

Riccardo FEDRIGA, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*, Milano, Mimesis, 2015, 236 pp.

Un tema che ha sempre affascinato i filosofi riguarda la possibilità di giustificare la libertà delle nostre scelte. Se il futuro è in qualche modo già scritto, per cui lo scorrere del tempo altro non è che uno svelare ciò che già esiste, sembra venir meno ogni possibilità di giustificazione della libertà umana. D'altra parte, se il futuro ancora non è scritto, qual è il valore di verità delle nostre affermazioni riguardo al futuro? Come possiamo sapere o prevedere ciò che avverrà in futuro? Il problema della conoscenza dei cosiddetti futuri contingenti, ossia degli eventi futuri che in quanto contingenti possono o meno realizzarsi, ha una lunga storia e presenta nel celebre capitolo IX del *De interpretatione* di Aristotele uno snodo cruciale. Fili diversi si intrecciano in questa storia.

Un primo filo è costituito dalla questione del *determinismo*, riassumibile nella convinzione che gli eventi futuri siano necessariamente dipendenti dalle cause presenti, per cui un'adeguata e completa conoscenza delle cause, in linea di principio, garantirebbe una precisa conoscenza del futuro. Questa questione ha preso nella storia varie forme: è stata trattata come una questione metafisica oppure logica, ma ha anche assunto, come emerge dal modo in cui l'abbiamo formulata sopra, una valenza conoscitiva. Aristotele aveva dato argomenti contro il determinismo, mostrando come, sul piano logico, la necessità di un enunciato non determinasse di per sé la necessità dell'evento che l'enunciato afferma e, sul piano metafisico, come ci fossero eventi prodotti da cause accidentali e, quindi, in sé non determinabili.

Un secondo filo è invece costituito dalla questione del *fatalismo*, che deve essere tenuta distinta dalla precedente. Il fatalismo asserisce l'impossibilità per l'uomo di avere il potere e/o la libertà di agire diversamente da come egli agisce. L'atteggiamento per il quale si crede che vi sia una qualche legge che regola la successione degli eventi relega la nostra incertezza riguardo al futuro soprattutto nel campo dell'incertezza conoscitiva. Nella realtà, però, niente è lasciato al caso, anche ciò che sembra deviare da una regola fissa e immutabile.

Un terzo filo, infine, è la questione della *prescienza di Dio*, di come si possa armonizzare il fatto che Dio preconsce infallibilmente il nostro futuro fin dall'eternità con il fatto che sembriamo essere liberi di scegliere le nostre

azioni future e quindi di poter agire diversamente da come di fatto abbiamo agito.

Il libro di Riccardo Fedriga rappresenta un tentativo particolarmente felice di tenere insieme questi diversi fili, seguendo il dipanarsi della matassa da Aristotele fino ai pensatori del XIV secolo. Il libro ha il grande pregio di essere scritto in modo molto chiaro, e decisamente apprezzabile risulta lo sforzo di semplificare le complesse questioni logiche che stanno dietro il problema del valore di verità degli enunciati temporalizzati al futuro. Da un lato, Fedriga si mostra attento a fornire al lettore una mappa concettuale preliminare che risulta particolarmente utile ai fini della comprensione del problema di fondo (cap. 1. «Fatalismi»). Dall'altro, e questo è forse il tratto più originale e caratteristico del libro, Fedriga raccorda continuamente, in modo puntuale e rigoroso, l'analisi dei testi con la valutazione delle implicazioni logiche e/o concettuali delle posizioni esaminate, interrogandosi di frequente sul significato storiografico che le proprie considerazioni e il proprio metodo di analisi possono assumere. Questioni di merito, così, si intrecciano continuamente nel libro a questioni di metodo, fino a dar vita a un capitolo finale (7. «Pregiudizi, traduzioni e temi storiografici») dove le soluzioni medievali al problema della conoscenza dei futuri contingenti e della prescienza divina sono messe a confronto, in un continuo rinvio tra medioevo e contemporaneità, con alcune recenti interpretazioni analitiche. In particolare, Fedriga ricostruisce il dibattito sulla compatibilità tra onniscienza divina e libertà individuale che ha visto coinvolti alla fine degli Anni Sessanta del secolo scorso Nelson Pike, John Saunders e Marilyn McCord Adams, un dibattito che ha avuto poi una ripresa significativa negli anni Ottanta ad opera, tra gli altri, di John Martin Fischer, William Lane Craig, Alvin Plantinga e Linda T. Zagzebski. La considerazione di questo dibattito fornisce a Fedriga l'occasione per prendere posizione, più in generale, in una disputa storiografica che ha avuto molte fasi e si è presentata in molte forme, ossia quella relativa al metodo corretto da adottare per fare ricostruzione in storia della filosofia. Riflettendo sul cosiddetto "tema Boezio", Fedriga sembra appellarsi a un criterio di buon senso, proponendo un qualche sincretismo tra metodo storico e metodo teoretico. Ad esempio, Fedriga insiste particolarmente sulla "funzionalità" del lavoro dello storico della filosofia e sul sostanziale disimpegno ontologico che dovrebbe regolare in genere la ricerca storiografica, sul giusto equilibrio tra variabilità e fissità di un tema storiografico, sui limiti della sua pertinenza e traducibilità, sull'utilità del confronto ma anche sul distacco critico che si deve avere nel comparare dibattiti filosofici medievali e contemporanei. Il taglio del lavoro, anche nella ricostruzione delle dottrine degli autori che vengono via via considerati, può essere così definito "storiografico" piuttosto che strettamente storico o sistematico/teoretico, nello specifico senso definito da Fedriga di un lavoro di rico-

