

Elio Franzini

CRITICITÀ DEL MEDIOEVO.
PICCOLA GENEALOGIA DI UN PREGIUDIZIO

*THE MIDDLE AGES IN QUESTION
A BRIEF GENEALOGY OF A PREJUDICE*

Abstract

Il Medioevo che viene raccontato vive una storia contraddittoria: in essa si dimentica che nel suo contesto nascono le università, dove prevale una dimensione dialogica. Cercare una breve genealogia dei pregiudizi che attraversano la dimensione teorica del Medioevo è lo scopo di questo lavoro. La conclusione è che, nelle sue varie direzioni e interpretazioni, una rilettura del Medioevo deve tener conto della molteplicità di testi di cui una tradizione è costituita: e questi testi non sono tessere che si pongono a piacere su una scacchiera immaginaria, che riflette non l'insieme della storia, bensì soltanto le contingenti letture del suo contingente autore, bensì devono guardare agli indizi che in tali testi si rivelano, e che indirizzano l'interpretazione stessa. Solo attraverso l'individuazione di tali indizi si può giungere a una ridefinizione dei percorsi interpretativi.

The Middle Ages that are narrated live a contradictory history: in it we forget that in its context universities are born, where a dialogical dimension prevails. To seek a brief genealogy of the prejudices that cross the theoretical dimension of the Middle Ages is the aim of this work. The conclusion is that, in its various directions and interpretations, a rereading of the Middle Ages must take into account the multiplicity of texts that a tradition is made of: and these texts are not tiles that are placed at will on an imaginary chessboard, which reflects not the whole of history, but only the contingent readings of its contingent author; but must look at the clues that are revealed in these texts, and that direct the interpretation itself. Only through the identification of such clues can we arrive at a redefinition of the interpretative paths.

Keywords

Medioevo; genealogia; pregiudizio

Middle Ages; Genealogy; Prejudice



“Doctor Virtualis” n. 20: *Pensiero critico e Medioevo* (2025)

ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

In un fortunato convegno¹, in cui si analizzavano alcuni tra i principali luoghi comuni che venivano accostati al Medioevo, si sottolineava anche che la loro valutazione era avvolta da un'intera serie di ambiguità. Il pregiudizio è semplicemente un giudizio che viene formulato prima di analizzare a fondo un problema. Di tali pregiudizi è densa la storia, che viene avvolta da una serie di considerazioni pregiudiziali generando quella che l'ermeneutica chiama storia degli effetti. Il pregiudizio, che di per sé è solo un giudizio immediato e storicamente diffuso, quasi la traccia del senso comune, ha assunto un deciso valore negativo quando in tale direzione viene utilizzato da quello che, genericamente, si potrebbe chiamare un punto di vista illuministico, senza dubbio primario responsabile di una visione distorta dell'epoca medievale. Una visione che coinvolge in prima istanza la dimensione del pensiero, il suo evidente substrato metafisico-religioso, dal momento che, d'altro lato, il Medioevo, di cui vi sono tracce, spesso straordinarie, in numerose città europee, viene mitizzato e reso quasi favolistico, oggetto di più o meno fantasiose rievocazioni, sagre, rielaborazioni.

Massimo Montanari, introducendo gli atti di tale Convegno, osserva che, in questo incrocio di pregiudizi difformi, che suggerisce immagini positive e negative, il Medioevo *difficilmente si collega a idee precise, a contestualizzazioni controllate e controllabili*². Ciò induce a rivedere la nozione stessa di Medioevo, *liberandola dalle incrostazioni e dai luoghi comuni che da secoli si sono sovrapposti a quella realtà, ridisegnandola in funzione di altre storie, di altre immagini, di altri interessi*. A tal fine, il volume è preceduto da lunghi e autorevoli "esergo", che ne sottolineano la funzione genetica per l'Europa, gli apporti etnici, linguistici, politici e culturali. Quella che si veniva formando era un'Europa non solo meticcica, ma attraversata anche da progressive acculturazioni, a segnalare il carattere dinamico e dialogico del periodo. Particolarmente significativo quel che scrive Enrico Bellone, il quale sottolinea che il Medioevo

¹ F. Marostica (a cura di), *Medioevo e luoghi comuni*, Tecnodid, Bologna 2002.

² *Ibidem*.

*non era la camera buia di un'umanità che attendeva mestamente la fine del mondo prima che arrivasse l'illuminazione della scienza, bensì un'epoca durante la quale nasceva in Europa un frutto unico nell'evoluzione culturale: si andavano infatti formando conoscenze e tecniche nuove e rivoluzionarie, in seno a gruppi di persone che non conoscevano il latino o il greco dei dotti, ma erano in grado di fabbricare navi e chiese, fondere metalli e affinare l'arte metallurgica e le tecniche minerarie, migliorare l'efficienza dei mulini a vento, produrre manufatti di ogni genere. Peraltro, l'epoca rinascimentale, malgrado si sia dipinta come evoluzione/rivoluzione dei secoli bui, ospitava ancora al suo interno tale spirito se Leonardo da Vinci amava definirsi *omo senza lettere*. E, se ci si spinge oltre, si può osservare che anche il consapevole distruttore di un modello formativo scolastico-medievale, cioè Cartesio, mantiene in sé la tendenza fabbrile di una cultura da cui voleva sottrarsi.*

