

laNOTTOLAdiMINERVA
Journal of Philosophy and Culture
supplement

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_notola.htm

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casuci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benítez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py
Marco Visconti (University of Perugia, Italy)
marco.visconti@studenti.unipg.it
Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)
pavao.zitko@gmail.com

Scientific committee

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmasso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfieldhouse College, Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (University J.J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) +

Studies in honor to Edoardo Mirri

Table of contents

<i>New Supplement Presentation</i>	1
Editorial Board	
<i>Il “pensare di Cristo” secondo E. Mirri</i>	2
Samy Abu Eideh	
University of Perugia, Italy	
<i>Edoardo Mirri interprete di Teodorico Moretti-Costanzi</i>	12
Martino Bozza	
University of Trento, Italy	
<i>L'essenza del fondamento in Edoardo Mirri</i>	20
Marco Casucci	
University of Perugia, Italy	
<i>Tempo ed eternità</i>	36
Antonino Laganà	
University of Messina, Italy	
<i>Filosofia come liberazione. Sull'autentico pensare in Edoardo Mirri</i>	40
Marco Moschini	
University of Perugia, Italy	
<i>Speculatività e interpretazione</i>	50
Furia Valori	
University of Perugia, Italy	
<i>La verità della “cosa”. Discorrendo di arte tra Mirri e Polanyi</i>	58
Carlo Vinti	
University of Perugia, Italy	
<i>Il dirsi del Vero nella ricerca di Mirri sul giovane Hegel</i>	69
Pavao Žitko	
University of Perugia, Italy	

Prometeo e il fuoco dell'idea: un “prologo” all'interpretazione di Hegel in von Balthasar..... 78

Silvano Zucal
University of Trento, Italy

New Supplement Presentation

Editorial Board

This issue of the magazine presents a series of works published originally in XXXV. *Yearbook of the Etruscan Academy of Cortona* (2016) in honor of Edoardo Mirri. From this monumental volume, which with its numerous collaborators has approached his thought from different angles, some theoretical and more philosophical essays will be presented on this occasion to remind the extraordinary figure of our *Master*. In this way his disciples paid him homage with the certainty that the teaching of the honorary *lucumone* Mirri will continue to contribute to the human and personal spiritual growth of every single thinking consciousness.

Perugia, June 2017

Il “pensare di Cristo” secondo E. Mirri

Samy Aby Eideh

University of Perugia, Italy

1. Il Soggetto del Pensare

Edoardo Mirri insegna che una “filosofia cristiana” non si contraddistingue tanto per il suo oggetto di ricerca. Essa non è infatti una branca della filosofia della religione che analizzi intellettualisticamente la dottrina cristiana. Il “Cristianesimo-filosofia”, definizione che Mirri mutua da Moretti Costanzi¹, s’interessa invece della questione teoretica circa il soggetto stesso del filosofare. Il Nostro divide nettamente il “pensiero” umano dal “pensare” metafisico². Se, per questa interpretazione, l’uomo produce soltanto opinioni e idee relative, sussiste tuttavia un livello superiore, “ascetico” della coscienza dove “parla” la Verità in prima persona³.

Il vero dunque si rivela alla mente, che ne diviene cassa di risonanza e mezzo d’espressione. Ciò accade, secondo Mirri, superando i canoni della ragione formale, nella contemplazione artistica, nella gratuità del bene, nell’evidenza del fondamento, unità ultima cui pensiero ed essere si riferiscono. Per tale motivo il Filosofo cortonese, sulla scorta di M. Heidegger, critica

¹ Cfr. a riguardo la monografia di E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano, 2012.

² «L’unicità del problema filosofico - o meglio l’unicità del pensare - si mostra assai più chiara se, anziché considerarla dal punto di vista dell’“oggetto” - vale a dire del molteplice che il pensiero pensa presentandosi così in una apparente diversità delle sue stesse definizioni -, la si considera dal punto di vista del “soggetto”, ossia del “chi” nel pensare si esprime. Un “chi” - sia detto subito netto e chiaro - che in nessun modo è da identificare con l’uomo. Il pensiero [...] di cui è soggetto l’uomo non è il pensiero “filosofico”, [...] ma la mera opinione [...]. Nel pensare, al contrario, si esprime proprio ciò che differenzia il pensiero dall’opinione, l’immutabile ed eterno “vero”» (E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, Morlacchi Editore, Perugia, 2010, p. 29).

³ «Ascesi», scrive Mirri, «è restaurazione, sul piano del concreto essere, dell’ontologismo, di fronte all’inattualità di un acritico realismo e di un idealismo soggettivistico; ascesi [...] è risoluzione sul piano dell’essere del problema della scienza, superamento dello scientismo, ricondimento della scienza sul piano proprio, della fenomenalità dell’essere; e, ancora, ascesi è rivalutazione di una pluridimensionalità dell’esperienza; incentrantesi nella molteplicità delle concrete persone, le quali, dialogando, si unificano nell’unità dell’essere di coscienza che tutte le costituisce e sostanzia» (IDEM, *Il significato dell’ascesi nella filosofia contemporanea*, in IDEM, *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, F. Valori e M. Moschini (ED.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, p. 55).

esplicitamente il pensiero “umanistico”, di carattere tecnico-strumentale⁴. Il metodo fisico, che lo qualifica, impiega il principio causale rappresentando gli enti attraverso determinati modelli epistemologici. Essi hanno la funzione, argomenta Mirri, di racchiudere il reale nella sfera del “noto”. La ragione umana infatti, contraddetta dall’alterità che si trova “di fronte”, tende a “impadronirsi” dell’esistente reificandolo nella sua organizzazione soggettiva. Perciò il pensiero moderno, da Cartesio in poi, ha inteso porre l’*ego cogitans* alla base della cognizione del mondo⁵. Se il molteplice abbisogna di un principio di unificazione, esso è qui stabilito dalla ragione finita. Il passaggio dal *prius* gnoseologico a quello ontologico, spiega Mirri, è conseguente, giacché l’io vuol predisporre a piacimento della sua vita, a lui ignota ancor più delle cose, per autodeterminarsi tanto nel nascere che nel morire⁶. Da fondamento del pensare esso assurge quindi a fondamento d’essere.

Il pensiero umanistico produce se stesso, e tutto ciò che gli è al di fuori viene bollato come non senso e fantasticheria. Il dubbio ritiene assurdo quello che oltrepassa i canoni della logica formale, poiché non può definirlo chiaramente, e lo relega a frutto dell’immaginazione. Ciò che non gli appare evidente e distinto, di fatto non è. È il *cogito* infatti a stabilire il criterio di verità

⁴ Cfr. IDEM, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo. Atti del convegno*, E. Mirri e M. Moschini (ED.), Perugia, 2007, pp. 23-24. Per approfondire il tema dell’“umanismo” in Mirri si veda, tra gli altri, il suo articolo *Il mito “umanistico” come non-filosofia* in E. MIRRI, *Pensare il medesimo*, pp. 473-495.

⁵ Nell’*Essenza della filosofia* Mirri riporta un significativo testo di Heidegger sul cosiddetto “pensiero calcolante”: «La ricerca moderna, con i suoi diversi modi di rappresentare e di presentare la realtà delle cose, si trova avviata a dare tutto il rilievo a quella verità, secondo la quale ogni essente è caratterizzato dal volere per il volere, dacché la forma iniziale di questo è cominciata ad apparire come “volontà di potenza”. Ma *volere*, inteso come aspetto fondamentale di ciò che costituisce l’essere di ogni essente, è fare equivalente l’essente al reale in quanto la realtà di questo venga potenziata allo scopo della pratica incondizionata della comune oggettivazione. La scienza moderna, in questo modo, non serve a uno scopo che a essa sia già imposto, e neppure cerca una “verità in sé”. In quanto è un modo di considerare l’oggettivazione dell’essente alla guisa di un calcolo, essa risponde ad una condizione posta già dal “volere per il volere”, mediante la quale questo si assicura la signoria dell’essenza dell’essente» (M. HEIDEGGER, *Che cos’è la metafisica?*, in E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, p. 330).

⁶ Cfr. IDEM, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 23. Mirri qui menziona il Nietzsche della *Gaia scienza*, che ritroviamo citato in un altro testo: «Che cosa intende propriamente il popolo per conoscere? Che cosa vuole, allorché vuole “conoscere”? Nient’altro che questo: qualcosa d’ignoto dev’essere ricondotto a qualcosa di noto. E, noi filosofi: abbiamo veramente inteso per conoscenza qualcosa di più? Il noto, vale a dire: ciò cui siamo così abituati da non meravigliarcene più, la nostra vita di tutti i giorni, una qualunque regola in cui siamo piantati, tutto quanto, in genere, ci fa sentire a casa nostra; e allora? Il nostro bisogno di conoscere non è appunto questo bisogno di cose note? La volontà di scoprire, tra tutto quello che è estraneo, inusitato, problematico, qualche cosa che non ci metta più in inquietudine? Non potrebbe essere l’istinto della paura a comandarci di conoscere? Il giubilo di un recuperato senso di sicurezza?» (F. W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 355, in E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, p. 316).

degli enti. L'io, cioè, decide sia la pensabilità del reale che la sua esistenza⁷. Esso afferma anzitutto se stesso; se poi un ente non è inglobabile nella sua conoscenza soggettiva, piomba nell'oscurità del nulla. Il pensiero umanistico dunque è un prodotto artificiale, che rende il pensato un proprio dominio; oltre questo orizzonte razionale non solo vi è non-senso e discredito, ma il puro non essere. Se l'io soltanto stabilisce ciò che è pensabile o no, ribadisce il Nostro, esso determina *eo ipso* ciò che è o non è per la mente. Tale attitudine del conoscere mette al centro la ragione calcolante, che costringe la realtà in schemi precostituiti per asservirla tecnicamente. L'uomo è qui l'unico principio, fondamento d'essere e di pensiero. In ultima analisi, «oggetto di fede, nell'umanismo [...] è l'uomo, anziché Dio»⁸.

La “vera sapienza” invece, secondo Mirri, è eterna. Essa non soggiace alla dimensione del tempo né tantomeno esprime dei modelli soggettivi. Questi infatti dipendono strettamente dal progresso scientifico, sono cioè relativi all'affinarsi degli strumenti di misurazione nella loro efficacia tecnica. Il “pensare” si contrappone al “pensiero” umanistico che conosce soltanto per garantire la propria sopravvivenza nel mondo. La sapienza eterna viceversa, dice il Nostro, “lascia essere” la realtà⁹. Attraverso di essa la coscienza può “contemplare” teoricamente l'essente così com'è, riconoscendo meravigliata che c'è qualcosa piuttosto che il nulla. Tale è l’“idea” metafisica, afferma Mirri: la visione dell'intero dalla prospettiva di Dio stesso, che fa sussistere in sé tutti gli esistenti e ne illumina l'intelligibilità¹⁰. Con Nietzsche Mirri critica perciò ogni volontà di dominio che non sia “fedele alla terra”, a favore di un autentico “dire sì” al reale in tutti i suoi aspetti contrastanti. Con Martin Heidegger,

⁷ Nell'*Essenza* il Nostro trascrive un noto passo del *Discorso sul metodo*: «Esaminando con attenzione ciò che ero, vidi che potevo supporre di non avere alcun corpo e che non esistesse alcun mondo né alcun luogo dove io fossi, ma che non potevo per questo supporre di non esistere; al contrario, per il fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, ne seguiva, con estrema evidenza e certezza, che io esisteva, mentre se io avessi solo cessato di pensare - anche se tutto il resto che avevo immaginato fosse stato vero - non avrei avuto alcun motivo per credere di essere esistito; da ciò inferii che ero una sostanza la cui essenza o natura non è altro che il pensiero e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo né di dipendere da alcuna cosa materiale. In tal modo questo io, ovvero l'anima per la quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed è anzi più facile a conoscere di esso, ed anche se questo non esistesse affatto essa non cesserebbe di essere tutto ciò che è» (R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, IV, in E. MIRRI, *L'essenza della filosofia*, pp. 166-167).

⁸ E. MIRRI, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 24.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 25.

