

Riccardo Fedriga

## La coscienza della libertà\*

Una lettura del *De Consolatione Philosophiae*  
di Severino Boezio

### 1. Prologo: volti possibili, soggetti in sonno e coscienze esterne

Scrivere Proust che *alle volte, veder passare un volto desiderabile a noi ignoto ci dischiude il desiderio di esistenze diverse ... Così si guarda dalla finestra per vedere le innumerevoli possibilità di felicità contenute nella realtà, nella vita possibile che sentiamo sempre vicina. Talvolta il nostro desiderio deriva solo dal fatto di saperlo realizzabile, immaginiamo, coltiviamo delle immagini su un nome, sulle possibilità che mille volti ci hanno suggerito*<sup>1</sup>. Ma come ci si possono dischiudere queste possibilità se quel *volto desiderabile* di cui parla Proust è il nostro, e ci è ignoto? In altri termini, cosa significa non avere coscienza e non averla in primo luogo di se stessi? Cosa significa *essere fuori di sé* e cosa *essersi persi, scordati di sé?* Cosa, infine, *tornare in sé?* In questo saggio, basandomi su una lettura del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, andrò alla ricerca, se non di una risposta, del perché possano sorgere questi interrogativi. Lo farò discutendo alcune tesi sulla nozione di soggetto e su come esso possa pensare le cose, sulla loro contingenza, nonché su come un uomo possa conoscere in modo fondato, e Dio in una sola visione, le mille possibilità che mille visioni dischiudono. Piccole eternità che sgranano il loro infinito negli occhi di chi vede, come nella mente di chi pensa, e una volta tanto non parlano del tempo che passa, ma di quello che si è fermato alla felicità.

---

\* A mio padre *in memoriam*

## 1. Perdita di sé e stati d'animo

Anche se può apparire contro-intuitivo è possibile perdersi in se stessi. Ma cosa significa esattamente perdere il proprio sé? L'esperienza di tale smarrimento è in realtà più comune di quanto possa sembrare ed è riferibile alla situazione di trovarsi talmente in balia dei propri stati d'animo da rendere il mondo e la sua conoscenza il loro semplice riflesso. Come scrive Clotilde Calabi, trovarsi in un particolare stato d'animo significa *essere disposti a una certa gamma di azioni e sensazioni vagamente connesse tra loro. Si tratta di tendenze di breve durata che monopolizzano l'intera persona e hanno una funzione di caratterizzazione esaustiva [...]. È questa forse la caratteristica più significativa degli stati d'animo: la congenialità del mondo. C'è infatti una curiosa affinità tra gli stati d'animo e il tempo: entrambi si riflettono sul mondo, nel senso che tanto il tempo, quanto lo stato d'animo di una persona tendono a proiettare sull'ambiente circostante determinate caratteristiche*<sup>2</sup>. In questo modo, mentre dipingiamo con i colori dei nostri stati d'animo ogni aspetto della realtà naturale, si assiste a una sovrapposizione tra la consapevolezza di conoscere un oggetto e la garanzia della sua esistenza. Si perde, insomma, la consapevolezza del legame che unisce i modi di conoscere la realtà alla realtà stessa.

Ora, per una certa familiarità intuitiva si pensa sovente alla coscienza come a una proprietà interna del soggetto, che ne sarebbe la sostanza, il cui unico modo per darne conto è l'introspezione, che anziché rivolgersi agli oggetti dell'esperienza emozionale esterni al soggetto, crea dei propri particolari contenuti. Ma se *il me che effettua l'azione del diventare consapevole diventa parte della consapevolezza invece che limitarsi a essere la sua condizione o il suo punto di riferimento teoretico*<sup>3</sup>, allora è chiaro come già in questo assunto si annidi il dubbio scettico circa l'impossibilità di esprimere un giudizio fondato sull'esistenza del mondo. Esso diviene una credenza al pari di qualsiasi altra e si verificano il blocco e la scomparsa del soggetto incarnato in un individuo concreto.

La mia idea è che un modo per uscire da questa paralisi sia porre una distanza tra il soggetto e la facoltà dell'anima: la coscienza e le sue attività cognitive devono essere reificate. Se infatti le facoltà dell'anima sono portate all'esterno, e l'azione del conoscere è essa stessa personificata in un individuo esistente, vedendoselo di fronte il soggetto riattiva la sua naturale relazione con una realtà che non può più coincidere con la sua azione conoscitiva<sup>4</sup>, perché la coscienza non è più una proprietà intrinseca al soggetto ma l'insieme dei modi di conoscere; e il soggetto non ne è la sostanza, ma costituisce l'articolazione e il meccanismo che permette loro di funzionare<sup>5</sup>.

Un esempio storico e filosofico di questa strategia di uscita dalla perdita di sé, lo troviamo nella *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio. Boezio, trovatosi a giacere in preda a un morbo che paralizza ogni attività conoscitiva (perché la conoscenza del mondo è soggetta al suo stato d'animo), riesce a risalire a un principio unico e fondante – evitando che le conoscenze si disperdano ovunque – attraverso la personificazione delle attività della coscienza, allegoricamente presentate nelle vesti di Filosofia e Fortuna. Riattivare un soggetto che si sia perso e scordato di sé significa infatti allestire pubblicamente, e nel tempo, lo spettacolo dei modi attraverso i quali, sotto un particolare punto di vista, si vede, si conosce e si giudica il mondo. In tal modo, si permette a quella *capacità pensante* che sostiene il nostro agire mentale e che non sa più di essere un individuo concreto, di riconoscersi e affermarsi come fondamento unitario delle operazioni della mente.

Così, grazie alla messa in scena delle allegorie della coscienza, ecco che dalla nebbia dell'oblio di sé appare (o riappare) un volto, a partire dal quale si possono pensare mille possibilità dischiuse da mille visioni senza la vertigine provocata dal loro continuo dileguarsi. Riconosciutosi come polo focale delle sue facoltà e del loro articolarsi, il soggetto può dunque avviarsi a diventare sostrato e fondamento dei propri atti e delle proprie operazioni mentali<sup>6</sup>: norma e principio gerarchizzante di tali capacità sino al loro fondamento unico nella mente divina, il soggetto può tornare a sé e alla fondatezza dei propri giudizi sul mondo. Le tappe di questo ritorno sono esattamente la storia della *Consolatio Philosophiae*.