Nel momento in cui si esaminano, con spirito analitico, ovvero senza pregiudizi, tutti gli stereotipi che hanno avvolto il Medioevo³, ciascuno dei quali ha in sé ottime e circostanziate motivazioni, e i suoi precisi responsabili, la curiosa divaricazione, in virtù della quale il Medioevo è al tempo stesso ricercato e riprodotto, non viene meno. Si può invece con evidenza rilevare che la negatività circonda in modo particolare il piano teorico-politico, come se il Medioevo fosse vittima di quella stessa rigidità di cui, nel *Faust* di Goethe, Homunculus accusa Mefistofele: un prodotto gotico medievale che, come il demonio, non sa “cambiare” forma, ed è quindi quasi patetico nel non riconoscere né la classicità né la modernità. È lì in mezzo, con le sue scissioni che non sa ricomporre, né nella ciclicità del classico né nella forza simbolica del Moderno, nel suo tempo lineare e progressivo. In questo suo “stare in mezzo”, che non è mai considerato positivamente, sintomo o di fissità o di indecisione, si trova paradossalmente al centro di un'ermeneutica (e di una genealogia) di cui si intende qui cercare di offrire qualche breve traccia.

³ Si veda il saggio di Giuseppe Sergi, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli editore, Roma 2005.

1. Sulla polemica che, nel 1946, divise aspramente Togliatti e Vittorini, sino a causare l'uscita dal Partito Comunista di quest'ultimo, si potrebbero sviluppare numerose considerazioni sia nostalgiche (sulla forza intellettuale di alcuni leader politici, al di là delle posizioni assunte) sia, per così dire, intellettuali, considerando che il dibattito fu profondo e in definitiva direzionato verso un tentativo di comprendere che cosa si celasse dietro alla nozione gramsciana di egemonia. Ci si limita, tuttavia, a ricordare il brano di una contro-replica di Vittorini a Togliatti, in cui il primo afferma che la cultura non deve essere diretta nel senso politico del termine perché ciò condurrebbe a una sua totale politicizzazione, aggiungendo, tra parentesi, che le conseguenze di tale deriva sarebbero "neo-medievali", portando con sé un impoverimento progressivo della politica stessa.

Vittorini vede probabilmente più in là di Togliatti o, meglio, intuisce a quali conseguenze distruttive possano condurre giudizi politici sulla letteratura, l'arte e il pensiero, che finirebbero per essere asserviti a un pensiero unico, guidato da un potere che è unico e sovrano. Ottant'anni dopo si può affermare che hanno avuto torto entrambi, il primo perché presumeva, temendola, una capacità direttiva della politica e il secondo perché la politica, forse per sua stessa arroganza, tale direzione non ha saputo neppure sfiorare. In tutto ciò, va sottolineato che questa volontà di imporre la forza della politica sul valore della letteratura, viene definita da Vittorini come "neo-medievale", quasi sinonimo di un atteggiamento "riduzionista", che mina la libertà della cultura. Pericolo che, con evidenza, pur senza specifica argomentazione, viene assimilato al Medioevo.

Il passo è un significativo indizio di una sorta di "vulgata" che domina, anche nel mondo intellettuale non specialista, la valutazione della dimensione medievale, dove appare quasi ovvio l'asservimento del pensiero a un potere dominante. E tale potere, quando non è temporale, possiede comunque una spiritualità che "teologizza" la cultura, rendendola dominata e "amministrata". L'egemonia, nel Medioevo, non si ottiene attraverso la cultura, bensì tramite la forza di un'imposizione che ne "normalizza" la presenza.

Che il Medioevo sia tutto ciò – dominio di un pensiero unificato – è una leggenda culturale: nel Medioevo si dibatteva come in tutte le epoche e la politica incideva in tali dibattiti in modo spesso violento, ma non preponderante o, almeno, meno impositivo di quanto sia accaduto in età moderna. Ciascuno, nel suo lavoro, e lo attesta Dante, portava se stesso e le sue passioni: ma la *Comedia* è la testimonianza vivente di una libertà intellettuale profonda, pur faticosa, come peraltro ogni conquista della verità. *Pensiero critico* è un'espressione moderna e settecentesca, che passa in primo luogo attraverso Hume e, ovviamente, Kant: ma se con essa si intende la relazione aperta tra il giudizio, il mondo e le facoltà intellettuali, oltre che l'esercizio del pensiero nella relazione tra questi elementi, il Medioevo è insegnamento su questo orizzonte per l'intera storia del pensiero.

Se l'assenza di un "pensiero critico" medievale perdura e prospera come luogo comune, al di là di serie ricostruzioni storiche, non si può tuttavia ritenerlo esclusivamente come un equivoco che attraversa, nella sua banalità, i secoli: anche i pregiudizi, come insegna l'ermeneutica gadameriana, fanno la storia, ne sono anzi uno dei protagonisti essenziali dal momento che è qui che evidenziano i loro effetti. Bisogna allora chiedersi se esista una sorta di presupposto pregiudiziale che possa giustificare i singolari e pluridecennali pregiudizi specifici⁴.

Questo presupposto (forse il più banale, ma non per questo meno verosimile) potrebbe essere, come già si è accennato, quello "teologico": alla base del pensiero critico, del libero arbitrio intrinseco al pensiero medievale, vi sarebbe pur sempre il presupposto servile di un potere garante, assoluto, indubitabile e non prevaricabile, ovviamente la potenza divina. Un presupposto capace di inficiare, o almeno indebolire, l'autonomia del pensiero, della "cultura" intesa come capacità formativa. L'obbligata tematizzazione della trascendenza viene quindi vista come limitazione della libertà, confermata da, forse meno frequenti di quanto si ritenga, repressioni dottrinali.