¹⁰ A tale linea di pensiero si riconduce indubbiamente il filone agostiniano-bonaventuriano, di cui come noto Mirri e Moretti-Costanzi sono fra i più recenti esponenti. Nell'*Essenza della filosofia* Mirri appunta uno splendido brano dai *Soliloqui* di Agostino: «Invoco te, Dio verità, in forza del quale, per mezzo del quale è vero tutto ciò che è vero; Dio sapienza, a causa del quale, in forza del quale, per mezzo del quale ha sapore tutto ciò che ha sapore; Dio vita vera e suprema, a causa del quale, in forza del quale e per mezzo del quale vive tutto ciò che supremamente vive; Dio felicità, a causa del quale, in forza del quale, per mezzo del quale è felice tutto ciò che è felice; Dio bontà e bellezza, a causa del quale, in forza del quale, per mezzo del quale è buono e bello tutto ciò che è buono e bello; Dio luce del pensiero, a causa del quale, in forza del quale, per mezzo del quale brilla al pensiero tutto ciò che brilla al pensiero» (AGOSTINO, *Soliloquia*, I, in E. MIRRI, *L'essenza della filosofia*, pp. 112-113).

prosegue il Nostro, dobbiamo “lasciar essere” l’essente, o meglio abbandonarci ad esso¹¹.

Solo in tal modo può “dirsi” la verità, oltre ogni preensione oggettivante. Si tratta infatti d’innalzare il soggetto empirico dal piano intellettuale a quello speculativo, che il giovane Schopenhauer definisce “miglior coscienza”¹². Questa intuisce il valore eterno delle cose, poiché le comprende da un punto di vista superiore, unitario¹³. In tale purificazione del pensiero dal suo smarrimento sensibile, afferma Mirri con Spinoza, *sentimus experimurque aeternos esse*¹⁴. L’ascesi di coscienza è dunque la presa d’atto riflessiva del *Prius* fondante, “sole” degli essenti e della loro intellezione. L’io non si divinizza da sé, come nel pensiero umanistico, ma è in certo modo “visitato” dall’assoluto, che nel finito gli si manifesta sotta la forma della traccia, del segno, della cifra.

Per Mirri la filosofia autentica è quindi il riconoscimento del Principio nei principiati e dei principiati nel Principio. Essa ha un metodo “dialettico-artistico”: intuisce la rivelazione dell’ulteriore, che mentre svela si vela. La ragione dominativa, invece, tipica di certa unilateralità scientifica, sopprime il “volto” ontologico degli enti, restando alla loro descrizione fenomenica, data dalla rappresentazione soggettiva. La prima ricerca il “che cosa” del mondo, il suo essere “in sé”, mentre la seconda resta bloccata all’apparire empirico, al suo “come”, legato *in ultimis* alla visuale prospettica dell’io. Mirri d’altronde scrive che il filosofare eleva lo sguardo sull’interesse del mondo, ne coglie la connessione unitaria, l’“idea” appunto, sfuggendo le separazioni analitiche della spiegazione causale, frutto di una relazione univoca delle cose con l’intelletto astraente¹⁵.

La differenza maggiore tra il pensare filosofico-artistico e quello tecnico-umanistico si pone dunque sul piano della realtà, dell’essere. Il pensare intende le “idee vive”, il volto interiore del cosmo, non il suo concetto astratto. Si tratta, più che di un conoscere, di un contemplare, fondato sull’eterno, che si comprende come tale. Il pensiero opinante, invece, è disperso nel molteplice, subendo l’inganno della coscienza empirica che lo rappresenta quale unica

¹¹ Mirri si riferisce alla nota dottrina della *Gelassenheit* heideggeriana (cfr. *IDEM, Cristo-sapienza fondamento del pensare*, pp. 24-25).

¹² Si veda a riguardo il prezioso commento di Mirri a A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell’idea*, E. Mirri (ED.), Armando editore, Roma, 1999.

¹³ È la *cointuitio* di bonaventuriana memoria (cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L’attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *IDEM, San Bonaventura*, M. Falaschi (ED.), Armando Editore, Roma, 2003, pp. 78-79). Il Nostro ne trova traccia anche nella filosofia antica, come in questo noto frammento di Eraclito: «Non ascoltando me, ma la parola della verità è saggio riconoscere che tutto è uno» [ERACLITO, *Frammenti*, 19 (50), in E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, p. 35].

¹⁴ Il riferimento si trova in B. SPINOZA, *Ethica, Pars V, Propositio XXIII, Scholium*. Sul Filosofo olandese rimandiamo a E. MIRRI, *Elementi platonici nella filosofia di Spinoza*, in *IDEM, Pensare il medesimo*, pp. 461-472.

¹⁵ Cfr. E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII. Atti del convegno*, Perugia, 2004, p. 26.

realità conoscibile¹⁶. Questo si accontenta della dimensione esteriore e materiale, l'altro penetra l'essenza del mondo, supera il tempo per intuirne il fondamento che lo innalza nell'eterno. La verità, ripete Mirri, non è opera umana. Per questo essa è sempre storicamente "inattuale"¹⁷. Non si dimostra con la deduzione, né discende da una somma di esperienze. Essa, seguendo una traccia filosofica che per il Nostro va da Platone a Hegel, è il "nocciolo" dei fenomeni, l'idea metafisica per eccellenza: Dio¹⁸. «La verità», spiega Mirri «non è una mera questione di coerenza dell'intelletto con se stesso, come nello svilimento kantiano, e non è nemmeno la soggettiva certezza cartesiana, [...] bensì essere, vita che non passa, verità di se conscia, insomma idea»¹⁹. La dimensione del divino entra qui *de iure* nel riflettere filosofico, quale baluardo del finito²⁰. L'apertura al dato rivelato, infatti, e in generale una più profonda cognizione del vero in senso mistico-speculativo, non significa per Mirri pregiudicare ideologicamente il pensiero. Al contrario essa è promemoria costante per evitare che la finitezza, chiusa in sé, tenda a divinizzarsi, come nel mito umanistico. Eliminare la *quaestio de Deo* dal pensiero, dunque, danneggierebbe la filosofia e l'antropologia conseguente²¹. Occorre d'altronde recuperare il finito in quanto tale, oltre ogni assolutizzazione prometeica, al fine di una "purificazione della mente". Da questa, secondo il Filosofo cortonese, nasce l'intuizione primaria che nel discorso filosofico si esplica il "linguaggio di Dio", ossia il parlare in prima persona della verità: «La filosofia è discorso in cui la verità si esprime e parla, si apre, si rivela»²².

2. L' *Itinerarium Dei* come "darsi" della verità

Il pensare dunque, diversamente dal "pensiero", è fondato in Dio. La verità stessa, cioè, parla alla mente, presentandosi alla coscienza in quella modalità rivelativa che insieme nasconde e svela (*a-letheia*)²³. La coscienza diventa quindi il luogo del "darsi" della verità. Nota Mirri, sempre criticando la strumentalità dimostrativa, la quale fa dipendere il vero da un processo logico, che Verità è piuttosto il fondamento, il Principio del pensiero. Ciò perché essa,

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 27.

¹⁷ Cfr. il saggio di Mirri *Modernità o inattualità del filosofare?*, in *IDEM, Pensare il medesimo*, pp. 535-544.

¹⁸ Cfr. E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, p. 29.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ L'importanza teoretica del dato teologico è ereditata dal Nostro in buona parte da P. Carabellese. Si veda a tal proposito, fra gli altri, il saggio di Mirri *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in P. Carabellese*, in *IDEM, Pensare il medesimo*, pp. 221-240.

²¹ Cfr. *Ivi*, p. 31.

²² *Ivi*, p. 32.

²³ Cfr. E. MIRRI, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 25.

ancor più, è Principio d'essere della coscienza pensante e di tutta la realtà in cui questa è calata. La verità è quindi punto di partenza, non di arrivo, per la ricerca filosofica: «È il pensare», infatti, «che deriva dalla verità, non già questa da quello. Solo in quanto la verità si rivela, il pensare può cercarla»²⁴. Come nella reminiscenza platonica, così nell'illuminazione agostiniana, così ancora nell'idea hegeliana, l'assoluto è già “presso di noi”, non costituendo il risultato di una tensione, né un infinito cui approssimarsi indefinitamente²⁵. Il finito, come tale, non si sostiene da sé, ma ha significato soltanto se basato su altro da sé. La ricerca del Principio, allora, avviene soltanto sotto la guida del Principio stesso, così da non confondere colui che cerca con il Cercato.

In tal senso la coscienza si è “eleva a Dio”: essa accoglie la venuta di Dio a lei. Parafrasando Bonaventura, Mirri dichiara che non è la mente a dirigersi *in Deum* ma è Dio che si fa presente *in mentem*²⁶. Un pensiero che pretenda di costruirsi da solo, sulle basi temporali del finito, ha come conseguenza necessaria il relegarsi nell'opinione, secondo quel relativismo dei “pensieri” soggettivi per cui *tot capita tot sententiae*. Questa, ribadisce il Nostro, non è autentica filosofia, ma espressione di un arbitrio. Senza relazione col Principio, difatti, l'io afferma se stesso, con le sue rappresentazioni, rendendo il mondo un'oggettività strumentale. L'alterità è soppressa, ridotta a proiezione egotica, o a luogo di dominio. Tuttavia il soggetto, prima o poi, è costretto a fare i conti con il proprio limite mutevole e mortale²⁷. «La ricerca della sapienza», invece, «di cui si costituisce perfino nel nome la filosofia, è mossa e guidata dalla sapienza. La filosofia ha il suo fondamento nella divina *sofia*, che appunto in quell'anelito amoroso si rivela»²⁸.

Il soggetto, qui, non possiede il proprio pensiero, come fosse una sua “facoltà”, ma è piuttosto “posseduto” dal pensare, che si esplica quale dispiegarsi del vero in noi. La coscienza filosofica opera cioè un atto di riconoscimento, di “ritorno” al Principio in cui si è da sempre fondati, consapevole di essere finita e dunque di dipendere necessariamente dal *Prius essendi et intelligendi* della realtà. Scrive Mirri che tale “presenza di Dio alla mente” sviluppa il filone platonico-agostiniano chiaramente eslicitato

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁶ Cfr. il famoso saggio di Mirri, già citato, *L'“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, pp. 241-258. Questa “presenza di Dio alla mente”, nota acutamente il Nostro in un altro testo, è eredità fatta propria anche da Rosmini, con la sua nozione di “Essere ideale”: «Non si tradisce l'esigenza profonda della metafisica rosminiana col dire che l'essere ideale, non essendo certamente Dio esistente per sé, è tuttavia la sua presenza alla mente nella forma di idea, appunto, di “luce”, di “verità di tutte le cose”, di “esemplare” per mezzo del quale - o piuttosto in virtù e in grazia del quale - si conosce ogni cosa. [...] In questo senso l'idea dell'essere è, platonicamente e agostinianamente, il “lume” della ragione: lume divino, evidentemente, anche se non Dio esso stesso. È “il divino in noi”, come è stato detto con penetrante intelligenza e con aderenza al concetto rosminiano» (IDEM, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, in *Pensare il medesimo*, p. 626). Si veda anche, a riguardo, il saggio successivo del volume citato: *La filosofia in A. Rosmini: metafisica e ascesi* (cfr. *Ivi*, pp. 633-640).

²⁷ Cfr. IDEM, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 26.

²⁸ *Ibidem*.

nell'*unum argumentum* di Anselmo²⁹. La coscienza, da soggetto minimale che reifica il mondo, si eleva a testimonianza pura e trasparente del suo eterno fondamento.

In questa prospettiva ci ricolleghiamo con Mirri al tema della “filosofia cristiana”. La Sapienza, nella tradizione biblica, non è affatto una facoltà umana, né il prodotto di una conoscenza tecnica. Essa, così come è stata intesa dalla cultura giudeo-cristiana d’Occidente, è un attributo di Dio, è Dio stesso³⁰. Quella che viene erroneamente definita “fede” quale salto nell’irrazionale o in una oscurità incomprensibile, si trasforma per Mirri nella “fede sapiente” di anselmiana memoria: *fides quaerens intellectum*³¹. Tale *fides* non è scelta etica né sentimentalismo, ridotta allo sforzo della volontà individuale o a un parere soggettivo. La fede di cui parla il Nostro è l’accoglienza della verità, di Dio³², che si rivela alla coscienza. Essa perciò non è un possesso ma un “essere”, uno “stare presso”³³. È il partecipare alla vita divina, l’aprirsi della mente alla verità che dà “sapore” all’esistenza, quando essa si scopre fondata sull’eterno³⁴: «Non vi è dunque pensare fuori di Dio. [...] E chi presume, pensando, di negare Dio, in realtà non pensa, è un “insipiens” il cui dire non ha sapore, non sa di nulla»³⁵.