## 2. Dall'anima al soggetto

Prima di illustrare le tappe che conducono Boezio a una riabilitazione della conoscenza, per quanto possa apparire strano, e non privo di una certa dose di azzardo, vorrei suggerire un legame tra l'idea di soggetto come principio unico e fondante delle nostre azioni e la tradizione organicista dei commentatori tardo-antichi in merito all'interpretazione di una delle definizioni aristoteliche di anima. Secondo *De Anima*, B, I 412a-412b, la *psyché* è sostanza in quanto forma del corpo che ha la vita in potenza. Tale sostanza è *entelechia* del corpo; l'anima esprime la sua realizzazione.

Tra i commentatori tardo-antichi, Alessandro di Afrodisia legge *avere la vita in potenza* nel senso di *corpo che può vivere*, cioè che ha *organi adatti alle operazioni del vivere*, perché *che ha la vita in potenza è lo stesso che organico*<sup>7</sup>. L'anima è quindi la forma di un corpo che ha organi adatti alle sue facoltà; essa è la capacità operativa delle facoltà stesse. Ora, all'interno di questa interpretazione non sostanzialista e funzionale dell'anima, Boezio disegna una teoria del soggetto in cui esso è un operatore che fa in modo che ognuna delle sue facoltà, attraverso gli organi adatti, conosca il mondo sotto il proprio, adeguato punto di vista<sup>8</sup>. Ristabilire la gerarchia dell'adeguazione significa allora delimitare e organizzare lo spazio mentale intorno a un soggetto corporeo che si attribuisca la capacità di un reale atto conoscitivo<sup>9</sup>. Tale atto si riferirà a oggetti esterni, proprio a partire dalla coscienza reificata: essa non solo non coincide con una proprietà essenziale del soggetto, ma lo precede in quanto esistente, e garantisce che funzioni come *suppositum actionum*<sup>10</sup>.

## 3. Perdita di realtà

Il *De Consolatione Philosophiae* si apre con il riferimento a due figure che diventeranno tra le più famose allegorie della storia del

pensiero occidentale: Filosofia e Fortuna. Il primo riferimento è alla Fortuna, ed è legato alla fugacità delle cose con cui Boezio si diletta mentre già il destino stava preparando la tempesta che lo avrebbe travolto. Alla comparsa di Filosofia, Boezio è immerso nel doloroso ricordo del tempo perduto, perché passato e perché perduto invano, prima che, improvvisa e sconvolgente, l'onda del destino travolgesse i suoi deboli fondamenti – *i suoi fragili passi*<sup>11</sup>. Rimane il diletto per le immagini delle Muse, situate in un tempo che non è più e appartenenti solo al passato. Le immagini, copie di una di una esistenza finita, sono conservate, direi ormai prigioniere della memoria, senza corrispettivo nella realtà. Tale realtà, infatti, nel momento in cui si apre la scena sulla disperata situazione di Boezio, non *esiste* più. Il mondo è come se fosse, per così dire, scollegato dal soggetto. Non c'è più accordo tra lo stato d'animo che egli vive nella sua letargia, e che dipinge dei suoi colori il mondo, e la realtà. La realtà riflette e si riflette negli stati d'animo del malato senza che questo riesca a formulare un giudizio in grado di separarlo dagli accadimenti. Il mondo è così *congeniale* a Boezio che si ha una totale sovrapposizione tra esistenza e consapevolezza della sua conoscenza<sup>12</sup>.

Operando un salto di epoca e di genere, pare qui di ritrovare la controparte teorica dell'Amleto di Shakespeare quando, spinto da Rosencranz ad agire per la successione al trono, Amleto, nell'incomprensione generale afferma: *Signore, io non faccio un passo avanti*<sup>13</sup>. Non si tratta di una affermazione buttata lì per confondere la spia. L'esistenza della realtà, ed egli stesso, sono davvero preda del suo stato d'animo. Come Boezio, infatti, Amleto non ha più la capacità di esprimere alcun giudizio su un mondo che assume solamente i colori delle sue credenze. Se persino un'affermazione come *il mondo esiste* è una credenza come tutte le altre, come non pensare che la realtà ci venga incontro dipinta con i colori dei nostri stati d'animo? Chi di noi si azzarderebbe a muovere verso l'inconsistenza scettica delle nostre labili affermazioni su un mondo qualsiasi?<sup>14</sup>

In questa istantanea della fine, la memoria tuttavia, come si è visto, funziona ancora; essa contiene immagini e concetti universali. Quello che non esiste più è la corrispondenza, il principio gerarchico in grado di ordinare i modi di conoscere. Ogni cosa pare essere sullo stesso

piano: i valori stabili sono ribaltati nell'incertezza più totale; i giudizi, che si pensavano stabili, non si distinguono più da semplici credenze affastellate le une accanto alle altre<sup>15</sup>. Un'incredulità cala e avvolge la stabilità del mondo diffondendo, in chi la vive, lo sconcerto sopra ogni cosa<sup>16</sup>. Tutto è sottosopra, dalle basi del vivere civile, alle istituzioni (i Senatori che sono stati proprio coloro che l'hanno tradito e in modo inspiegabile, visto che Boezio agiva in nome e per conto loro), sino al più alto grado del fondamento del mondo, morale ma anche teologico: *se c'è un Dio, donde vengono i mali? E da dove i beni, se Dio non c'è?*<sup>17</sup>