⁴ Cfr. E. Bellone, *Presentazione del Dossier Il medioevo: scienza e magia nei secoli bui*, in "Le Scienze" 420 (agosto 2003).

È quasi impossibile eliminare presupposti così antichi e radicati, peraltro rinnovati e ingigantiti da quella sorta di illuminismo “perenne” che sembra impossessarsi del pensiero moderno dal Seicento in avanti, trovando nel Settecento la sua esplosione, forte dei suoi profeti, da Montaigne a Bayle in primo luogo, e origine di una catena che, chiuso in quello che Lukacs avrebbe chiamato *cerchio di coscienza possibile*, nega alle altre epoche quello spirito critico che (paradossalmente) dimostra di non possedere. Ciò significa che, anche senza aderire ai dogmi ermeneutici, i pregiudizi, siano essi ontologici, immanenti, trascendenti o più banalmente psicologici, sono da un lato rassicuranti ma, dall’altro, formano i linguaggi attraverso i quali il pensiero si esprime e si diffonde. Non si sta affermando che Dio – il presupposto medievale – sia soltanto un presupposto linguistico, ma che questa ontologia linguistica (senza dubbio presente, ma non più di alcuni stilemi che accompagnano il pensiero odierno, in primo luogo nell’ambito che si autodefinisce analitico) non è sufficiente per dichiarare annullata e amministrata la libertà del pensare che si trasmette attraverso quel linguaggio, certo dominatore storico, ma non per questo di necessità oppressivo (purtroppo la storia del pensiero filosofico è puntellata da numerosi filosofi che odiano la storia, inconsapevoli di odiare se stessi: perché la grandezza e la longevità della filosofia è data dal fatto che una disciplina sincronica si giustifica e si comprende solo nell’ambito di un’ineliminabile diacronia).

Il padre stesso dell’ermeneutica novecentesca, Hans Georg Gadamer, pur in un contesto connotato da ampia ascendenza platonizzante, riconosce come questo elemento pregiudiziale lasci spazio a una notevole libertà linguistica. In una parte poco letta di *Verità e metodo*, osserva infatti che se Dio *esprime perfettamente nella parola la sua natura e la sua sostanza in pura attualità*, invece ogni pensiero che noi pensiamo ed esprimiamo è *un puro accidente dello spirito*⁵. E se la parola umana non può rendere la cosa totalmente

⁵ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 488.

in sé, *il pensiero procede dunque continuamente a nuove concezioni, e non può mai raggiungere un compimento in nessuna di esse*⁶. Riconoscere questa non perfezione costituisce *la vera infinità dello spirito*, che in ciò *trova anche la libertà di costruire sempre nuovi progetti*⁷. Gadamer prosegue per molte pagine, e con argomentazioni che si riferiscono anche alla Trinità, sottolineando la libertà che promana dal pensiero scolastico: la differenza tra l'unità della parola divina e la molteplicità delle parole umane apre la questione del rapporto tra l'uno e il molteplice, che è qui segno di una sorta di relazione dialettica perché *anche la parola di Dio non esclude completamente il concetto di molteplicità*⁸. La parola stessa si rinnova, si diffonde, si modifica nei processi di formazione dei concetti. In sintesi: *il pensiero scolastico, elaborando la dottrina del verbum, non può fermarsi all'idea della formazione del concetto intesa come imitazione riproduttiva dell'ordinamento dell'essere*⁹.

2. Un presupposto esiste, dunque, in ogni espressione del pensiero, e ne costituisce un pregiudizio. Il carattere forte e trascendente di tale presupposto, presente nella molteplicità dialogica del pensiero medievale, enfatizzato dalle epoche successive, proprio perché frutto di altro presupposto attacca la centralità di una metafisica teologica, derivando da ciò una modellizzazione negativa del pensiero medievale che non possiede, di per sé, apprezzabili ragioni storiche di convincente rilevanza.

Ne è testimonianza concreta un'altrettanta concreta storia degli effetti dell'atteggiamento medievale, che si tende a "lateralizzare" quando si parla di Medioevo, cioè la nascita delle Università. Università come isola di libero pensiero, che proprio in quest'epoca vede la sua, spesso anch'essa mitizzata, nascita.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ Ivi, p. 489.

⁹ Ivi, p. 490.

Si lascia agli storici delle idee la narrazione di tale nascita e dei suoi sviluppi¹⁰, che non sono riferibili a un solo modello fondativo, ma non si può non osservare che l'istanza dialogica è alla base dei presupposti stessi delle università medievali, all'interno delle quali si poteva godere sia di una certa libertà di pensiero e argomentazione sia di un percorso formativo che acquisisce via via una struttura stabile, contribuendo in modo fondamentale a costituire il tessuto comune di una civiltà europea. Risulta ovvio, ma il ragionamento potrebbe essere applicato a tutte le istituzioni storiche, che

*il piano politico affiora dai rapporti tra le università e i centri di potere, sia quelli ecclesiastici (il papato e la Chiesa cittadina) sia quelli laici (città, signorie, principati, impero), variamente interessati a promuovere queste prestigiose strutture di insegnamento superiore e a impiegare gli uomini di cultura formati negli studia all'interno dei quadri amministrativi e degli assetti di governo nonché in tutti i contesti dove i saperi universitari in ambito giuridico, medico o filosofico-teologico potevano essere un valido sostegno al loro agire politico.*¹¹

