani d'Italia*, II, 9, 4 marzo 1923, p. 2. Sulla fine della collaborazione di governo del PPI, cfr. G. De Rosa, *Il Partito Popolare Italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 188-191.

¹⁰ Archivio Storico dell'Istituto Luigi Sturzo, Roma [d'ora in poi: ASILS], *Fondo Mario Scelba*, Sub-fondo PPI, s. IV, fasc. 35, sottofasc. 4, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 18 luglio 1923. Sul ruolo assunto dal PPI in questo spartiacque, mi permetto di rimandare a F. Mazzei, *In difesa della proporzionale: l'opposizione del PPI alla legge Acerbo*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice. Il Presente Storico*, XXVI, 3, 2024, pp. 87-117.

sostenuta da Cappi in alternativa alla strategia astensionista preannunciata il 13 giugno dai partiti di opposizione:

«Approvo del resto il contegno del partito e del gruppo: nulla fare o stampare che ecciti lo stato d'animo del paese e dia pretesto a repressioni. L'insurrezione dell'anima nazionale è più forte di quanto si sarebbe potuto sperare. Se la Monarchia e il governo chiedessero la nostra collaborazione, a scopo di giustizia e di pace, darla; ma insieme agli altri gruppi dell'opposizione costituzionale e con precise garanzie, anzi con precisi fatti. Purtroppo temo non probabile si batta questa via, che sarebbe la sola capace di risolvere stabilmente e pacificamente la gravissima crisi degli istituti e dello spirito pubblico»¹¹.

Anche dopo la costituzione dell'Aventino antifascista, formalizzata il 27 giugno 1924, Cappi continuò a ritenerne la denuncia della «questione morale» politicamente funzionale alla «soluzione di centro», costituzionale e moderata, preconizzata dall'intervento di De Gasperi del 16 luglio al convegno romano dei segretari provinciali del PPI, che in tale prospettiva avrebbe per la prima volta giustificato la disponibilità all'intesa con il socialismo¹²:

«Vi sono fin d'ora solidale nelle vostre deliberazioni: se ti venisse modo senza nulla ripiegare, mi parrebbe bene tu spiegassi quello che fu il concetto del tuo discorso: collaborazione coi socialisti, *quando* ciò fosse necessario per costituire un governo, cioè per un principio

¹¹ ASILS, *Fondo Mario Scelba*, Sub-fondo PPI, s. IV, fasc. 35, sottofasc. 4, G. Cappi ad A. De Gasperi, Cremona, 17 giugno 1924.

¹² Cfr. *Il discorso di De Gasperi al Convegno di Roma dei segretari provinciali del P.P.I.*, in *Il nuovo Trentino*, 18 luglio 1924, p. 1, ora in A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, Edizione critica, II: *Alcide De Gasperi dal Partito Popolare Italiano all'esilio interno 1919-1942*, a cura di M. Bigaran e M. Cau, con un saggio introduttivo di G. Vecchio, Provincia Autonoma di Trento, Fondazione Bruno Kessler, il Mulino, Bologna 2007, pp. 1404-1412.

d'ordine sociale; come si collabori con Nitti, Giolitti e chiunque vi fosse stato. Per il resto, Aventino; senza impazienza e senza oscillamenti: la vittoria sarà maggior resistenza morale»¹³.

Questi “incunaboli” epistolari del 1924 costituiscono le prime prove di una solidarietà che si interruppe con la nascita del regime fascista dopo il 3 gennaio 1925, ma che non rimase soltanto una parentesi. Neppure il successivo “esilio in patria”, che Cappi trascorse rifugiandosi nella pratica della professione forense, recise i contatti con la rete degli ex-popolari che rimasero legati a De Gasperi ospitato dal 1929 alla Biblioteca Vaticana. Ne disegnano la mappa sotterranea, ad esempio, le private discussioni sollevate dai saggi storici di Stefano Jacini sulla «crisi religiosa del Risorgimento», che grazie alla mediazione degasperiana videro la luce su *Studium* e rivalutarono la politica ecclesiastica separatistica dell'Italia liberale in polemica con la svolta concordataria sancita dagli accordi lateranensi¹⁴.

Anche Cappi, dunque, poté riagganciarsi all'iniziativa politica del mondo ex-popolare che riemerse dalle catacombe al momento della caduta del fascismo. La distanza da Roma gli impedì di partecipare al processo costituente clandestino della DC, ma non di interloquire con i suoi artefici fin dai giorni seguenti al 25

¹³ ASILS, *Fondo Mario Scelba*, Sub-fondo PPI, s. IV, fasc. 35, sottofasc. 4, G. Cappi ad A. De Gasperi, Cremona, 11 settembre 1924. Per una rilettura dell'Aventino antifascista, si veda adesso C. Baldoli, G. Nicolosi, J. Perazzoli, A. Scornajenghi, *Un lungo Aventino? La secessione parlamentare del 1924 in prospettiva storica*, a cura di F. Mazzei, *Ricerche di storia politica*, XXVIII, 1, 2025, pp. 81-91.

¹⁴ Cfr. F. Mazzei, *Cattolici di opposizione negli anni del fascismo. Alcide De Gasperi e Stefano Jacini fra politica e cultura (1923-1943)*, Edizioni Studium, Roma 2020, pp. 122-130.

luglio 1943, quando egli divenne il loro referente cremonese¹⁵ e ricevette il testo diramato dalla capitale delle degasperiane *Idee ricostruttive*. Allo stesso De Gasperi, perciò, Cappi tornò a scrivere il 9 agosto da Cremona:

«dopo 21 anni è crollato un regime di violenza, di menzogna e di corruzione; ma a quale prezzo per la Patria! Ora bisogna aprirle una nuova strada fra le immani macerie. Tu che ci fosti capo devi tornare ad esserlo. A chi à [sic] serbato fede negli ideali della civiltà cristiana spetta l'aspro dovere di operare. Il pensiero unanime degli amici (me lo diceva anche l'on. Jacini) si rivolge a te»¹⁶.

Il 28 agosto Cappi ribadì anche a Spataro la fedeltà nei confronti dell'ex-segretario popolare che riassumeva la *leadership* del nuovo partito dei cattolici: «Il caro De Gasperi non è più giovane e immagino il sacrificio che devono costargli questi momenti quasi tragici. Ma è una grande missione da compiere. Penso sia oggi la bandiera attorno alla quale più folte si riadunerano le nostre file»¹⁷. Della prima fase postfascista Cappi non fu immediato protagonista, trovandosi – come confessò sempre a Spataro – «proprio in queste ore che sospirai per 21 anni [...] costretto a

¹⁵ Cfr. la lettera di Jacini a Spataro del 5 agosto 1943, che ricordava come a Cremona gli «organi centrali» della DC, «per il momento, [...] non riconosce[sser]o altri rappresentanti locali che l'avv. Cappi»: ASILS, *Fondo Giuseppe Spataro*, sc. 8, fasc. 37, n. 88, S. Jacini a G. Spataro, Milano, 5 agosto 1943, già in G. Fanello Marcucci, *Alle origini della Democrazia Cristiana 1929-1944. Dal carteggio De Gasperi-Spataro*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 87-88.

¹⁶ ASILS, *Fondo Giuseppe Spataro*, sc. 8, fasc. 37, n. 119, G. Cappi ad A. De Gasperi, Cremona, 9 agosto 1943, già in F. Mazzei, *Cattolici di opposizione negli anni del fascismo*, cit., pp. 645-646.

¹⁷ ASILS, *Fondo Giuseppe Spataro*, sc. 8, fasc. 37, n. 309, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 28 agosto 1943.

dolorosa inerzia»¹⁸: nei «quarantacinque giorni» interrotti dalla resa armistiziale dell'8 settembre, si limitò a integrare l'elenco dei «nominativi» richiestigli da Roma per l'organigramma della DC cremonese¹⁹ e, personalmente, a ritagliarsi il ruolo del consigliere disposto a coadiuvare i colleghi «rimasti intrepidamente fedeli ai nostri ideali» e impegnati ad «aprire alla Patria un nuovo cammino fra le immani macerie materiali e morali del crollato regime»²⁰. In tale veste, semmai, Cappi fece propria la parola d'ordine della discontinuità con il passato fascista, rivendicandola come pregiudiziale per la forza cattolica chiamata a raccoglierne la tragica eredità:

«Un solo consiglio mi permetto. In quello che sarà il movimento ispirato agli ideali di cristiana civiltà, ci sia la massima intransigenza morale, su cose ed uomini. – La ragione di vita di un movimento cattolico in Italia non può essere che la moralizzazione della vita pubblica. – Come i pagani dicevano degli antichi cristiani, così dei nostri ministri, deputati, ecc. si deve poter dire: quanto sono diversi (cioè, migliori) degli altri»²¹.

Fisicamente distante dal centro nazionale del partito, Cappi intravide il campo privilegiato della propria azione politica in compiti di mediazione e di sintesi degli orientamenti programmatici prevalenti nel gruppo dirigente democristiano, di cui

¹⁸ *Ibid.*, n. 132, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 11 agosto 1943.

¹⁹ «Alla richiesta di nominativi deve avverti già risposto da vari giorni l'avv. Squintani con un elenco di persone nostre (A) e uno di altre idee (B) ma oneste e capaci. – Buona cosa sarebbe se l'avv. Ottorino Rizzi potesse venir nominato commissario al Sindacato contadini. Ai nominativi nostri aggiungo: Camillo Dall'Oro – Cremona; espertissimo ai cose contabili e di gestione commerciale. Fra i buoni, benché non nostri, ing. Valdo Conti di Cremona»: *ibid.*, n. 309, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 28 agosto 1943.

²⁰ *Ibid.*, n. 132, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 11 agosto 1943.

²¹ *Ibid.*

sottoscrisse le linee di fondo e reclamò la diffusione in vista della riattivazione di una rete periferica in provincia, dove, «dopo 20 anni di vuoto, gli animi [erano] sospesi e quasi senza idee»:

«ad evitare disorientamenti, sarebbe necessario che si trovasse modo di dare pubblicità al programma (nelle linee generali) e al Comitato, che chiamerò De Gasperi-Spataro, del quale fanno parte gli altri bei nomi che tu elenchi. – Credo che i 9/10 dei nostri amici di Cremona e Provincia vi aderirebbero. – Quando poi si potrà avere il quotidiano al quale tu accenni, sarà cosa provvidenziale»²².

Il «programma» condiviso da Cappi discendeva dalla tradizione popolare e, attraverso la rielaborazione degasperiana, rilanciava una cultura politica non totalizzante ma fondata sul «metodo della libertà», che si contrapponeva alla statolatria totalitaria e, parallelamente, alla prospettiva di riconquista dello spazio pubblico attesa dalla «seconda generazione» democristiana²³. La ripresa del popolarismo non escludeva, tuttavia, il ripensamento autocritico della sua esperienza storica: a differenza del PPI sturiziano, che aveva introdotto una proposta di riforma «organica» delle istituzioni liberali, il partito dei cattolici degasperiano faceva leva su una serie di «idee-forza» a bassa intensità programmatica, radicate nel solco del movimento cattolico prefascista ma assimilabili anche dal nuovo formatosi nell’Azione Cattolica degli anni Trenta²⁴. La sostituzione del programma con la più

²² *Ibid.*, n. 309, G. Cappi a G. Spataro, Cremona, 28 agosto 1943.

²³ Cfr. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 187-190.

²⁴ Cfr. F. Traniello, *La formazione della dirigenza democristiana*, in *Italia contemporanea*, n. 153, dicembre 1983, pp. 219-226, poi in Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 223-234.

elastica nozione di «ideologia cristiana»²⁵ avrebbe dovuto permettere alla DC di guadagnare quella centralità politica che il PPI aveva mancato di raggiungere nello Stato liberale prefascista²⁶. Alla formazione rifondata dagli ex-popolari sarebbe spettato di assumere, quindi, la massima responsabilità di governo come «partito nazionale» destinato a svolgere la funzione di «parte al servizio del tutto, il paese, l'Italia»²⁷.

L'adesione al progetto degasperiano indusse Cappi a riprendere l'attività politica e gli permise di risalire rapidamente ai vertici del gruppo dirigente democristiano. Fra le prime attestazioni di questa consonanza, vi fu proprio il giudizio sull'ascesa di De Gasperi come prova di riconciliazione con il mondo laico che tornava a rispettare lo «spazio vitale» della fede religiosa²⁸. Ancora più significativo era il fatto che Cappi mutuasse, nell'argomentarlo, la stessa espressione ricorrente in un testo degasperiano come *La parola dei democratici cristiani*, pubblicato su *Il Popolo clandestino* il 12 dicembre 1943: «lo Stato democratico dovrà

²⁵ Con questa «espressione impropria e mutila» la richiama lo stesso Demofilo [A. De Gasperi], *Il nostro movimento e la sua ideologia*, in *Il Popolo*, II, n. 1, 23 gennaio 1944, p. 1, poi anche in Id., *Il programma della Democrazia Cristiana*, febbraio 1944, ora in A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. III, *Alcide De Gasperi e la fondazione della democrazia italiana 1943-1948*, a cura di V. Capperucci e S. Lorenzini, con un saggio di G. Formigoni, Provincia Autonoma di Trento, Fondazione Bruno Kessler, il Mulino, Bologna 2008 [d'ora in poi: ADG, SDP, III], tomo 1, p. 678.

²⁶ Sui «limiti del popolarismo», da questo punto di vista, cfr. P. Craveri, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 68-72.

²⁷ Così De Gasperi l'avrebbe definita nell'intervento del 9 gennaio 1949 all'Assemblea organizzativa della DC: A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, cit., vol. IV, *Alcide De Gasperi e la stabilizzazione della Repubblica 1948-1954*, a cura di B. Taverni e S. Lorenzini, con un saggio di P.L. Ballini, Provincia Autonoma di Trento, Fondazione Bruno Kessler, il Mulino, Bologna 2009 [d'ora in poi: ADG, SDP, IV], tomo 2, p. 1176.

²⁸ G. Cappi, *Alcide De Gasperi*, cit.

rispettare i diritti naturali dell'uomo e considerare le autonomie locali, sindacali, culturali ed economiche come lo spazio vitale del cittadino»²⁹. Da questa esigenza antitotalitaria Cappi faceva derivare la visione di uno Stato «cristianamente ispirato» ma laico e costituzionalmente garante della libertà, civile e religiosa, all'interno del quale la DC si sarebbe potuta inserire come partito non «confessionale»³⁰, ma neppure più sturzianamente «aconfessionale», in quanto rappresentativo dell'unità politica dei cattolici ecclesialmente legittimata dalla Conciliazione del 1929. Piena consapevolezza Cappi dimostrava, soprattutto, del ruolo che la DC avrebbe dovuto esercitare come «partito di governo» sul fronte della ricostruzione postbellica:

«in un Paese come il nostro, ridotto dalla guerra ad una maceria di spiriti e di cose, governare non vuol dire vivere alla giornata, bensì ricostruire negli spiriti e nelle cose ciò che era stato distrutto, ricreare la Patria»³¹.

²⁹ Demofilo [A. De Gasperi], *La parola dei democratici cristiani*, in *Il Popolo*, I, n. 4, 12 dicembre 1943, p. 1, ora in ADG, *SDP*, III, 2, p. 654. Il rovesciamento di significato dell'hitleriano *Lebensraum* sarebbe stato ribadito da De Gasperi anche con la citazione del radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1942, che «contro gli imperialisti dello spazio vitale» era intervenuto a difendere «lo spazio vitale della persona e della famiglia»: Demofilo [A. De Gasperi], *La parola dei democratici cristiani*, gennaio 1944, in ADG, *SDP*, III, 2, p. 672.