#### 4. Pensieri dispersi

Per uscire da questa impasse, bisogna ristabilire un collegamento tra giudizi e realtà, a partire da quella particolare realtà che è la coscienza di sé come soggetto che sostiene e ordina le operazioni del conoscere. Il che significa trovare un luogo mentale che possa permettere a dei pensieri dispersi di ritrovarsi in un corpo. L'elemento tragico sta nel fatto che questo tentativo avviene proprio nel momento in cui la vicenda esistenziale di Boezio volge al termine e tale principio unitario non può più fare riferimento ad alcunché di organico. In altre parole, si restituisce il senso di pensare in modo unitario la contingenza del mondo *proprio mentre* l'esistenza concreta, e il mondo stesso, vengono meno. È questo il compito dell'allegoria della Filosofia. Quale strategia essa adotti è ben noto e viene messa in atto attraverso il recupero della cultura classica e della sua ossatura logico-argomentativa retta sul trivio e sul quadrivio. Dapprima vengono somministrate medicine più leggere – cioè definizioni grammaticali e artifici retorici – e poi argomenti dialettici, tutti farmaci accompagnati da una parallela evoluzione degli argomenti geometrici, aritmetici e astronomici concatenati nei ritmi delle canzoni. Tali punti di vista sul mondo, come mostra tutta la ricchezza dei riferimenti della *Consolatio*, sono tutti costruiti sulla base di un intreccio di riferimenti culturali – quella cultura classica

che, come l'esistenza di Boezio, svaniva nel nulla, priva di coscienza, scollegata dalla sua memoria storica.

Dunque Filosofia appare a Boezio. Sulle prime, egli non coglie il legame tra la figura che ha dinnanzi e chi essa sia. Il testo ci riporta delle descrizioni – e quasi ogni descrizione è un riferimento al tessuto culturale tardo antico – senza che alcuna di esse converga su un nome. Dimostrazione del fatto che essere consapevoli della propria coscienza, non significa avere semplicemente dei pensieri, dei concetti racchiusi nella mente, ma avere dei pensieri intorno a qualcosa, un principio di unità che li sostiene nella loro azione conoscitiva. Significa avere dei pensieri raccolti intorno a un *io* che si possa proprio per ciò definire e giudicare come un individuo: il *me*. Chi è privo di questa capacità si è *scordato di sé*: gradualmente, ma inesorabilmente, questi si troverà a rispondere a stimoli con istinti, come gli animali, o come coloro che si riducono per scelta ad avere un comportamento brutale, legato solo all'estemporaneità dell'illusorio possesso degli eventi e degli oggetti contingenti<sup>18</sup>.

Per potersi ritrovare, è necessario ricostituire un luogo che sia saldo, ovvero non volubile, e ben riconoscibile. Si deve, in altri termini, procedere alla ricostruzione di un pensiero fondato, che sia in grado di conciliare la stabilità e la necessità con la contingenza variabile dell'esistenza.

## 5. La rinascita del soggetto

La domanda fondamentale che si deve porre per verificare se qualcuno abbia perso la coscienza di sé – e si sia smarrito, espulso, scacciato da se stesso come scrive Boezio – è quella che concerne la consapevolezza di essere<sup>19</sup>. Così, alla fine del primo libro, Filosofia chiede a un dolentissimo Boezio: *ti ricordi di essere uomo?* La risposta è sì. Ma questo ancora non basta a definire un individuo cosciente di sé. Viene quindi: *sai cosa è l'uomo?* Anche in questo caso la risposta è affermativa: *uomo è un animale razionale e mortale*. Boezio non sa altro. Egli sa di essere solo perché conosce la definizione astratta e universale di uomo, cioè *animale razionale e*

*mortale*. Ora, se torniamo alla comparsa di Filosofia, noteremo alcune interessanti coincidenze. Di fronte all'apparizione della donna *di veneranda età*, Boezio non riesce a esprimere tale rappresentazione con un termine singolare, un nome proprio che ne catturi l'individualità. Egli è muto o, come dice il testo, *privo dell'uso della lingua*. Non riesce, cioè, a orientare attorno a un nome le descrizioni, concrete ed esistenziali, che provengono dalla sua esperienza. Riconosce infatti che quella figura gli è stata vicina sin dalla più tenera infanzia, ma intanto Boezio vede solo una donna di una certa età, fatta in un certo modo; vede che questa donna si accinge a curarlo *con le sue arti* (trivio e quadrivio) ma non associa a questa descrizione un nome che la battezzi nel mondo.

Volendo fare un salto teorico potremmo dire che siamo in presenza di una tipica situazione di sdoppiamento di piani epistemici: Boezio *sa* che *la donna con quel mantello e quelle proprietà* è una donna di veneranda età ed è legata a una certa tradizione, che è la sua, ma *non sa* che *quella stessa donna* è Filosofia, che pure lo ha nutrito. In modo speculare, Boezio *sa* di *essere uomo* perché se esiste un uomo, questo è un animale razionale e mortale. Tuttavia, non riesce a legare *esiste un uomo tale che è mortale e razionale a e tale uomo è Boezio*. Mentre nel caso precedente egli conosceva le descrizioni particolari e contingenti di una donna di veneranda età senza sapere che fosse Filosofia, ora egli conosce una definizione generica e universale di uomo senza riuscire a discendere al particolare esistente. Non riesce a collegare i modi, astratto e concreto, necessario e contingente, sotto ai quali si ha la coscienza delle cose. A partire dalla relazione con se stesso, l'onda del morbo letargico ha distrutto il meccanismo che permette l'accordo tra il mondo e le molteplici modalità sotto le quali esso può essere dato. Il morbo ha distrutto il soggetto e si apre una breccia: *c'è un vuoto, come una breccia in una robusta muraglia, attraverso il quale si è insinuato nel tuo animo il male degli affanni*. Il vuoto è la perdita della consapevolezza del meccanismo che lega la necessità del pensiero all'esistenza contingente. A causa del morbo, Boezio si è *scordato* la regola che fa funzionare le facoltà conoscitive una sull'altra. Così, nelle sue stesse parole, *ha cessato di sapere quel che egli stesso è*<sup>20</sup>.