L'università, proprio perché istituzione organizzata, è senza dubbio figlia di "interessi", in primo luogo di politica culturale, ma ciò non mette in discussione la sua libertà "interna" e, soprattutto, una sorta di struttura che l'università moderna, humboldtiana e post-humboldtiana, ha fortemente modificato, ma che, tuttavia, si mantiene costante, generando una sorta di "aria di famiglia" istituzionale. Si è infatti ancora all'interno di una comunità (non sempre armonica) di docenti e discenti, organizzata in specifici percorsi formativi, spesso dibattuti e controversi, quasi a segnare, pur nel dissidio, una continuità più profonda, specie per chi all'interno delle comunità vive, di quanto la distanza quasi millenaria potrebbe far credere.

¹⁰ Si veda per esempio P. Rosso, *Le università nell'Italia medievale. Cultura, società e politica (secoli XII-XV)*, Carocci, Roma 2021.

¹¹ Ivi, p. 12.

La nascita delle università – dove peraltro l’insegnamento della teologia non era certo esclusivo (assente anzi per molti anni nell’ateneo bolognese) – sembra essere un altro indizio che mette in discussione l’assenza medievale di ciò che, sommariamente, si è chiamato pensiero critico. Peraltro, se si confrontasse l’organizzazione dell’Università nel Medioevo rispetto a quella moderna, così come è rappresentata da Humboldt o, in modo più chiaro ancora, da Weber, si potrebbe giungere alla conclusione che l’università medievale è un esempio dialogico e che ci si onora di provenire da essa. Il modello negativo, in particolare per Weber, e più tardi implicitamente per Heidegger, è quello che proviene dalle Università d’oltreoceano, asservite a interessi extra-accademici e, per così dire, di “mercato”. E, senza attribuire ad altri le proprie responsabilità, si potrebbero elencare, negli ultimi centocinquanta anni almeno, svariati episodi (si pensi ai giuramenti di fedeltà imposti dalle dittature novecentesche) che metterebbero in serio dubbio, qualunque cosa esso sia, l’esercizio del pensiero critico nelle sedi universitarie di ogni Paese. Di conseguenza, anche in questo caso, i pregiudizi tali sono, e andrebbero rovesciati: le università medievali erano più libere di quelle dei giorni nostri, che avrebbero invece necessità di un serio sguardo critico (patti formativi, syllabi, questionari, valutazioni, ecc. possono essere vincoli ben più stringenti, nella loro banale contingenza, di una trascendenza accettata, ma che si poteva liberamente tematizzare).

3. La formazione superiore moderna, e persino postmoderna, è dunque figlia del Medioevo, a tratti figlia degenera, ma ben difficilmente riconosce il debito, malgrado non manchino precisi documenti storici: si preferisce piuttosto ripetere il consueto paradigma, in virtù del quale è esclusa la genesi medievale dell’uomo europeo e della sua cultura. Non vengono evidenziati quei passaggi temporali in virtù dei quali si forma quella continuità che permette di raccontare una storia unitaria. Si aggiunga che chi studia le istituzioni da un punto di vista “genealogico”, in primo luogo Michel Foucault, tende a partire, nel racconto, dall’epoca moderna, liquidando con pochi

cenni il passato medievale. E anche chi di tale metodo genealogico è l'autentico padre, cioè Nietzsche, che pur confusamente non ignora affatto la presenza nel modello di uomo europeo di un'ascendenza medievale, ripercorre gran parte di quei luoghi comuni, di quei pregiudizi, che già si sono incontrati, contribuendo anzi a eternizzarli sul piano filosofico.

Nietzsche, nel suo colto e geniale diletterismo, ha il pudore di non definire mai, propriamente, la genealogia. Se ne assumiamo il significato che sottolinea un suo interprete contemporaneo, Deleuze, essa sarebbe *valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori*¹². Il fulcro di tale percorso assiologico, come Nietzsche attesta nel suo folgorante *Genealogia della morale*, del 1887, è la scissione tra la morale degli schiavi e la morale dei signori, originata, più che dal cristianesimo, dalla sua diffusione sociale, che è, inevitabilmente, medievale. E qui, autenticamente e con risultati che hanno avuto immani conseguenze storiche, si innesta una genealogia, che ha lo scopo esplicito, in Foucault ancora più che in Nietzsche, di opporsi a una visione metafisico-religiosa del mondo che nel Medioevo si sarebbe imposta. In questa genealogia il compito del pensiero critico è la distruzione, o la decostruzione, della dimensione metafisica (teologica) e al tempo stesso e, di contro, il tentativo di fornire un piano assiologico che fornisca gli strumenti, concettuali e terminologici, perché tale decostruzione sia perennemente operante. Il Medioevo, e in particolare Agostino, è dunque visto come origine di uno dei grandi equivoci della filosofia occidentale, ovvero che suo tramite si possa instaurare il valore della libertà (del libero arbitrio), che può attribuire un senso al male e al bene. Nel suo *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche definisce infatti il concetto di volontà libera come *il più malfamato trucco dei teologi che sia mai esistito, mirante a rendere l'umanità 'responsabile' nel senso loro, ossia a renderla loro soggetta*. Da questa "maledizione" il pensiero non si è più liberato, generando una scissione etica che è alla base di una genealogia, che

¹² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 5.

ha nel pensiero medievale il suo presupposto, per così dire la sua struttura di potere.