Tale profonda consapevolezza, continua Mirri, è la stessa di Spinoza, quando egli intende la beatitudine come presa d’atto del panenteismo della realtà. “Tutto è in Dio”, tutto si sostiene ontologicamente e trova significato

²⁹ Cfr. IDEM, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, pp. 29-30.

³⁰ Cfr. IDEM, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 26. Si veda ad esempio questo riferimento, fra i molti altri, nel Libro del Siracide: «La sapienza loda se stessa, si vanta in mezzo al suo popolo. Nell’assemblea dell’Altissimo apre la bocca, si glorifica davanti alla sua potenza: “Io sono uscita dalla bocca dell’Altissimo e ho ricoperto come nube la terra. Ho posto la mia dimora lassù, il mio trono era sulla colonna di nubi. Il giro del cielo da sola ho percorso, ho passeggiato nelle profondità degli abissi. Sulle onde del mare e su tutta la terra, su ogni popolo e nazione ha preso dominio. [...] Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi creò; per tutta l’eternità non verrò meno”» (*Sir* 24, 1 ss.).

³¹ Ossia “la fede che cerca l’intelligenza”, secondo il titolo originario che sant’Anselmo intendeva dare al suo *Proslogion*, come egli stesso confessa nel Proemio del medesimo (cfr. E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, p. 140). Ma è anche l’*intellectus fidelis*, come si esprime san Bonaventura (Cfr. IDEM, *L’“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, p. 244).

³² In diversi luoghi Mirri riporta la nota sentenza dell’*Enciclopedia* hegeliana (§1): «Dio è la verità ed egli soltanto è la verità» (*Ivi*, p. 264).

³³ Una vera e propria *adhesio*, come la definisce M. Moschini in riferimento alla dottrina bonaventuriana: «Alla sapienza [...] pertiene la conoscenza del fondamento stesso dell’attività pensante. [...] Non è nascosto che Bonaventura indichi questo essenziale fondamento della *mens* quando in più e più passi mostra la via della sapienza nella *adhesio* sostanziale a Dio. [...] Trovarsi uniti al proprio fondamento di sapienza e di coscienza. Uniti, non separati, in una condivisione di reciproco richiamarsi perché è un reciproco amarsi: l’esperienza del Cristo richiama ognuno a lui e ognuno è richiamato da lui in una relazione che è la medesima che lega la natura trinitaria stessa di Dio» (M. MOSCHINI, *Cristo nella spiritualità sofica del francescanesimo in San Bonaventura*, in *Filosofare in Cristo. Atti del convegno*, pp. 321-322).

³⁴ Cfr. E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, p. 25.

³⁵ *Ivi*, p. 28.

intelligibile nella Sostanza³⁶. Quest'altissimo momento speculativo innalza la riflessione coscienziale alla visione di Dio sull'intero: la mente umana, sorprendentemente, è *capax Dei*³⁷. Così Mirri, riprendendo la terminologia bonaventuriana, chiama la fede anche *ratio superior* o *apex mentalis*³⁸, intendendo la consapevolezza del finito di non essere il Principio, d'essere appunto finito e fondato, senza che tale intuizione divinizzi il finito stesso. Fede sapiente, cioè, è quella “divina follia”, che esce dai canoni della razionalità soggettiva, guardando il proprio limite da una consapevolezza superiore, “estatica”, pur restando dialetticamente all'interno di esso³⁹.

3. “Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo” (*ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*)⁴⁰

La sapienza della fede, o “fede sapiente” com’è stata ora definita, si esplicita nella teologia trinitaria della rivelazione cristiana⁴¹. Qui la sapienza assume un nome: è il *Logos*, seconda Persona della Santissima Trinità. Il “Verbo di Dio” infatti, recita San Giovanni Evangelista, era fin dal principio presso Dio, cioè Dio esso stesso⁴². I *semina Verbi* risplendono nell’armonia naturale: si dà una “prima incarnazione” già con l’ordine cosmico. Dio è riconoscibile attraverso la bellezza del creato, e soprattutto nell’intelligenza degli enti, che risplendono della loro Prima Luce. Così anche il pensiero fondato in Dio, sostiene Mirri, riflette in sé la Sapienza divina. Ma lo specifico cristiano, e di una filosofia che a Cristo s’ispira, è la “seconda incarnazione” del *Logos*, che prende il corpo di una persona esistente: Gesù di Nazareth. Anzitutto la materia, santificata dal Figlio, è del tutto redenta. Si tratta di quel ritorno all’originaria felicità del mondo di cui parla Moretti-Costanzi riferendosi alla dottrina

³⁶ Così Mirri interpreta la *causa immanens* spinoziana; non panteisticamente, ma quale eterna fondazione del finito nella sostanza: questa, difatti, «ben si distingue dalla “causa” propriamente detta che è “transeunte”: col dare avvio al suo effetto, infatti, quest’ultima svanisce, come svanisce il fiore che fa nascere il frutto; la “causa immanente”, al contrario, il “fondamento”, permane in ciò di cui è fondamento, e non lo si può togliere senza togliere al contempo il fondato» (*Ibidem*).

³⁷ Cfr. *IDEM*, *L’“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, p. 251. Moschini, riferendosi alla “fede sapiente” in Moretti-Costanzi, accosta acutamente l’*Amor Dei intellectualis* spinoziano al concetto di “indiazione” agostiniano (Cfr. M. MOSCHINI, *Filosofia e fede sapiente*, *Quaderni dell’Istituto di Filosofia*, n.14: *La ricerca di Dio*, E. Mirri e F. Valori (ED.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 128).

³⁸ Cfr. *Ivi*.

³⁹ Non a caso nell’*Essenza* Mirri riporta un noto brano del *Fedro* platonico: «Chi, senza follia di Muse, al palagio regale di poesia si avvicina, convinto di diventar poeta per forza d’arte, inutile, lui e la sua poesia; di fronte alla poesia dei folli, la poesia del savio ottenebrata scompare» (*IDEM*, *L’essenza della filosofia*, p. 45).

⁴⁰ La famosa sentenza paolina è da *1 Cor 2, 16*.

⁴¹ Cfr. *IDEM*, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, pp. 26-27.

⁴² È la più che nota apertura di *Giovanni 1*.

bonaventuriana di una “terrenità edenica”⁴³. A livello ancor più teoretico, spiega il Nostro, Dio stesso, con la Persona di Cristo, non solo è la Sapienza e la Verità tutta intera, ma costituisce il Soggetto parlante del vero nella coscienza umana. Ciò rivela il Dogma calcedoniano, illuminando il livello “naturale” del pensiero. Il soggetto finito esige difatti che a parlare del Principio sia il Principio stesso, pena la ricaduta oggettivistica di cui *supra*, circa la deriva dell’“umanismo”. Come può il tempo riferirsi all’Eterno, pur rimanendo in se stesso? Occorre, dice Mirri, l’Evento inaudito: che l’Eterno si faccia tempo, che Dio si faccia uomo, che l’invisibile si renda visibile, contemplabile, toccabile. Non più l’uomo verso Dio, la terra verso il cielo, ma il movimento opposto. Anche se questo appare per la religione uno scandalo e un assurdo filosofico, tale è l’immenso portato della speculazione cristiana:

«Insomma, Cristo è la divina sapienza incarnata; ossia [...] è il fondamento, l’inizio e la guida della filosofia, che alla sapienza amorosamente anela. Non vi è dunque filosofia fuori di Cristo, riconosciuto o non riconosciuto che sia, accettato o rifiutato, perché la filosofia - si è detto - proviene dalla *sofia*»⁴⁴.

La sapienza divina si esprime nella “logica dell’Incarnazione”, in maniera apparentemente paradossale. È questa infatti un metodo dialettico, che supera le contraddizioni, unendo l’umano e il divino, finito e infinito, morte e vita. Secondo il principio aristotelico di identità e non contraddizione, afferma il Nostro, i Dogmi cristologici appaiono impossibili sia sul piano della realtà che su quello della loro comprensione. Eppure, continua Mirri, la concretezza tragica del divenire e il conseguente anelito dell’uomo dalla dispersione molteplice all’unità dell’intero sono finalmente riconciliati nel pensare cristiano. Ogni dualismo ontologico che divide l’essere nel conflitto delle sue determinazioni, o l’analisi gnoseologica che rende il reale una proiezione soggettiva, vengono qui oltrepassati. Questo “nuovo pensare” emerge, soprattutto, nella *coincidentia oppositorum* cusiana o nella dialettica di Hegel⁴⁵. Ma tale *novum* è lo specifico cristiano, fatto proprio da schiere di mistici⁴⁶, i quali soltanto spregiativamente sono stati definiti irrazionali o “anti-dialettici”, senza cogliere l’elevazione speculativa che in essi comporta il superamento dei canoni formali del pensiero logico. Qui gli opposti non si escludono, ma sono in stretta relazione, poiché tutta la realtà è fondata nella loro Unità integrale. Tale il *proprium* di un pensare autentico, purificato da reificazioni oggettivanti “troppo umane”. Tale una fede sapiente giacché intelligente se stessa. Tale, continua Mirri, un sapere non ridotto a mera tecnica conoscitiva. Tale, infine, una riflessione “per tutti e per nessuno”; altissima perché “divinoumana”, ma accessibile a ognuno, quando accoglie *in toto* l’indigenza “dottamente ignorante” del suo essere finito:

⁴³ Cfr. E. MIRRI, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, p. 28. Si veda nello specifico *IDEM*, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, pp. 123-128.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 27.

⁴⁵ Cfr. *IDEM*, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, p. 20.

⁴⁶ Mirri riporta in diversi luoghi gli esempi di San Dionigi Areopagita, San Pier Damiani, San Bernardo di Chiaravalle, San Giovanni della Croce, Santa Teresa d’Avila, ecc.

«Nella concezione del “Cristianesimo-filosofia” si rinnova il grido entusiastico di San Giustino “Cristo è la mia filosofia”. [...] L’identità di Cristianesimo e filosofia [...] non rappresenta un nuovo fideismo né una nuova gnosi: sottolinea piuttosto il comune fondarsi [...] sul medesimo livello supremo della coscienza, il livello della sapienza»⁴⁷.

⁴⁷ E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, p. 32.

Edoardo Mirri interprete di Teodorico Moretti-Costanzi

Martino Bozza

University of Trento, Italy

Il rapporto che è intercorso tra Edoardo Mirri e Teodorico Moretti-Costanzi è il rapporto in primo luogo tra due personalità che a partire dal 1954 e fino al 1995, anno della morte di Teodorico Moretti-Costanzi, sono state in continuo dialogo filosofico. L'indicazione della continuità di tale relazione che lega due filosofi è delineato da Marco Moschini, allievo sia di Moretti-Costanzi che di Edoardo Mirri:

Edoardo Mirri infatti incontrò il filosofo umbro nel 1954 dopo i suoi studi a Firenze che erano stati indirizzati in sede di tesi di laurea a Pantaleo Carabellese. Come egli stesso dice nella sua autobiografia, volle incontrare il Moretti-Costanzi proprio perché gli studi del Molfettese glielo avevano direi “imposto”¹.

Si tratta dunque di una relazione professionale nata per l'interesse che Mirri rivolge fin dalla giovinezza a Carabellese e all'ontologismo critico. Ricordiamo a tal proposito che Moretti-Costanzi è stato assistente volontario del Molfettese dal 1940 fino al 1948, anno della morte di Pantaleo Carabellese. Appare dunque di per sé quasi inevitabile per Edoardo Mirri conoscere uno degli studiosi che ha vissuto a contatto di Carabellese. Tuttavia l'incontro con Moretti-Costanzi dischiuderà per Mirri ben più di un semplice approfondimento della figura e del pensiero di Carabellese. Moretti-Costanzi nel 1954 ha infatti ormai sancito il suo distacco rispetto all'ontologismo critico ed il suo incedere di pensiero probabilmente incontra anche l'interesse del giovane Edoardo Mirri. Crediamo che ancora le parole di Marco Moschini sappiano ricostruire la proficuità di tale incontro in cui Moretti-Costanzi più che apparire come allievo di Carabellese, probabilmente assume i contorni di un pensatore ormai incamminato sul sentiero di una propria originale strada filosofica da percorrere:

Erano gli anni in cui il filosofo umbro aveva da poco lasciato Roma e nel 1953/54 iniziava il suo magistero bolognese dopo l'omaggio dovuto al Carabellese ed alla scuola romana tutta; sono gli anni preparatori della sua prima grande trilogia iniziata dalla menzionata *La filosofia pura* e dal primo studio su San Bonaventura dal titolo *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura* del 1956. Il Mirri giunge proprio in questo periodo e si fa attento alle linee che viene tracciando il Moretti-Costanzi proprio riguardo al tema della coscienza e della ascesi. Testimoni ne sono i primi saggi del Mirri scritti proprio

¹ M. MOSCHINI, *La coscienza. Note sul concetto di coscienzialità e sapienzialità*, in *Pensare il Medesimo II. Scritti in onore di Edoardo Mirri*, A. Pieretti (ED.), Napoli, 2007, p. 47.

nel 1956 dal titolo significativo *Ontologismo critico e ascesi di coscienza e Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea*. E tale approfondimento del valore della ascesi e della coscienza così come egli li apprese dal Moretti-Costanzi resterà fermo ed anzi saranno così approfonditi fino a culminare nella introduzione della riedizione da lui stesso curata de *La filosofia pura* del Moretti-Costanzi nel 1999. A me pare dunque che tutto il pensare del Mirri si dipani da questa riflessione sulla coscienza².