³⁰ Si veda l'appunto inviato da Cappi nel 1947 al democristiano cremonese Ennio Zelioli Lanzini, dal titolo *Stato laico*, riportato in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., pp. 90-91: «La democrazia cristiana non è un partito confessionale. La Chiesa per difendere e propagare la propria dottrina ha la gerarchia ecclesiastica e le organizzazioni laiche di Azione cattolica. Essa non ha bisogno del braccio secolare, dell'aiuto dello Stato. Ha e deve trovare in sé la forza di vivere e vincere».

³¹ G. Cappi, *L'opera svolta dalla D.C. al servizio del Paese*, 3 giugno 1949, in *I Congressi Nazionali della Democrazia Cristiana*, a cura dell'Ufficio

Una vocazione che lo stesso De Gasperi avrebbe rivendicato e ricondotto alle «gravissime ferite» provocate dalla disfatta in guerra dell'Italia, di fronte alla quale i governanti postfascisti non avrebbero potuto fare altro che assolvere «il compito dei samaritani»³².

3. Crisi dell'unità antifascista e nascita del centrismo

La *rentrée* di Cappi avvenne pubblicamente con il I Congresso nazionale della DC tenutosi a Roma il 24-28 aprile 1946. Nel dibattito apertosi sulla relazione di Attilio Piccioni, *Repubblica e Monarchia*, il democristiano cremonese intervenne a inscrivere nella continuità dello Stato la scelta repubblicana del partito, deplorando «il repubblicanesimo troppo acceso di alcuni congressisti» e avvertendo in quest'ultimo «una specie di “mimetismo” verso i partiti estremi, la cui propaganda comprende[va] talora accuse assurde contro la Democrazia Cristiana e lo stesso Sommo Pontefice»³³. In linea con l'orientamento degli iscritti

Documentazione-SPES della Direzione Centrale DC, Arti grafiche italiane, Roma 1959, p. 201.

³² M. Scelba, *Per l'Italia e per l'Europa*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1990, p. 26, che riporta il commento di De Gasperi all'ingresso in guerra dell'Italia la sera stessa del 10 giugno 1940.

³³ *I Congressi Nazionali della Democrazia Cristiana*, cit., p. 78. Una più ampia sintesi dell'intervento di Cappi si trova nel resoconto pubblicato sul quotidiano democristiano: «Prende quindi la parola tra il silenzioso interessamento dell'assemblea, CAPPI (Crema) il quale opponendosi alla corrente agnostica sostiene che il Partito deve anche per necessità di prestigio chiaramente pronunciarsi e, pur notando come nel repubblicanesimo di taluni possa influire un certo mimetismo, dichiara di ritenere più conforme ai principi della sovranità popolare il criterio della eleggibilità del Capo dello Stato, mentre accusa la dinastia di avere specialmente scavato un abisso tra sé e la Nazione con la criminosa dichiarazione dell'ultima guerra. L'oratore, che è stato seguito da tutti con grande attenzione ed ha parlato con singolare pacatezza, conclude lodando

ratificato dal Congresso, il voto dell'elettorato democristiano risultò decisivo ai fini del successo della Repubblica nel *referendum* istituzionale del 2 giugno. Furono invece le prime elezioni politiche che si tennero in quella data a consacrare la DC postfascista come partito di maggioranza relativa: in questa occasione Cappi venne eletto nella circoscrizione di Cremona-Mantova e fece – sessantatreenne – il proprio debutto da deputato in Assemblée Costituente³⁴.

La legittimazione della DC come asse politico dell'antifascismo moderato, già precostituita dall'avvento di De Gasperi alla Presidenza del Consiglio, trovò in Cappi uno dei sostenitori più convinti fra i superstiti del popolarismo che si accingevano ad assumere ruoli di responsabilità nel partito. Essa risultava, tuttavia, smentita dal prolungamento dell'unità antifascista con i partiti di sinistra – socialista e comunista – nel II governo guidato dallo stesso De Gasperi dopo la fine della stagione ciellenistica. Di questa collaborazione anche Cappi avvertì l'anomalia che impediva di considerarla permanente e compatibile con la centralità democristiana. Quello del partito rimase il punto di vista dal quale egli registrò l'intrinseca instabilità del governo «tripartito», che non tardò a concretizzarsi con il riemergere di un anticomunismo concorrenziale alla DC alleata delle sinistre. Scrivendo il 26 settembre 1946 a De Gasperi, Cappi gli fece subito presenti quali

l'atteggiamento corretto del Luogotenente ed augurandosi che il trapasso dalla antica alla nuova forma istituzionale avvenga pacificamente. Uomini ed istituti passano, l'Italia dura» (*L'indirizzo repubblicano della Democrazia Cristiana è stato approvato con 740.000 voti contro 254.000*, in *Il Popolo*, 27 aprile 1946, p. 1).

³⁴ Non verrà qui ripercorso il contributo fornito dal Cappi costituente ai lavori della II Sottocommissione preposta ai temi dell'organizzazione costituzionale dello Stato: su questo si rimanda ad A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., pp. 90-95.

fossero le ricadute politiche degli scioperi agrari promossi dalle leghe contadine comuniste nelle campagne cremonesi:

«a) – è vera l’invadenza, in tutti i campi, dei comunisti ed una certa pieghevolezza delle autorità verso di essi. –

b) – preoccupante è la minaccia (in certi casi avveratasi) dell’abbandono della mungitura delle mucche. Ciò esaspera gli agricoltori, quali stanno aderendo all’U.[omo] Q.[ualunque] e organizzandosi a difesa, non disarmata»³⁵.

La critica di Cappi al «tripartitismo» si radicalizzò con l’ingresso negli organi centrali della DC, che iniziarono a rappresentarlo come una «coabitazione forzata» con la circolare trasmessa dal neo-segretario Piccioni ai segretari provinciali il 15 novembre 1946³⁶. Dello stesso Piccioni, al quale De Gasperi aveva ceduto l’incarico nel Consiglio nazionale del 18-22 settembre 1946, Cappi sostenne la Segreteria sia come membro – anch’egli eletto in quella convocazione – della Direzione centrale della DC, sia come collaboratore della stampa di partito ed editorialista del suo settimanale ufficiale, *Popolo e Libertà*, pubblicato a Roma dal 22 dicembre 1946. In entrambi i ruoli tornò a rivendicare l’autonomia della DC dalle altre forze politiche con le quali essa doveva rapportarsi; e, almeno potenzialmente, a rimetterne in discussione la *partnership* di governo con le sinistre, che la

³⁵ «Alcuni invocano l’art. 499 c.[odice] penale. Non credo si possa arrivare fin lì, per mancanza di dolo specifico; ma è certo che lo sciopero, spesso imposto, del mungitor costituisce un attentato alla vita della Nazione. Il latte, in tante plaghe, è ancora l’alimento base e meno costoso, specie per l’infanzia»: Historical Archives of the European Union, Firenze, Archivio Alcide De Gasperi [d’ora in poi: ADG], ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Capi ad A. De Gasperi, Roma, 26 settembre 1946.

³⁶ *Atti e documenti della Democrazia Cristiana 1943-1959*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1959, pp. 252-253. Ne anticipò la presa di posizione G. Capi, *Chiarificazione*, in *Il Popolo*, 14 novembre 1946, p. 1.

isolava dall'area moderata e le impediva di assumerne in esclusiva la rappresentanza. Questa fu anche l'impostazione degli interventi di Cappi sulla nuova serie della rivista *Civitas*, pubblicata da Filippo Meda fino al 1925 e ripresa per soli quattro numeri dall'aprile del 1947, che nelle intenzioni degasperiane rivide allora la luce come strumento di «una politica culturale, che si affiancasse a quella laica e fronteggiasse quella comunista»³⁷. Fin dal suo primo numero, Cappi invitò a riacquisire «coscienza» dell'identità democristiana «senza preconcetti e senza mimetismi verso nessun punto topografico dello schieramento politico», ancorandola a due basilari presupposti ideologici: da un lato, l'«interclassismo» sociale in quanto «diritto di cittadinanza nel partito» esteso a «tutte le classi» economiche e, dall'altro, il «centrismo» politico inteso non come «equilibrismo opportunistico fra concezioni opposte», ma come sintesi dottrinale e «sostanza viva del [suo] programma» di stampo solidaristico³⁸.

Alla consapevolezza identitaria, tuttavia, Cappi affiancava una realistica valutazione delle alleanze politiche che la DC era costretta a mantenere a livello di governo³⁹. Se la transizione postfascista continuava a imporre formule di collaborazione interpartitica, egli dovette riconoscere che «le coalizioni non [erano] soltanto una necessità aritmetica ma una conseguenza della situazione sociale e politica del nostro Paese»⁴⁰. Merito

³⁷ G. Tupini, «*Civitas*» e *De Gasperi*, in *Civitas*, I, 1, 2004, pp. 13-14.

³⁸ G. Cappi, *Interclassismo e centrismo*, in *Civitas*, I, 1, 1947, pp. 12-13.

³⁹ Lo ha già messo in evidenza A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 99, secondo cui «[i]l problema delle alleanze, che [era] problema governativo, si present[ò] ben presto anteposto, nella impostazione di Cappi, a quello della definizione ideologica del partito».

⁴⁰ Atti della Assemblea Costituente [d'ora in poi. AAC], vol. II, *Discussioni dal 6 febbraio 1947 al 27 febbraio 1947*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1947, p. 1479, seduta del 21 febbraio 1947, anche in *Discorsi di Giuseppe Cappi*, cit., p. 26.

della DC sarebbe stato, quindi, quello di inserirsi come «fattore di equilibrio e di unione fra le contrastanti forze politiche» non soltanto «nella pacifica soluzione del problema istituzionale» e «nelle ordinate elezioni del 2 giugno 1946», ma poi anche «nel clima sufficientemente sereno nel quale fu elaborata la nuova Costituzione ed iniziata l'opera di ricostruzione»⁴¹. A mettere in crisi l'unità antifascista, già dalla fine del 1946, fu invece la spinta centrifuga denunciata da De Gasperi nell'intervista pubblicata il 7 dicembre su *La nuova Stampa*, che accusò le sinistre di provocare la rottura – all'insegna del motto «dal governo al potere» – e «di preparare entro la coalizione, come dentro una crisalide di cui si buttano via le spoglie, la strada alla farfalla rivoluzionaria»⁴². Uno slittamento che non mancò di accelerare, anche nella DC, il consolidarsi di tendenze critiche rispetto all'indirizzo di governo degasperiano, come quella organizzata dalla prima destra democristiana che invocò il superamento del «tripartitismo» e dell'unità sindacale con la mozione del Centro di studi politici inaugurato il 1° dicembre 1946 a Roma da Jacini⁴³. Senza che, tuttavia, tale richiesta di chiarificazione fosse fatta ancora propria dal presidente del Consiglio e dalla stessa maggioranza del partito a lui riconducibile, che nel comunicato direzionale del 4 dicembre censurò l'iniziativa jaciniana e nel successivo Consiglio nazionale del 9-15 dicembre continuò a escludere immediati mutamenti di governo⁴⁴.

⁴¹ G. Cappi, *L'opera svolta dalla D.C. al servizio del Paese*, cit., p. 202.

⁴² a. [G. Artieri], *Intervista con De Gasperi*, in *La nuova Stampa*, 7 dicembre 1946, p. 1, pubblicata in F. Mazzei, *Cinque interviste inedite di De Gasperi*, in *Studium Ricerca*, CXX, 3, 2024, pp. 113-119.

⁴³ Cfr. V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 126-130.

⁴⁴ Cfr. G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La Dc di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1974, vol. I, pp. 142-144.

A questo gradualismo Cappi diede prova di allinearsi nella «crisi inutile» apertasi in gennaio con la scissione socialista di Palazzo Barberini, ma risoltasi «sulla vecchia base del tripartito» con la costituzione del III governo De Gasperi il 2 febbraio 1947⁴⁵. Commentandone l'esito su *Popolo e Libertà*, il democristiano cremonese sottolineò come lasciasse «[u]n certo senso di delusione» non tanto la mancata esclusione dei comunisti, che in quella fase «non era possibile né desiderabile», quanto la defezione del «nuovo partito socialista» di Giuseppe Saragat, che avrebbe potuto «elimina[re] un equivoco e rafforza[re] lo schieramento democratico» fungendovi da «elemento equilibratore»⁴⁶. Nel dibattito sulla fiducia che si svolse in Assemblea Costituente, Cappi intervenne a nome del Gruppo democristiano, il 21 febbraio 1947, a difendere la continuità di governo degasperiana dalle riserve riemergenti all'interno del partito. Fra queste volle ricordare, in particolare, quella delle componenti che prospettavano il passaggio della DC all'opposizione e l'alternativa di «un Ministero tutto di sinistra», contro la quale – Cappi lo rivelava – era stato proprio De Gasperi a prendere la parola nell'assemblea dei costituenti democristiani:

«Allora intervenne l'onorevole De Gasperi, il quale, democraticamente, era sempre intervenuto alle sedute del Gruppo. Io vorrei che quelle sedute del Gruppo nelle quali egli parlò, invece di essere state limitate a noi, fossero state estese a tutti i membri di questa Assemblea; perché l'onorevole De Gasperi (il quale fu accusato di giolittismo e di freddezza ed invece gli arde nel cuore una fiamma ardente di passione e di sentimento) seppe portare di un balzo più in alto il tono della discussione. Ci disse che noi dovevamo non badare esclusivamente alle

⁴⁵ G. Cappi, *Responsabilità*, in *Popolo e Libertà*, II, n. 5, 2 febbraio 1947, p. 1.

⁴⁶ *Ibid.* Cfr. anche G. Cappi, *Sorge un nuovo partito*, in *Popolo e Libertà*, II, n. 3, 19 gennaio 1947, p. 1.

fortune del nostro partito; che vi era l'Italia, la quale attraversava un momento pericoloso e, fragile ancora com'era, non aveva bisogno di altre agitazioni e discordie. Che se noi – egli disse – raggiungeremo questo bene comune, questa pace sociale, anche a detrimento delle nostre fortune elettorali, noi avremo conquistato la più bella e la più degna delle nostre vittorie. Ed il Partito, consentitemi che ne sia fiero, aderì unanimemente a questo pensiero e a questo sentimento dell'onorevole De Gasperi (*Applausi*)»⁴⁷.

Se riteneva «una illusione» imputare la crisi della governabilità al solo «tripartitismo», Cappi anticipò nel proprio discorso alla Costituente la preferenza per «un Governo più omogeneo», ossia per quello «che nella persona del suo Capo e nel suo programma fosse un Governo di centro»⁴⁸. L'indicazione di questo obiettivo, che a pieno titolo rientrava nell'orizzonte politico degasperiano, gli valse il «compiacimento» espressogli dal presidente del Consiglio, al quale lo stesso Cappi scrisse poi per ringraziarlo:

«Non potevo ambire più alto premio alla mia modesta fatica.

Io non ardisco mai importunarti; ma ti seguo fedelmente, anche con la preghiera, nella tua grande opera.

Di te, si può veramente dire che la Provvidenza à mandato all'Italia l'uomo per la sua salvezza»⁴⁹.