struzione e valutazione di un 'oggetto storiografico' che deve essere inteso come un «insieme fluido di relazioni» (p. 194).

La narrazione di Fedriga non può che partire, come l'allusivo – e forse enigmatico, per il lettore poco addentro alla filosofia medievale – titolo del libro indica, da Boezio (V-VI secolo), il traduttore principe di Aristotele, colui che formulò la soluzione forse più famosa e influente nel Medioevo riguardo al problema della prescienza di Dio e della libertà del volere umano. La sesta prosa è infatti una delle sezioni in prosa del quinto libro del *De consolatione philosophiae*, che Boezio alterna a parti in esametri. Si tratta di una delle opere più celebri e commentate del mondo medievale, e la sesta prosa è quella in cui Boezio formula il cosiddetto “argomento del prigioniero” che riguarda il modo di riconciliare l'onniscienza di Dio con la libertà individuale. Più che di un'unica soluzione, nota Fedriga, «nel V libro della *Consolatio* si possono trovare *in nuce* molte, se non tutte le chiavi di lettura e le soluzioni che in seguito, nella tradizione medievale, saranno proposte al tema della prescienza e del determinismo di impronta teologica» (pp. 39-40). Con Boezio si articolano, così, una serie di temi che diventeranno poi canonici nella riflessione medievale sui futuri contingenti e la libertà: la distribuzione della modalità nella disgiunzione che fa parte del principio del terzo escluso e del principio di bivalenza; la distinzione tra modalità *de dicto* e *de re*; la distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica o determinata; la distinzione tra condizioni di verità di un enunciato e modalità di determinazione di queste condizioni; la relazione tra necessità del passato e contingenza del presente; le differenti modalità di conoscere in Dio e nell'uomo; e altri ancora. Fedriga porta alla luce la posizione di Boezio considerando anche il suo commento al capitolo nono del *De interpretatione* e proponendo, condivisibilmente, di ripensare la molteplicità delle soluzioni boeziane del V libro della *Consolatio* alla luce del percorso argomentativo che Boezio sviluppa nei libri I-IV: «il punto di approdo [...] passa per l'articolazione dei modi del conoscere, come il tentativo, che emerge dall'unità dell'opera, di comprendere come sia possibile avere conoscenze stabili, cioè necessarie, di realtà mutevoli, cioè contingenti» (p. 44). La collocazione dell'argomento boeziano nel contesto dell'opera risulta vincente, permettendo a Fedriga di isolare la posizione definitivamente assunta da Boezio all'interno di quel «lungo argomento che Boezio definisce “a testa d'idra”, tale per cui una volta tagliato un problema, se ne vede subito sorgere un altro» (p. 45).