Da un lato, dunque, in essa, ci sono i valori dei *buoni* – il gregge, i servi – che vivono nella pietà e nella negazione dei valori corporei. E, dall'altro, un mondo che incarna i valori *cavallereschi*: la morale dei padroni. Il medioevo è il periodo in cui si impone un concetto di purezza astratto, nemico del corpo e del desiderio, nemico di un elogio del corpo, di un agire *forte, libero, giocoso*¹³. La genealogia della morale nasce in questa scissione e viene portata al suo compimento in una sorta di rovesciamento dei valori operata dal pensiero giudaico-cristiano divenuto metafisico strumento di potere, in virtù del quale sono *buoni* solo i poveri e gli umili, i sofferenti, gli infermi, ecc., lasciando agli altri la crudeltà e innescando, appunto, la dicotomia tra la morale degli schiavi e quella dei potenti, essendo la prima solo un'illusione del tutto priva di redenzione. È sempre qui che sorge, tra i sottomessi (che sono in prima istanza i pensatori medievali), una dimensione passionale (che assume anche le vesti della metafisica, o di una metafisica), che Nietzsche sintetizza con un termine intraducibile, cioè *ressentiment*, che diviene esso stesso creatore e generatore di valori da parte di coloro *a cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria*¹⁴. Il potere, quello autentico, dominante, istituzionale, con i suoi ben definiti apparati e dispositivi, parla con un forte *sì*, chi non domina ha in suo possesso solo un *no*, è *soltanto una pallida postuma immagine antagonistica*¹⁵. *E il suo spirito ama cantucci nascosti, vie traverse, porte segrete, tutto quello che se ne sta occultato lo incanta quasi fosse quello il suo mondo, la sua sicurezza, il suo refrigerio*¹⁶: e costruisce il *malvagio* in tutti coloro che sono *fuori* dalla sua morale, dalla sua metafisica. Al tempo stesso, coloro che si sentono stranieri a questo pensiero possono avere una

¹³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2017, p. 42.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 44.

reazione smodata e diventare come belve feroci: *assaporano allora la libertà da tutte le costrizioni sociali, si rifanno, nello stato selvaggio, della tensione dovuta a una lunga segregazione e allo star rinserrati nella pace della comunità*¹⁷.

In questa irredimibile separazione si pone la nascita del *buon europeo*, diviso tra due forme di morale, di *ethos*, tra loro in lotta, dove l'una è il rovesciamento dell'altra, che a sua volta può rovesciarsi, costruendo nuovi valori, tutti radicati nello spirito medievale-cristiano che è alle origini della nostra civiltà. E forse, come ricorda Foucault commentando Nietzsche, questo è il motivo per cui, di tribù in tribù, *l'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale, dove le regole si sostituiranno per sempre alla guerra; essa insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione*¹⁸. Il tramonto dell'Occidente, che verrà ripreso da Spengler, è così il progressivo venir meno di quell'Europa che il Medioevo ha disegnato: il Dio che muore è il Dio cristiano, quello che ha avvolto l'Europa, come scrive nella *Gaia scienza*. La nascita di un nuovo *buon europeo* è l'utopia, o la distopia, che Nietzsche descrive proprio partendo di un necessario superamento-inveramento di un cristianesimo che va rinnovato nella morte di Dio. E, tale morte, deve proprio segnare, nella genealogia di Nietzsche, la fine della metafisica, del libero arbitrio, dello stesso spirito critico – tutti retaggi del mondo medievale.

Questa genealogia (non certo superficiale come un pregiudizio, ma derivante pur sempre da una mitizzazione astratta del Medioevo) ha per Nietzsche e i suoi seguaci e interpreti il suo senso non solo perché deve condurre all'abbandono di una metafisica medievale che ha avvolto il pensiero occidentale, ma anche in quanto, superandola nel quadro di una decostruzione (di cui Heidegger è profeta) che deve cambiare il segno stesso del discorso filosofico, presuppo-

¹⁷ Ivi, p. 46.

¹⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1973, p. 40.

ne l'oblio di quella sua vocazione rappresentazionale e gnoseologica che proprio il medioevo ha instaurato. Infatti, il rimprovero sottile che Heidegger rivolgeva a Husserl era quello di avere riprodotto, con la sua intenzionalità, un modello tomista, su cui si è confermato tutto il pensiero dell'Occidente. Lo dimostra, paradossalmente, il padre stesso della modernità filosofica, cioè Cartesio, che riprende in modo quasi letterale le prove dell'esistenza di Dio, fondando su tale presupposto ontologico quella che è la metafisica *sostitutiva* dei giorni nostri, ovvero il metodo e l'autocoscienza dello spirito scientifico.

Siamo così in un paradosso, da cui sembra difficile uscire. Il presupposto onto-metafisico-teologico che caratterizza il Medioevo si pone appunto, come già si è detto, "in mezzo", e viene negato da entrambi i contendenti: da un lato uccide il libero arbitrio, che pur scopre e attesta nella nascita delle Università, in una deriva ontologica e, dall'altro, per il medesimo motivo ma rovesciato di segno, segna l'abbandono della dimensione autentica dell'Essere, dell'Essere come *emersione* della verità, ridotto a rappresentazione del mondo, a *conoscenza*. Per cui, da un lato Cartesio parla di Dio, ma dall'altro inserisce le medesime prove medievali della sua esistenza in un percorso genealogico non così difforme da quello che critica, affermando e negando al tempo stesso la loro origine, ponendosi come prova concreta non di una cancellazione ma di una sorta di *trasfigurazione* del Medioevo, che passa attraverso una sorta di deteologizzazione non solo del pensiero filosofico, ma paradossalmente della teologia stessa. D'altro lato, questo stesso atteggiamento viene visto, e Nietzsche ne è il profeta, come figlio di un pensiero, quello medievale che, eternizzando Platone e Aristotele, ha teologizzato l'Essere, tradendone la portata fondativa, l'originaria forza mitica.