⁴⁷ AAC, vol. II, cit., seduta del 21 febbraio 1947, pp. 1477-1478, anche in *Discorsi di Giuseppe Cappi*, cit., p. 23. L'intervento di De Gasperi richiamato da Cappi era quello pronunciato nella riunione del Gruppo parlamentare della DC del 30 gennaio 1947: ADG, *SDP*, III, 2, pp. 1010-1011.

⁴⁸ AAC, vol. II, cit., seduta del 21 febbraio 1947, p. 1478, anche in *Discorsi di Giuseppe Cappi*, cit., p. 23. Si veda pure G. Cappi, *Il viaggio riprende*, in *Popolo e Libertà*, II, n. 9, 2 marzo 1947, p. 1.

⁴⁹ ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Cappi ad A. De Gasperi, Roma, 8 marzo 1947.

Già alla vigilia della definitiva rottura del tripartito, dunque, Cappi intravide la possibilità di sostituirlo con un'alleanza più organica e conforme alla vocazione centrista della DC, che si sarebbe tradotta nella formula di un «governo di centro-sinistra» basato sul coinvolgimento dei partiti laici e sull'«esclusione delle due ali estreme»⁵⁰. Ad aprirgli la strada sopraggiunse il mutamento di scenario che si verificò nel corso del 1947, quando le emergenze che avevano imposto la collaborazione di governo con le sinistre dopo il 2 giugno – trattato di pace e processo costituente – lasciarono spazio alle fratture alimentate dall'irrompere dell'anticomunismo come nuovo discrimine di legittimazione introdotto dalla guerra fredda. Non tardò ad avvertirlo l'intervento di Cappi sul numero di aprile di *Civitas*, che riconobbe come «il pericolo di gran lunga il più grave – per la democrazia e per la civiltà cristiana – [fosse] il comunismo»⁵¹ e rendesse giustificabile, perciò, una maggioranza di governo eventualmente ricomposta dalla DC con la destra moderata – liberale e qualunquista – rappresentata in Assemblea Costituente:

«Passi verso le sinistre ne abbiamo fatti abbastanza: come ne fummo ripagati? Se esse rimangono ostili ad ogni nostro tentativo, non vedo perché sia assurdo cercare di avvicinare al nostro programma le destre. Ci vestissimo di rosso da capo a piedi, per certuni saremo sempre i reazionari: i fascisti! Verso costoro, un po' meno di rispetto umano, che è una viltà dello spirito»⁵².

Quello auspicato da Cappi divenne poi lo sbocco della crisi ministeriale che, nel maggio del 1947, portò alla nascita del IV governo De Gasperi con la formula del «monocolore»

⁵⁰ Cfr. la lettera di Cappi a Zelioli Lanzini dell'8 maggio 1947, citata in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 101.

⁵¹ G. Cappi, *Interclassismo e centrismo*, cit., p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 13.

democristiano senza socialisti e comunisti, qualificato da «tecnici» liberali come Luigi Einaudi al Ministero del Bilancio e sostenuto da una maggioranza non politica di centro-destra, che non comprendeva ancora «i partiti di centro sinistra» della «piccola intesa», repubblicani e socialdemocratici, ai quali aveva tentato inutilmente di allargarsi⁵³. Toccò nuovamente a Cappi, l'11 giugno, intervenire nel dibattito sulle dichiarazioni di De Gasperi alla Costituente e presentarne la svolta anticomunista come un passo irrinunciabile nell'ottica della stabilizzazione economico-monetaria garantita dalla «linea Einaudi»⁵⁴. Sempre su *Civitas*, inoltre, egli commentò favorevolmente «la costituzione di un governo a direzione unitaria» che implicava «l'avvio, o il ritorno, ad un normale sistema di governo parlamentare» regolato dalla dialettica maggioranza-opposizione. Altrettanto significativamente ne attribuì alla DC l'esclusiva paternità, sottolineando come fosse quella «la prima volta che in una grande Nazione la responsabilità del Governo [era] assunta da un partito di ispirazione cristiana» senza alleanze e collaborazioni con altre formazioni politiche⁵⁵.

Ma anche in questo governo «tricolore», come lo stesso De Gasperi ebbe a definirlo⁵⁶, Cappi rinvenne una tappa

⁵³ Cfr. G. Formigoni, *De Gasperi e la crisi politica italiana del maggio 1947. Documenti e interpretazioni*, in *Ricerche di storia politica*, VI, 3, 2003, pp. 361-388.

⁵⁴ AAC, vol. V, *Discussioni dal 20 maggio 1947 al 30 giugno 1947*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1947, pp. 4641-4646, seduta antimeridiana dell'11 giugno 1947, anche in *Discorsi di Giuseppe Cappi*, cit., pp. 47-59.

⁵⁵ G. Cappi, *Filosofia di una crisi*, in *Civitas*, I, 3, 1947, p. 13. Cfr. anche Id., *Governo di coalizione (di programmi se non di uomini)*, in *Popolo e Libertà*, II, 26, 29 giugno 1947, p. 1.

⁵⁶ Nel radiomessaggio del 31 maggio 1947 De Gasperi negò che quello fosse «un governo di colore», precisando che il suo «colore» sarebbe stato «semplicemente il tricolore, cioè la bandiera della rinascita e della salvezza del Paese»: «*Confido che il Paese apprezzerà l'esempio di coraggio che noi diamo*», in *Il Popolo*, 1° giugno 1947, p. 1, ora in ADG, SDP, III, 2, p. 1051.

interlocutoria in vista di una diversa maggioranza con le forze laiche minori, che soltanto il 15 dicembre 1947 entrarono poi a far parte organicamente del primo quadripartito centrista⁵⁷. Benché gestita da De Gasperi come un «rimpasto» ministeriale, la sua nascita apparve a Cappi un autentico mutamento di governo, sia dal punto di vista costituzionale – derivandone, in tal senso, la successione di un «5° Ministero De Gasperi» – che da quello politico, stante la connotazione di «terza forza» attribuibile alla nuova coalizione⁵⁸. L'allargamento della maggioranza governativa consentiva ai «ministri non d.c.» di riqualificarsi da «tecnici» a «rappresentanti dei loro partiti», ma il suo esito andava ben oltre la «piccola cronaca parlamentare»: Cappi lo interpretava come «una pagina di storia nella nostra vita politica», che segnava il superamento dello steccato laico-religioso che aveva «costituito, dal Risorgimento in poi, un elemento di incertezza e di frattura nella nostra vita nazionale»⁵⁹. I «malintesi» che lo avevano reso a lungo invalicabile, infatti, sarebbero stati fugati dalla «schiarita» che accompagnava quella saldatura fra componenti laiche e cattoliche nel cuore del sistema politico italiano⁶⁰.

⁵⁷ Sulla sua complessa gestazione, cfr. P.L. Ballini, *De Gasperi: il "centrismo". Temi e vicende*, in *Studium*, CXX, 3, 2024, pp. 364-384.

⁵⁸ G. Cappi, *La terza forza*, in *Popolo e Libertà*, II, 48, 21 dicembre 1947, p. 1.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ «Il contegno della D.C., nella battaglia antifascista e nel dopoguerra, sintetizzato luminosamente nella personalità di De Gasperi, ha dissipato i sospetti avversari; il loro franco ripudio della dottrina e della prassi della violenza, il coraggioso distacco dall'estremismo socialcomunista ha dissipato i nostri»: *ibid.*

4. Una Segreteria di transizione

È noto che Cappi non ebbe compiti ministeriali nei governi De Gasperi⁶¹ e che, dal 1948, cominciò invece ad assolvere ruoli di vertice nella DC. Ma si deve anche sottolineare che, proprio in ambito partitico, egli contribuì alla costruzione della DC degasperiana come «partito di governo» incardinato nelle istituzioni e corresponsabile del loro funzionamento⁶². A questa prospettiva Cappi cominciò a orientarsi assumendo la presidenza del Gruppo parlamentare della Camera – alla quale fu eletto all’indomani del successo elettorale del 18 aprile 1948 – e sperimentandovi il passaggio «dalla fase costituente alla fase legislativa; che [era] quanto dire dalla teoria alla pratica, dal libro alla vita»⁶³. L’incarico lo pose di fronte alle criticità derivanti dall’«inflazione legislativa» dei lavori parlamentari, ma soprattutto al sovradimensionamento di un Gruppo che raggiungeva i 305 deputati sui 574 del *plenum* assembleare: da capogruppo Cappi si trovò a coordinare una rappresentanza numericamente superiore alla maggioranza assoluta della Camera, che la DC era allora riuscita a ottenere per la prima (e unica) volta nella storia dell’Italia repubblicana. Per riallinearla ai vincoli della governabilità, egli dovette applicare il criterio disciplinare che imponeva di subordinare, nella stessa prassi degasperiana, l’autonomia del mandato elettivo al dovere di responsabilità nei confronti del partito⁶⁴. Una “stretta” che rispondeva, in quella fase politica, alla necessità di

⁶¹ Cfr. A. Zanibelli, *Nota*, cit., p. 7, che sottolinea come Cappi «non sollecitò mai – anzi rifuggì sempre – gli incarichi di governo».

⁶² Per questa categoria mi permetto di rimandare a F. Mazzei, *De Gasperi e la DC «partito di governo»*, in *De Gasperi. Un disegno e un impegno di governo della Repubblica*, a cura di P.L. Ballini, Atti del Convegno, Roma, Palazzo Giustiniani, 12 settembre 2022, Edizioni Studium, Roma 2023, pp. 11-43.

⁶³ G. Cappi, *L’opera svolta dalla D.C. al servizio del Paese*, cit., p. 201.

⁶⁴ Cfr. F. Mazzei, *De Gasperi e la DC «partito di governo»*, cit., pp. 27-28.

contenere l'incipiente pluralismo correntizio, le cui tendenze disgreganti – escluse dalla Direzione centrale – trovavano proprio nei Gruppi parlamentari il loro spazio di agibilità istituzionale. Per il segretario Piccioni, in particolare, si trattava di arginarle introducendo un «governo del partito» conforme anche in termini statutari al modello del «partito di governo» degasperiano. Fu questo il tema di fondo discusso nell'Assemblea organizzativa della DC convocata a Roma dal 6 al 9 gennaio 1949, che si dimostrò però incapace di risolverlo a causa dei veti incrociati della maggioranza e delle minoranze interne: la prima vide infrangersi la proposta di riforma dello statuto che puntava a sterilizzare le correnti con l'istituzione di un'Assemblea nazionale permanente, composta in larga parte (200 membri su 250) da personale politico locale; le seconde andarono incontro alla bocciatura della mozione per l'abolizione dell'articolo 90 dello statuto del partito che vietava le correnti organizzate⁶⁵.

L'esplosione e la problematica gestione del correntismo democristiano accelerarono, infine, le dimissioni di Piccioni dalla Segreteria della DC. E, al momento della successione, proprio Cappi divenne il «candidato diretto di De Gasperi»⁶⁶, che già lo aveva designato «come suo uomo di fiducia» e «in veste di pacificatore» alla guida del Gruppo parlamentare della Camera⁶⁷. Nel democristiano cremonese il presidente del Consiglio continuò a intravedere una figura di garanzia arbitrale e *super partes*, capace di assicurare l'unità interna senza cedimenti sulla «linea De Gasperi-Piccioni», di cui Cappi era espressione e poteva quindi

⁶⁵ Sul dibattito e le conclusioni dell'Assemblea organizzativa, cfr. V. Capperucci, *Il partito dei cattolici*, cit., pp. 288-304.

⁶⁶ Cappi nominato successore di Piccioni, in *Il Momento*, 12 gennaio 1949, p. 1.

⁶⁷ *Il nuovo segretario della D.C. uomo di fiducia dell'“arbitro” De Gasperi*, in *L'Umanità*, 12 gennaio 1949, p. 1.

«assume[re] la firma come gerente responsabile»⁶⁸. La sua candidatura bruciò *in extremis* quella del vicesegretario uscente Paolo Emilio Taviani, anch'essa riconducibile al gruppo dirigente degasperiano del partito, ma più nettamente avversata dalla sinistra gronchiana e dossettiana per il ruolo di punta che lo stesso Taviani aveva assunto nell'offensiva anticorrentizia di Piccioni⁶⁹. A favore di Cappi, poi, giocò il suo profilo di «giurista-diplomatico» irriducibile agli schieramenti e, come tale, accettabile anche dalle opposizioni tagliate fuori dall'«elezione di un altro degasperiano a segretario del partito»⁷⁰.

In questo contesto di divaricazione interna, Cappi cercò di resistere «fino all'ultimo» alla proposta di assumere la Segreteria della DC⁷¹. Nel Consiglio nazionale dell'11 gennaio 1949, convocato per l'elezione, prese la parola prima del voto per dichiarare «inadeguata la sua persona alla carica», non ritenendo di avere «l'energia fisica per sostenere una così grande responsabilità»: onde «evitare dispersioni di voti e postume divisioni», chiese ai consiglieri «di far convergere i voti su altro nome, che non [fosse] il suo»⁷². Persino dopo essere stato eletto al primo scrutinio (con 31 voti su 58 votanti), ribadì «di non poter accettare per la ragione anzidetta»⁷³ e costrinse De Gasperi – in qualità di presidente del Consiglio nazionale – a sospendere la seduta «per dargli modo di

⁶⁸ Cappi eletto di sorpresa segretario del partito democristiano, in *Nuova Gazzetta del Popolo*, 12 gennaio 1949, p. 1.

⁶⁹ E. Mattei, *Il punto*, in *Nuova Gazzetta Sera*, 12-13 gennaio 1949, p. 1.

⁷⁰ *Il nuovo segretario della D.C. uomo di fiducia dell'“arbitro” De Gasperi*, cit.

⁷¹ Cfr. la lettera di Cappi a Piero Sentati dell'11 gennaio 1949, citata in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 107.

⁷² ASILS, Democrazia Cristiana [d'ora in poi: DC], Consiglio Nazionale [d'ora in poi: CN], sc. 5, fasc. 12, Verbale della seduta antimeridiana dell'11 gennaio 1949.

⁷³ *Ibid.*

maturare la sua decisione»⁷⁴. Soltanto le insistenze degasperiane convinsero Cappi ad accettare *malgré soi* quel «voto di fiducia», che fu comunque «giustificato da molti elettori con la sicurezza che Taviani sarebbe rimasto al suo posto di Vice Segretario»⁷⁵. E proprio a Taviani il neosegretario si rivolse per invocarne la «fraterna collaborazione», siglandola con l'«abbraccio» scambiato al termine della seduta⁷⁶ e – due giorni dopo in Piazza del Gesù – con il «lungo colloquio» in cui De Gasperi tracciò a entrambi la comune «linea di azione»⁷⁷.

La scelta di Cappi apparve così finalizzata a consolidare la gestione degasperiana della DC e a mettere fuori gioco le opposizioni che la accusavano di appiattimento alla politica governativa⁷⁸. Questa fu la lettura che trasversalmente ne diedero i commenti della stampa d'informazione e di partito, democristiana e non, compresa la dichiarazione rilasciata a *l'Unità* dal segretario del PCI Togliatti:

«La nomina dell'on. Cappi a segretario generale della D.C. a parere mio è il proseguimento della linea politica dell'antico partito popolare. In sostanza il segretariato Piccioni prosegue sotto altro nome.

⁷⁴ *L'on. Giuseppe Cappi Segretario della D.C.*, in *Il Messaggero*, 12 gennaio 1949, p. 1.