## 6. Regole e facoltà dell'anima

L'espressione *perdere se stesso*, se applicata al soggetto, assume la forma della perdita della consapevolezza di quella che potremmo chiamare *regola gerarchica* delle facoltà. Tale regola sostiene e organizza le facoltà conoscitive senza tuttavia mantenersi sul loro stesso piano. Diversamente, tutte le conoscenze sarebbero ridotte al rango di semplici credenze in merito a beni e oggetti fugaci e pensare di possedere la conoscenza del mondo equivarrebbe a uno stato di illusione. E la letargia è infatti la *malattia delle menti illuse*, un morbo solipsistico, idiosincratico, che da una parte interrompe la relazione tra i modi sotto i quali vediamo e concepiamo le cose, dall'altra spezza la corrispondenza tra questi e le cose stesse, annullando di conseguenza la distinzione tra ciò che è reale e ciò che reale non è. Si tratta di un male oscuro e angosciante, perché genera una sorta di onnipotenza dell'incredulità che sconvolge la mente: ogni cosa è contraddittoria perché tutte hanno il medesimo grado di plausibilità e nessuna una ordinata valenza. Prendere una decisione o un'altra, andare da una parte o da un'altra è la stessa, medesima cosa e il mondo, per quel che ne sappiamo, potrebbe anche essere disposto a caso<sup>21</sup>.

A questo punto, risulta evidente come dimenticarsi di sé non sia un problema che riguarda la pluralità dei modi sotto ai quali si vede il mondo e lo si concettualizza. Il livello è un altro ed è dettato dal salto della regola, dalla rottura della funzione che fa agire questi modi su livelli paralleli. L'ultimo di questi livelli è quello della mente divina che coincide con il soggetto consapevole di essere la regola stessa nel suo essere in azione. Di fronte all'incalzare di Filosofia, Boezio risponde di sapere che il mondo è retto da un principio unico, Dio, ma non sa più con quali mezzi tale principio operi. Manca la consapevolezza del come, cioè del collegamento tra il mondo e i modi con cui Dio lo regge (così come, analogamente, manca l'accordo tra il mondo e i modi in cui lo pensiamo). Un mondo, un'immagine, un pensiero, un giudizio valgono l'altro<sup>22</sup>. Se salta il principio gerarchico, non resta che limitarsi a inseguire la serie sempre fluttuante (Boezio si serve del termine *fluitare*) e mai soddisfatta delle credenze, una dopo l'altra, una che rimanda all'altra senza mai una fine<sup>23</sup>.

La letargia distrugge la regola su cui si fonda il principio che potremmo definire dei *modi di conoscere*<sup>24</sup>. Affermato e teorizzato nel quinto libro della *Consolatio*, tale principio propone un percorso che muove dalla relativizzazione della conoscenza (*tutto quel che si conosce, infatti, viene compreso non secondo il suo valore intrinseco, ma piuttosto secondo la facoltà dei soggetti conoscenti*<sup>25</sup>) per poi collegare, grazie alla regola gerarchica, sia le facoltà dell'anima umana sia questa alla mente divina.

Tale regola, nella linea di una certa interpretazione aristotelica che vede l'anima come una *proprietà disposizionale* (capacità di attivarsi in un'azione), esprime in Boezio la funzione del soggetto. Si tratta di una funzione dinamica e relazionale che trova spazio e si realizza nell'amore, inteso come la continua tensione a conoscere qualcosa sotto un certo punto di vista e a collegare questi modi secondo una gerarchia che pone capo alla semplicità divina<sup>26</sup>.

I due piani – modi di conoscere/facoltà – e il loro coordinamento gerarchico/soggetto possono sovrapporsi, come avviene nella semplicità divina, ma nell'uomo non coincidono mai. La cosa che qui ci interessa è, tuttavia, che uno senza l'altra non possono funzionare, pena la caduta in una specie di delirio fenomenico e paralizzante o l'arresto all'incertezza circa l'esistenza della realtà contingente<sup>27</sup>.

## 7. Riattivare la coscienza: le allegorie

Filosofia si propone subito di riattivare la funzione che organizza il principio dei modi di conoscere. Ciò avviene a partire dai sensi e in particolare dalla vista: per curare Boezio bisogna *far rivivere il giorno ch'era ormai scomparso e abbacinare con inattesa luminosità gli occhi che fissano attoniti*. Segue il tatto, secondo suddivisione della percezione (che risale a una trattazione già affrontata da Aristotele nel *De Anima*) in sensi della distanza e sensi del contatto. Quando infatti Filosofia tocca Boezio con il lembo del peplo, essa libera la vista consentendo alla naturale funzione conoscitiva, ostruita dalle lacrime, di riprendere a funzionare. Boezio si deterge e riconosce Filosofia<sup>28</sup>. In essa, il soggetto riconosce non soltanto l'esistenza del processo

noetico ma l'ordine della coscienza stessa. In tal modo, esso ne riconosce i modi di funzionare e muove al rientro in sé sino all'unicità con la pura semplicità della regola stessa nel suo funzionamento: la mente divina.

Filosofia è dunque la coscienza esterna, in un altro luogo, in un altro corpo rispetto a quello morente. Tale personificazione non è una illusione. Non v'è dubbio, nel leggere le parole di Boezio, che egli venga *toccato* dal peplo, si deterga le lacrime e torni a *vedere* qualcosa. I primi oggetti di questa coscienza reificata nell'allegoria sono oggetti a loro volta figurati, traslati, cioè metafore. Abbiamo così tutta la serie delle metafore riunite intorno alla stabile dimora, la roccaforte e la biblioteca della mente, che stanno per il fondamento del conoscere, ed esprimono il tentativo e la tendenza a opporre alla dispersione scettica un legame stabile, basato non su affermazioni contraddittorie ma su giudizi verificati perché fondato da un unico e sommo principio<sup>29</sup>. Un principio di pienezza in grado, proprio perché non manca di nulla, di bloccare lo svuotamento causato dal morbo letargico. Del resto, la paralisi della coscienza, il suo oblio, la perdita del soggetto, derivano da una patologia epistemologica che si esprime nella incapacità di fermare – come un delirio – il fluttuare delle credenze. Si tratta di una patologia che pare avere inizio dalla manifestazione di un fenomenismo – diremmo oggi – senza limiti. Il soggetto di tale coscienza fenomenica s'illude di possedere e fermare il fluire dell'esistenza solo perché la conosce<sup>30</sup>.