In entrambi i casi, e spesso parlando di "Dio", e come spesso accade nelle storie degli effetti, si mistifica la complessa e variegata identificazione storico-culturale dell'epoca medievale, che ha coniugato tale complessità in un tormentato, e per nulla unilaterale, percorso diacronico. Cancellando la storia si inserisce, da entrambi

i lati, in unico contenitore quei mille e più anni in cui quella metafisica e quel Dio erano protagonisti, e certo non in un modo soltanto.

Una genealogia, tantomeno un suo abbozzo, non ha il compito di individuare i colpevoli perché, come direbbe Foucault, al potere e alle sue ricadute istituzionali non si sfugge negandoli in modo dialettico (o rivoluzionario). Il conflitto è parte del pensiero occidentale e tale conflitto impone, attesta, i suoi stessi pregiudizi, che di esso sono protagonisti e vittime. Gadamer, in un'altra ottica, ma che pur sempre ha alle spalle l'asse tra Nietzsche e Heidegger, direbbe che è impossibile uscire dal circolo ermeneutico. Ormai il pregiudizio è parte della storia stessa del Medioevo, della sua rilevante storia degli effetti. E sorge allora una domanda, quasi obbligata a conclusione del breve percorso: è davvero impossibile uscire dal circolo, anzi da questi circoli che forzano il sistema in due direzioni, centripeta e centrifuga?

4. Si vuole ipotizzare, concludendo, che lo sia, ma in una strada contraria. I circoli ermeneutici alimentano se stessi e i propri pregiudizi, originando e derivando da un atteggiamento astratto, cioè dalla convinzione che il pensiero filosofico si nutra esclusivamente di diacronia: sedimenta senza dubbio su di sé la storia, e tali sedimentazioni fanno parte della coda di cometa che ciascuna epoca, o ciascun pensatore rilevante, portano con sé. Affermare che la verità dei testi non è qualcosa di atemporale, bensì si radica nel metodo storico che li presenta è così un punto importante, che evita deliri di ancor più irritante astrattezza. Ma significa anche – ed è un punto controverso perché può derivare anche da alcune “attualizzazioni” degli stessi medievisti, quasi come difesa preventiva dal pregiudizio, e nell'inconsapevolezza di ricadere in un circolo vizioso – che le interpretazioni radicate in tale storia non solo a volte la subiscono, ma anche la creano, indipendentemente dalla specificità storica e testuale che si ha di fronte. Per cui, per esempio, un atteggiamento storico permette di inquadrare un pensatore nel suo particolare alveo, ma non impedisce che si generino dai suoi testi dimensioni interpretative

del tutto irrispettose della specificità di tali testi. Ne sono esempio i deliri analitici che trattano Kant come un contemporaneo, manchevole perché non ha letto gli analitici che lo criticano e, comunque, perché non scriveva in inglese, privilegiando opere complesse ad articoli brevi e autoreferenziali. O descrivono Husserl come un bravo descrittivista realista, “purtroppo” colpevole di avere, chissà perché (forse per un retaggio medievale?), una metafisica.

Si potrebbe andare avanti a lungo: e, fuori dagli esempi, è evidente che il Medioevo intero, i suoi teologi e pensatori, sono caduti come vittime ermeneutiche di una storia pur disposta a riconoscerne loro, sul medesimo piano, posizioni giustificate e interpretazioni pregiudiziali. Per questo motivo, come si diceva, bisogna spezzare il circolo e far uscire i testi e gli autori dall’attualismo cui li costringe sia il pensiero analitico sia quello ermeneutico sia quello decostruttivo, figli della medesima “debolezza”, di un postmodernismo irritante in quanto non riconosciuto come tale. In modo prosaico: ha senso interpretare il Medioevo con categorie “altre”, parlare in esso di un pensiero critico in un periodo in cui neppure esisteva la possibilità di comprendere tale espressione? Perché entrare in una serie di giochi linguistici che ciascuno interpreta come vuole seguendo le proprie casuali letture, tendenze, pregiudizi?

Il Medioevo non possedeva alcuna forma di pensiero critico e attualizzarlo con la logica disdicevole della “anticipazione” – che dovrebbe essere bandita da ogni discorso non solo genealogico, ma storico in sé, dove ogni forma di finalismo, più o meno mascherato, uccide – e tale termine va sottolineato – il presupposto stesso di un senso istituzionale, cioè il radicamento di un testo nella propria storia. Se così non si facesse saremmo da capo, constatando che mille anni di storie diverse, di linguaggi diversi, di accenni, per lo più dimenticati da gran parte della storiografia filosofica, hanno ridotto il Medioevo a una postilla per specialisti. Tornerebbe bene in evidenza il fatto che Cartesio rigetta un determinato modello educativo di carattere medievale, autorizzando il pensiero moderno a inglobarselo, dialetticamente cancellandolo, in modo da instaurare dialoghi meno

faticosi con il divenire del pensiero. Accettando questo atteggiamento sono spesso alcuni (o una loro appendice mediatizzata e politicizzata) medievisti a uccidere il Medioevo, riducendolo a fenomeno comunicativo e giornalistico o cercando sempre di nuovo di “giustificarlo”. Non è giocando con le categorie moderne e contemporanee, cioè rappresentandolo con queste categorizzazioni, che si potrà dare voce al Medioevo.