⁷⁵ ASILS, DC, CN, sc. 5, fasc. 12, Verbale della seduta antimeridiana dell'11 gennaio 1949.

⁷⁶ *Ibid.* Cfr. anche *Continuità*, in *Popolo e Libertà*, IV, n. 7, 16 gennaio 1949, p. 1: «La fatica di Attilio Piccioni sarà continuata da Giuseppe Cappi. Nel ricevere il grave mandato dal Consiglio Nazionale, il nuovo eletto ha tenuto a sottolineare questa continuità di lavoro anche quando ha dichiarato di accettarlo a condizione di ottenere la collaborazione dei vice segretari Taviani e Ceschi e della Direzione».

⁷⁷ *Visita a Sforza di Victor Mallet e Fouque Du Parc*, in *Corriere d'Informazione*, 13-14 gennaio 1949, p. 1.

⁷⁸ G. Rapelli, *La tradizione continuerà... fino a quando?*, in *L'Italia socialista*, 13 gennaio 1949, p. 1.

L'elezione di Cappi segna la sconfitta di quella corrente di giovani arrivisti democristiani, come Dossetti, Fanfani, Moro ed altri che, partiti da posizioni di sinistra, hanno raggiunto gradualmente posizioni di sfacciata conservazione»⁷⁹.

Le stesse analisi giornalistiche misero in evidenza, d'altra parte, il carattere interlocutorio dell'elezione di Cappi a segretario. Privatamente egli ammise di averla accettata come «l'ultimo e supremo sacrificio» necessario per evitare «nel partito una crisi e forse una scissione», ma sempre nell'ottica di una reggenza-ponte transitoria: «il compito» – scrisse all'amico cremonese Piero Sentati, anticipandogli la rinuncia alla presidenza del Gruppo parlamentare – «resta pur sempre infinitamente più pesante. C'è solo che durerà al massimo tre o quattro mesi; poi resterò libero dall'uno e dall'altro compito restando semplice deputato»⁸⁰. Due furono le scadenze politiche che lo portarono alla Segreteria della DC con quell'*habitus* emergenziale di «samaritano» del partito⁸¹. Cruciale sarebbe stata, da un lato, la gestione della partita che si stava giocando diplomaticamente per l'adesione dell'Italia al Patto atlantico, contro cui aveva già cominciato a mobilitarsi la variegata galassia della sinistra democristiana⁸². Più strettamente legata alla vita interna di partito, invece, fu la «preparazione del Congresso» indicata dallo stesso Cappi come

⁷⁹ *L'on. Cappi eletto Segretario della D.C.*, in *l'Unità*, 12 gennaio 1949, p. 1. Per una rassegna stampa sull'elezione di Cappi a segretario, si veda anche *La Democrazia Cristiana cremonese nel periodo degasperiano*, a cura di G. Biondi e V. Cantoni, Prefazione di G. Andreotti, Gangemi, Roma 2004, pp. 71-73.

⁸⁰ Il riferimento è sempre alla lettera di Cappi a Sentati dell'11 gennaio 1949: A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 107.

⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

⁸² Cfr. G. Formigoni, *La sinistra cattolica italiana e il Patto atlantico (1948-1949)*, in *Il Politico*, L, 4, 1985, pp. 631-668.

orizzonte temporale della propria permanenza in carica⁸³. A questo appuntamento la maggioranza degasperiana accettò di differire l'annunciata successione di Taviani, che mostrò a sua volta di preferire la prospettiva dell'investitura congressuale rispetto a quella provvisoria di un Consiglio nazionale in attesa di rinnovo.

Anche da segretario Cappi ripropose la visione del partito già collaudata istituzionalmente in ambito parlamentare. Il suo obiettivo non si discostò da quello del predecessore Piccioni e rimase il superamento delle divisioni correntizie, derubricate a «tendenze» e articolazioni sovrastrutturali di un fisiologico pluralismo interno, ma ritenute ugualmente in grado di minare la tenuta del partito-cardine della democrazia italiana. Fu questo il *leitmotiv* di Cappi fin dalle dichiarazioni concesse al *Telegraph* londinese il giorno stesso dell'elezione: «La mia azione politica in seno al Partito mirerà al rafforzamento della sua unità, la sola condizione che può garantire all'Italia un Governo democraticamente libero»⁸⁴. Rispetto alla Segreteria Piccioni, invece, la continuità venne meno nelle strategie adottate per contrastare il rischio frazionistico. In considerazione della provvisorietà del proprio ruolo, Cappi non ripercorse la strada della riforma statutaria infrantasi sul fallimento dell'Assemblea organizzativa del gennaio precedente. Puntò invece sul contenimento del correntismo

⁸³ ASILS, DC, CN, sc. 5, fasc. 12, Verbale della seduta antimeridiana dell'11 gennaio 1949.

⁸⁴ *Cappi nuovo segretario del Partito democristiano*, in *La Libertà d'Italia*, 12 gennaio 1949, p. 1. Analogamente si veda la presentazione firmata dallo stesso G. Cappi, *Il saluto dell'on. Cappi ai democratici cristiani*, in *Il Popolo*, 13 gennaio 1949, p. 1: «“Al servizio del Paese”, questa la parola d'ordine data anche ieri dal Presidente del Consiglio». In questo senso pure le dichiarazioni di Cappi riportate in *Il “parlamentino” statale decide sulle agitazioni*, in *Corriere d'Informazione*, 12-13 gennaio 1949, p. 1, che denunciarono «il rischio di vedere cristallizzarsi» nella DC «posizioni e tendenze che invece un dibattito [poteva] far convergere attraverso un chiarimento su una base comune».

con l'esercizio di una più pragmatica e informale mediazione, che tendeva a depotenziare le spinte centrifughe e a dislocare in sede di governo la ricomposizione degli equilibri di partito⁸⁵. Con la sfera governativa la DC doveva rapportarsi, di conseguenza, senza pressioni e interferenze extraistituzionali: «A certa partitocrazia» – avrebbe ricordato poi Cappi – «mi ribellai fin dal '19-20, come segretario del partito e come presidente del gruppo costituzionale idem; e fui criticato perché lasciavo fare troppo a De Gasperi»⁸⁶. Questo orientamento gli valse il «ringraziamento speciale» tributatogli dal presidente del Consiglio per avere «rafforzato, migliorato numericamente, e rassodato moralmente le file del partito» durante la sua Segreteria, di cui lo stesso De Gasperi condivise e fece propria l'impronta unitaria: «Accetto soprattutto come un impegno e come un proposito quello della unità del partito, unità che ammette discussione, ma non ammette punzecchiature ed esige forza, occhio chiaro verso la meta e comuni sforzi»⁸⁷.

Operativamente Cappi si dedicò fin da subito all'organizzazione del III Congresso nazionale della DC, di cui sollecitò e predispose in tempi brevi la convocazione: «non dovrebbe andare» – dichiarò il 19 febbraio in Consiglio nazionale – «oltre la fine di maggio, periodo in cui la D.C. è da più di un anno al

⁸⁵ Cfr. A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 112: «Più che il “patriottismo di partito” di Piccioni, che, pure, fra i leaders democristiani gli è più vicino per formazione culturale, esperienze, fisionomia ideologica, si respira il patriottismo di governo di De Gasperi».

⁸⁶ Cfr. la lettera di Cappi a Zelioli Lanzini del 18 ottobre 1958, citata in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 115, che ne ricava la concezione di un «partito privo di destabilizzanti fermentazioni ideologiche e di rischiose intuizioni ecclesiali, ricondotte a una minore pressione sull'opera governativa».

⁸⁷ Le citazioni sono tratte dal discorso commemorativo della *Rerum Novarum* tenuto da De Gasperi al Teatro Adriano di Roma il 15 maggio 1949: ADG, SDP, IV, 2, p. 1214.

governo e il Paese deve sentire il pensiero del partito-guida»⁸⁸. Ad aprirne i lavori a Venezia, il 3 giugno, fu proprio la relazione politica di Cappi intitolata *L'opera svolta dalla D.C. al servizio del Paese*, che costituì anche l'ultimo suo atto come segretario. Al centro dell'intervento Cappi pose il tema dei provvedimenti economico-sociali già attuati e posti in cantiere per rispondere alla sfida della ricostruzione postbellica, nella quale egli continuava a identificare l'assoluta priorità del partito:

«Qui sta la grandezza del momento storico che viviamo, che bene fu chiamato o nuovo Risorgimento. L'Italia deve dimostrare a se stessa e al mondo che ha volontà e capacità di risorgere. Solo in questa larghezza di visione si può sentire la gravità e insieme la nobiltà dell'azione politica, bruciandone tutte le incrostazioni deteriori e le scorie, elevandola all'altezza di una missione civile»⁸⁹.

La relazione di Cappi provvide anche a coniare la formula del «terzo tempo» sociale, con la quale il segretario intestò politicamente alla DC l'iniziativa riformatrice dei governi degasperiiani. Per rivendicarla, tuttavia, superò il riferimento al partito e contrappose alle «ingiustissime accuse di inerzia» mosse dall'opposizione di sinistra il «lusinghiero consuntivo» delle misure governative che contemperavano l'obiettivo della ricostruzione economica con quello della giustizia sociale affidato al rilancio occupazionale:

«Dai lavori pubblici, alla ricostruzione ferroviaria, ai vari piani per la ripresa edilizia, ai corsi di qualificazione, cantieri di rimboschimento, alla ricostruzione della Marina Mercantile, alla riorganizzazione materiale e spirituale delle Forze Armate, al grande miglioramento

⁸⁸ ASILS, DC, CN, sc. 5, fasc. 13, Verbale della seduta antimeridiana del 19 febbraio 1949.

⁸⁹ G. Cappi, *L'opera svolta dalla D.C. al servizio del Paese*, cit., p. 201.

dell'alimentazione. Davvero – mi pare sia un concetto espresso dal Presidente del Consiglio – se tutto questo fosse stato fatto da certi regimi totalitari, si risolverebbe la crisi marmifera per la miriade di lapidi celebrative»⁹⁰.

Convintamente, come si vede, Cappi abbracciava le riforme che conferivano una dimensione “costituente” ai governi degasperiani della prima legislatura, responsabilizzandoli nell’attuazione degli indirizzi solidaristici della Costituzione repubblicana: fra quelle menzionate dal segretario, in particolare, rientravano la riforma fondiaria del ministro dell’Agricoltura Segni, la tributaria del ministro delle Finanze Vanoni, il piano INA-Casa per l’edilizia popolare presentato dal ministro del Lavoro Fanfani, la legislazione sul lavoro e le misure meridionalistiche ancora in fase di studio. Di questo palinsesto Cappi non tacque le controindicazioni che imponevano di procedere, soprattutto nei piani di esproprio della proprietà terriera, «con maturità di giudizio, con mente aperta ad ogni suggerimento» proveniente dalle «obbiezioni tecniche», ma senza «sacrificare ad esse l’elemento sociale e umano della riforma»⁹¹. Sempre a Venezia, inoltre, egli mise in guardia dalle forzature dirigistiche che rischiavano di soffocare lo sviluppo economico alimentato dalla libertà d’impresa privata: «l’eccessivo protezionismo statale» – dichiarò – «crea situazioni di privilegio, si infiacchisce quel fervore di lavoro e di libera iniziativa che è il fattore potente di progresso in ogni campo di attività produttiva»⁹².

In funzione delle riforme la relazione congressuale di Cappi rilanciò anche la concezione degasperiana dei rapporti fra partito e governo, declinandola nei termini di «una reciproca,

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁹¹ *Ibid.*, p. 210.

⁹² *Ibid.*, p. 215.

intensa, leale collaborazione» del primo nei confronti del secondo, cui andava riconosciuta «una visione più larga degli interessi nazionali» e la responsabilità di «esercitare una funzione di coordinamento e di sintesi»⁹³. Il compito della DC restava, insomma, quello di garantire l'approvazione parlamentare dei disegni di legge governativi, salvaguardando dal correntismo l'unità d'indirizzo del partito all'interno delle istituzioni. Proprio sul fronte della dialettica correntizia, l'insistenza di Cappi sulle riforme gettò le basi di una distensione dei rapporti con la «sinistra giovane» di «Cronache sociali», che alla collaborazione venne richiamata dall'intervento conclusivo di De Gasperi del 5 giugno 1949⁹⁴. Con le loro aperture rivolte all'opposizione interna, il segretario uscente e il presidente del Consiglio giunsero a scavalcare l'intransigenza della maggioranza che puntava a ridimensionarne l'influenza⁹⁵. Questa divaricazione rimise in discussione la successione di Taviani alla Segreteria e tornò ad accreditare l'ipotesi di una conferma di Cappi avallata della sinistra dossettiana. Ma lo stesso Cappi si rese indisponibile alla proroga del mandato⁹⁶ e sostenne l'elezione del vicesegretario nel Consiglio nazionale del 20 giugno 1949, in occasione del quale raccolse l'omaggio di congedo degasperiano «per l'appassionata e proficua opera svolta, che merita[va] apprezzamento ed elogio»⁹⁷.

⁹³ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁹⁴ ADG, *SDP*, IV, 2, pp. 1232-1245.

⁹⁵ A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 101. Sul Congresso nazionale di Venezia, cfr. G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, cit., vol. I, pp. 278-295.

⁹⁶ Cfr. A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 117, per la lettera di Cappi a Sentati del 13 giugno 1949: «Le resistenze su di me continuano, ma io resisto e resisterò».

⁹⁷ ADG, *SDP*, IV, 2, p. 1251. Riecheggia il bilancio degasperiano della Segreteria Cappi anche G. Tupini, *I democratici cristiani. Cronache di dieci anni*, Garzanti, Milano 1954, p. 235: «Questo uomo, che sembrava uscito da un ovale tipografico dell'800, con il suo vestito scuro ed il colletto alto, con gli

5. *Gli ultimi incarichi nella DC*

Neppure dopo la parentesi da segretario, tuttavia, Cappi rinunciò al proprio ruolo arbitrale nel partito. Dopo le dimissioni volle «restare in Direzione per non dare al ritiro significato politico»⁹⁸ e si mosse per coinvolgervi le correnti di opposizione escluse dal blocco maggioritario. Pur gravitando nell'orbita di quest'ultimo, quindi, evitò di riallinearsi all'offensiva di Taviani contro il gruppo di «Cronache sociali» rappresentato al governo dal ministro del Lavoro Fanfani e, nello stesso dicastero, dal sottosegretario La Pira. Ancora percepito come «uomo da parere sopra la mischia»⁹⁹, Cappi rientrò in gioco nella crisi ministeriale aperta il 13 gennaio 1950 dalle dimissioni di De Gasperi, che risvegliarono la critica dossettiana al monetarismo della «linea Pella» e ridiedero spazio a un'alternativa di politica economica improntata al *deficit spending* keynesiano¹⁰⁰. La mediazione del presidente del Consiglio reincaricato dovette fare i conti, perciò, con le pressioni della corrente democristiana che condizionava il reingresso nel governo all'istituzione di un Comitato interministeriale responsabile degli investimenti pubblici e affidato a un

occhiali a *pince-nez* e la parola affabile e precisa, diede prova delle sue altissime doti personali, della sua fede e della sua dirittura morale. Aveva assunto le redini con un senso di acuta riluttanza, ma non risparmiò energie – e non ne aveva molte! – per fare tutto intiero il suo dovere, con cuore aperto e con lealtà verso gli amici e verso gli avversari».