La nozione che più di ogni altra è al centro del libro, precisa Fedriga, è quella di *contingenza*. Per quanto apparentemente univoca – contingente può essere definito, in generale, ciò che è e può non essere –, questa nozione ha assunto sfumature diverse nel corso del tempo, a seconda anche del contesto in cui è stata inserita, sfumature che hanno portato talvolta a una ridefinizione stessa di ciò che si deve intendere per contingente. Le di-

verse interpretazioni della contingenza – da quella statistica a quella modale, da quella dinamica a quella sincronica – hanno preparato la via a quel ripensamento radicale della nozione di contingenza, operato da Giovanni Duns Scoto, che ha condotto molti teologi tardo-medievali a riscrivere i termini del determinismo e del fatalismo teologico. Boezio e Scoto, così, sembrano essere ritenuti da Fedriga i due punti di riferimento imprescindibili in questa storia: il primo si colloca all'origine del problema dei futuri contingenti, Scoto costituisce un punto di svolta rivoluzionario.

Concludendo il capitolo su Boezio, Fedriga informa il lettore che il suo intento sarà di continuare lo studio che John Marenbon aveva dedicato a Boezio e che si era arrestato a Tommaso d'Aquino (cap. 3, «Come Dio vuole: la libertà della contingenza»). Dando seguito a questo intento, Fedriga segue abilmente lo sviluppo storico della nozione di contingenza a partire dal tardo Duecento, mostrando come dopo Giovanni Duns Scoto la contingenza diventi la nozione modale fondazionale, intorno alla quale si ridefiniscono le altre nozioni della logica modale. Se, fino agli inizi del XIV secolo, l'orizzonte teorico in cui i dibattiti su questa nozione si inseriscono è prevalentemente logico e metafisico (importante è la riflessione ispirata da Avicenna sulla causalità e sui diversi tipi di causa, e al suo interno, centrale è la riflessione sul tema della impeditività o meno delle cause), in seguito esso diventerà soprattutto epistemologico. Se dietro Boezio vi è soprattutto il *De interpretatione* di Aristotele, dietro i dibattiti medievali sulle cause vi è l'IX libro della *Metafisica* e il VII della *Fisica*. Fedriga fa notare come la discussione tra Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino sulla *contingentia simpliciter vs. contingentia secundum quid* abbia preparato la via alla ridefinizione scotista della contingenza. Con Scoto, la nozione di contingenza, per così dire, si autonomizza dalla nozione di causa, fino a diventare logicamente indipendente perfino da Dio e dal suo atto di creazione. Correggendo Boezio quanto all'esatto posizionamento dell'operatore modale nell'implicazione che deduce il fatto avvenuto dalla prescienza che Dio ha di quel fatto, Scoto rivendica l'assoluta libertà di Dio e dell'uomo, e fonda tale libertà nella radicale contingenza della scelta. In Scoto, la libertà individuale viene a fondarsi nelle innumerevoli e tra loro non impossibili possibilità alternative che in ciascun istante di tempo un uomo possiede e che Dio, nella sua eternità atemporale, ha già previsto. Questo comporta che, per Scoto, le proposizioni al futuro abbiano un valore indefinito perché temporalmente neutro rispetto al vero e al falso (p. 98). Si tratta di una rottura rispetto al paradigma teologico tradizionale, ancora sostenuto dopo Tommaso d'Aquino dal grande teologo Enrico di Gand, una rottura che avrà profonde ripercussioni sulla filosofia successiva.

Vaghezza epistemica e semantica diventano nozioni cruciali per comprendere l'analisi della contingenza proposta dal teologo francescano Pietro Aureoli (cap. 4. «Indeterminismo, vaghezza e credenza: teologia e intenzionali-