Ciò significa che il Medioevo deve rimanere chiuso in sé per evitare la cancellazione e l’embricamento? Che tutte le “attualizzazioni” sono sbagliate e che vanno rigettate se si vuole porre in atto qualche presupposto di corretta genealogia? Le risposte valgono per il Medioevo come per qualsiasi epoca: il pensiero va rispettato attraverso il proprio stesso linguaggio ed è tramite il proprio linguaggio, e non quello altrui, che può dialogare con la storia. Anche se le qualità che Foucault descrive per l’ordine del discorso genealogico si riferiscono alle sue stesse ricerche, e non a qualsivoglia genealogia, egli ricorda che le cose non si predispongono come se fossero state concepite “per” il nostro linguaggio: al contrario, riducendole all’interno di un orizzonte comunque organizzato, si tratta di una *violenza che noi facciamo alle cose, una pratica che imponiamo loro*¹⁹. La violenza si moltiplica se costringiamo la storia a discorsi che non le appartengono: significa esercitare una sorta di “potere” del contemporaneo sulla storia. E se il potere è qualcosa di complesso, che implica istituzioni, processi perversi di soggettivazione e desoggettivazione, si esercita anche nell’interpretazione dei testi e delle epoche: e, forse, bisogna rovesciare la credenza banale, osserva Foucault, che il potere lavori solo in negativo (esclude, respinge, astrae, maschera, nasconde, censura) ma che vada ben oltre l’ideologia e si presenti come un’istanza produttiva, che *produce campi di oggetti e rituali di verità*²⁰.

La nostra epoca, quando si è trattato di costruire genealogie, di riflettere su supposte verità, si è rivelata sempre figlia di Nietzsche, di

¹⁹ M. Foucault, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 41.

²⁰ Id., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, p. 212.

Deleuze e di Foucault, padri, inconsapevoli poco importa, dei molti settarismi che, attraversando la società attraversano anche la filosofia: sono loro ad avere costruito quei dispositivi, quei pregiudizi, di cui siamo vittime e protagonisti, che inducono un sospetto nei confronti delle parole su cui la filosofia stessa si è formata, generando il bisogno di decostruirle, negarle, attualizzarle. E se, a un certo punto, quasi in un'improvvisata invettiva, Baudrillard sente la necessità di scrivere un saggio dal provocatorio titolo *dimenticare Foucault* non è per stupire, ma per far valere, al di sotto delle genealogie e dei suoi criptici poteri, il significato del simulacro, anch'esso invasivo e ossessivo, ma che forse svela come l'ansia attualizzante sia un inganno, cui nessun interprete sfugge. Non si scappa alla miseria della critica, come si potrebbe dire parafrasando Marx.

Il Medioevo non è un feticcio, non è un simulacro che possa essere decostruito a piacere, nei suoi linguaggi e nelle sue tradizioni. Interpretare ha un senso al di sopra delle genealogie e delle loro forzature, in primo luogo linguistiche, considerando che le opere, come le epoche, non hanno in sé nulla di linguistico ma sono soltanto sostenute dal linguaggio²¹. Ciò significa che, in opposizione a Gadamer, l'analisi di un periodo storico o di un testo non è parte di un circolo interpretativo, bensì deve fondarsi su un *principio di pertinenza* fra l'aspetto produttivo e quello ricettivo. Il campo dell'interpretabile, sostiene Todorov, *rischierebbe di estendersi di continuo se non trovasse i propri limiti nel riferimento a un quadro ideologico, sul versante dell'interpretazione, e, sul versante della produzione, nella sottomissione a un genere*²².

Ovviamente non esiste, di un testo come di un'epoca, una corretta interpretazione, dal momento che, con questo termine, intendiamo, come già ipotizzava Aristotele, una serie di operazioni che non si limitano alla ricezione passiva, bensì implicano l'elaborazione di nuovi modi espressivi, che tengano conto della divergenza. Ancora una volta l'esempio dell'Università medievale è utile: qui il

²¹ Si veda T. Todorov, *Simbolismo e interpretazione*, Guida, Napoli 1986.

²² Ivi, p. 25.

dibattito pubblico era la modalità comunicativa fondamentale, ed è proprio in questo contesto che, di conseguenza, sorge l'interpretazione, che nasce non a caso, bensì dove vi sono testi, quelli sacri in primo luogo, che possiedono significati oggettivamente oscuri, testi cui dunque si tratta di affiancare altri testi, in grado di meglio spiegarli. L'interpretazione è così per definizione costituita da giudizi non assertori, bensì problematici che, se non comunicati, si perdono completamente in una apoditticità che la natura stessa dell'oggetto da interpretare rigetta. Rendere ragione di differenti modalità interpretative significa estendere i confini della conoscenza, che non ha di per sé una valenza "ontologica". Lo sguardo dell'interprete non deve sciogliersi in una fusione di orizzonti, in genealogie decostruttive o che riportano il passato alla contingenza del contemporaneo, bensì, al contrario, scoprirne la molteplicità, proprio per rendere più valida e convincente l'interpretazione stessa, anche quella prevalente. L'interpretazione è una comprensione rispondente, un dialogo, che viene meno alla sua stessa natura se non è restituito alla sua dimensione originaria e fondante, cioè l'intersoggettività pubblica. Si tratta, come scrive Todorov, di cercare di stabilire un sistema di riferimenti che consenta di capire come possano esistere teorie differenti e suddivisioni non conciliabili: interpretare non è andare alla ricerca di un qualsivoglia fondamento, di una norma assoluta, bensì cercare di comprendere, arrivando certo a fondate argomentazioni, che siano tuttavia in grado di mantenere viva la complessità e la pluralità, un dialogo capace di integrare i piani discorsivi.