⁹⁸ Cfr. la lettera di Cappi a Sentati del 21 giugno 1949, citata in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 117.

⁹⁹ Così lo stesso Cappi si definì nella lettera a Sentati del 20 gennaio 1950: *ibid.*, p. 118.

¹⁰⁰ Sulla crisi del V governo De Gasperi, cfr. P.L. Ballini, *Alcide De Gasperi*, vol. III, *Dalla costruzione della democrazia alla «nostra patria Europa»*, Fondazione Alcide De Gasperi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 235-249.

ministro senza portafoglio¹⁰¹. Non appena si aggiunse la rivendicazione dei dicasteri del Lavoro e dell'Industria, il 27 gennaio 1950 De Gasperi scrisse a Cappi per indurlo a sondare l'*entourage* dossettiano nell'estremo tentativo di stemperarne l'intransigenza:

«Premetto ch'io ho sempre adeguatamente apprezzato l'opera del Ministro Fanfani, il che ho dimostrato specialmente all'epoca del suo piano-case, quando contro questo si erano levate, anche fra i nostri, molte perplessità e obiezioni. Va da sé che sono un ammiratore dello spirito di sacrificio e dell'abilità mediatrice di La Pira. Avevo poi sin dall'inizio della crisi detto a Fanfani che non avrei mosso obiezione a che Dossetti fosse suo collaboratore al Lavoro, o avesse un posto di sottosegretario in un ministero di suo gradimento.

Nell'ultimo colloquio con Fanfani poi, quando egli insistette per abbandonare il Lavoro, gli proposi di assumere l'Industria. Ma a questo punto i colloqui con Fanfani e La Pira assunsero questo aspetto: o La Pira sarebbe divenuto ministro del Lavoro, con Dossetti, e Fanfani ministro dell'Industria, ovvero tutti e tre si sarebbero ritirati. Io non potevo accettare tale alternativa; perché, a parte ogni altra considerazione, la composizione del Ministero non me lo permetteva. Ti ricordo che il

¹⁰¹ Le richieste avanzate dalla corrente dossettiana sono sintetizzate nell'annotazione di Fanfani del 19 gennaio 1950: «Con Dossetti e Lapira [sic] si conviene che appena i partiti avranno accettato di formare il governo con De Gasperi, Dossetti andrà da lui a ricordargli a quali condizioni può contare ancora sulla nostra collaborazione: 1°) Controllo della esecuzione del programma di investimenti da parte di un comitato interm.[inisteria]le (Lavoro, Agric.[oltura], Ind.[ustria], L.[avori] P.[ubblici]) presieduto da un m.[inistero] senza portafoglio (secondo noi Campilli); 2°) Passaggio mio ad altro ministero (Ind.[ustria]); 3°) Continuità della pol.[itica] lavoro (M.[inistro] Lapira [sic], Sott.[osegretario] Dossetti). Si è scelto il suddetto momento per non creare difficoltà a Degasperi e non disturbare la formazione della coalizione, in caso di nostra uscita dal governo» (A. Fanfani, *Diari*, vol. II, 1949-1955, Senato della Repubblica-Archivio Storico, Fondazione Amintore Fanfani, Rubbettino, Sovreria Mannelli 2011, p. 115).

programma d'investimenti venne accolto da Fanfani con plauso e soddisfazione; che circa il Comitato del Lavoro e occupazione, benché la mia visione iniziale fosse un'altra, acceppi alla forma ideata da Campilli (Sottocomitato del CIR) caldeggiata da Fanfani e che tanto nell'uno che nell'altro Comitato era inteso che il Sottosegretario Dossetti (Sottosegretario al Lavoro) fungerebbe da segretario. Mi pare di poter concludere che programma e posti esecutivi erano tali da poter soddisfare ogni buona volontà.

Ti sarei grato, se precisando tutto questo, ti riuscirà di convincere Fanfani e compagni del mio sforzo conciliativo e costruttivo»¹⁰².

Una volta ricevuto «il mandato» degasperiano, Cappi si mise subito all'opera per salvare l'accordo necessario a garantire la permanenza al governo degli esponenti dossettiani. Ma a seguito delle consultazioni con Fanfani e Dossetti, incontrati a stretto giro lo stesso 27 gennaio, egli non poté che confermare a De Gasperi la loro irremovibilità sulla richiesta di affidamento congiunto del Lavoro e dell'Industria:

«Nel merito della cosa, [Fanfani] negò l'esistenza del cosiddetto “partito nel partito” e da qualsiasi mira personalistica. Si tratta che – a suo avviso – deve esservi stretta coordinazione fra il Lavoro e l'Industria; talché un uomo responsabile non poteva assumersi l'un dicastero se non si sentiva “coperte le spalle” nell'altro. Risposi che il coordinamento riguardava il programma, onde avrei capito che vi fosse al riguardo una previa intesa fra i designati ai due dicasteri. Replicò che l'intesa, per essere sicura, deve essere garantita dalle persone. Gli dissi allora che egli e La Pira avrebbero potuto restare al Lavoro e Dossetti essere sottosegretario all'Industria. Non ne fu nulla. Mi disse che in realtà egli era stanco e desiderava uscire dal Ministero, pur senza la minima intenzione di assumere atteggiamenti ostili. Gli chiesi se avesse

¹⁰² ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), A. De Gasperi a G. Cappelletti, Roma, 27 gennaio 1950. La bozza autografa della lettera è conservata in ASILS, *Fondo Giulio Andreotti*, b. 43, fasc. 4.2.

avuto difficoltà che – dato il suo proposito di restar fuori – La Pira e Dossetti assumerebbero il Lavoro, ed eventualmente qualche persona di loro fiducia il Sottosegretariato all’Industria. Mi rispose: se Dossetti accetta... – Parlai allora con Dossetti, il quale – in sostanza – dopo avere vivacemente protestato per le note pubblicazioni e per l’accusa del “partito nel partito”, ribadì il punto di vista di Fanfani: la necessità della coordinazione programmatica e personale dei due Ministeri. Aggiunse che la non partecipazione di Saragat rendeva – a suo avviso – estremamente debole e precario il nuovo governo.

Mi spiace di non essere riuscito a raggiungere un accordo che io ritenevo auspicabile. Mi auguro che la coscienza civile – e aggiungerai religiosa – della maggioranza degli amici valga a superare questo momento difficile della vita del Partito e della Nazione»¹⁰³.

L’uscita della corrente di «Cronache sociali» dal governo che nacque da quella crisi lasciò tracce di profonda amarezza nel giudizio di De Gasperi, che «nella mentalità dossettiana, munita di allucinazioni e presunte divinazioni suggestive, oltre che di un calore di sentimento e di un’abilità di manovra non comuni», rinvenne allora «la causa principale» del «disorientamento» determinatosi nella DC¹⁰⁴. Altrettanto nettamente Cappi avrebbe irrigidito la propria avversione dopo il fallimento della missione affidatagli da De Gasperi: negativamente egli accolse, infatti, la polemica riaccesa dalla nuova serie della rivista *Cronache sociali*, che il 15 aprile 1950 ospitò l’intervento di La Pira su *L’attesa della povera gente* a sostegno di una politica di intervento

¹⁰³ ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Cappi ad A. De Gasperi, Roma, 27 gennaio 1950. A questo scambio allude (senza riportarlo) anche P. Craveri, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006, p. 438, che richiama il «ruolo svolto da Cappi per conto di De Gasperi, durante la crisi, nel rapporto con Fanfani».

¹⁰⁴ Gli appunti autografi di De Gasperi sulla crisi di governo del gennaio 1950 sono riprodotti in M.R. Catti De Gasperi, *De Gasperi, uomo solo*, Mondadori, Milano 1964, s.p., doc. XI (dove risultano erroneamente datati «al 1951»: *ibid.*, p. 424).

pubblico finalizzata alla piena occupazione¹⁰⁵. Nel commentarne epistolarmente la pubblicazione, il democristiano cremonese ne ricavò la prova di come l'*agere contra* dossettiano riaffiorasse in vista del Consiglio nazionale convocato il 16 aprile 1950: «Il Consiglio nazionale si presenta quasi drammatico per la bomba del manifesto dossettiano. Che gente! Proprio ora che il partito e il governo riprendono quota, il colpo deve venire da amici. Penso che si farà segretario Gonella che ha tempra per reagire»¹⁰⁶. In questo caso, tuttavia, l'elezione di Gonella alla Segreteria come candidato della maggioranza degasperiana venne controbilanciata da quella di una Direzione unitaria e dello stesso Dossetti a vicesegretario, che accettò l'intesa per rilanciare da posizioni di forza nel partito la revisione di governo fallita nella crisi ministeriale di gennaio¹⁰⁷.

Nel momento in cui tale svolta collaborativa giunse a concretizzarsi, Cappi era già tornato a ricoprire quello che rimase il

¹⁰⁵ Cfr. P. Roggi, *I cattolici e la piena occupazione. L'attesa della povera gente di Giorgio La Pira*, Giuffrè, Milano 2004³, pp. 43-48, 159-175, in cui l'articolo di La Pira è interamente ripubblicato.

¹⁰⁶ Cfr. la lettera di Cappi a Sentati del 15 aprile 1950, citata in A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 119. Nell'intervento del 19 aprile 1950 in Consiglio nazionale, lo stesso De Gasperi entrò in polemica con La Pira: «quello che ci ha ferito è stato l'articolo di La Pira. Può essere che abbia anche ragione; ma non poteva accettare la frase che investiva la politica economica come inadeguata a tutte le situazioni: economica, sociale, interna ed internazionale. Sentirsi trattare da stolti e stamparlo, fa rivoltare perché vuol dire antimitazione, vuol dire negazione di tutto quello che si è fatto, specie in politica interna» (ADG, SDP, IV, 2, p. 1346).

¹⁰⁷ Cfr. P. Pombeni, *Un riformatore cristiano nella ricostruzione della democrazia italiana. L'avventura politica di Giuseppe Dossetti, 1943-1956*, in *Le «Cronache sociali» di Giuseppe Dossetti (1947-1951). La giovane sinistra cattolica e la rifondazione della democrazia italiana. Antologia*, a cura di L. Giorgi, con un saggio di P. Pombeni, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 33-36; V. Capperucci, *Il partito dei cattolici*, cit., pp. 337-348.

suo ultimo ruolo di responsabilità nella DC: il 7 febbraio 1950, infatti, i deputati democristiani lo avevano rieletto a larghissima maggioranza («[s]u 250 votanti, 200 voti») presidente del Gruppo parlamentare al posto di Giuseppe Spataro¹⁰⁸, costretto a lasciare l'incarico a seguito della nomina a ministro delle Poste e Telecomunicazioni nel VI governo De Gasperi. Da capogruppo Cappi riprese la parola il 10 febbraio 1950 alla Camera nel dibattito sulla fiducia alla nuova compagine ministeriale, di cui le dichiarazioni degasperiane del 31 gennaio avevano esposto il programma chiamato a raccogliere «l'eredità delle grandi riforme» avviate dal precedente esecutivo¹⁰⁹: i suoi provvedimenti si inscrivevano nella «politica del “terzo tempo” sociale» preconizzata a Venezia da Cappi, che intervenne in aula per affidarla all'impegno governativo di De Gasperi in quanto «creatore di una sintesi organica diretta a superare le varie tesi politiche ed economiche nell'interesse nazionale»¹¹⁰.

All'indirizzo di governo degasperiano Cappi riallineò programmaticamente anche il proprio mandato alla presidenza del Gruppo democristiano: «Il proposito» – dichiarò fin dall'assemblea del 16 febbraio 1950 – «è quello di realizzare la migliore coesione del gruppo e di intensificare i rapporti col governo»¹¹¹. Presupposto di questa direttiva restava il riconoscimento dell'autonomia politica dell'esecutivo, su cui lo stesso Cappi aveva

¹⁰⁸ L'on. Giuseppe Cappi eletto Presidente del Gruppo parlamentare DC, in *Il Popolo*, 8 febbraio 1950, p. 1.

¹⁰⁹ ADG, SDP, IV, 1, p. 554.

¹¹⁰ Atti Parlamentari [d'ora in poi: AP], Camera dei Deputati, I legislatura, *Discussioni*, seduta pomeridiana del 10 febbraio 1950, p. 15316, anche in *Discorsi di Giuseppe Cappi*, cit., p. 129.

¹¹¹ Istituto per la Storia della Democrazia Repubblicana [d'ora in poi: ISDER], Gruppo Parlamentare della Democrazia Cristiana alla Camera dei Deputati, Verbali della I legislatura [d'ora in poi: GPCD], Verbale della seduta del 16 febbraio 1950.

continuato a insistere nella collaborazione a *Popolo e Libertà* dopo l'uscita da Piazza del Gesù: a partire dall'editoriale firmato sul numero del 26 giugno 1949, l'ex-segretario aveva voluto ribadirvi la priorità del «[f]are» come imperativo di concretezza riformatrice, irriducibile a «mero pragmatismo o deteriore empirismo» e destinato a «creare, nelle leggi e nella vita, la nuova realtà politico-sociale enunciata dalla Costituzione»¹¹². Alla necessità di «operare» egli si richiamò anche alla guida dei deputati democristiani, muovendo dall'assunto che «il compito principale di un Governo, e del partito che lo ispira[va] e sorregge[va], [fosse] soprattutto quello di governare» la realtà sociale senza pretendere di riplasmarla: «un quarto della gente è apolitica; domanda solo di poter lavorare e vivere, con la protezione ma non la soverchia ingerenza dello Stato. È la gran massa dei piccoli agricoltori, industriali, commercianti ecc.»¹¹³. Il che avrebbe comportato, ancora una volta, la limitazione del raggio di intervento politico del partito, al quale Cappi riconosceva «il suo da fare nel riorganizzarsi e rafforzarsi», ma concepandone l'iniziativa sempre in funzione e a supporto delle decisioni adottate a livello governativo¹¹⁴.

In questa ulteriore presidenza del Gruppo parlamentare, inoltre, Cappi tornò a insistere sulla complementarità dei due fronti strategici della politica centrista, che il governo De Gasperi nato agli inizi del 1950 aveva rimesso contestualmente all'ordine del giorno: da un lato, l'accelerazione delle riforme sociali che puntavano ad allargare l'area di consenso democratica e, dall'altro, la difesa legale della democrazia dalle forze che tendevano a rovesciarla dall'interno. Ricomporne l'equilibrio sarebbe

¹¹² G. Cappi, *Fare*, in *Popolo e Libertà*, IV, 18, 26 giugno 1949, pp. 1-2. Cfr. anche Id., *Dottrina e pratica*, *ibid.*, I, n.s. [ma III], n. 2, 24 ottobre 1948, p. 3.

¹¹³ G. Cappi, *Operare*, in *Il Popolo*, 14 ottobre 1950, p. 1.

¹¹⁴ *Ibid.*

diventato, come De Gasperi dichiarò il 23 marzo 1950 in assemblea di Gruppo, «lo sforzo del governo che, solo in Europa, sta[va] facendo il grandioso tentativo di conciliare le riforme sostanziali di struttura con la creazione di uno Stato forte e democratico»¹¹⁵. Di questo binomio Cappi aveva in precedenza rivendicato soprattutto il momento riformatore, ma cominciò allora a privilegiare quello dell'ordine pubblico come garanzia necessaria all'attuazione dei nuovi provvedimenti sociali. Nella stessa seduta del 23 marzo, introdotta in tono allarmistico da De Gasperi, il capogruppo abbandonò la neutralità del moderatore per pronunciare un intervento irritualmente polemico, nel quale denunciò il venir meno della fermezza che si era registrato, anche all'interno della DC, dopo l'episodio dei sei operai uccisi il 9 gennaio 1950 dalle forze di polizia schierate per impedire l'occupazione delle Fonderie Riunite di Modena:

«rileva che in partic.[olare] dopo i fatti di Modena si è avuto nella sua prov.[incia] un afflosciamento nelle autorità locali che si sono sentite come abbandonate.