tà in Pietro Aureolo»). Il capitolo costituisce una rielaborazione di un articolo già pubblicato da Fedriga sull'argomento. In esso viene ricostruita la posizione, «decisamente originale» (p. 90), di Pietro Aureoli, il cui fulcro risiede nella convinzione che la «credenza religiosa (*logica fidei*) e la conoscenza degli oggetti contingenti» si collochino «in un particolare spazio mentale dove l'apparente dualismo tra interno ed esterno si risolve in due differenti modi di agganciare le facoltà mentali, umane e divine, alla realtà» (p. 91). Fenomenismo della conoscenza, indeterminismo degli atti di credenza e del valore di verità degli enunciati al futuro vanno di pari passo in Aureoli. Fedriga mostra bene come l'approfondimento dei meccanismi conoscitivi peculiari dell'uomo (segnatamente, il ruolo dell'immaginazione nel "situare" gli oggetti di conoscenza all'interno della prospettiva visuale dell'intelletto) e la convinzione che esista una radicale incommensurabilità tra conoscenza umana e conoscenza divina conducano Aureoli a negare che Dio abbia conoscenza e prescienza dei futuri contingenti nel modo in cui l'uomo la possiede, ossia in maniera diretta e "situale", discorsiva e astrattiva: «Dio conosce le cose, compresi i futuri contingenti, in quanto è la loro *similitudo non distans*» (p. 115). Nell'interpretazione di Fedriga, che si appoggia in questa parte sugli importanti studi di Maria Elena Reina e Russell L. Friedman, il concetto chiave dell'epistemologia di Aureoli è quello di "indistanza". Dio non può conoscere che se stesso, ma siccome Dio è non-distante rispetto alle cose, allora Dio può essere detto conoscere le cose attraverso il conoscere Se stesso. La curvatura epistemologica del dibattito sulla prescienza divina risulta il segno distintivo della riflessione di Aureoli sulla contingenza del reale. Aureoli elabora una proposta filosofica di grande interesse e sottigliezza, dove alcune categorie concettuali dei dibattiti contemporanei (come quelle di "presentismo" e "eternalismo") potrebbero essere insufficienti, sembra suggerire Fedriga, per cogliere e apprezzare pienamente la posizione del teologo francescano.

La soluzione aureoliana al problema della contingenza, della prescienza e della libertà del volere, viene radicalizzata dalla filosofia di Guglielmo di Ockham (cap. 5. «Guglielmo di Ockham: logica e fondamenti pragmatici del credere»). La cifra della proposta di Ockham consiste, secondo Fedriga, in un «intreccio tra analisi proposizionale e *logica fidei*: formulati secondo una logica della credenza, gli enunciati sui futuri contingenti vanno intesi alla luce dell'esigenza di fornire le premesse per una catena argomentativa che conduca a conclusione teologiche certe» (p. 126). La posizione di Ockham è il risultato di una argomentata presa di distanza da quelle interpretazioni di Aristotele che avevano attribuito allo Stagirita la negazione del principio di bivalenza. Per Ockham, si deve distinguere tra certezza e necessità di una proposizione: l'indeterminatezza è tutta epistemica, ma i futuri contingenti sono reali, per cui il principio di bivalenza non può essere messo in discussione. Ockham difende, contro Scoto, la possibilità per l'intelletto divino di

avere una conoscenza certa di ciò che è contingente, e lo fa mettendo in atto varie strategie che Fedriga attentamente ricostruisce: ad esempio, l'esame dei diversi sensi di "volontà", al fine di giustificare la compatibilità tra predestinazione divina e libertà individuale, o l'esame accurato della logica degli enunciati contingenti, della loro temporalizzazione e dei diversi piani semantici (*secundum vocem/secundum rem*) rispetto ai quali tali enunciati possono essere valutati. La conclusione di Fedriga è che, in Ockham, «l'indeterminismo epistemologico proprio della scienza dei futuri contingenti riposa sulla loro determinazione ontologica, alla quale è vincolata la possibilità di una conoscenza definita e quindi di una scienza di ciò che, essendo contingente, potrebbe anche non essere o essere diversamente» (p. 142). Per Ockham, Dio conosce in modo certo i futuri contingenti, anche se la sua conoscenza è di tipo contingente e il modo in cui questa avviene resta per noi inconoscibile. Affermare il carattere contingente della conoscenza divina dei futuri contingenti permette a Ockham di salvaguardare la libertà del volere umano di fronte alla prescienza di Dio.

La posizione ockhamista divenne una *opinio communis*, ma non per questo fu accettata pacificamente. Anzi, soprattutto nell'ambiente universitario inglese vi furono molte reazioni critiche. Il radicale contingentismo di Ockham fu visto come una versione del pelagianesimo e per questo combattuto. Più che il tema epistemico della prescienza sembra diventare cruciale quello della *predestinazione*, un tema affine ma distinto, la cui diversità tuttavia non sempre viene tematizzata come dovuto nel libro. Nel penultimo capitolo del libro (6. «Discutere sulla contingenza nel XIV secolo»), Fedriga si sofferma in particolare su tre di queste reazioni: quelle di Thomas Bradwardine, di Thomas Buckingham e di Gregorio da Rimini. Analizzando con cura la risposta di Bradwardine a Ockham, Fedriga fa notare come con Bradwardine si assista a un'ulteriore modificazione dei termini della questione. Alle preoccupazioni epistemiche di Ockham si sostituisce l'esigenza di Bradwardine di chiarire la nozione fondamentale di questo dibattito che il maestro agostiniano identifica nell'onnipotenza. In questo contesto, tuttavia, Fedriga nota lo spostamento dal tema della prescienza a quello della predestinazione: «in questo modo, diviene centrale il problema di come intendere la distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, che alcuni interpreti hanno indicato come la vera chiave di volta per definire e comprendere le diverse posizioni all'interno del dibattito» (p. 164), un'interpretazione che Fedriga sembra voler accettare e seguire, e rispetto alla quale conclude illustrando due ultime variazioni sul modo di giustificare il carattere di necessità dell'ordine contingente del mondo (Thomas Buckingham e Gregorio da Rimini).