Come nel caso di Filosofia, anche per questa figura della coscienza avviene una reificazione allegorica. Fortuna è l'allegoria della coscienza fenomenica. Antitetico, ma non necessariamente antagonista – ricordo che Fortuna parla per bocca di Filosofia e questa dice di parlare con le parole di Fortuna – le due allegorie sono la personificazione dei processi del conoscere. Uno mostra i meccanismi e la norma della conoscenza necessaria; l'altro si identifica con il fluire contingente delle cose<sup>31</sup>. In sé naturale – non vi è infatti nulla di sbagliato nel fluire dei contingenti, come Fortuna stessa sostiene correttamente – tale processo può diventare fuori misura se manca il coordinamento del principio del conoscere. Qualora ciò avvenga, per garantire la conoscenza del mondo, si deve ricorrere a un principio realista per cui *solo i giudizi conformi a realtà costituiscono la*

*scienza*. Ma se non si è più sicuri di quale realtà si sta parlando e ci si muove in un pulviscolo di credenze, si può ancora parlare di giudizi? Si ha la pretesa di possedere un oggetto, e poi un altro, e un altro e un altro ancora, senza fermarsi mai su alcuno. Il che è esattamente lo spettacolo allestito dalla Fortuna. E tutto sfugge perché Fortuna è la coscienza disordinata, senza soggetto.

## 8. Soggetto, necessità e contingenza

Come conclusione vorrei provare a legare l'argomento della coscienza esterna e del principio gerarchico alla dialettica, espressa nel quinto libro della *Consolatio*, tra modo divino e modo umano di conoscere gli eventi contingenti, cioè all'argomento dei futuri contingenti. Esso diventa parte di un più ampio argomento che si regge sul legame tra la necessità del soggetto che fonda e sostiene il conoscere e la salvaguardia dell'incertezza della contingenza.

In relazione al principio gerarchico, di cui è vertice, Dio vede le possibilità contingenti *nello stesso modo*, ma a lui adeguato, in cui noi guardiamo e cerchiamo, attraverso le nostre facoltà di pensare, le innumerevoli e fugaci possibilità di felicità e di libertà che l'esistenza contiene e ci dischiude. Distinti nel momento in cui agiscono, norma gerarchica (soggetto) e principio dei modi del conoscere (coscienza) nella semplicità della mente divina coincidono e costituiscono il fondamento del nostro stesso pensiero della realtà esterna<sup>32</sup>.

Al centro dell'argomento è, anche in questo caso, il principio dei *modi di conoscere*. Secondo tale principio ogni modo, è utile ricordarlo, è libero di organizzare l'attiva conoscenza del proprio e adeguato oggetto, dalla percezione sensibile sino alla forma dell'essere, che è l'oggetto del puro acume della mente. Discorso analogo vale per la conoscenza divina<sup>33</sup>. Alla stessa stregua dei modi umani, ma in relazione al suo modo (stabile, immutabile ed eterno), Dio non si sbaglia conoscendo *come* certo un evento che, da un punto di vista umano, resta del tutto incerto. Il modo di conoscere di Dio si estende sino a comprendere i futuri in un eterno presente che, in tal modo, non viene mai meno. Pertanto, alla stessa stregua dell'uomo, le

cose future vengono conosciute *come se* fossero in un presente temporale e necessitate in modo condizionato, cioè seguendo la concezione aristotelica della necessità<sup>34</sup>.

Non è qui in gioco una nozione di simultaneità che blocca ogni relazione temporale tra Dio e le cose soggette al tempo. Non si tratta di una relazione, cioè, per cui niente è in realtà passato o futuro in rapporto a Dio perché il legame tra l'eternità divina e il tempo è tale che l'eternità e qualsiasi istante di tempo sono simultanei. Né si pretende che quello che è al futuro o al passato non sia al futuro o al passato in relazione a Dio. Con l'articolazione del principio epistemico e della regola gerarchica delle facoltà, Boezio vuole piuttosto proporre una soluzione secondo la quale Dio ha la capacità di conoscere gli avvenimenti futuri *come se* fossero presenti. Conoscendoli così, egli non li conosce *come sono in loro stessi* bensì in relazione *a come vengono conosciuti*. In tal modo, e con grande coerenza rispetto all'impianto generale, si evita di cadere nell'illusione della coscienza fenomenica, cioè credere di possedere le cose esterne perché le si pensa<sup>35</sup>. Questo è il senso che l'argomento della prescienza assume nel contesto di una ricostruzione del soggetto: l'intuizione divina (*intuitus*) precorre il futuro, lo richiama e lo riporta (*retorquet*) alla presenza della propria cognizione (*suae cognitionis*)<sup>36</sup>. L'attività del soggetto è così il principio del suo riferimento teoretico: la consapevolezza di questa funzione per Dio è la consapevolezza della prescienza e cioè la condizione che rende fondati i nostri giudizi *sul* mondo senza che essi si sostituiscano all'esistenza *del* mondo. Il soggetto non prende il posto della realtà, ma è la condizione dei modi di pensarla nella sua contingenza. Tale condizione è una regola gerarchica che, al suo vertice teoretico, è fondata nel presente del modo divino di conoscere, perché in Dio la consapevolezza della percezione (azione fondata) significa richiamare la cosa futura al tempo presente del proprio atto conoscitivo.

## 9. Epilogo

Il problema filosofico di Boezio, già chiaro sin dalla comparsa sulla scena di Filosofia, risiede nel tentativo di chiarire come si possano avere conoscenze stabili, cioè necessarie, di cose mutevoli, cioè contingenti, ed è un problema di coesistenza tra le une e le altre. Una lettura filosofica che, trasposta in termini teologici, porta a questa idea di creazione: un mondo contingente creato da un Dio, in sé necessario, che nel momento in cui crea lo fa in relazione ai suoi modi di conoscere, cioè necessitando in modo condizionato le cose esistenti. In tal modo, egli fonda la nostra conoscenza del mondo e quella di noi stessi che il mondo vediamo, pensiamo e giudichiamo mentre vediamo, pensiamo e giudichiamo di vedere, pensare e giudicare il mondo<sup>37</sup>.