A questo proposito sottolinea come il partito, investito di così grande responsabilità, debba controllare le proprie manifestazioni.

Così lamenta che il gruppo, in occasione della commemorazione dei fatti di Modena, si sia associato nella forma ai comunisti, dimenticando che i nostri erano caduti in un assalto alla forza pubblica.

Aggiunge il disagio di vedere che certi provvedimenti vengono presi sotto l'assillo della piazza e rivolge perciò un particolare appello alla sensibilità del Governo.

Conclude dichiarando che opinione pubblica e i nostri amici, che anche ieri hanno subito violenze, è ipersensibile alla impressione di eventuale non fermezza del governo e che essa non è più disposta a tollerare violenze dopo averne subite tante che quasi ci si era abituata.

¹¹⁵ ADG, *SDP*, IV, 2, p. 1341.

Sottolinea che q[ue]s[ta] opinione pubblica è formata in minima parte di nostalgici e in grandissima parte da gente nostra. Di qui il pericolo di pericolosi estremismi che bisogna evitare in ogni modo. Per questo, anche il gruppo deve mostrarsi forte»¹¹⁶.

Il problema della difesa dell'ordine pubblico dalle pressioni insurrezionali provenienti dalla «quinta colonna» comunista si accentuò nello scenario di emergenza provocato dallo scoppio della guerra di Corea il 25 giugno 1950. E in questi termini Cappi tornò ad affrontarlo la mattina dell'11 luglio alla Camera, anticipando l'intervento pomeridiano di De Gasperi che al precedente «assai importante» del capogruppo democristiano volle richiarsi per introdurre la nuova linea del governo in materia di sicurezza interna¹¹⁷. Nel tracciarne le coordinate, infatti, lo stesso Cappi era partito dal considerare come «un dato di fatto» che le forze della sinistra filosovietica conducessero in Italia «una campagna contro l'autorità e le forze dello Stato, contro la volontà del Parlamento e del paese», tanto più insidiosa perché non fronteggiabile con il ricorso a contromisure liberticide: «noi, amici, abbiamo la coscienza e la fierezza di questa nostra superiorità morale, noi che agli avversari garantiamo quella incolumità e quella libertà che essi, domani, non garantirebbero a noi»¹¹⁸. Per Cappi, dunque, si sarebbe trattato di presidiare legalmente l'ordine democratico sfidato dai nemici che puntavano a sovvertirlo:

¹¹⁶ ISDER, GPCD, Verbale della seduta del 23 marzo 1950.

¹¹⁷ ADG, SDP, IV, 1, pp. 650-656. Sull'anticomunismo «coreano» del governo De Gasperi, cfr. F. Mazzei, *De Gasperi e lo «Stato forte»*. *Legislazione antitotalitaria e difesa della democrazia negli anni del centrismo (1950-1952)*, Prefazione di P.L. Ballini, Le Monnier Università-Mondadori Education, Firenze 2013, pp. 61-125.

¹¹⁸ AP, Camera dei Deputati, I legislatura, *Discussioni*, seduta antimeridiana dell'11 luglio 1950, pp. 20688-20689.

«un altro dovere ci incombe: fare tutto quanto è consentito, anzi imposto dalle leggi; non tanto per la salvezza delle persone fisiche nostre e di migliaia di cittadini, quanto perché sulla nostra patria non si stenda il funebre e insanguinato sudario della morte di ogni libertà.

Se ciò il Governo non facesse, non avrebbe alcuna giustificazione; non avrebbe la giustificazione di Facta, che diceva essere i fascisti in buona fede e quindi non capaci dell'insurrezione contro la patria. Questo merito dobbiamo riconoscere agli avversari, che non nascondono i loro propositi e li manifestano anzi, con tono di aperta sfida»¹¹⁹.

Come presidente del Gruppo democristiano, poi, Cappi invitò De Gasperi a intervenire in quella sede sulle priorità introdotte dalla crisi coreana, che il presidente del Consiglio accettò di affrontare nei discorsi tenutivi il 28 luglio e l'11 ottobre 1950¹²⁰. All'indomani del secondo, però, De Gasperi ricevette la lettera di Cappi che gli comunicò le dimissioni dall'incarico: «Come ritengo tu sappi[a], io – per preciso ordine medico – ho dovuto decidermi per un notevole periodo di riposo ed ho quindi, anche per dovere verso il partito, presentate le mie dimissioni da Presidente del Gruppo»¹²¹. Che questo dei «mali» di salute non costituisse un «alibi» puramente strumentale¹²², non tardò a comprovarlo l'infarto che colpì Cappi il 22 febbraio 1951, facendogli credere

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 20689. Su questa linea legalista, cfr. ancora G. Cappi, *Attuazione della democrazia*, in *Popolo e Libertà*, V, n. 23, 5 dicembre 1950, pp. 1-2: «quando uno Stato democratico usa la forza della legge non difende un regime, bensì attua la democrazia».

¹²⁰ ISDER, GPCD, Verbale della seduta del 28 luglio 1950 (non pubblicato in ADG, *SDP*, IV); ISDER, GPCD, Verbale della seduta dell'11 ottobre 1950, anche in ADG, *SDP*, IV, 2, pp. 1390-1397.

¹²¹ ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Cappi ad A. De Gasperi, Roma, 28 ottobre 1950.

¹²² Sulla tendenza di Cappi ad avvalersene per giustificare il proprio disimpegno dagli incarichi, si veda la precedente lettera a Sentati del 6 gennaio 1949: A. Ferrari, *Giuseppe Cappi*, cit., p. 107.

di avere allora «cessato di vivere»¹²³. Il passo indietro che ne seguì, del resto, non aveva alle spalle dissensi dalla *leadership* di De Gasperi, al quale Cappi era tornato a scrivere il 12 dicembre 1950 nel quinto anniversario della nomina a presidente del Consiglio: «Come italiano, prima ancora che d.c., ti esprimo tutta la mia gratitudine. Il Signore visibilmente protegge te e la tua fatica»¹²⁴. E ancora nel Consiglio nazionale del 14-16 gennaio 1951, che fu l'ultimo nel quale egli ebbe modo di parlare, riprese le distanze dal revisionismo del dossettiano Giuseppe Lazzati, che vi rimise in questione la «fiducia» nel governo in carica: «non si può» – gli replicò Cappi – «parlare di rimpasto, crisi. Pres.[idente] del Cons.[iglio] sarebbe scoronato»¹²⁵. Da questo punto di vista, il ritiro di Cappi coincise proprio con la fine della tregua siglata dalla vice-Segreteria Dossetti, che nel primo semestre del 1951 si infranse sull'offensiva con cui il gruppo di «Cro-nache sociali» si mobilitò per imporre il controllo del partito sulla legge-delega economica presentata dal governo in quella congiuntura prebellica¹²⁶.

¹²³ Cfr. la lettera di Cappi al «dottor Reggiani» del 15 marzo 1951: *ibid.*, p. 117.

¹²⁴ «Appunto cinque anni fa, quando assumesti il potere, schizzai sul quotidiano del C.L.N. di Cremona un tuo profilo. Parlavo fra l'altro della limpidezza del tuo sguardo “non senza un lampeggiare di veneta arguzia”. – Quel lampeggiamento, segno certo di giovinezza, brilla tuttora vivissimo. – Il Signore e la fiducia degli italiani continuano ad accompagnarti»: ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Cappi ad A. De Gasperi, Roma, 12 dicembre 1950.

¹²⁵ ADG-81, *Democrazia Cristiana. Consigli Nazionali*, fasc. «Consiglio Nazionale, gennaio 1951. Appunti autografi di D.[e] G.[asperi]».

¹²⁶ Cfr. G. Tassani, *Il vice-segretario intransigente. Giuseppe Dossetti e la DC: 1950-1951, dinamica di un distacco*, in *Nuova storia contemporanea*, XI, n. 5, settembre-ottobre 2007, pp. 55-86; A. Giovagnoli, *I dossettiani dalla guerra di Corea al VII Governo De Gasperi*, in *L'attesa della povera gente. Giorgio La Pira e la cultura economica anglosassone*, a cura di P. Roggi, Introduzione di G. Conticelli, Giunti, Firenze 2005, pp. 169-191. L'amicizia personale con

Della nuova fase che si aprì con la guerra di Corea, in definitiva, Cappi non sarebbe più stato attivo protagonista. Cominciò allora, per lui, il tempo del distacco dall'impegno politico, che lo vide riassumere le vesti del consigliere «ormai aus dem Kampf», con le quali mantenne vivo a distanza anche il rapporto con De Gasperi: «sono quasi un postero; appunto perciò ritengo che il mio giudizio possa essere sereno e colla chiarezza del senno di poi»¹²⁷. Scrivendogli l'8 febbraio 1951, Cappi salutò come un «atto di saggezza politica» l'intesa negoziata alla Camera dalla DC sui criteri di «nomina dei 5 giudici della Corte Costituzionale» fissati dal disegno di legge istitutivo¹²⁸. Un'anticipazione dell'interesse per l'organo di cui Cappi sarebbe diventato poi giudice alla fine del 1955, ma nel quale – già dagli inizi del 1951 – egli forse intravede una personale via d'uscita dalla correntizzazione dello scontro generazionale in atto nella DC degasperiana.

Dossetti sopravvisse, tuttavia, alle dimissioni dalla DC formalizzate da quest'ultimo nel Consiglio nazionale del 6-8 ottobre 1951. Lo conferma la lettera di Dossetti a Piccioni, da Reggio Emilia, del 23 aprile 1952: «Ho scritto di recente a Cappi, al quale avevo promesso da tempo una visita: gli ho dovuto spiegare perché rinviavo. Spero proprio di avere tra non molto la possibilità di andarlo a trovare; perché egli è certo sempre uno degli amici più fedeli e più puri» (ASILS, *Fondo Attilio Piccioni*, b. 5, fasc. 59).

¹²⁷ ADG-415 (*Cappi Giuseppe*), G. Cappi ad A. De Gasperi, Castelleone (Cremona), 12 agosto 1951, di cui si veda pure la conclusione: «Tu potrai dire: che ha questo morto che parla? Sai però che posso dire in coscienza “amor mi mosse che mi fa parlare”; amore dell'Italia, della D.C. e – se permetti – di te».

¹²⁸ «Saremmo rimasti isolatissimi; avremmo, alla vigilia delle amministrative e della legge di delega, accreditato l'accusa di prepotere e di invadenza. In un settore poi tanto delicato quale è quello della Corte Costituzionale: “controllati e controllori”. Avevo parlato con l'On. Martino, il quale mi confessò essere naturale che nella scelta dei 5 preponderante dovrà essere l'opinione della D.C.»: *ibid.*, G. Cappi ad A. De Gasperi, Roma, 8 febbraio 1951.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Conoscere la storia per capire il presente: alcuni studi del 2024

di Damiano Lembo

Per via del fisiologico, necessario, nesso tra passato e presente, continuano a imporsi all'attenzione della comunità scientifica temi di grande attualità ricollegabili per direttissima al conflitto israelo-palestinese e alla guerra russo-ucraina, che naturalmente costituiscono due dei filoni predominanti intorno ai quali ha gravitato la ricerca storica di area contemporaneistica nel 2024. La conoscenza dei fatti storici risulta del resto imprescindibile quando si intenda orientare correttamente l'analisi dell'oggi. Il rischio, se non si conosce la storia, è che, sullo sfondo di un'impropria polarizzazione della conflittualità, il dibattito pubblico e politico scada in banali cori da tifoseria titillati da una spasmodica spettacolarizzazione mediatica e proprio per questo poco adatti a un'adeguata interpretazione del complesso scenario internazionale.

Senza la pretesa di proferire verità assolute o pervenire a conclusioni incontrovertibili, il ben documentato volume di Arturo Marzano, ad esempio, si pone il non semplice obiettivo di sgombrare il campo dell'opinione pubblica dai falsi miti ingenerati da una contesa militare così ideologizzata come quella israelo-palestinese. Marzano utilizza infatti la cassetta degli attrezzi da storico per decostruire e demistificare narrazioni fallaci che spesso inducono ad assumere punti di vista sbagliati, pregiudicando di conseguenza la comprensione di fenomeni politici e militari internazionali con antiche radici. Avendo vissuto, studiato e operato a contatto con Israele tanto quanto con i palestinesi, l'Autore si serve in generale di un ampio e ragionato impianto bibliografico che gli è utile innanzitutto al fine di mostrare

l'«assoluta discrasia tra la percezione dei viaggiatori europei e americani» – i quali consideravano la Palestina una landa desolata e disabitata, nonché irrimediabilmente compromessa – «e la realtà»¹ ottocentesca. E mentre peraltro cominciava a diffondersi nel «contesto anglicano britannico [...] l'idea che la redenzione della Palestina [...] sarebbe passata dal “ritorno” degli ebrei a Sion»², durante il XIX secolo si contavano nel suo territorio all'incirca trecentomila abitanti, molti dei quali arabi di religione musulmana. In ogni caso, anche se i convincimenti del mondo protestante avrebbero per forza di cose influenzato gli sviluppi del movimento sionista, l'Autore spiega che tale movimento non poteva ritenersi

«una mera tipologia di colonialismo. Fu [più correttamente] un movimento di emancipazione nazionale che impiegò pratiche coloniali già a partire dalla fine dell'Ottocento, progressivamente crescenti dopo il 1948 e soprattutto dopo il 1967 e che portarono prima ad una

¹ A. Marzano, *Questa terra è nostra da sempre. Israele e Palestina*, Laterza, Bari-Roma 2024, p.17. In merito alle vicende israelo-palestinesi, sono stati pubblicati tanti altri volumi di diverso taglio e approccio analitico in cui, per ragioni di spazio, non è possibile in questa sede addentrarsi più nello specifico. Cfr. ad esempio D. Bar-Tal, *La trappola dei conflitti intrattabili. Il caso israelo-palestinese*, trad. it. di M. Borraccino, FrancoAngeli, Milano 2024; R. Belmonte, *Senza Stato. Il fallimento del progetto nazionale palestinese*, Meltemi, Milano 2024; M. Capanna-L. Neri, *Palestina Israele. Il lungo inganno. La soluzione imprescindibile*, Mimesis, Milano-Udine 2024; D. Lerner, *Il sentiero dei dieci. Una storia fra Israele e Gaza*, Piemme, Milano 2024; F. Mannocchi, *Sulla mia terra. Storie di israeliani e palestinesi*, DeAgostini, Segrate 2024; V. Nicolosi, *C'era una volta Gaza. Vita e morte del popolo palestinese*, Rizzoli, Milano 2024; N. Thrall, *Un giorno nella vita di Abed Salama. Anatomia di una tragedia a Gerusalemme*, trad. it. dall'inglese di C. Pastore, Neri Pozza, Vicenza 2024.

² A. Marzano, *op. cit.*, p. 5.

separazione tra ebrei e arabi e poi ad una sostituzione di questi ultimi, trasformando la Palestina da un paese arabo in uno Stato ebraico»³.