Concludendo, il libro di Riccardo Fedriga costituisce un bel saggio di ricostruzione storica e di approfondimento storiografico, risultando assai stimolante sul piano filosofico. Al di là del suo indubbio valore come studio critico

dei singoli autori medievali considerati (da Boezio a Giovanni Duns Scoto, da Pietro Aureolo a Guglielmo di Ockham e Thomas Bradwardine), il libro si fa particolarmente apprezzare per la capacità di distinguere e al tempo stesso tenere insieme, assumendo come concetto-guida quello della contingenza, un insieme di questioni che potrebbero apparire tra loro scollegate o, viceversa, sovrapposte. Come detto, interessante sul piano metodico risulta la scelta di fare emergere le implicazioni teoretiche delle dottrine medievali attraverso un confronto con alcune, opportunamente selezionate, teorie metafisiche contemporanee e interpretazioni logiche delle modalità, nella convinzione più volte professata che «la comunità conversazionale è non solo sincronica ma anche diacronica, e si estende a discussioni proprie di altre, contemporanee *conversational communities* di filosofia della religione. Proprio sulla base dei dibattiti medievali, esse fondano il proprio contesto di riferimento a partire da categorie e strumenti conoscitivi come i concetti di eternalismo, presentismo, internalismo ed esternalismo e, soprattutto, fatti duri e fatti morbidi (*hard* e *soft facts*, secondo la terminologia coniata da Nelson Pike nel 1966)» (p. 11). Se sviluppata con giusto spirito critico e adeguata sensibilità storica, tale ‘conversazione’ può risultare utile in entrambe le direzioni. A patto che, ammonisce Fedriga, si rinunci a ogni oggettivismo atemporale e si intenda la ricerca storica piuttosto come «il frutto di una sorta di contrattazione concettuale ma nondimeno ancorata alla natura concreta e fatturale dell’oggetto storiografico sul quale esercita le sue variazioni» (p. 215).

FABRIZIO AMERINI

Massimo MONTANARI, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storia di una cultura*, Milano, Rizzoli, 2015, 180 pp.

Esiste una specificità del modello alimentare cristiano, all’interno del quale tutti gli elementi che caratterizzano l’assunzione del cibo e la sua preparazione si compongono in un quadro unitario dai tratti specifici e differenziati rispetto ad altri modelli culturali? Questo l’interrogativo che attraversa il volume di Massimo Montanari, e che, sottinteso nella felice scelta del titolo, viene continuamente riproposto da angolature e punti di vista diversi nel corso dell’opera. In questo libro, che può essere considerato una sorta di punto d’arrivo del lungo lavoro di ricerca che Montanari ha condotto sui temi dell’alimentazione, e che ha prodotto una serie di studi divenuti ormai

dei “classici” sull’argomento, la risposta a tale domanda è netta e inequivoca fin dall’attacco del primo capitolo: «Un modello alimentare “cristiano” non esiste». E, come in una sorta di dimostrazione, tale assunto viene riproposto alla fine del volume, dopo un ampio, documentato e avvincente percorso che conduce il lettore attraverso i molti temi che costituiscono la rete concettuale entro la quale si dipana il problema dell’alimentazione: diete, digiuni, banchetti, come spiega il sottotitolo, ma anche altro, in un intreccio di riferimenti che spaziano dalla storia economico-sociale all’antropologia religiosa, dalle regole mediche alle problematiche filosofiche. L’impossibilità di riconoscere un modello cristiano di alimentazione si scontra di fatto con il dato empirico che mostra un’estrema varietà di comportamenti alimentari all’interno della cristianità: «Ci sono cristiani onnivori e cristiani vegetariani. Cristiani ossessionati dal peccato di gola e cristiani che vivono serenamente il rapporto col cibo. Cristiani indifferenti a ciò che mangiano e cristiani che pensano alla tavola come al luogo centrale della vita» (p. 9).