Si rischia di dimenticare, se non si guarda a questo modello, che è quello che Goethe insegna e che Weber riprende, che è peraltro quello stesso dell'università medievale, un principio ormai morente nella cultura odierna, nell'Università stessa, che sembra più attenta alla cancellazione del pensiero che a sottolineare una sua forza generativa: il principio del dissenso, della differenza, considerato come un perturbante che emerge, quindi da reprimere, dimenticare, edulcorare. Pericoloso perché rifiuta un mondo popolato da fantocci, marionette, macchine, automi o criceti su una ruota, facendo appari-

re come animato da *magnifiche sorti e progressive* un punto di vista che in realtà mette in luce e critica il formalismo della modernità. Una frase di Starobinski, applicata a Montesquieu, può forse spiegare un valore temporale della cultura, che era alla base del pensiero medievale, e che sembra caduto nell'oblio: *il metodo scientifico non pretende mai di accedere alla totalità con una sola occhiata, come certi mistici accedono a Dio: ha bisogno di tempo, per rendere sicure le sue premesse e provare ciascuna delle sue affermazioni*²³. Per capire, appunto, si ha bisogno di tempo, e dunque di una stratificazione storica di opinioni, utili proprio per rigettare le opzioni fideistiche e dogmatiche. La totalità, la metafisica, è un orizzonte di senso, non una presa immediata, ed è un orizzonte che va conquistato attraverso uno svolgersi delle "ragioni" nei fenomeni, nel confronto con essi, alla ricerca della specificità dei loro principi, in una costante interazione.

Possiamo dunque arrivare a una (banale) conclusione. Ogni grande equivoco ha un suo percorso genealogico dal momento che vive nelle istituzioni e tra i vincoli dei dispositivi, in primo luogo linguistici, ai quali si riferisce. Quando una nozione è generica, come quella di Medioevo, o di Moderno, vive senza dubbio la molteplicità delle sue possibili genealogie, spesso estremizzate dalla ricerca di una criticità o di una sua dogmatica assenza. Tra un estremo e l'altro si è osservato che, sul piano linguistico, ma non su quello storico, l'attualizzazione, in entrambe le direzioni, lascia una libertà teorica di cui la filosofia, nel corso del tempo, ha spesso abusato. Comunque lo si voglia intendere, lo spirito critico del Medioevo, sia inteso in direzioni post-kantiane sia in quelle ispirate a Nietzsche, non può non tener conto della molteplicità di testi di cui una tradizione è costituita: e questi testi non sono tessere che si pongono a piacere su una scacchiera immaginaria, che riflette non l'insieme della storia, bensì soltanto le contingenti letture del suo contingente autore, bensì devono guardare agli indizi che in tali testi si rivelano, e che indiriz-

²³ J. Starobinski, *Montesquieu* (1994), trad. it. di M. Marchetti, Einaudi, Torino 2002, p. 32.

zano l'interpretazione stessa, in direzioni quasi sempre fantasiose. Solo attraverso l'individuazione di tali indizi si può giungere a una ridefinizione dei percorsi interpretativi.

Todorov sottolinea, a questo proposito, l'esistenza di due grandi gruppi di indizi testuali: *gli uni provengono dalla relazione che il segmento presente intrattiene con gli altri enunciati che appartengono allo stesso contesto* (indizi sintagmatici), *i secondi nascono invece dal rapporto che si istituisce tra segmento presente e sapere condiviso da una comunità, la memoria collettiva* (indizi paradigmatici) – *relazione quest'ultima che, contrariamente alle apparenze, non conduce fuori dal testo*²⁴. Questo significa, ed è forse ciò che ha generato molti equivoci non solo sul Medioevo, ma sull'improprio dialogo tra epoche, che bisogna tenere conto, per rendere produttivo questo dialogo, non astrarlo dal suo stile, dai suoi paradigmi, ma considerare che esso è possibile se, e solo se, si rispettano una serie di indizi testuali, che sono l'unica garanzia sia contro un assoluto arbitrio interpretativo sia a favore di un dialogo rispettoso della natura diacronica delle discipline umanistiche. La costruzione di un "intero" che unisca le epoche tra loro ha la necessità di mostrare questi vincoli, di unire le parti attraverso nessi testuali e storici, associandoli tramite legami non arbitrari. L'interpretazione, entrando nel dialogo tra tali nessi, potrà mostrarne la ricchezza, ma solo rimanendo aderente all'originaria realtà storica e testuale, ai suoi stessi vincoli. Solo in questo modo si costruisce una *tradizione*, cioè una capacità di far parlare ancora il proprio passato.

²⁴ T. Todorov, *Simbolismo ...* cit., p. 26.