Il rilievo di Moschini evidenzia dunque una continuità tra l'impostazione morettiana, certo mutuata dall'ontologismo critico ma resasi originale ed autonoma dagli anni '50, e l'ispirazione dell'*incipit* del percorso filosofico di Edoardo Mirri. L'orizzonte che sembra dischiudersi per la riflessione filosofica che impegnerà Edoardo Mirri è quello di un pensare che si fa filosofia quando esso sperimenta le altezze della purezza e della rarità del suo esercizio. Tale elezione di Moretti-Costanzi a vero e proprio maestro è descritta dalle parole dello stesso Edoardo Mirri, quando, chiamato a illustrare la "nuova scuola bonaventuriana bolognese" istituita dallo stesso Moretti-Costanzi, si sofferma sull'incontro con l'accademico bolognese, avvenuto, come è stato precedentemente evidenziato, durante gli ultimi anni degli studi universitari:

«Fino da allora scelsi deliberatamente a maestro il Moretti-Costanzi, non già per esonerarmi dalla fatica del pensare e per rifugiarmi nella comodità di una vita apparecchiata e distesa (né ciò mi avrebbe mai autorizzato il suo magistero autenticamente filosofico che mi avrebbe richiamato senza dubbio all'ammonimento dello Zarathustra nietzschiano "dimenticatevi di me"), ma perché nel suo pensiero che iniziava allora primamente ad assumere una forma sistematica, pur richiesta dalle sue stesse premesse, già presentii quella rara altezza e quella libera, inutile dignità del filosofare cui ero già inclinato dagli studi compiuti con l'indimenticabile Gaetano Chiavacci sul tema della filosofia carabellesiana»³.

Se dunque, da un lato, Mirri stesso si ritiene discepolo di Moretti-Costanzi, dall'altro lato vorremmo indicare come l'originalità della ricerca filosofica di Edoardo Mirri non debba qui essere ribadita, tanto è evidente e conosciuta nel panorama filosofico italiano ed internazionale. Le strade di pensiero percorse da Edoardo Mirri sono andate ben oltre l'insegnamento morettiano. In tale contesto, però, rimanendo nell'ambito di tale rapporto filosofico tra i due accademici, l'intento sarà quello di evidenziare come vi sia, oltre al debito d'ispirazione nei confronti di Moretti-Costanzi, anche un'opera di interpretazione da parte di Mirri rispetto al pensiero del filosofo umbro. A tal proposito sembra opportuno, al fine di rilevare la grande considerazione che Moretti-Costanzi ha rivolto per tutta la vita rispetto al confronto filosofico con Edoardo Mirri, citare come, a livello biografico, gran parte delle opere scritte dall'accademico bolognese siano state sottoposte, durante la stessa composizione, a Mirri stesso; tale dettaglio si ricava dalla recente biografia di Moretti-Costanzi, scritta da Edoardo Mirri, nel momento in cui viene descritta la stesura de *La filosofia pura*:

² *Ivi*, pp. 47-48.

³ E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, F. Valori e M. Moschini (ED.), Napoli, 2006, p. 157.

«Io stesso ho assistito di quindici giorni in quindici giorni e, nel periodo di vacanza, di settimana in settimana e anche di più frequente, al sorgere di essa, che via via egli mi leggeva (come poi accadrà per tutte le opere seguenti). La composizione si era svolta per intero al Palazzo, nei momenti lasciati liberi dal magistero bolognese, nell'atmosfera specialissima di quel silenzio e di quel raccoglimento»⁴.

E proprio in relazione a *La filosofia pura*, pubblicata per la prima volta del 1959, Edoardo Mirri ha sottolineato, in più occasioni, come tale scritto rappresenti l'opera che funge da pietra miliare per la comprensione dell'architettura teoretica del pensiero di Moretti-Costanzi. L'accademico perugino descrive *La filosofia pura* come il vero e proprio capolavoro di Moretti-Costanzi, ecco in tal proposito le parole di Mirri, tratte ancora dalla recente biografia scritta su Moretti-Costanzi, che descrivono la centralità che tale opera assume per la comprensione del pensiero dell'accademico bolognese:

«In essa confluiscano, si può dire, tutto il precedente travaglio teoretico del filosofo e i numerosi studi storici, richiamati peraltro nel “verso” dell’“occhiello”; e al contempo vi si aprono le tematiche più importanti della sua meditazione successiva: insomma, un vero e proprio punto nodale del suo *iter speculativo*, il suo vero capolavoro, quale è riconoscibile in ogni percorso coerente e unitario di un vero filosofo. Si pensi, per esempio, al ruolo che nel pensiero di Hegel svolge la *Scienza della logica*, in Carabellesse *Il problema teologico come filosofia*⁵.

Il tema esposto ne *La filosofia pura* è quello della verità, l'obiettivo è, per Moretti-Costanzi, quello di cogliere la verità che si manifesta come effettiva presenza nell'autentico pensare filosofico. La verità è dunque il fondamento stesso del pensare e la filosofia è il modo per aderire a questo essere che appunto non si possiede ma che solo è. Non si tratta dunque di possedere la verità, proprio perché il punto di vista è profondamente ontologico, quell'essere che si cerca non è l'approdo di un percorso di pensiero, ma è al contrario la base e, ancor meglio, la possibilità del pensiero stesso. La condizione che permette il realizzarsi della filosofia pura è certamente, per Moretti-Costanzi, quella che fa sì che «il vero filosofo afferm[i]: non *io nell'esistenza*, ma *l'esistenza in me*»⁶, e questo cogliere la realtà esistenziale non come mera oggettualità rispetto all'uomo, ma come tessuto esperienziale, può essere garantito dall'unica condizione che è fondamento per l'esistenza che l'uomo esperisce: tale fondamento è la sapienza. La sapienza per Moretti-Costanzi è l'unica struttura ontologica della realtà in quanto è la base e anche la destinazione che compie l'uomo nella verità.

Questo dunque il cominciamento del filosofare che Mirri recepisce da Moretti-Costanzi. Un filosofare, quello puro prospettato dal filosofo umbro, che spesso nella sua accezione di rarità ha condotto ad una interpretazione dello stesso filosofare morettiano come di un esercizio di elitaria finezza intellettuale,

⁴ E. MIRRI, Teodorico Moretti-Costanzi. *La vita e le opere*, Lanciano, 2012, p. 137.

⁵ *Ibidem*.

⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, in *Opere*, Milano, 2009, p. 320.

quasi che la filosofia fosse un modo alto di pensare riservato ad una cerchia di eletti. Mirri motiva invece in più occasioni come l'autentica interpretazione della rarità del pensare prospettata da Moretti-Costanzi non possa essere semplicemente ridotta ad un arbitrio intellettuale riservato a menti elette. Si legge infatti già nell'articolo del 1957, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, la riserva che Mirri ha rispetto ad un tale genere di interpretazione:

«Nasce così nel pensiero del Moretti-Costanzi la concezione di una rarità del dialogo, che si attua, non fra “tutti” gli uomini, ma solo fra “quelle persone” che in un eccezionale stato di essere concreto realizzano la pienezza dell'esperienza. È quella concezione che ad U. Spirito è sembrata “aristocratica” e che il Semerari critica come fondamento di una impossibilità, di una chiusura del dialogo. Ma chiusura non è certamente nel Moretti-Costanzi, che proprio in grazia di questa considerazione ascetica (la chiami pure “aristocratica” U. Spirito, purché tolga alla parola quell'esosa caratteristica di *Kratos*) riscatta l'angoscia esistenzialistica del finito gettato-nel-mondo, apre al dialogo quelle mondane persone che nel pensiero dello Heidegger, o non parlavano chiudendosi in un'assoluta solitudine, o parlavano realizzando solo l'inattualità del loro essere. Non chiusura del dialogo ma apertura, infinita apertura: chiusura può apparire a chi adotta un criterio meramente quantitativo delle persone costituenti la dialogicità (e questo sembra il limite del Semerari) e realisticamente considera concreto solo quel mondo della finitezza fisica, che la luce della critica coscienziale mostra inautentico ed inessenziale»⁷.

La conoscenza approfondita del filosofare morettiano non permette un simile faintendimento elitario del pensiero del filosofo umbro. L'attenta analisi degli scritti di Moretti-Costanzi conduce invece a cogliere la vera chiave per accedere alla comprensione del pensiero dell'accademico bolognese: si nota infatti nella precedente citazione tratta dallo scritto di Mirri come il vero motivo del filosofare morettiano debba essere inteso come quello della ripresa di un'ascetica bonaventuriana. L'autentica ascesi qui ripresentata può essere solo quella bonaventuriana, per la quale, sostiene lo stesso Mirri, solo il filo rosso che lega Agostino, Anselmo e Bonaventura può rappresentare la vera guida in una strada di pensiero che riesca a rimettere al centro dello sguardo del filosofo la profonda realtà dell'uomo: la realtà di una *mens* che ricorda come l'uomo abbia agostinianamente due livelli di coscienza, *ratio inferior* e *ratio superior*. Se viene attuata tale riabilitazione della concezione agostiniana della *ratio* ecco che allora Bonaventura va a costituire l'approdo ineludibile per un pensare autenticamente alto: è solo con Bonaventura che l'impianto teoretico della *mens* trova il suo compimento nell'elevazione coscienziale dell'uomo, nella sua interezza, nella sua destinazione propria, la destinazione che dona compimento. Mirri sostiene questo debito quasi mai corrisposto che la filosofia contemporanea dovrebbe a Moretti-Costanzi, voce fuori dal coro nel riscoprire Bonaventura; la legittimità di una filosofia che non scade nel mero scientismo dovrebbe essere attribuita proprio a questo impianto teoretico bonaventuriano; le parole di Mirri in proposito evidenziano tale debito con Bonaventura e con la tradizione agostiniana:

⁷ E. MIRRI, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 77-78.

«È merito precipuo del Moretti-Costanzi, ora, aver primamente indicato nel pensiero di San Bonaventura, e nel perenne bonaventurismo dell'autentico filosofare, il recupero dell'unità della *“mens”* asceticamente levatosi oltre i limiti che la limitano, appunto, e la lacerano. [...] Ed è solo la *“mens”* che ascende al suo livello massimo e recupera la contempo il suo fondamento, è solo la *“mens”* che si solleva dalla sua limitatezza conoscitiva e dalla sua laceratezza interiore, sì da non configurarsi più come *“ratio”* diversa e separata dal *“sensus”* e, dalla *“voluntas”*, è solo questa *“mens”* unitaria insomma, nell'argomentazione del Moretti-Costanzi»⁸.