Di fatto, tuttavia, l’impressione che si ricava al termine della lettura è quella di una ricostruzione estremamente articolata e variegata di una cultura del cibo che, a dispetto della decisa presa di posizione iniziale, sembra caratterizzarsi proprio come specificamente “cristiana”. I capitoli dedicati al pane e al vino con gli inequivocabili riferimenti eucaristici che li sottendono, la dialettica costante tra anima e corpo che interseca a più riprese il problema dell’alimentazione, le tematiche squisitamente teologiche che portano alla definizione dei peccati di gola o alla regolamentazione delle pratiche di astinenza, rinviano ad un impianto teorico saldamente radicato nella credenza religiosa e fortemente caratterizzato in senso cristiano. L’apparente contraddizione con l’assunto iniziale del volume è di fatto riconducibile a quella che, secondo Montanari, è la contraddizione reale che caratterizza la storia “cristiana” dell’alimentazione: da una parte si assiste a un processo di smantellamento dei tabù e delle regole alimentari da parte del cristianesimo che, spostando il problema della purezza del cibo dall’oggetto al soggetto, sembra annullare di colpo tutta la pesante precettistica veterotestamentaria per proporre un modello di “libertà alimentare” che scardina i confini tra cristiani e non cristiani; dall’altra, tale processo finisce dialetticamente e quasi inevitabilmente per ricostruire un impianto di regole e divieti segnati da una forte connotazione religiosa, all’interno del quale il problema della “natura” del cibo non può non ripresentarsi in tutta la sua ingombrante oggettività. È il principio stesso che presiede al processo dell’alimentazione, l’idea cioè dell’incorporazione delle sostanze ingerite, principio che Montanari definisce «antropologicamente inossidabile», perché autoevidente, che determina l’impossibilità di trasferire totalmente dall’oggetto al soggetto la legittimità delle pratiche alimentari, rendendo in concreto inattuabile quella rivoluzione della nozione di purezza che è suggerita dal dettato evangelico (“Non quello che entra nella bocca rende impuro l’uomo, ma quello che ne

esce”, Mt 15, 11). La sfida della neutralità etica del cibo (non “cosa” si mangia ma “come” si mangia) non può di fatto essere accettata fino in fondo in un contesto culturale nel quale il cibo trasforma la “natura” dell’uomo, come dimostra non solo la trattatistica medica, fondata sulla dottrina galenica degli umori pienamente accettata nel corso di tutto il Medioevo, ma soprattutto il paradigma teologico che prevede la divinizzazione dell’uomo attraverso un rito di manducazione. Sul filo di questa strutturale contraddizione della dottrina cristiana, i confini tra lecito e illecito si spostano continuamente dall’interno all’esterno dell’uomo, alla ricerca di un equilibrio che non può essere fissato una volta per tutte, ma che si modella sulle diverse scelte di vita e sul contesto in cui le pratiche alimentari si collocano.

Assumendo pienamente il senso di tale contraddizione, Montanari non solo costruisce il volume secondo il doppio registro delle “regole infrante” e delle “regole ricostruite”, ma all’interno dei singoli capitoli segue il movimento intrinsecamente dialettico che caratterizza ogni tentativo di prescrizione o di divieto. Si spiegano così le difficoltà di una scelta consapevolmente vegetariana e i rapporti ambigui che il cristianesimo intrattiene con la carne, da una parte rifiutata o comunque guardata con sospetto come cibo quanto meno pericoloso per lo stretto rapporto causale che lo connette all’eccitamento sessuale, dall’altra riabilitata in funzione antignostica e antimanicheica; ma si spiegano anche le esitazioni sul carattere penitenziale del pesce, spesso difficilmente motivabile e di fatto più volte contestato nel corso della storia. E si comprendono le oscillazioni e le distinzioni sul tema del digiuno, mitizzato per un verso, soprattutto nel mondo eremitico e monastico, come strumento di perfezionamento morale e di avvicinamento a Dio, ma ridimensionato per un altro e finalmente regolamentato e istituzionalizzato non diversamente da quanto accadeva nel mondo ebraico. In tale quadro strutturalmente contraddittorio trova posto anche la celebrazione della semplicità e della naturalità come valori guida dell’alimentazione cristiana, ma al tempo stesso la valorizzazione del cibo come prodotto dell’arte e della tecnologia umane, che culmina nell’esaltazione sacramentale del pane e del vino; mentre il tentativo di annullare la valenza comunicativa del cibo, reprimendo nel silenzio monastico la conversazione a tavola, si contrappone all’insistenza sulla dimensione della carità come valore fondante la condivisione del pasto. In questa analisi, che fa dell’ambiguità e della contraddizione la chiave di lettura di tutti gli aspetti legati alle pratiche alimentari, persino l’aspetto più “scandaloso” della nutrizione, e cioè il piacere del gusto, che per molti secoli è stato oggetto di repressione e sinonimo di peccato, può essere letto da Montanari come strumento di conoscenza. All’associazione tradizionale sapore/sapere si affianca, almeno a partire dal XIII secolo, la dottrina, riscoperta nei testi medici e filosofici, che individua nel cibo più piacevole al gusto quello anche più salutare, generando così una sorta di cortocircuito tra gusto, piacere, salute e conoscenza che con-