La storia della *Consolatio Philosophiae* è la storia tragica di quell'ipotetico generale, di cui scrive Musil, *che per ragioni strategiche manda dei battaglioni alla morte sicura, ed è un assassino se si pensa che si tratta di migliaia di figli di mamma; ma diventa subito qualcos'altro se si connette il fatto con altri pensieri, per esempio con la necessità del sacrificio o la brevità della vita*. È poi la storia tragica della presa d'atto di quanto sia utile ma falso il tentativo di chi *considera la vita che si presenta dinnanzi come un dato fisso e fermo*. E lo è perché è la contemporanea storia del tragico tentativo di fondare il pensiero sul mondo a partire dalla consapevolezza che il mondo *potrebbe mutare in ogni istante in tutte le direzioni, o almeno in una qualunque di esse*<sup>38</sup>.

## Note

- 1 Desidero ringraziare per la lettura, i consigli e il lavoro di editing Dino Buzzetti, Matteo V. D'Alfonso e, soprattutto, Agnese Gualdrini. Per la prima citazione, cfr. M. Proust, *Cahier*, 4, citato in epigrafe di A. Bonomi, *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano 1987.
- 2 C. Calabi, *Passioni e ragioni, un itinerario nella filosofia della psicologia*, Guerini, Milano, 1996, pp. 105-106. Calabi nota inoltre come anche Heidegger sostenesse una tesi molto simile a questa nella sua analisi della nozione di *Befindlichkeit*. Per la sua pertinenza, vale riportare qui la citazione per intero: *Il sentirsi in una situazione emotiva è cosa ben diversa dalla constatazione di uno stato psicologico. Questo sentirsi ha così poco il carattere di una comprensione riflessiva che la riflessione immanente può incontrare esperienze vissute soltanto perché la situazione emotiva ha già aperto il Ci [...]. È ciò che accade nella depressione. Qui l'Esserci diviene cieco nei confronti di se stesso; il mondo ambiente di cui si prende cura si vela, la previsione ambientale si oscura. La situazione emotiva è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci proprio nella irreflessività del suo immergersi e sommergersi nel mondo di cui si prende cura. Essa non viene però né dal di fuori né dal di dentro; sorge nell'essere-del-mondo stesso come una sua modalità [...]. L'Essere in una tonalità emotiva non importa alcun riferimento primario alla psiche; non si tratta di uno stato interiore che si esteriorizzerebbe misteriosamente per colorire di sé cose e persone.* M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, cap. V, par. 29, pp. 174-175.
- 3 Cfr. N. Frijda, *The Emotions*, 1986, trad. it. di A. E. Berti, V. L. Zammuner, *Le emozioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 26 (riportato da C. Calabi, *op. cit.*): *Il me che effettua l'azione del diventare consapevole diventa parte della consapevolezza e invece che limitarsi a essere la sua condizione o il suo punto di riferimento teoretico. Io so di stare percependo x, viene a prendere il posto di c'è x.*
- 4 Nella storia di quella che oggi si chiama *filosofia della mente* e, più estesamente nella storia e filosofia della psicologia, per temi che riguardano lo sdoppiamento della coscienza si vedano le opere fondamentali di H. F. Ellenberger, *The Discovery of Unconscious* (1970), trad. it. di F. Mazzone, *La scoperta dell'inconscio*, Bollati-Boringhieri Torino, 1976, pp. 147-148 e 817-827; J. Jaynes, *The Origin of Consciousness, in the Breakdown of the Bicameral Mind*, (1976); trad. it. di L. Sosio, *Il crollo della mente*

*bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984, pp. 66-69 (e più in esteso tutta la prima parte), pp. 297 e sgg., e pp. 544-550.

- 5 Parimenti, il legame che lega il soggetto ai suoi modi di conoscere non è un legame di necessità semplice, bensì condizionata: esso non dipende da una necessità logica o dall'attribuzione di proprietà essenziali, ma è un legame soggetto all'esistenza del tempo.
  
- 6 Si tratta di una lettura che si lega all'interpretazione del *De Anima* e che fa parlare J. Barnes di anima come di una *proprietà disposizionale*, cioè *the capacity or ability something has for engaging in a certain activity in certain circumstances*. Cfr. J. Barnes, *Aristotle Concept of Mind*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1971-72, p. 113; ora in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, vol. 1, *Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth 1979, pp. 41 e sgg. Per una discussione di questa interpretazione si veda A. De Libera, *Archéologie du Sujet*, Vrin, Paris 2007, pp. 155-162.
  
- 7 Cfr. il commento di Alessandro a Aristotele, *De anima*, 412a 21, concetto ripreso anche nel passo 412a27-28. Il passo alessandrino in questione si trova in Alexandri Aphrodisiensis, *De anima liber cum mantissa*, 104,11, ovvero nel libro del *De anima*, che è più comunemente conosciuto come *Mantissa* (il secondo scritto della *Mantissa* è più noto come *De intellectu*). Dunque, la corretta citazione è Alexandri Aphrodisiensis, *De anima liber cum mantissa* o semplicemente *Mantissa*. Il passo in questione, così come è citato, è riportato alla nota 3, p. 128 della traduzione italiana del *De anima*, pubblicato da Laterza, Roma-Bari 2001, con la traduzione di A. Russo: Aristotele, *Opere*, 4, *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, 2001 (2<sup>a</sup> ed. 2007). Lo stesso passo è riportato anche nel *Commento al De anima* di Alessandro, in riferimento al passo 16, 12-14, a cura di P. Accattino e P. L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 131. Ringrazio I. Prospero per avermi fatto notare questo passo.
  
- 8 Severino Boezio, *Consolatio Philosophiae*, edizione consultata: Anicii Manlii Severini Boethii, *Philosophiae Consolatio*, a cura di L. Breier, Turnhout, Brepols 1957, libro V, prosa VI. Sulla distinzione tra interpretazione sostanzialista e funzionalista dell'anima in Aristotele si veda anche D. Granger, *Aristotle's Idea of the Soul*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 17 e sgg.