L'originalità di questa ripresa di Bonaventura, che con l'*“intellectus fidelis”* realizza compiutamente l'intuizione anselmiana dell' *“intellectus fidei”*, consiste tutta in una elevazione dell'uomo che non corrisponde ad un semplice innalzamento intellettuale, l'uomo attua l'ascesi di coscienza quando si eleva nella sua costitutiva triformità della *tota anima* come *esse, nosse, velle*. L'esperienza della fede come momento specifico ed autentico del sapere si pone in grande continuità con tale tradizione della filosofia cristiana, ancora Mirri in proposito specifica: «Il Moretti-Costanzi recupera l'esperienza di “fede sapiente” di cui hanno dato testimonianza i padri e i dottori tutti: Agostino, Anselmo, Bonaventura in maniera peculiare ed eccellente e Tommaso con loro»⁹. Mirri sostiene inoltre che la comprensione dello sforzo morettiano di ricondurre la filosofia alla sua autenticità ontologica risieda in questo rinnovato spirito bonaventuriano che annichilisce lo scientismo dominante nella cultura del Novecento. Nel ricorrere ancora alle parole di Mirri si nota la chiarezza con cui tale specificità morettiana viene esplicata:

«L'ascesi di coscienza: ossia lo sforzo di sopraelevazione della coscienza (*esse, nosse, velle*, si ricordi) dal suo grado minimo che è acquiescenza al limite umano, al recupero della sua originaria “purità”: perché la coscienza nella sua triformità del pensare-sentire-volare e nella reciproca implicazione dei pensanti-senzienti-volenti e del loro fondamento (i “molti soggetti” e l’“Oggetto puro” del Carabellese), insomma la coscienza come il nostro concreto “esser-nel-mondo” si distende su diversi piani, su diversi “livelli” del pensare-sentire-volare e del mondo che vi si annuncia. [...] E l'ascesi è accoglimento di quel richiamo e accorgimento a un tempo dell'inessenzialità della dispersione nell’“inautentico”; perciò anche recupero di quell'originario esser-nel-mondo che il Moretti-Costanzi, con parola pressoché nuova o comunque inusuale nel panorama della filosofia moderna chiama “edenico”»¹⁰.

La triformità della persona è la triformità del pensare: tre modi di essere per tre corrispondenti modalità di darsi della Verità. Ecco allora che l'indagine teoretica iniziata da Moretti-Costanzi con *La filosofia pura* deve essere completata con le successive opere di una trilogia: *L'etica nelle sue condizioni*

⁸ E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 160 – 161.

⁹ E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana: considerazioni teoretiche*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Atti del convegno Perugia, 29 Maggio – 1 Giugno 2003, Perugia, 2004, p. 32.

¹⁰ E. MIRRI, *Il pensiero di teodorico Moeretti-Costanzi come nuovo bonaventurismo*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, p. 675.

necessarie e *L'estetica pia*. E il tema dell'ascesi rimane il filo conduttore di un uomo descritto in tutta la sua tensione all'elevazione, solo in tale sforzo di potenziamento coscientiale ogni parte della sua costituzione ontologica torna a respirare il migliore ossigeno che la realtà può donare, l'uomo è così rinnovato senza uscire dal mondo, ed anzi, bonaventurianamente, l'ascesi è del mondo non dal mondo. Ecco dunque perché per Mirri è fondamentale mettere in rilievo l'utilizzo del nuovo termine "edenicità", solo una realtà che torna ad una purezza originaria riesce a descrivere in cosa consista realmente l'ascesi, non si tratta di fuga dal mondo, ma piuttosto è la capacità di comprendere il mondo con occhi nuovi, di coglierlo dunque, o meglio ancora, intenderlo e sentirlo in tutta la sua profondità ontologica. La vera novità che Moretti-Costanzi qui va a proporre e che Mirri sottolinea è la centralità che va ad assumere la coscienza e, meglio ancora, la coscienzialità della persona. Come sottolinea Moschini «per "coscienza" non si deve intendere la "mia" coscienza, l'autocoscienza, e tanto meno la sua minimità di mera conoscenza, bensì l'ambito in cui il vero si rivela e si fa dicibile»¹¹, il concetto di coscienza è importante proprio perché non riesce ad essere un concetto neutro, scevro di connotazioni sostanziali, la coscienza indica inevitabilmente la pneumaticità che contraddistingue l'uomo, la coscienza non corrisponde ai molti io del Carabellese, la coscienza rimanda alla persona ed indica l'ambito in cui la verità si manifesta e si rende comprensibile, ecco la sottolineatura di Mirri in tal senso:

«La coscienza, per il Moretti-Costanzi, non è una generalità anonima propria di molti "io" praticamente indiscernibili pur nella loro molteplicità e "alterità" - ma dal Carabellese espressamente dichiarati "identici" nell'unità del loro principio fondante – bensì "ha un nome e un volto", come egli amava ripetere: è la persona cosciente che sa, che sente e che vuole, e che appunto in questo suo personale sapere, sentire, volere "in prospettiva di trascendenza" entra in comunione con altre persone»¹².

La prima grande trilogia morettiana in effetti dona delle vie da percorrere per giungere a tale compimento che si intravede all'orizzonte con il concretarsi dell'ascesi. La reale possibilità di tale ascesi, la vera elevazione dell'uomo sono temi e momenti di riflessione che il filosofo umbro affronta nella seconda parte del suo percorso di pensiero e tali temi saranno quelli approfonditi nella seconda grande trilogia morettiana a partire dal concetto ardito ed originalissimo di Cristianesimo-filosofia. Nelle opere in questione, tutte prodotte negli anni '80 del Novecento, si giunge e quell'unione inevitabile a cui la strada segnata da Moretti-Costanzi conduce necessariamente: la fede, e precisamente la fede cristiana, e la filosofia si risolvono in un tutt'uno. Questo l'assunto a cui la speculazione morettiana conduce, questa la tematica approfondita nelle tre opere morettiane in questione: *La fede sapiente e il Cristo storico*, *La rivelazione filosofica*, *Il Cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* costituiscono questo compimento del cammino di un filosofare puro. Per Moretti-Costanzi questa unità imprescindibile di filosofia e

¹¹ M. MOSCHINI, *La coscienza. Note sul concetto di coscienzialità e sapienzialità*, in *Pensare il Medesimo II. Scritti in onore di Edoardo Mirri*, p. 57.

¹² E. MIRRI, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come nuovo bonaventurismo*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 673-674.

cristianesimo è tale solo perché il cristianesimo è quella dimensione sapienziale, per l'uomo, che dischiude quella verità che la stessa filosofia cerca. Ma questa verità è attraverso il cristianesimo donata in tutta l'immediatezza di cui l'uomo ha bisogno per farne proprio contenuto, solo in virtù del fatto che questa verità arriva all'uomo per l'unico mezzo del Cristo.

Tale conclusione a cui Moretti-Costanzi giunge, davvero alla conclusione di un personale itinerario filosofico, rappresenta un contenuto ancora ulteriore rispetto alla grande svolta attuata ne *La filosofia pura*, lì si nota il passo fatto nella direzione di un superamento di Carabellese per il recupero di una tradizione cristiana ormai desueta nel Novecento, nell'ultima trilogia si coglie il compimento di quella tradizione di cui Moretti-Costanzi si sente prosecutore. Ed in un certo senso si coglie anche il compimento de *La filosofia pura*. Sostiene infatti Mirri:

«Da qui, per il nostro autore era ormai breve il passo per giungere al concetto culminante del suo itinerario speculativo e bonaventuriano, l'identificazione di Cristianesimo e filosofia, che ha suscitato lo scandalo di molti e che pure era implicito in tutto il suo cammino: oggetto bensì dell'ultima opera della seconda grande trilogia, *Il Cristianesimo-filosofia* già ricordata, ma largamente preannunciato, preparato e anticipato in molte altre opere precedenti»¹³.

In tal senso il Cristianesimo-filosofia è la filosofia pura in atto, esso è la vera, unica filosofia. Questa la continuità con l'opera del 1959 che Mirri ravvisa. Il Cristianesimo-filosofia riesce a compiere la vera grande impresa che la filosofia sempre si è posta: riesce a spiegare unitariamente la realtà. Cristo è la rivelazione sapienziale del vero, Egli è la manifestazione della bellezza dell'umanità. Ecco allora perché la verità è dominio anche e soprattutto della 'donnetta del paese', termine questo caro all'accademico bolognese secondo le fonti orali: l'esperienza sapienziale di Cristo è immediata, diretta e dona appunto certezza, pienezza, indica la via senza bisogno di altri suggestioni o altre prove scientifiche. E la certezza risiede non nella emotività, non nella suggestione, la certezza della verità risiede nella bellezza dell'esperienza, nella compiutezza di un'esperienza che appaga.

Crediamo che in tale direzione di esplicitazione sapienziale Mirri abbia giudicato l'ultima grande conclusione morettiana come un definitivo approdo di pensiero, assolutamente non antitetico rispetto agli indirizzi presi con *La filosofia pura* ma anzi, certamente compiante un percorso di pensiero e di una vita. Significative le parole di Mirri in tal proposito:

«Oserei allora dire che la *Fides et ratio* può legittimare la posizione più recente – e al contempo più tradizionale – del tema dell'«filosofia cristiana», quella che porta il nome di Teodorico Moretti-Costanzi, di cui la nostra Perugia deve andare orgogliosa. Nella cui concezione del «Cristianesimo-filosofia» si rinnova il grido entusiastico di san Giustino «Cristo è la mia filosofia». [...] Si dirà solo – a scanso di molti equivoci che la denominazione potrebbe suscitare – che esso non rappresenta né un nuovo fideismo né una nuova gnosi: sottolinea piuttosto il comune fondarsi, così del pensare

¹³ E. MIRRI, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come nuovo bonaventurismo*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 682-683.

filosofico asceso alla sua “purità” come del credere liberatosi dai limiti dell’opinione, il loro comune fondarsi sul medesimo livello supremo della coscienza, il livello della sapienza. Perché è sapienza la “filosofia pura”, non asservita alle ragioni finite del vivere, ed è sapienza la fede autentica, anche quella della “vecchierella” di bonaventuriana memoria che “ne sa” più di un dottore della Sorbona, per quanto possa “conoscere” assai meno di lui»¹⁴.

La verità che si disvela è davanti all’uomo e la possibilità di vivere questa esperienza di verità è donata da quella figura che permette di unire l’uomo all’assoluto: il Cristo. Ecco la radicalità massima di Moretti-Costanzi, egli ravvisa nella figura del Cristo la reale possibilità dell’esperienza veritativa che l’uomo può compiere. Cristo è la sapienza incarnata, Cristo è allora il fondamento, l’inizio, la via della filosofia, perché Cristo è la Verità. Parole forti, ardite, molto coraggiose. Ma anche parole che permettono all’uomo, e anzi a tutti gli uomini, di poter pensare che l’elevazione della persona è esperienza non solo possibile ma reale. La Verità è di fronte all’uomo in Cristo. Tutta la radicalità che l’ultimo Moretti-Costanzi riesce a portare con queste originali affermazioni in realtà apre la via ad un nuovo corso per la filosofia ed il filosofare. Mirri è allora colui che nella sua vicinanza e nella relazione ermeneutica con Moretti-Costanzi riesce a farsi testimone ed interprete di tutta la ricchezza speculativa che un tale nuovo indirizzo riuscirebbe a dare alla filosofia se solo venisse preso veramente in considerazione. Le parole di Mirri con cui chiudiamo, proprio indirizzate a tale riflessione, nella loro autentica esplicitazione di profondità e di umiltà sanno donare tutta la statura di un pensatore, tutta la caratura di un interprete, tutta la grandezza dell’uomo nel momento in cui sanno indicare, come solo le parole dei grandi maestri riescono a fare, la via che si prospetta per l’approfondimento della vera, pura filosofia:

«Io non nego che, affascinato dall’amore di eternità di Schopenhauer e di Nietzsche (dico di Schopenhauer come filosofo dell’idea e di Nietzsche come filosofo dell’eterno ritorno), avvinto cioè dalla prima *Unwertung* che trascorre tutta la loro opera, posso io stesso aver troppo poco sottolineato il senso della seconda *Unwertung*, non meno importante della prima. In questo, forse, poco attento discepolo di Teodorico Moretti-Costanzi, che in tutta la sua opera e soprattutto nell’ultima sua immortale trilogia, ha indicato in Cristo il senso della storia tutta e della filosofia tutta; e nella fede in lui la vera sapienza. Vorrei pertanto iniziare pertanto una personale “palinodia” critica che mi rimetta tutto in discussione. Ma alla mia età, il tempo non soccorre. Ne affido l’opera ad altri, soprattutto ai miei discepoli, certamente migliori di me»¹⁵.

¹⁴ E. MIRRI, *Il concetto di filosofia cristiana: considerazioni teoretiche*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII. Atti del convegno Perugia, 29 Maggio – 1 Giugno 2003*, Perugia, 2004, p. 32.

¹⁵ E. MIRRI, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo. Atti del convegno Perugia, 17-19 giugno 2005*, Perugia, 2007, p. 28.