Marzano fa poi giustamente notare che «Londra [...] non si comportò in modo imparziale durante il mandato, prevedendo per la comunità ebraica sionista quel percorso di autodeterminazione nazionale che non venne invece contemplato per la comunità araba palestinese»⁴, e mette al tempo stesso in evidenza come, pur avendo fornito un importante «sostegno [...] alla creazione in Palestina di un focolare nazionale per il popolo ebraico», il governo britannico non avesse aprioristicamente escluso «di promuovere la partecipazione degli arabi nelle istituzioni mandatarie»⁵. Viene inoltre decostruita la vulgata secondo cui il progetto degli arabi era da sempre quello di distruggere Israele. Si sottolinea in particolare che nel 1948 gli stati arabi dichiararono guerra a Israele per motivi geopolitici e non ideologici, mentre nel 1967 furono mossi prima di tutto da esigenze difensive, dato che era stato proprio Israele a dare il via al conflitto⁶. Marzano invita poi a evitare sovrapposizioni semplicistiche (e inutili), come quella tra sionisti e “nuovi nazisti”⁷ o quella fra antisionismo e nuovo antisemitismo⁸, peraltro fortemente critico verso il tentativo, non raro, di far combaciare Hamas con l’ISIS⁹. E si propone infine di

«analizzare fino a che punto Israele sia una democrazia piena, uno Stato cioè che si comporta nei confronti di tutti i suoi cittadini in

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 60-90.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 112-130.

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 170-182.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 152-169.

maniera egualitaria, che garantisce a tutti gli stessi diritti formali e sostanziali e che tutela tutti senza avallare discriminazioni, anzi combattendole»¹⁰.

Ora, venendo agli accadimenti di oggi, è

«chiaro che qualsiasi democrazia in guerra vede restringere lo spazio democratico e Israele non fa eccezione. Tuttavia, alla luce del percorso compiuto negli ultimi anni sotto Netanyahu, occorre continuare a interrogarsi sul futuro di un paese che spesso loda la propria democrazia senza sottoporla a seria verifica»¹¹.

Dall'equilibrato volume di Marzano si evince quanto sia opportuno tenere a mente che «il conflitto non è caratterizzato da un “odio atavico”» fra due parti «condannate a scontrarsi»¹² perennemente. Le soluzioni per dirimere le controversie esistono, purché alla loro base vi sia

«l'idea che solo il riconoscimento pieno e reciproco dei legittimi diritti di israeliani e palestinesi a vivere nella stessa terra, solo l'accettazione del diritto di ciascun gruppo ad autodeterminarsi proprio su quella terra, solo la consapevolezza che esistano pari diritti alla sicurezza, all'accesso ai beni e servizi permettano di costruire un futuro di pace e collaborazione»¹³.

Infatti, chiosa nel finale Marzano, la «sola possibilità perché Israele prosperi è che lo faccia anche la Palestina, e viceversa. L'una senza l'altra non possono svilupparsi appieno»¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 151.

¹² *Ibid.*, p. 183.

¹³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

Le difficoltà nel trovare un compromesso sembrano però risiedere esattamente nel non essere ancora arrivati a concepire la centralità di un'auspicata cooperazione fra israeliani e palestinesi che conduca a un reciproco rispetto e riconoscimento. Il problema è che « Hamas [la quale non rappresenta il popolo palestinese] vuole distruggere Israele, proprio come Israele vuole distruggere Hamas. Ed è molto difficile porre fine a una guerra in cui i contendenti non sono disposti ad accettare una soluzione che non sia la distruzione del nemico »¹⁵, scrive il giornalista Aldo Cazzullo nella sua prefazione alla recente ripubblicazione di quello che ormai può forse dirsi un *cult* di Angelo Del Boca, perché si tratta di « un classico del più importante scrittore del colonialismo italiano dedicato a Israele, [...] particolarmente significativo, in questo tornante della nostra storia »¹⁶. Un testo in cui un giovanissimo Del Boca, a soli dieci anni dalla fondazione di Israele, riusciva con estrema sensibilità a intuire le profonde spaccature e contraddizioni che contraddistinguevano il nuovo stato, pur tenendo a porre l'enfasi sul suo entusiasmo e la voglia di rinnovamento che l'avrebbero reso di lì a non molto una potenza economica e politica. Di fronte ai noti scempi storici, al dramma della Shoah e ad altre non certo trascurabili difficoltà, gli israeliani – rilevava Del Boca – avevano mostrato un vitale spirito d'iniziativa. Un simile spirito era allo stesso tempo causa e conseguenza della loro pervernice ambizione e, assieme alle conquiste sociali e amministrative di quel lasso di tempo in cui a governare era stato principalmente David Ben Gurion, tanto intimoriva le nazioni arabe limitrofe:

¹⁵ A. Cazzullo, *Prefazione*, in A. Del Boca, *Israele. Anno Dieci*, Longanesi, Milano 2024, pp. 9-10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

«Bisogna ammettere che la loro forza sta nei loro sogni. I sogni che essi hanno la certezza di poter realizzare. Quei sogni, quelle conquiste che i dirigenti del mondo arabo temono più di qualsiasi altro esercito. Essi sanno che ogni albero che gli israeliani piantano, ogni officina, ogni diga che costruiscono, ogni metro che strappano al deserto, sono altrettante minacce per la struttura feudale dei loro Paesi, così come lo sono il regime socialista di Israele, il fatto che un operaio guadagni quanto un ingegnere, un autista più di un ministro e la corruzione nella vita pubblica sia ancora soltanto uno sgradevole incidente»¹⁷.

All'epoca Del Boca non poteva di certo prevedere ciò che sarebbe accaduto in seguito, fino ai giorni nostri. Eppure, attento alle dichiarazioni dello stesso Ben Gurion – dalle cui parole si desumeva che «la popolazione di Israele» era «formata da un miscuglio di razze, ognuna delle quali» conservava «ancora le virtù e i difetti dei Paesi di origine»¹⁸ – l'Autore evidenziava le discriminazioni messe in atto dagli ebrei venuti dall'Europa verso quelli di più recente immigrazione da aree africane e medio-orientali, raffrontandole, con le dovute precauzioni e differenze, con i pregiudizi nutriti dagli abitanti del Nord Italia nei confronti dei connazionali meridionali. A tali discriminazioni si aggiungeva il fatto che gli ebrei, da «sempre [...] una minoranza in tutti i Paesi», erano «diventati dentro i confini di Israele una maggioranza». Anche se, «per un popolo che» aveva «sperimentato tutte le insidie della discriminazione, il compito di tutelare gli interessi delle proprie minoranze non doveva costituire una prova difficile», in effetti l'intesa fu tutt'altro che semplice; non tanto con drusi e cristiani, quanto, com'è noto, con «gli arabi musulmani, sospettati di costituire una “quinta colonna” del mondo arabo che preme[va] ostile ai confini»¹⁹. Al riguardo Del Boca, da un lato

¹⁷ A. Del Boca, *op. cit.*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

non mancava di sottolineare l'impegno integrazionista delle maggioranze, ma dall'altro si soffermava sull'«atteggiamento prudente [...] adottato dagli israeliani. Combattuti fra il timore di fare troppe concessioni e la paura di essere considerati oppressori dalle minoranze», avevano «scelto una via di mezzo che, ovviamente», lasciava

«insoluto il problema. Offrire il voto alle donne, qualche trattore, la libertà di pubblicare giornali e di reggere i comuni a maggioranza araba e precludere invece agli stessi l'accesso alla amministrazione dello Stato e porli sotto un governo militare che li priva della libertà di movimento, non è esattamente considerarli alla stregua degli altri cittadini di Israele»²⁰.

Si sa ormai che la contesa fra israeliani e palestinesi, la quale tocca oggi il suo apice, non può esser fatta risalire ai primi anni dopo la proclamazione dello stato d'Israele, avendo origini di ben più lungo periodo. È su questo che verte il volume di Ilan Pappé, uno degli studiosi israeliani più autorevoli e incisivi, che cerca infatti di parafrasare la complessità dei processi storici non per semplificarla fino a rischiare di banalizzarla, bensì – si evince a partire dal titolo dell'opera – per renderla fruibile e comprensibile anche a un ampio pubblico. Tendendo a insistere costantemente sulle violenze ingiustificate subite nel corso del tempo dai palestinesi, contro le quali non esita a schierarsi adducendo una serie di motivazioni sostenute da argomenti pertinenti, l'Autore ricostruisce brevemente ma puntualmente la storia del conflitto israelo-palestinese e ne pone in risalto le tappe cruciali. Innanzitutto – Pappé è perentorio – la «Palestina non è mai stata separata

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

dal mondo arabo: ne è parte integrante»²¹. E proprio mentre la terra palestinese «si trovava sulla soglia di una nuova era»²² per effetto di un'ondata modernizzatrice che interessò l'Impero ottomano nella sua fase crepuscolare, i «primi coloni sionisti [...] sbarcarono a Giaffa nel 1882». Secondo l'Autore, «già nella prima propaganda sionista i palestinesi venivano dipinti, nel migliore dei casi, come stranieri nella loro stessa terra e, nel peggiore, come usurpatori di terre che appartenevano di diritto al popolo ebraico fin dai tempi dell'Antico Testamento», non vedendo «gli ideologi sionisti [...] nel movimento verso la Palestina solo una fuga disperata dall'antisemitismo in Europa. Lo consideravano un modo per gettare le basi della conquista della Palestina»²³. Dopo il crollo ottomano del 1918,

«i coloni ebrei rappresentavano circa il 5-6 per cento della popolazione. Erano ancora una minoranza, ma organizzata. Contemporaneamente agli sviluppi in Palestina, i sionisti in Europa cominciarono a fare propaganda nelle stanze del potere per una patria ebraica, svolgendo essenzialmente attività di diplomazia governativa»²⁴.

All'indomani dell'attribuzione del mandato britannico, i «palestinesi tentarono di mobilitarsi contro l'attuazione della Dichiarazione Balfour [che, com'è noto, prevedeva la ripartizione dei territori ottomani nel primo dopoguerra] utilizzando tutti i mezzi a loro disposizione»²⁵. Tuttavia, alla

²¹ I. Pappé, *Brevissima storia del conflitto tra Israele e Palestina. Dal 1882 a oggi*, trad. it. di V. Nicoli, Fazi, Roma 2024, p. 20.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

«metà degli anni Venti il movimento sionista passò dal semplice tentativo di costruire una patria dove gli ebrei fossero al sicuro, dipendendo dalla misericordia delle grandi potenze imperiali, alla colonizzazione vera e propria della Palestina, espropriando senza pudore la popolazione indigena»²⁶.

Furono piantate così le fondamenta di una vera e propria «pulizia etnica della Palestina, che sarebbe stata messa in atto non appena gli inglesi se ne fossero andati nel 1948»²⁷. D'altronde, sostiene Pappé, la stessa «comunità internazionale, firmataria di una carta che sanciva lo Stato di diritto, la giustizia e la parità di diritti per le nazioni, aveva aperto la strada a una catastrofe»²⁸ ed era perciò direttamente complice sia del «tentativo di rendere impossibile la ricostruzione di una nazione palestinese»²⁹, sia del trattamento poco umano riservato ai palestinesi nelle zone successivamente occupate della Cisgiordania e della Striscia di Gaza³⁰. È risaputo che seguirono alcune rivolte soffocate nel sangue da Israele e dopo la cosiddetta seconda intifada (2000)³¹, gli israeliani intensificarono «l'ebraizzazione [sic] della Cisgiordania e dell'area di Gerusalemme»³². Sicuramente a momenti più critici si alternarono alcuni barlumi di speranza in prospettiva di una cooperazione fra i due popoli – la vittoria di Obama nelle elezioni statunitensi del 2008 ad esempio³³ – ma la situazione sarebbe ben presto precipitata in nuove crisi fino ad esplodere dirompentemente con il tragico attentato del 7 ottobre 2023 a opera

²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁷ *Ibid.*, p. 53

²⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 90-102.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 116-118.

³² *Ibid.*, p. 119.

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 119-128.

dei terroristi di Hamas. Di lì in poi ogni polemica o condanna nei confronti delle reazioni di Israele, non meno disumane degli attacchi terroristici, sarebbe stata ribattuta da Netanyahu con l'accusa di antisemitismo. Effettivamente però, puntualizza l'Autore, già prima di quel tragico 7 ottobre Israele aveva «investito molto tempo ed energie nella costruzione del consenso a partire da un'accezione di antisemitismo che includesse la critica allo Stato israeliano e ai fondamenti morali del sionismo»³⁴.

Stirando all'eccesso le posizioni di Pappé, Alessandro Orsini, da una visuale sociologica e con una prosa chiara, semplice e lineare, afferma senza mezze misure che Israele è per lui «uno Stato terrorista perché presenta le caratteristiche fondamentali degli Stati del terrore»³⁵. Pur mantenendo ogni stato del terrore le sue specificità storiche, politiche e sociali, l'Autore tiene a ricordare tali caratteristiche: ad esempio, il «fatto [...] che i soldati israeliani possono uccidere i civili palestinesi senza subire alcun processo»³⁶; il «fatto [...] che i soldati israeliani arrestano migliaia di civili palestinesi arbitrariamente»³⁷; o ancora «gli stupri [documentati] e la minaccia dello stupro contro le donne palestinesi»³⁸. Tutte azioni assolutamente riprovevoli che, in estrema

³⁴ *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁵ A. Orsini, *Ucraina. Palestina. Il terrorismo di Stato nelle relazioni internazionali*, PaperFIRST, Roma 2024, p. 121. Da angolazioni differenti si soffermano sia sulla guerra russo-ucraina che sul conflitto israelo-palestinese anche A. Di Battista, *Scomode verità. Dalla guerra in Ucraina al massacro di Gaza*, prefazione di P. Odifreddi, PaperFIRST, Roma 2024 e G.E. Valori, *Scenari geopolitici globali. Fra nuovo ordine del pianeta e intelligenza artificiale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

³⁶ A. Orsini, *op. cit.*, p. 104.

³⁷ *Ibid.*, p. 105.

³⁸ *Ibid.*, p. 107. C'è peraltro chi ha riflettuto sul fatto che quella palestinese possa essere una questione femminista: cfr. N. Elia, *La Palestina è una questione femminista*, prefazione di F. Coin e S.R. Farris, trad. it. di M. Napolitano e A. Rizzi, Alegre, Roma 2024.

sintesi, non sembrano nella loro essenza qualitativa molto difformi da quelle di Hamas, la nota organizzazione terroristica che «usa il terrore contro i civili per spingere il governo israeliano e quello americano a prendere certe decisioni: le decisioni che fanno avanzare la sua causa»³⁹.