- 9 Cfr. P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problem of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969.
- 10 Per i temi legati alla nascita del soggetto e alla sua archeologia si veda A. De Libera, *op. cit.*, pp. 32-52 (in particolare pp. 39-40). Credo che anche Boezio debba essere inserito a pieno titolo nelle tappe di una *archeologia* sulla nascita del soggetto volta a mostrare come *le sujet aristotelicien est devenu le sujet agent de modernes en devenant suppôt d'actes et d'operations ... D'où l'intérêt porté ici à l'archéologie d'un principe comme Actiones sunt suppositorum, les actions appartiennent au suppôts, signant l'émergence du sujet comme suppôt, et rééquilibrant l'histoire du sujet par un déplacement du sujet cartésien au sujet leibnitien* (cioè appunto come *suppôts d'actions*). *D'où encore l'importance donnée aux avatars de l'hypostase et de la personne trinitaires, absentes d'un scénario heideggerien durcissant, plus qu'il ne le faut, les differences entre disciplines – philosophie et théologie – ou entre courants philosophiques figés entre les ismes – aristotelisme et (néo)platonisme.*
- 11 Boezio, *Consolatio ...*, I, carme I: *Eheu, quam surda miseros avertitur aure/Et flentes oculos claudere saeva negat!/Dum levibus male fida bonis fortuna faveret/Paene caput tristis merserat hora meum*. Circa Filosofia, cfr. *ivi*, I, prosa 1: *Haec dum mecum tacitus reputarem quærimoniamque lacrimabilem stili officio signarem, astititisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inesausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae.*
- 12 C. Calabi, *op. cit.*, pp. 100-112.
- 13 Devo l'idea di andare a leggere nello *specchio* poetico di Shakespeare questi assunti teorici ad Agnese Gualdrini. Molto utili mi sono state le discussioni e la lettura della sua tesi di laurea, non pubblicata, *Distorsione della mente e assenza di pensiero*. (Università di Bologna, A.A. 2004-2005). Cfr. in particolare il paragrafo *l'Appuntamento notturno con se stessi*, pp. 118-122.
- 14 Cfr. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, trad. it. di D. Tarizzo, *Il ripudio del sapere*, Einaudi, Torino 2004, p. 11: *il risultato cui giunge lo scetticismo è quello di ridurre tutte le proposizioni, in particolare quelle scettiche, a semplici credenze – quasi che la frase il mondo esiste fosse*

*una credenza fra le tante e il mondo un oggetto tra i tanti. È un oggetto così concepito, come se rappresentasse il mondo, il mondo in quanto oggetto, ad essere dunque promosso al rango di interlocutore inudibile da chi tenta di rispondere agli interrogativi scettici.*

- 15 Cfr. Boezio, *Consolatio ...*, I, prosa 5 e carme VI.
- 16 Cfr. *ivi*, I, carme 2, prosa II.
- 17 Cfr. *ivi*, I, prosa 2: *Si quidem deus, inquit, est, unde mala? Bona vero unde, si non est?* Sul tradimento del senato e il ribaltamento dei valori si legga, nella stessa prosa: *Sed fas fuerit nefarios homines, qui bonorum omnium totiusque senatus sanguinem petunt, nos etiam quos propugnare bonis senatuique viderant, perditum ire evoluisse. Sed num idem de patribus quoque merebatur?*
- 18 Cfr. *ivi*, II, prosa 2, prosa 5 e prosa 6.
- 19 Cfr. *ivi*, I, prosa 5: *Sed tu quam procul a patria non quidem pulsus es, sed aberrasti ac, si te pulsum existimari mavis, te potius ipse populisti; nam id quidem de te numquam cuiquam fas fuisset.*
- 20 Cfr. *ivi*, I, prosa 6. La traduzione riportata è quella dell'edizione a cura di L. Obertello, *La consolazione della filosofia e gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979, pp. 157-158.
- 21 La cosa per Boezio è contemplata (e rifiutata) nella domanda che pone Filosofia: *Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen intesse rationis?* Chiede filosofia e Boezio risponde: *Atqui, inquam, nullo existimaverim modo, ut fortuita demeritate tam certa moveatur, verum operi sui conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies, qui me ab haec sententiae veritate depellat.* Cfr. Boezio, *Consolatio ...*, I, prosa 6.
- 22 *Ivi*, II, prosa 1.
- 23 Infatti per esprimere il fondamento di un giudizio Boezio usa un termine spaziale, *locatus*. Cfr. *ivi*, I, prosa 6: *Papae autem vehementer ammiror, cur in tam salubri sententia locatus aegrotas ... Sed dic mihi, quoniam deo mundi regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur, advertis?* E Boezio: *Vix,*

*inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam. Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod velut hiante valli robore in animum tuum perturbationum morbus inreperit. Sed dic mihi, meministine, quis sit rerum finis quove totius naturae tendat intentio? Audieram – l'avevo sentito, dice Boezio, ne avevo avuto coscienza – sed memoriam maeror haebetavit. – Atque scis, unde cuncta processerint? Novi, inquam, deumque esse respondi. Et qui fieri potest, ut principio cognito, quis sit rerum finis, ignores?*

- 24 Così lo definisce J. Marenbon in *Le temps, la prescience et l'éternité de Boèce a Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, pp. 28 e sgg.
- 25 Boezio, *Consolatio ...*, V, prosa IV. La traduzione riportata è quella di Obertello, *op. cit.* Mi sono permesso di sostituire la *capacità dei soggetti*, come traduce Obertello, con *facoltà*, in quanto qui il riferimento è proprio alle facoltà dell'anima. (Boezio scrive *propter facultatem* e non *vim* o *potentiam*).
- 26 Cfr. J. Barnes, *op. cit.* Circa il ruolo dinamico e gerarchico dell'amore, si vedano i celebri e speculari carmi VIII del II libro (movimento *ad quem*) e VI del IV (movimento *a quo*) rispetto al principio primo.
- 27 Il mancato funzionamento della regola comporta l'impossibilità di far funzionare tutta la gerarchia dei modi di conoscere sotto i quali, a partire da sé stesso, il soggetto si riconosce e riconosce nel mondo la propria esistenza contingente. Ed è proprio quanto succede a Boezio. Senza questo passaggio, tutta la vicenda della *Consolatio*, ma soprattutto tutto l'argomento sui futuri contingenti e la mente divina, perdono un importante elemento di coerenza interna. Come per molti altri argomenti filosofici, a partire dalla cosiddetta prova ontologica di Anselmo ad esempio, essi potranno poi svilupparsi in modo autonomo a patto, però, che si sappia che quanto storicamente si definisce *problema di Boezio* sull'eternità e i futuri contingenti non è, in tutto o in parte, il problema che Boezio aveva di fronte. Lavorare sul *problema di Boezio* nel senso tradizionalmente inteso (cioè atemporalità della visione divina e futuri contingenti), equivale a lavorare su un argomento reso volutamente parziale.
- 28 Boezio, *Consolatio ...*, I, prosa 2, carme III e prosa 3: *haud aliter tristitiae nebulis dissoltis hausi caelum et ad cognoscendam medicantis facies mentem*