L'essenza del fondamento in Edoardo Mirri

Marco Casucci

University of Perugia, Italy

Quando, in uno dei suoi saggi più pregnanti sul significato dell'ascesi nel pensiero di San Bonaventura Edoardo Mirri si trova ad introdurre il tema dell'*Itinerarium mentis in Deum*, significativamente egli ricorda, nella lunga introduzione, il commento che Heidegger fa in *Holzwege* alla *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Qui, in particolare, Heidegger, fa notare Mirri, così si esprime a proposito di una delle proposizioni cardine che sorreggono da sole l'intero impianto della "scienza dell'esperienza della coscienza": «Ogni ricerca dell'assoluta verità è necessariamente destinata al fallimento se "già l'assoluto non è in sé e per sé presso di noi"»¹⁶. Questa sottolineatura è fondamentale per comprendere il significato complessivo del saggio che qui si sta prendendo in considerazione, che non a caso si intitola *L'"itinerarium mentis" come "itinerarium dei"*.

Ogni percorso della coscienza "a" Dio – ogni *itinerarium mentis in Deum* – non è possibile se non a partire da una "discesa" originaria del principio alla mente, ovvero a partire da un *itinerarium Dei in mentem*. Mirri, così, si sente in dovere di accostare il testo bonaventuriano al commento heideggeriano alla *Fenomenologia dello spirito*, perché quanto Hegel dice a proposito dell'assoluto deve risultare in fondo come il presupposto imprescindibile di ogni atteggiamento che voglia dirsi autenticamente filosofico: ovvero che, al contrario di tutte le altre forme di sapere che "cercano" la dimostrazione dei loro oggetti in quanto "dati", la filosofia o è già da sempre nella prossimità col suo fondamento, oppure non è tale, ma piuttosto una mera imitazione della scienza, che vanamente si inanella su se stessa. Per questo la filosofia "cerca" nella misura in cui "è cercata" dal principio che la rende tale e la informa di sé in una aproblematicità che ne costituisce il presupposto sostanziale e originario, oltre ogni possibile fraintendimento scientificizzante.

Da questo punto di vista, tutta l'opera e l'impegno filosofico di Mirri è stato sempre e costantemente caratterizzato da questa esigenza di una inversione e di un superamento radicale che deve caratterizzare la filosofia nel suo anelito alla verità e nella sua ricerca ultima del fondamento di tutte le cose. Ecco anche perché il titolo di questo breve intervento in cui si cercherà di sintetizzare le linee fondamentali che hanno ispirato il suo pensiero: l'essenza del fondamento "in" Edoardo Mirri non sta a significare altro che l'essenza di un filosofare

¹⁶ E. MIRRI, *L'"itinerarium mentis" come "itinerarium Dei"*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, F. Valori e M. Moschini (ED.), Napoli, 2006, p. 241.

indirizzato a cogliere l'inviarsi/donarsi del pensante oltre ogni possibile pretesa di impossessamento da parte dell'"uomo" su di esso.

1. La questione del fondamento, a partire da Heidegger

«Οὐκ ἐμοὶ ὑλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν Ἐν Πάντα». Con questo aforisma Heidegger apre il suo saggio sul logos in Eraclito¹⁷. Ed in questo frammento può essere condensato gran parte del senso stesso dell'opera filosofica heideggeriana: l'impegno cioè di pensare a partire dal fondamento e non a partire dal "soggetto". La cosa più difficile, ovviamente, per un pensare che ha conosciuto la rivoluzione del cartesianesimo e della modernità, che ha spostato l'asse del pensare sul pensante, dopo essersi a lungo dilungata sul pensato. In questa dinamica, inevitabilmente, la metafisica finisce per inanellarsi, fino a risultarne strangolata nei suoi presupposti base, al punto di non potersi più elevare a quel punto di vista in virtù di cui, inizialmente «τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι». Lo scopo della filosofia heideggeriana, nella sua riproposizione della «γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσης», non è infatti altro che quello di rimontare l'origine di quella relazione essenziale di essere e pensare, in virtù di cui soltanto la filosofia può essere detta tale. O essa è discorso intorno al principio, nella misura in cui ne abita le prossimità, oppure essa dice nulla andando sin troppo rapidamente a finire nella tentazione di scientificità che per troppo tempo ha ridotto la filosofia ad una concorrente di secondo piano delle scienze umane, diventando di volta in volta serva delle sue stesse ancelle.

Questa esigenza è senz'altro colta da Mirri, per il quale il pensare non è l'attività di un soggetto che lo produce attraverso un quale processo astrattivo dal materiale sensibile. Piuttosto, si tratta di comprendere come il pensare è sempre pensare "del" fondamento nel senso di una appartenenza fondamentale del primo al secondo. Proprio per questo, il pensare non si produce a partire da nulla che non sia il fondamento stesso che lo rende possibile e lo dischiude nella sua verità essenziale. Heideggerianamente, pensare vuol dire quindi: lasciar dischiudere il fondamento nella sua stessa verità. Per questo "non me, ma ascoltando il *logos*, è sapiente consentire che tutto è uno".

È quindi alla luce di questa affermazione sostanziale e sostanziente, in cui il pensante, ritrovandosi, può esperire il senso del suo pensare e la sua provenienza essenziale, che è possibile inquadrare i tre elementi fondamentali intorno ai quali si orienta l'interpretazione che Mirri dà di Heidegger, toccando il centro della sua speculazione e, come vedremo, andando ben oltre il "detto" del pensatore di Meßkirch: il tema dello "Schritt zurück", quello della *Gelassenheit* improntata alla ascesi verso un "pensare poetante", nonché la dottrina del "medesimo" che con e oltre Heidegger lo condurrà, più che ad una "Überwindung" o "Verwindung" della metafisica, ad una autentica "Vershönung" con essa.

Il problema è qui quello dell'approccio al fondamento, ovvero di quella ἀγχιβασίη che significativamente compare nella pagina finale del dialogo

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, G. Vattimo (ED.), Milano, 1998, p. 141.

dedicato alla *Gelassenheit*¹⁸. La parola viene ripresa, ancora una volta, da un frammento di Eraclito in cui compare solitaria quasi ad esasperare il suo potere di significazione, oltre ogni possibile spiegazione. Questa parola indica, a detta di Heidegger, un duplice livello di significati: da un lato infatti essa indica quell’“approcciare” che è tipico dell’atteggiamento rappresentativo e che consiste in un “andare verso” per afferrare, che finisce inevitabilmente per ridurre l’essere ad un ente presente per dominarlo mediante la sua categorizzazione; dall’altro essa indica piuttosto quell’andare-nella-prossimità o, meglio, quel “lasciarsi-ricondurre-nella-prossimità” che costituisce la più autentica essenza del pensare nella sua appartenenza al fondamento.

Su questo punto si incontrano e convergono le posizioni di Mirri e Heidegger riguardo al tema del fondamento del pensare: esso non può essere afferrato da una ragione indagatrice, da una soggettività in cui l’ap-prendere (il *ver-nehmen* – come ce lo indica Heidegger¹⁹) cerca il predominio su di una realtà esteriore eterogenea. Piuttosto, si tratta di attendere che il fondamento stesso si manifesti in una dimensione di “attesa senza attese”, rispetto a cui bisogna compiere uno *Schritt zurück*, un “passo indietro”²⁰.

In questo ritrarsi del pensare rappresentativo e calcolante, “metafisico” nel senso heideggeriano del termine, accade l’unico e autentico rivolgimento del pensare. Non si tratta più di andare verso l’ente, “contro” l’ente medesimo (nel senso vero e proprio di quel *Gegen-stand* che da ultimo costituisce il frutto più maturo della *Vorstellung* kantiana) nel tentativo di afferrarne l’essenza rappresentativa, sia essa una ovoia o una “legge” scientifica. Si tratta al contrario di recuperare il pensare su di un altro livello, nell’appartenenza costitutiva al suo principio, il solo in grado di informarlo di sé e di renderlo autenticamente tale.

È a partire da questa dimensione, propriamente, che per Mirri assumono un senso tutte le principali posizioni del pensiero heideggeriano, in un’ottica che vede il pensiero della differenza ontologica delinearsi sullo sfondo di quella “duplicità” dei livelli del pensare che già il nostro aveva approfondito sulla scorta del suo maestro Moretti-Costanzi. L’autentico pensare, per il Mirri, si dischiude infatti su di un livello di esperienza che è il suo proprio e che non si lascia ridurre a nessun’altra dimensione umana troppo umana. Ecco perché è possibile parlare sensatamente di un pensiero che “fa un passo indietro”, ovvero di un pensiero che “lascia essere” il fondamento nella sua costitutiva manifestatività, rinunciando a *de-monstrare*, ciò che al contrario è esso stesso ciò a partire da cui il pensiero si di-mostra capace di verità. Non si tratta qui di una azione rinunciataria, come sulla scorta della speculazione heideggeriana un certo pensiero ha tentato di definirsi “debole” – non si sa bene poi rispetto a quale “forza” se non quella di un soggetto indagatore “critico”, ma proprio per questo scriteriato nella sua ricerca della verità. Si tratta piuttosto di un pensiero che rimontando al fondamento si scopre in grado di compiere una radicale

¹⁸ Cfr. IDEM, *L’abbandono*, A. Fabris (ED.), Genova, 1998, p. 76.

¹⁹ Cfr. IDEM, *Lettera sull’«umanismo»*, F. Volpi (ED.), Milano, 1995.

²⁰ Cfr. a tale proposito E. MIRRI, *Lo “Schritt zurück” heideggeriano: metafisica e filosofia*, in IDEM, *Pensare il Medesimo*, pp. 641-654.

ἐπιστροφή, con cui già Platone aveva colto il movimento di rivolgimento della coscienza dello schiavo nella caverna: una inversione radicale del pensare la cui essenza è propriamente quella di un “lasciar-essere”, di un abbandono fiducioso che è una *Gelassenheit*, uno scioglimento dai vincoli del pensare rappresentativo verso quel luogo in cui e a partire da cui il fondamento medesimo, l’essere, si manifesta, si dà e si concede al pensante che ad esso si abbandona.

Così, la rinuncia alla dimensione rappresentativa del pensare può essere colta solo nella misura in cui si rinuncia alla rappresentatività del pensare. Quella rappresentatività che sempre si domanda il “che cosa” e la definizione attraverso la strutturazione di un $\mu\epsilon\theta\delta\omega\varsigma$ che ne consenta il raggiungimento. È evidente da questo punto di vista come la centralità del metodo finisca ben presto per prendere il sopravvento per soggiogare il che cosa e la sua manifestatività. Da questo punto di vista bisogna quindi “aprire la mano”, troppo incline ad una *Zuhandenheit* che afferra l’ente nella presenza per dominarlo.

Mirri, sulla linea aperta dal pensiero di Heidegger, muove quindi in direzione di una piena acquisizione di quel concetto di differenza ontologica che costituisce senz’altro uno dei maggiori “risultati” del pensiero heideggeriano, ma allo stesso tempo uno degli elementi più problematici. La lettura mirriana che accosta la dottrina dei livelli di coscienza del Moretti-Costanzi alla differenza ontologica, è propriamente ciò che permette di uscire dall’ambigua alternativa entro cui Heidegger stesso finiva per mettere la questione del fondamento²¹. Se da un lato infatti la “differenza ontologica” tra essere ed ente riapriva in maniera radicale la questione dell’essere nella sua fondamentalità e primaria importanza, dall’altro tuttavia rischiava costantemente di richiudersi in una indicibilità che non ne garantiva lo statuto qualitativo oltre i limiti di un pensare che, ancora tacitamente vincolato al piano rappresentativo, non riusciva a distaccarsene in maniera definitiva, facendo così sentire il rischio di un salto nel nulla in quella ascesi del pensare che si accennava proprio nel lasciar essere della *Gelassenheit*. Sembrerebbe infatti che l’abbandono cui conduce il pensiero di Heidegger sia in effetti esposto ad una duplicità di significazione che non si lascia decidere sulla base della lettera del maestro di Meßkirch: se infatti da un lato esso richiama l’abbandono del pensare rappresentativo verso quello che sarà da Heidegger stesso definito un “pensare poetante”, dall’altro tuttavia esso ricorda anche un abbandono ulteriore, preliminare: l’abbandono dell’essere nell’ente sulla base di un destino in cui si invia l’essenza stessa della verità attraverso tutto il percorso della metafisica occidentale. Pesano ovviamente su questa seconda lettura le note angosciose della *Geworfenheit* così come è concepita in *Essere e tempo*: gettatezza di un destinarsi che non si recupera se non nel nulla dell’essere per la morte.