sente di investire l'esperienza gustativa di valori che vanno ben al di là della nutrizione e che costituiscono la premessa per poter trasferire il valore del gusto dal piano alimentare al piano estetico; al tempo stesso l'ardito uso delle metafore alimentari, soprattutto nell'ambito del discorso mistico, trasforma il gusto in strumento capace di attingere la stessa realtà divina.

Un panorama così vasto, articolato e diversificato dell'universo dell'alimentazione, che ha caratterizzato i secoli in cui la dottrina cristiana ha costituito un retroterra imprescindibile per tutte le donne e gli uomini che li hanno abitati, non può che portare alla conclusione che il modello di un'alimentazione cristiana non esiste, come del resto non esiste "un" modello di vita cristiana. Mangiare da cristiani vuol dire molte cose, ma rimane una formula quanto mai efficace per compendiare, pur facendone emergere la problematicità, una serie di dottrine e di pratiche elaborate e adottate in ambiti, momenti, contesti differenti, tutti etichettabili come "cristiani".

SILVANA VECCHIO

Günther ANDERS, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, a cura di Micaela Latini, Milano-Udine, Mimesis, 2016, 231 pp.

Chi abbia una qualche familiarità con la produzione di Günther Anders potrà essere sorpreso, alla lettura del carteggio con Claude Eatherly – il meteorologo texano che diede il via al lancio dell'atomica su Hiroshima – da un costante e addirittura ostinato richiamo alla speranza.

La letteratura critica ha visto in Anders il teorico di quell'"antropologia negativa" sottesa da un "principio disperazione" irriducibilmente alternativo, nei fondamenti e nei rimandi ultimi della sua elaborazione, tanto al Principio speranza delineato da Ernst Bloch quanto al Principio responsabilità argomentato da Hans Jonas. Nel suo contributo forse più celebre – i due densi e compositi volumi de *L'uomo è antiquato* (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956 e 1980) – Anders mette a nudo le contraddizioni dell'età della tecnica e la condizione disperata di un'umanità residuale, la cui cecità nei confronti di un'apocalisse imminente la condanna a portare a termine il destino già iscritto nel proprio percorso "evolutivo": l'obsolescenza (*Antiquiertheit*) dell'essere umano rispetto al sistema tecnico da lui stesso prodotto ma repositosi autonomo nei meccanismi di produzione e conservazione. Il prodotto estremo, assunto a emblema dello sviluppo tecnologico e quasi come sua

causa finale, è proprio la bomba atomica, lo strumento che inevitabilmente, secondo Anders, porterà all'annientamento dell'uomo. Una simile lettura storico-antropologica sembra non poter concedere alla dimensione della speranza alcuno spazio che non sia segnato dall'illusorietà o condannato all'inattuabilità, mentre la responsabilità sembra poter coincidere solo con la parola definitiva sulla colpevolezza dell'uomo, artefice del suo stesso destino di distruzione. Tuttavia, un forte appello all'assunzione di responsabilità si leva anche dalle pagine più "disperate" dell'*Antiquiertheit* come un richiamo, forse paradossale, alla riattivazione delle facoltà umane inibite dallo strapotere tecno-mediale. Nel carteggio con Claude Eatherly – riedito ora da Mimesis nella traduzione aggiornata di Micaela Latini – quest'appello suona, però, come qualcosa di diverso: abbandona il terreno della teorizzazione antropologico-morale per dispiegarsi nella concretezza della relazione umana, nella relazione con un'esistenza segnata dalla tragica vicenda di chi, come Eatherly, ha sperimentato su se stesso il dislivello tra la responsabilità di un singolo individuo e l'abnormità degli effetti prodotti dalla sua azione.