*recepi. Itaque, ubi in eam deduxi oculos intuitumque defixi, respicio nutricem meam, cuius ab adulescentia laribus obversatus fueram: Philosophiam.*

- 29 Ivi, prosa 3 (righe finali), prosa 4, prosa 5 e libro II, carme IV e carme VIII.
- 30 Si tratta di un processo che richiama, senza la circolarità tipica del suo pensiero, l'analisi agostiniana della distrazione. Sia che si propenda per una lettura positiva di questa distrazione circolare, molla che spinge il soggetto ricominciare sempre a un altro livello la dinamica del conoscere (come fa M. Parodi in *Il paradigma filosofico agostiniano*, Lubrina, Bergamo 2006, pp. 36-37), sia che si legga la distrazione come fenomenologia della dispersione mentale in opposizione all'ordine come fa R. de Monticelli in *L'allegria della mente*, Bruno Mondadori, Milano pp. 76-83.
- 31 Boezio, *Consolatio ...*, II, prosa 2.
- 32 Ivi, IV, prosa 2: *Duo sunt quibus omnis humanorum actuum constat effectus, voluntas scilicet ac potestas, quorum alterutrum desit, nihil est, quod explicari queat. Deficiente etenim voluntate ne aggreditur quidem quisque, quod non vult, at si potestas absit, voluntas frustra sit.* Lo stesso concetto, dopo la dimostrazione filosofica, viene ribadito per quanto concerne la mente divina in V, 6 con un significativo mutamento che sostituisce la capacità (*potestate facientum*) a una visione naturale, (*facultas comprehendentium*): *Ita etiam, quae praesentia deus habet, dubio procul existens, sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit, illud vero de potestate facientium.*
- 33 Cfr. Ivi, V, prosa 4: *Cuius erroris causa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat, quae sciuntur. Quod totum contra est; omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam, ut hoc brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit; ille minus manens totum simul iactis radiis intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur.* Sull'articolazione delle facoltà, cfr. V, prosa 5: *Quodsi in corporis sentiendis, quamvis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiecate qualitates animique agentis vigorem passio corporis antecedit, quae in se actum mentis provocet excitet, interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua vi subiectam corpori*

*iudicat passionem, quanto magis ea, quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt, indiscernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt! Hac itaque ratione multiplices cognitiones diversis ac differentibus cessere substantiis. Sensus enim solus cunctis aliis cognitionibus destitutus immobilibus animantibus cessit, quales sunt conchae maris quaeque alia saxis haerentia nutriuntur; imaginatio vero mobilibus beluis, quibus iam esse fugiendi appetendive aliquis videtur affectus. Ratio vero humani tantum generis est sicut intellegentia sola divini; quo fit, ut ea notitia ceteris praestet, quae suapte natura non modo proprium, sed ceterarum quoque notitiarum subiecta cognoscit.*

- 34 La necessità condizionale, invece, non è una necessità interna; è bensì il tipo di necessità che riguarda gli eventi passati e presenti (ad esempio, è necessario che tu, lettore, stia leggendo questo scritto mentre lo stai leggendo). Se, da un punto di vista aristotelico, la conoscenza vera (la scienza) è una conoscenza necessaria di un necessario stato di cose (*sapere che x implica la verità di x*), per Boezio, il presente necessario in modo necessario richiede la necessità condizionale di tutti gli stati di cose conosciuti, anche di quelli che non sono semplicemente necessari. Non è dunque in questione l'oggetto nella sua propria natura (esso rimane comunque esterno), ma, ancora una volta, il modo in cui esso viene conosciuto Boezio, *Consolatio ...*, V, prosa 4: *Cuius erroris causa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat, quae sciuntur. Quod totum contra est; omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam, ut hoc brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit; ille eminus manens totum simul iactis radiis intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur* Lo stessa concezione della modalità e in relazione al soggetto che conosce, viene ribadita, per quanto concerne la mente divina, in *ivi*, V, prosa 6: *Quoniam igitur, uti paulo ante monstratum est, omne quod scitur, non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur, intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status, ut quaenam etiam scientia eius sit, possimus agnoscere ... Quoniam igitur, omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentia infinitaque praeteriti ac futura spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praevidentiam pensare velis*

*qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praevidentia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? Num enim quae praesentia cernis aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis ita ille omnia suo cernit aeterno. Quare haec divina praenotio naturam rerum proprietatemque non mutat taliaque apud se praesentia spectat qualia in tempore olim futura provenient. Nec rerum iudicia confundit unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie ventura dinoscit, sicuti vos cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc voluntarium illud esse necessarium iudicatis. Ita igitur cuncta despiciens divinis intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium ad condicionem vero temporis futurarum. Quo fit, ut hoc non sit opinio, sed veritate potius nixa cognitio, cum extatuturum quid esse cognoscit, quod idem existendi necessitate carere non nesciat.*

- 35 Di conseguenza, *io so di percepire x* (in t1-tn) non è sostituibile a *esiste x in t1-tn*.
- 36 Cfr. Boezio, *Consolatio ...*, V, prosa 6.
- 37 Per una lettura teorica dei problemi legati alla relazione tra scetticismo, conoscenza riflessiva e fondamento del pensiero, si veda di E. Sosa, *A Virtue Epistemology, Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2007 (in particolare il capitolo 6, *The Problem of the Criterion*, pp. 123 e sgg.).
- 38 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, trad. it. di A. Rho, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1996, pp. 307-308.