Si comprende bene che su questo punto si gioca il nucleo ontologico dell’interpretazione di Heidegger, soprattutto perché, rispetto a questa ambiguità qui riscontrata ne va della possibilità stessa di pensare la tradizione metafisica e l’oblio della differenza ontologica che in esso si destina. Da questo punto di vista, infatti, se è in fondo l’essere che “abbandona”, destinando l’ente

²¹ Cfr. su questo punto in particolare la monografia dedicata al confronto tra i due autori: IDEM, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Roma, 1976.

nella presenza, tutto il pensiero metafisico, ma forse addirittura il pensare in quanto tale, non sarebbe altro che un abbandono dell'essere, un suo ritrarsi – in maniera tale che così la stessa verità, in quanto $\alpha\text{-}\lambda\dot{\eta}\theta\epsilon\alpha$, risulterebbe sempre l'occultamento di se stessa nella $\lambda\dot{\eta}\theta\epsilon$ che inevitabilmente l'accompagna, ed anzi la sostiene.

In questo senso, sarebbero sempre costantemente giustificate le letture nichiliste, esistenzialiste, “deboli” del pensiero heideggeriano, carico di una ambiguità che apparentemente non ammette soluzioni. Nella stessa coppia polare di $\lambda\dot{\eta}\theta\epsilon\text{-}\dot{\alpha}\lambda\dot{\eta}\theta\epsilon\alpha$ che costituirebbe appunto “l'essenza della verità”, *tertium non datur*. Non è ammesso un punto di vista ulteriore in grado di sciogliere la tensione tra nascondimento e non-nascondimento che abita l'essenza della verità e a partire da cui si destina l'intero accadere della metafisica come oblio dell'essere, come oblio della differenza ontologica.

L'accesso heideggeriano al tema del fondamento sarebbe così segnato da una ineluttabile mestizia, per cui ogni tentativo di dire l'essere si capovolge nel suo oblio, visto che la filosofia finisce sempre inevitabilmente per fare dell'essere un ente e che il “pensare poetante” rischia di rimanere un “vago brusio di campane” che si ode sullo sfondo ma non si fa mai chiara voce della verità medesima. Merito del Mirri, da questo punto di vista, è stato quindi senz'altro quello di riorientare la lettura di Heidegger su di un “livello” ulteriore in virtù di cui fosse possibile restituire al pensare la sua qualità propria nell'accesso al grado ontologico del suo darsi, senza “pescare nel torbido” di quelle ambiguità che pur permangono nel percorso del pensatore di Meßkirch²².

Quello di Heidegger infatti è stato per Mirri un accesso al livello di pensiero “del” fondamento che ha permesso di recuperare ad esso la sua dimensione propria e la sua capacità di dire l'essenziale oltre i limiti finitistici che ancora ammantano il pensiero heideggeriano medesimo. Da questo punto di vista la duplicità del pensiero heideggeriano, piuttosto che essere una sua “debolezza”, manifesta piuttosto il duplice livello di accesso all'essenza del pensare. Finché quindi si permane al di sotto della soglia esperienziale necessaria per accedervi, l'essenza del fondamento resterà sempre un che di irraggiungibile, finendo ben presto per fare dell'essere un nulla (come già Sartre ebbe a dire nella sua lettura esistenzialistica, ampiamente contestata da Heidegger). Ma se al contrario si varca la soglia, come Mirri stesso ci consente di fare, ci si accorge che tutte le presunte “ambiguità” o “duplicità” del pensare heideggeriano non sono altro che modalità di esplicarsi di quel “Medesimo” che da sempre parla nella filosofia e che in esso sensatamente si invia oltre i limiti di ogni umanistico tentativo di impossessarsene.

Così la dimensione della differenza ontologica viene riconquistata oltre ogni possibile ambiguità, una volta che essa sia vista come espressione di quella duplicità dei livelli del pensare in virtù di cui *vorstellendes Denken* e *andenkendes Denken* sono distinti nella loro peculiare qualità e sapidità. Allo stesso modo l'essenza della verità si manifesta nella sua dimensione disvelativa e l'invio dell'essere che si raccoglie nel suo ritrarsi dalla presenza perde il suo carattere di gettatezza, per recuperarsi nella sua dimensione autenticamente destinale: ovvero come quell'*Es gibt* che si dona aprendo lo spazio essenziale

²² Per quanto riguarda la questione del “pensare poetante” si veda la monografia di E. MIRRI, *Il pensare poetante. Martin Heidegger*, Roma, 1999.

per la manifestazione dell'ente nella luce dell'essere medesimo. E lo stesso dicasi quindi per la dimensione dell'abbandono nella cui *Gelassenheit* risuonano le note di una "mistica ontologica" in grado di indicare nell'ascesi del pensare quella elevazione necessaria ad intendere, nel risplendere dell'ente nella presenza, la luce stessa dell'essere come condizione stessa della manifestatività dell'ente. Tutti elementi, questi, che sono ben individuabili negli stessi scritti heideggeriani, ma che inevitabilmente finiscono per passare in secondo ordine dinanzi a tutte quelle filosofie del finito, che inevitabilmente pretendono di comprendere l'essenza del pensare e del suo fondamento, a partire dai "problemi" dell'uomo, precludendosi la possibilità di compiere quel balzo richiesto per una autentica comprensione dell'essere.

L'interpretazione che Mirri dà del pensiero heideggeriano permette di compiere questo balzo, nella misura in cui non si interroga sulla filosofia "di" Heidegger, problematica ovviamente come tutte le filosofie che si pensano come "prodotto" di un singolo uomo, ma si interroga piuttosto su quell'essenza del fondamento (quel già da sempre) cui ogni filosofia in quanto tale è testimonianza e "in cui" da sempre riposa come nel suo "elemento"²³. A partire da questo presupposto essenziale quindi, Mirri si muove con Heidegger oltre Heidegger stesso verso una *Überwindung der Metaphysik* che sia allo stesso tempo una *Versöhnung mit der Metaphysik*, in grado di ricomprendere, in una "riconciliazione" con l'essenza del pensare sul suo autentico livello, quella tradizione filosofica che forse troppo avventatamente Heidegger aveva condannato come "oblio" dell'essere.

2. *Platonismo essenziale e metafisica autentica*

Il recupero operato da Mirri della metafisica costituisce quindi un tentativo di superamento non solo dello heideggerismo, ma anche in un certo senso un vero e proprio elemento di originalità rispetto al suo maestro Moretti-Costanzi, il quale senz'altro può essere accomunato ad Heidegger per la sua critica serrata al pensare metafisico, inteso nella sua astrattezza costitutiva rispetto alla dimensione esoterico-sapienziale di una esperienza qualitativa che costituisce il cardine dell'esperienza filo-sofica in quanto tale.

Se dunque Heidegger in nome di questa esperienza autenticante dell'essere aveva squalificato, almeno nel suo "detto", l'intero decorso del pensiero occidentale a partire da Platone, lasciando viva solo l'esperienza dei presocratici, o meglio dei preplatonici; dall'altro lato Moretti-Costanzi aveva cercato di evidenziare il permanere di una dimensione rivelativa e sapienziale che, in nome di un "platonismo" originario, presente alla filosofia ben prima e oltre – potremmo dire anche "nonostante" – Platone medesimo²⁴, era riuscito a preservarsi intatto nella *traditio filosofica* oltre i limiti meta-fisici della medesima. Meta-fisica rimaneva comunque per il Moretti-Costanzi

²³ Cfr. a tale proposito G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, B. Croce (ED.), Roma-Bari, 1994, §14, p. 22 e M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, p. 35.

²⁴ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'estetica di Platone. Sua attualità*, in *Opere*, E. Mirri e M. Moschini (ED.), Milano, 2009.

quell'atteggiamento astraente che, indirizzandosi alla dimensione conoscitiva e gerarchizzando le facoltà, finiva per perdere quella multidimensionalità coscientiale capace di “essere” autenticamente nel suo fondamento.

È dunque sulla scia di questo insegnamento che Mirri si immette nella rivalutazione di una tradizione metafisica in cui il “μέτα” cessa di indicare una astrazione conoscitiva e diviene piuttosto la soglia di accesso ad un livello coscientiale “in cui” e “a partire da cui” è la verità stessa a venire in conto al pensante e a manifestarlo nella sua autentica dimensione filosofica. Da questo punto di vista, quindi, il “μέτα” diviene il punto di manifestazione di quella sapienza che illuminando il cammino, permette al filo-sofo di compiere la sua ascesi inverante nel principio. Proprio in questo senso quindi la metafisica non ha fatto che dire sempre il “medesimo”, ovvero non ha fatto altro che lasciar manifestare questa soglia, questo punto di contatto in cui la verità stessa si rivela oltre ogni dualismo e scissione umanamente intendibile.

È quindi proprio in questo senso che si intende qui parlare di “platonismo essenziale” a proposito del tema metafisico in Mirri. Si tratta di comprendere come proprio in quello stesso Platone, in cui Heidegger vedeva l'inizio della fine del pensiero occidentale, in realtà si manifesti quell'essenza del pensare che da sempre rende la filosofia autenticamente tale: ovvero, ancora una volta contro e oltre il “detto” heideggeriano, quella “dottrina dell'idea” che costituisce l'autentico nucleo sapientiale del pensare metafisico. Su questa traccia siamo condotti anche e soprattutto attraverso una rapida disamina dei titoli di alcuni dei più importanti saggi di Mirri: a partire da *Il concetto della filosofia in Platone*²⁵, passando per il saggio su gli *Elementi di filosofia platonica in Luca Pacioli*²⁶, per poi passare a *Il pensare del “medesimo”: Heidegger ed Hegel*²⁷, fino agli studi sulla “dottrina dell'idea” Schopenhauer²⁸ e agli *Elementi platonici della filosofia di Spinoza*²⁹, giungendo infine agli studi dedicati da Mirri al pensatore che più di tutti ha fatto dell'idea il centro della sua speculazione, ovvero Hegel, ribadendo fortemente la matrice platonica e teologica del suo filosofare³⁰.

Insomma, l'elemento platonico può dirsi costantemente presente nell'opera di Mirri nella misura in cui esso non tanto risulta come una mera

²⁵ E. MIRRI, *Il concetto della filosofia in Platone*, Bologna, 1966.

²⁶ IDEM, *Elementi di filosofia platonica in Luca Pacioli*, in *Pensare il Medesimo*, pp. 147-156.

²⁷ IDEM, *Il pensare del “medesimo”: Heidegger ed Hegel*, in *ivi*, pp. 195-220.

²⁸ IDEM, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in *ivi*, pp. 297-318; *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “migliore coscienza”*, in *ivi*, pp. 367-386; e la traduzione, introduzione e commento al testo antologico A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea. Dai frammenti giovanili al Mondo come volontà e rappresentazione*, E. Mirri (ED.), Roma, 1999.

²⁹ E. MIRRI, *Elementi platonici della filosofia di Spinoza*, in *Pensare il Medesimo*, pp. 461-472.

³⁰ Si ricordino a tale proposito la traduzione degli *Scritti Giovanili* di Hegel (Napoli, 1993), nonché la traduzione e il commento a G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, L'Aquila, 1970. Si vedano inoltre i saggi di E. MIRRI, *Koyré ed Hegel*, in IDEM, *Pensare il Medesimo*, pp. 517-534; *La presenza della “Critica di ogni rivelazione” negli “Scritti giovanili di Hegel”*, in *ivi*, pp. 563-574; *La storia della filosofia come “figura”* in *ivi*, pp. 705-717.

ripetizione o citazione storiografica del detto di tale pensatore. Si tratta piuttosto di cogliere appunto l'essenza del pensare che nel fondatore della metafisica occidentale si è manifestato. Da questo punto di vista parla chiaro proprio il titolo della già citata monografia che Mirri dedica al divino Platone: *Il concetto della filosofia in Platone*. Già da titolo infatti si capisce chiaramente quali sono i reali intenti dell'autore. Non si tratta tanto di parlare di una particolare filosofia "di" Platone, secondo un modo sin troppo comune di intendere la filosofia come il prodotto di un soggetto determinato, appartenente non si sa bene qual motivo alla categoria dei "filosofi" – secondo un modello praticato sin dall'antichità e che trova nelle Δόξαι τῶν φιλοσοφῶν di Diogene Laerzio il suo massimo esemplare. Si tratta piuttosto di comprendere come la filosofia stessa, nella sua essenza, si sia manifestata e si sia lasciata dire in Platone.