Nell'*Antiquiertheit*, Anders sostiene che «se esistesse oggi un imperativo categorico, non riguarderebbe il nostro rapporto con gli esseri umani, ma il nostro rapporto con lo status attuale o futuro della tecnica. Esso suonerebbe: "agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell'apparato, di cui sei o sarai parte", oppure negativamente "Non agire mai in modo che la massima della tua azione contraddica le massime degli apparati di cui sei parte"». Claude Eatherly incarna la negazione di questi imperativi. La sua vita dopo la catastrofe di Hiroshima è segnata dalla drammatica consapevolezza di essere stato una funzione dell'apparato tecnologico più distruttivo mai messo in atto e dal rifiuto di questa parte, dalla rivendicazione della propria colpevolezza come ultima traccia di umanità, di autonomia dell'uomo rispetto al sistema tecnico.

La speranza evocata nel carteggio con Eatherly è allora una speranza che non procede da una mera analisi storico-filosofico-antropologica e a cui Anders, nella sua produzione, concede lo spazio minimale che le assegna un'«epoca terminale (*Endzeit*)» (p. 229) come quella atomica, ma prende vita, nel dialogo epistolare, dal bisogno di infonderla a colui che incarna l'emblema della condizione disperata e disperante di un uomo sovrastato dall'incommensurabilità della sua "incolpevole colpevolezza". Non solo. Lo stesso Eatherly, ricevuta dalle parole di Anders la lettura chiarificatrice della propria vicenda eccezionale, quella sì ancorata alle linee di pensiero più profonde e significative della filosofia andersiana, diventa il primo assertore di un compito allo stesso tempo insostenibile e necessario: il risveglio delle coscienze, l'appello etico volto a «far capire agli uomini che la guerra atomica è degenerazione morale, e non solo distruzione fisica» (p. 111). Si tratta di un impegno cui Eatherly mostra di non voler rinunciare nemmeno nei momenti più duri dell'isolamento nell'ospedale psichiatrico di Waco.

Come osserva Latini nell'Introduzione che, da un lato, ricostruisce le vicende storico-biografiche che fanno da sfondo al carteggio, dall'altro, offre la loro collocazione all'interno dell'articolato universo concettuale andersiano, «[!]a consapevolezza della possibilità di un'apocalisse autoprodotta (di un'autocancellazione, di un'autoliquidazione) testimonia per Anders l'esilità e l'inappropriatezza di ogni teoria filosofica cattedratica/accademica, di ogni mera speculazione filosofica. Scopo dell'autore diventa da questo momento in poi quello di scuotere gli indifferenti, incitare i dubbiosi, rendere inquieti gli ottimisti, nella convinzione che «quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare ad interpretare l'Etica nicomachea». Anders avverte come un'esigenza quella di congedarsi dalla filosofia incerta, per riflettere sulla nuova condizione dell'umanità, e diventare «un agitatore delle coscienze, di "creare panico" rispetto alla prospettiva di una distruzione dell'umanità, di un vivere senza speranza» (p. ix). Diventa allora palpabile, nell'età tecnocratica, il vincolo indissolubile della dimensione della speranza con quella della responsabilità. Almeno sotto questo aspetto – tutt'altro che marginale, se si considera non solo la produzione ma anche l'impegno civile assunto da Anders nel corso della sua esistenza (oltre alla battaglia antinucleare, l'interessamento al caso Eichmann e la partecipazione alle campagne contro la guerra del Vietnam) – la cifra specifica della riflessione andersiana non sembra poter essere ridotta a un pessimismo che la ponga agli antipodi di un "principio responsabilità" o di un "principio speranza" ma si offre, al contrario, come loro personalissima sintesi nella concretezza storica, proclamando con forza l'urgenza di ancorare la speranza a una profonda assunzione di responsabilità e di lasciare che la speranza intervenga nel risveglio delle coscienze intorpidite dalla deresponsabilizzazione e, congiuntamente, dalla marginalizzazione e reificazione cui l'uomo soggiace nell'età tecnocratica.

LUDOVICA MALKNECHT