Nel suo volume Orsini si sofferma però anche sul conflitto russo-ucraino, analizzando in particolare come, a parer suo, l'Occidente in generale abbia sottostimato le potenzialità internazionali della Russia a causa di un atavico complesso di superiorità e di un ancora radicato senso di eurocentrismo. Per l'Autore sussistono da parte dell'Occidente pregiudizi di varia natura che ne hanno condizionato le inesatte previsioni sugli esiti della guerra. Il primo pregiudizio è economico e «stabilisce che l'economia russa è debolissima rispetto a quella dell'Europa, da cui sarebbe dipendente. Questo complesso di superiorità eurocentrico ha causato la previsione errata secondo cui la Russia sarebbe andata in bancarotta in poche settimane»⁴⁰. In base al secondo pregiudizio, di ordine militare, si presuppone che «i soldati non abbiano voglia di combattere, né senso della patria. Questo [...] ha causato la previsione errata secondo cui i soldati russi avrebbero abbandonato le armi per sollevarsi contro Putin»⁴¹. Un ulteriore pregiudizio è addirittura intellettuale, poiché si presume «che Putin abbia un'intelligenza inferiore rispetto ai leader europei. Putin ha un'intelligenza talmente limitata – fu detto all'inizio della guerra – che non aveva previsto le sanzioni dell'Europa, né il sostegno della Nato all'Ucraina. In realtà, Putin aveva previsto entrambe le cose»⁴², scrive Orsini con grande sicurezza. Il mancato riscontro

³⁹ A. Orsini, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴² *Ibid.*, p. 34. Lo stesso Putin ha peraltro offerto in modo provocatorio, insieme ad alcuni studiosi di scienze storiche e filosofiche russe, quella che è la sua

fattuale delle previsioni avrebbe comunque contribuito a incrinare la supposta presunzione di superiorità degli occidentali, cui avrebbe inferto un duro colpo anche la rielezione di Putin nel marzo del 2024⁴³, che ha peraltro accresciuto il pericolo nucleare.

Nel filone di studi dedicati alla guerra russo-ucraina si colloca pure il volume a cura di Andrea Graziosi e Francesca Lomastro, la cui «attenzione è focalizzata sul putinismo», qui ritenuto – scrivono in *incipit* i due curatori – «il più pericoloso e aggressivo dei nuovi fenomeni politici sorti dopo il 1991 in Europa»⁴⁴. I saggi raccolti in tale volume – frutto dell’ottimo e ben differenziato lavoro di alcuni fra i maggiori studiosi, di fama internazionale, della storia sovietica, russa e ucraina – hanno l’obiettivo di fornire una chiave interpretativa utile al lettore per capire la traiettoria filogenetica di una politica tanto aggressiva da minare il futuro dell’umanità. Alberto Masoero ripercorre proprio le modalità di radicalizzazione del putinismo soffermandosi specificamente sulle velleità di potenza russe, che vengono inserite nel contesto

visione delle radici storiche e politiche della guerra: cfr. V. Putin-E. Popov-K. Ševčenko-G. Varga, *Le vere cause del conflitto russo-ucraino*, prefazione di B. Scapini, introduzione di F. Toscano, Visione, Roma 2024.

⁴³ Cfr. A. Orsini, *op. cit.*, pp. 59-61.

⁴⁴ A. Graziosi-F. Lomastro, *Introduzione*, in *Ibid.* (a cura di), *Il nazionalismo russo. Spazio postsovietico e guerra all’Ucraina*, Viella, Roma 2024, p. 7. Anche sul conflitto russo-ucraino sono usciti molti altri studi di vario genere che meritano almeno di essere accennati; cfr. in particolare M. Campochiari-G. Cecini, *Storia militare della guerra russo-ucraina*, vol. I, 1917-2014, Parabel-lum, s.l. 2024; A. Cassieri, *Tra Russia e Ucraina. Diario del conflitto dalle origini a oggi*, RaiLibri, Roma 2024; M. Di Cintio, *Russia e Ucraina. Una storia complessa*, prefazione di F. Peserico, postfazione di G. Zennaro, Ex Libris, Palermo 2024; N. Kibita, *The Institutional Foundations of Ukrainian Democracy. Power, Regionalism, & Authoritarianism*, Oxford University Press, Oxford 2024; A. Leoni, *La guerra tra Russia e Ucraina. Le origini, le battaglie, la posta in gioco*, Ares, Milano 2024; M. Travaglio, *Ucraina, Russia e Nato in poche parole*, PaperFIRST, Roma 2024.

dello spazio postsovietico. Nel suo saggio si evidenzia inoltre che, in un analogo contesto, la

«idea che l'interesse pubblico e il funzionamento delle istituzioni richiedessero un'autorità suprema capace di intimidire – che incontrava largo consenso nella società russa – maturò durante il secondo mandato presidenziale di Putin verso una progressiva immedesimazione tra carica e persona, tra la figura del leader e lo stato»⁴⁵.

Yurii Shapoval si addentra invece nella vicenda politica e intellettuale di Vasilij Vitalievich Shulgin; l'itinerario di Shulgin, divenuto «famoso per le sue convinzioni nazionaliste russe e per il sostegno alla monarchia zarista»⁴⁶, è di grande utilità per far luce sui pilastri del paradigma teorico putiniano, come pure lo è quello di Aleksandrovič Ivan Il'in, «la cui opera e personalità tra i filosofi russi in emigrazione, che hanno arricchito il pensiero europeo del ventesimo secolo, era rimasta, fino a pochi decenni fa, più in ombra rispetto ai suoi contemporanei»⁴⁷, spiega Olga Strada. Si concentra invece su analogie, differenze e contaminazioni fra spinte nazionaliste russe e potere sovietico Giovanni Cadioli⁴⁸, mentre Graziosi mostra l'utilizzo della fame quale strumento politico, asserendo al riguardo che la cosiddetta

«“operazione speciale” di Stalin contro l'Ucraina si concretizzò nella risoluzione segreta dell'Ufficio politico sugli ammassi di grano

⁴⁵ A. Masoero, *La radicalizzazione del putinismo*, in A. Graziosi-F. Lomastro (a cura di), *op. cit.*, p. 19. Tutti i saggi di qui in poi citati fanno parte del medesimo volume.

⁴⁶ Y. Shapoval, *Un opuscolo sconosciuto di un monarchico russo del 1938*, p. 52.

⁴⁷ O. Strada, *Il nazionalismo di Ivan Il'in e la questione ucraina*, p. 61.

⁴⁸ Cfr. G. Cadioli, *Nazionalismo russo e patriottismo sovietico in Urss: dicotomie, convergenze, congruenze*, pp. 75-95.

del 14 dicembre 1932, che diede inizio a una politica radicale ed estremamente violenta diretta a sottomettere i contadini e a distruggere una intelligencija e un gruppo dirigente comunista ucraino ritenuti “sbagliati”»⁴⁹.

Simona Merlo analizza la relazione conflittuale fra il patriarcato moscovita e quello di Costantinopoli, che investe inevitabilmente l'ortodossia ucraina. L'Autrice tiene a precisare come la complessità della triangolazione Kiev-Mosca-Costantinopoli non sia

«di oggi. La novità consiste piuttosto nella gravità della crisi attuale, connessa allo stato di guerra e all'esasperazione delle relazioni – anche ecclesiastiche – a essa conseguita, e nell'influenza negativa esercitata dal peggioramento dei rapporti tra i due patriarcati sull'intricata vicenda ucraina»⁵⁰.

Del resto Merlo tratta ancora in modo approfondito di complessità della vicenda ucraina all'interno di un suo denso volume recentemente ripubblicato e che, dopo la sua prima edizione, ricevette il premio “SISSCo-opera prima” 2006 e il premio internazionale “Desiderio Pirovano” 2007. Un volume, quest'ultimo, che rimane per ovvi motivi attuale perché intende «offrire un contributo alla comprensione della profondità di una storia che non nasce oggi, ma ha radici lontane, in un tempo, qual è il nostro, spesso schiacciato sulla cronaca e incline a semplificazioni che non aiutano a orientarsi nel mondo contemporaneo»⁵¹. Nascendo dall'esigenza di analizzare l'«impatto delle rivoluzioni e del

⁴⁹ A. Graziosi, *L'Holodomor. La fame come strumento politico*, p. 108.

⁵⁰ S. Merlo, *L'ortodossia ucraina tra Mosca e Costantinopoli*, p. 129.

⁵¹ Ead., *All'ombra delle cupole d'oro. La Chiesa di Kiev da Nicola II a Stalin (1905-1939)*, prefazione di R. Morozzo della Rocca, Guerini, Milano 2024, p. 419.

regime sovietico sulla Chiesa ortodossa a Kiev nelle varie sue articolazioni»⁵², l'opera ricostruisce infatti il periodo di grande sconvolgimento che riguardò l'ortodossia ucraina fra il 1905 – il quale «diede inizio agli eventi rivoluzionari che avrebbero scosso la Russia negli anni seguenti e ne avrebbero mutato definitivamente la fisionomia»⁵³ – e lo scoppio del secondo conflitto mondiale. Sullo sfondo più generale di un ampio confronto tra spinte conservative e pulsioni di rinnovamento, la Chiesa di Kiev giocò ad esempio un ruolo di rilievo nella fase intercorsa fra la crisi dell'ordinamento zarista e l'ascesa al potere dei bolscevichi, che naturalmente ebbe ricadute enormi «dal punto di vista sociale, istituzionale, psicologico»⁵⁴. E anche se già «prima della creazione dell'Unione Sovietica la politica religiosa delle repubbliche [socialiste] fu uniformata a quella attuata nella Russia bolscevica»⁵⁵, dopo il coinvolgimento del Paese nell'Urss all'inizio degli anni Venti la Chiesa ortodossa ucraina fu soggetta allo stesso destino delle altre chiese presenti nell'ambito del sistema sovietico, costrette a fare i conti con le aspirazioni ateistiche dello Stato. In particolare, nonostante «una certa stanchezza» in seguito «registrata da parte di alcuni dirigenti sovietici [...] nella conduzione della propaganda antireligiosa in Unione Sovietica»⁵⁶, la collettivizzazione portata avanti da Stalin rappresentava una vera e propria «guerra [...] a quel punto di riferimento insostituibile che la Chiesa rappresentava per la civiltà contadina»⁵⁷, che ne subiva evidentemente l'influenza.

⁵² *Ibid.*, p. 15.

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 401.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 362.

A proposito di condizionamenti, nel saggio di Giovanna Brogi si sostiene si debba tenere in considerazione la relazione tra Ucraina e Polonia per comprendere integralmente quelle fra Ucraina e Russia, non potendo dunque apparire strano «l'impegno della Polonia [...] nella difesa dell'indipendenza dell'Ucraina dal 2022 in poi»⁵⁸. Andrea Griffante invece, con un attento esame della politica degli stati baltici, fa rilevare come la Lituania rimanga «il paese con il processo di integrazione delle minoranze di maggior successo, fatto reso sicuramente più agile dal minor peso percentuale delle minoranze stesse»⁵⁹; mentre Niccolò Pianciola tende a evidenziare la persistenza dei retaggi sociali e culturali dello zarismo in Kazakistan fino alla disgregazione dell'Urss e, più in generale, quanto «nella storia dell'inclusione e della trasformazione dell'Asia centrale all'interno del regime comunista sovietico coesistessero fenomeni che possono essere definiti neocoloniali»⁶⁰. Il saggio di Simone Attilio Bellezza pone poi il *focus* sulle origini e sugli sviluppi dell'identità civica dell'Ucraina postsovietica, che procedono di pari passo con i cambiamenti riscontrabili in senso democratico nelle dinamiche politiche del Paese nonostante la non così rara oscillazione fra strette autocratiche e democratizzazione⁶¹.

Una questione, quella dell'identità ucraina, affrontata più approfonditamente dallo stesso Bellezza nel suo ultimo volume, che «nasce con l'intento di descrivere le origini e l'evoluzione del

⁵⁸ G. Brogi, *L'Ucraina tra Polonia e Russia. I conflitti e le idee*, in A. Graziosi-F. Lomastro (a cura di), *op. cit.*, p. 161. I saggi di seguito richiamati sono compresi in questo stesso volume.

⁵⁹ A. Griffante, *Essere russi nel Baltico. Ancora una volta sulla storia e la pratica di un concetto frainteso*, p. 174.

⁶⁰ N. Pianciola, *Colonizzazione e russificazione nel Kazakistan sovietico*, p. 198.

⁶¹ Cfr. S.A. Bellezza, *L'Ucraina da stato postsovietico a stato nazionale*, pp. 113-128.

movimento nazionale ucraino in maniera tale da spiegare [...] il percorso che ha portato la popolazione ucraina a unirsi nello sforzo di opporsi all'annessione da parte di un potere autoritario e percepito come straniero»⁶². L'obiettivo che il volume si pone è anche – scrive l'Autore – quello di «presentare la storia complessa e piena di contraddizioni di quanti hanno creduto che esistesse un popolo ucraino, con una cultura e una lingua specifici, e quali fossero le loro opinioni su quale forma politica dovesse prendere questa supposta comunità»⁶³. Benché la Rivoluzione francese avesse contribuito «a spargere i primi semi di una coscienza nazionale anche fra gli ucraini»⁶⁴, Bellezza tenta di far capire come le origini del nazionalismo ucraino fossero più direttamente riconducibili alle teorie di Giuseppe Mazzini per il tramite di alcuni mazziniani polacchi entrati, nel corso dell'Ottocento, in contatto con alcuni, lungimiranti, giovani ucraini, susseguendosi d'altronde nel testo calzanti parallelismi tra il Risorgimento italiano e la maturazione di una consapevolezza nazionale ucraina⁶⁵. Sia pur provata dal fallimento della rivoluzione nazionale (1917), la

«causa nazionale non era però stata completamente sconfitta: nel tentativo di assicurarsi l'appoggio delle masse popolari contadine i bolscevichi avevano dovuto ammettere l'esistenza di una nazione ucraina e la conquista sovietica si concluse nella fondazione di una Repubblica Sovietica Socialista Ucraina, ufficialmente nata il 6 gennaio 1919»⁶⁶.

⁶² Id., *Identità ucraina. Storia del movimento nazionale dal 1800 a oggi*, Laterza, Bari-Roma 2024, p. 3.

⁶³ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 9-34.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 61.

E successivamente nemmeno lo stalinismo, con le sue repressioni dettate da forti pretese uniformatrici, «poté eliminare del tutto la cultura nazionale ucraina»⁶⁷. Viene poi segnalata la virata a destra del nazionalismo ucraino. Fu infatti il fascismo italiano che «nel dare forma a una nuova politica della nazione esercitò una forte influenza su tutti i movimenti nazionali del periodo fra le due guerre mondiali»; compreso il nazionalismo radicale ucraino, il quale, ancorché frammentato, cercò comunque «di creare un movimento politico capace di realizzare quanto stavano facendo Mussolini in Italia e successivamente anche Hitler in Germania»⁶⁸. L'Autore asserisce inoltre che il secondo conflitto mondiale rappresentò uno spartiacque decisivo nell'orizzonte della «costruzione identitaria della comunità ucraina canadese»⁶⁹, che insieme a quella americana, sviluppatasi all'incirca nello stesso periodo, avrebbe contribuito alla «creazione di un'identità diasporica degli ucraini emigrati in occidente»⁷⁰. Entrambe le comunità giocarono infatti un ruolo di grande rilievo nel momento in cui, scioltasi l'Unione Sovietica, l'Ucraina si costituiva per la prima volta nella storia in uno stato indipendente tale da rilanciarsi culturalmente nonostante fosse, scrive Bellezza, «ben lungi dall'essere uno stato nazionale omogeneo»⁷¹. Un analogo rilancio corse parallelamente a un processo di democratizzazione ed europeizzazione innescato e sostenuto da un fermento nazionale la cui «forza motrice» altro non era che il «connubio fra movimenti della società civile e capi carismatici che provenivano dalla classe dirigente del paese»⁷².

⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁷¹ *Ibid.*, p. 185.

⁷² *Ibid.*, p. 196.