Il progetto che Mirri si propone già nell'affrontare il pensiero platonico è quindi chiaro, ed ancor più chiaro diventa se si va a vedere il modo in cui viene strutturata questa monografia sul pensatore ateniese. Essa infatti risulta divisa in due parti: una prima dedicata alla "scienza" platonica, ed una seconda invece incentrata sulla "filosofia", ovvero su quel "conceit" della filosofia che in Platone si è espresso. È evidente, quindi, quale sia lo scopo che Mirri si preoccupa di ottenere nel momento in cui separa scienza e filosofia in Platone. Egli infatti vuole mettere in evidenza il duplice livello su cui si muove l'argomentare dei dialoghi platonici con i rispettivi modi di darsi del concetto di verità che in essi si manifesta.

Così al livello della "scienza", platonicamente intesa come *episteme*, appartiene propriamente quel tipo di verità come *adaequatio intellectus et rei*, che proprio Heidegger aveva ampiamente criticato nella sua *Platonslehre* come origine dell'oblio metafisico della differenza ontologica e della verità come ἀληθεία³¹. Da questo punto di vista quindi l'ἐπιστήμη platonica può ben essere assimilata a quella metafisica-fisica che, come voleva anche il Moretti-Costanzi, sulla scorta del già menzionato Heidegger, altro non sarebbe che una mera ricostruzione astrattiva del dato empirico, risultante dall'astrazione preliminare di una realtà che si pone esteriormente rispetto al pensante che la coglie *more scientiae*. Da questo punto di vista, quindi, è più che giustificato il salto teoretico compiuto da Heidegger che va direttamente da Platone a Cartesio e alla modernità: una volta data per scontata l'estraneità del reale al conoscere umano, passare dall'idea come *sub-stantia* al *sub-jectum*, sarà incontrovertibile, nonostante i secoli che separano i due pensatori e il capovolgimento di prospettiva, che tuttavia non muta la "sostanza" della cosa. Proprio per questo, Heidegger ha buon gioco a criticare in Platone tutta la metafisica una volta appurato che l'idea, ed il "vedere" ad essa connessa, costituisce il primo termine di una scienza e di un conoscere oggettivante. Da Platone fino ad Hegel non si cercherà altro di risolvere questa scissione creatasi sul piano del giudicare gnoseologico, nel tentativo di elevarsi ad un punto di vista dell'assoluto in grado di riconciliare le due metà separate del reale: soggetto e oggetto – frutto entrambi dell'originaria perdita del concetto rivelativo di "verità", intesa presocraticamente come disvelamento/nascondimento dell'essere.

³¹ Cfr. E. MIRRI, *Il concetto della filosofia in Platone*, pp. 74-86 e 89-94.

Ma, per Mirri, Platone non è solo il filosofo che contrappone l’ἐπιστήμη alla δόξα, giustificando con la sua metafisica il procedimento euristico socratico fondato sul τι ἔστι. Piuttosto, essa è anche e soprattutto accesso ad un altro livello del pensare in cui la verità, recuperata rispetto al suo darsi oppositivo rispetto al falso, si lascia cogliere nel suo aspetto di pura manifestatività dell’essere. Si tratta, secondo Mirri, di quella “dottrina non scritta” di cui Platone parla nella *Lettera VII* e che costituirebbe la più profonda ed autentica testimonianza filosofica da lui resa. E di tutto questo è possibile prendere coscienza quando, compiendo una ulteriore επιστροφή coscienziale rispetto all’alternativa δόξα-ἐπιστήμη, si scopre il Platone che, piuttosto che costruire la scienza, si abbandona all’ascolto della rivelatività di una sapienza per lasciarla parlare nella sua dimensione sorgiva originaria.

È così, quindi, che ci si può elevare alla comprensione di tutte quelle voci che in Platone sorgono nell’indicare un livello ulteriore del pensare in cui la verità manifesta ancora fortemente il suo carattere disvelativo ed eccedenziale rispetto al piano della scienza definitoria e fondatrice dello stato.

Mirri, quindi, passa ad additare i casi, potremmo dire hegelianamente le “figure”, di questo manifestarsi della verità nella dimensione esperienziale di una σοφία, che in quanto tale illumina ed apre la via ad ogni φιλο-σοφία che voglia darsi autenticamente tale. Abbiamo così la figura di Socrate, il δαιμονιον ἀνήρ, che costituisce forse il *topos* filosofico *par excellance* del platonismo e nel quale si condensano tutta una serie di significati sapienziali che eccedono la misura della semplice scientificità dell’argomentare. Socrate è infatti nella lettura mirriana di Platone quell’ἄτοπος, quella figura fuori luogo che è sempre oltre e al di là il comune e consolidato modo di pensare. Un anticonformista criteriato nel senso di una visione che eccede la misura umana troppo umana del calcolo economico dei vantaggi... fino alla morte, scandalo che viene elevato a testimonianza di una verità che si è fino in fondo in una persuasione non ulteriormente negoziabile³². Lo stesso dicasì poi per la dimensione erotica, figura anch’essa di una sapienza rivelativa che attrae solo nella misura in cui essa si manifesta divinamente nella bellezza, rendendo folle e demonico colui che se ne fa portatore. Lo stesso dicasì poi per i “miti” di cui Platone dissemina le sue opere, tutti atti a rendere “poeticamente” quell’eccedenza di senso che da sempre chiede di manifestarsi ad ogni filosofia che autenticamente si metta in ascolto della parola del principio³³.

Sulla scia di questa rivalutazione della tradizione metafisica, che in Platone si mostra indicando la via ascetica³⁴ che conduce alla sapienza originaria del principio, dunque, è possibile rintracciare l’anelito alla verità come disvelamento del senso dell’essere in tutti quei pensatori che hanno acquisito questa prospettiva, lasciandosi elevare nell’ascolto delle parole fondamentali. Così, seguendo anche un ordine cronologico nel presentarsi dei pensatori della storia occidentale è possibile trovare tali tracce di una rivalutazione del platonismo essenziale da parte di Mirri, oltre che nel già citato Luca Pacioli –

³² Cfr. *ivi*, pp. 97-104.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 110-125.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 126-129.

che senz'altro fu platonico di direttissima ascendenza –, anche e soprattutto in Spinoza. A tale pensatore il Nostro dedica un bellissimo saggio in cui, ancora una volta, egli mostra una teoresi profondissima in grado di evidenziare elementi di prossimità con l'essenza del pensare anche laddove apparentemente non sussistono elementi in grado di avallare storiograficamente le interpretazioni proposte. È quindi questo il caso degli “elementi platonici nella filosofia di Spinoza”, i quali sono riscoperti non tanto sulla base di un'analisi filologica del testo spinoziano, quanto piuttosto su di una lettura in grado di riscoprire il senso e il valore di un platonismo originario in un pensatore che a Platone di riferisce quasi mai e che quando utilizza il termine platonico di “idea”, lo fa in un senso piuttosto cartesiano.

Eppure, la lettura di Mirri non manca di mettere in evidenza, al di là del “detto” del pensatore, quel “non detto che emerge oltre la sua scrittura e che mette in evidenza proprio quel tratto di profondissima metafisica platonica che alberga nelle profondità dell'interrogazione filosofica spinoziana. Si tratta di quella questione inerente il rapporto tra uno e molteplice che esattamente come nel *Parmenide* platonico torna prepotentemente a far sentire la sua voce nel pensatore olandese. Questione che si presenta interamente in quella fondamentalità di Dio al pensare che costituisce il perno dell'argomentazione spinoziana, esattamente come in Platone – più tardi in Hegel – l'unità dell'Idea costituisce il solo ed unico principio in virtù di cui è possibile appunto pensare e cogliere il molteplice. Principio che, in questo caso, non va declinato nel senso causalistico, anche se l'uso della parola “causa” nell'*Ethica* potrebbe dar adito ad alcuni fraintendimenti. Su questo punto, Mirri ricorda immediatamente che la “causa” in Spinoza è “immanente” e non “transeunte”, a ribadire appunto l'idea che essa, in quanto Dio, è principio e fondamento di tutto l'ente in quanto *ἀρχή* proprio nel senso metafisico che Platone, ma anche i presocratici prima di lui, avevano dato a questa parola.

Insomma, senza Dio come fondamento dell'essente non è affatto possibile pensare il molteplice, ci ricorda Mirri, anzi, non è possibile affatto pensare, giacché senza il suo fondamento essenziale esso finisce ben presto per scadere nel mero opinare... sentenza, questa, che Platone avrebbe senz'altro sottoscritto. Da questo punto di vista, quindi, il “platonismo essenziale” di cui Mirri si fa portatore si inscrive pienamente in quella tradizione che afferma la fondamentalità del principio al pensare e all'essere degli essenti, esattamente come avevano fatto i già menzionati Platone e Spinoza, ma anche Agostino e Anselmo – pensatori che spesso ricorrono nelle letture di Mirri – e successivamente Hegel.

Ed è forse proprio con Hegel che si compie quella “riconciliazione con la metafisica” precedentemente proposta come aspetto saliente del pensiero di Mirri. Pur provenendo infatti dalla scuola del Moretti-Costanzi, caratterizzata da un forte anti-hegelismo, per il quale in Hegel si condensavano tutti i tratti astrattivi salienti della metafisica-fisica, esattamente come aveva avuto modo di evidenziarli anche Heidegger, Mirri si volge ad una piena rivalutazione del pensiero hegeliano. Anche in questo caso, ovviamente, si tratta di una lettura della metafisica di Hegel tutta incentrata sul tema del Principio, ovvero sul tema di Dio, dell'Idea, come fondamento assoluto dell'essere e del pensare. Una lettura quindi che tende ad andare oltre le molteplici “figure” di cui il pensiero hegeliano si ammanta per risalire direttamente al tema fondamentale del

principio così come è espresso ne *La scienza della logica*. Essenziale, per comprendere l'approccio di Mirri al pensiero di Hegel, è senz'altro il saggio dedicato a *La storia della filosofia come figura*, testo di una conferenza tenuta nel 2001 a Perugia, in cui si può dire che Mirri stesso traccia il suo rapporto con la "storia del pensare" a partire dalle *Lezioni* hegeliane del 1816. L'idea che guida Mirri nella sua interpretazione del testo hegeliano è che il pensare, nel suo darsi storico, non è altro che "figura" dell'idea. Ovvero l'idea, per niente scontata, che il pensiero pensa solo nella misura in cui converge verso l'essenziale, verso il fondamento, verso l'assoluto. Si è quindi mille miglia lontani dall'idea di un Hegel storico, pensatore della storia, etichetta troppo spesso e troppo superficialmente adottata per inquadrare il pensatore di Stoccarda. Per Mirri, piuttosto, ci si trova davanti ad un vero e proprio "pensatore fondamentale", esattamente come Heidegger ebbe a definire Eraclito e Parmenide, iniziatori del destino del pensiero occidentale. E non è un caso che già nel summenzionato saggio dedicato al rapporto tra Heidegger ed Hegel intorno al tema del "Medesimo", Mirri avesse ricordato proprio questa concomitanza in virtù il primo e l'ultimo – il pensiero aurorale dell'essere e la metafisica dell'assoluto – avessero pensato la stessa cosa, nella sfera propria di quel "portare a compimento" che costituiva per Heidegger stesso l'essenza del pensare nel lasciarsi ricondurre nel suo "elemento".

In questo senso, la storia della filosofia non è altro che "figura", ovvero manifestazione – inviarsi destinale, si potrebbe dire con Heidegger – de "La" filosofia, ovvero di quell'essenziale che già da sempre parla e si invia storicamente, informando di sé il tempo e i pensanti che lo attraversano. Come afferma lo stesso Mirri a tale proposito:

«Insomma, – e per concludere sul nostro tema – la storia della filosofia è un tessuto di molteplici "figure", le "filosofie" che via via si presentano nella successione temporale; le quali "manifestano" bensì la verità (questa espressione è necessariamente al singolare, diversamente da quella plurale delle "figure"), ma "non sono" la verità: tra le une e l'altra vi è il rapporto che corre – si ricorda? – tra la "buccia variolosa" e il "nocciole" di un frutto maturo, tra il "fenomeno" e l'"in sé". Il riconoscimento dell'unicità della verità – argomenta Hegel –, che cioè la verità è "soltanto una", "è il punto di partenza e lo scopo della filosofia"; ma quest'unica verità va considerata come "la sorgente" ("die Quelle", dice il testo) da cui derivano le molte filosofie, come anche "tutte le leggi di natura, tutte le manifestazioni della vita e della coscienza di cui esse sono soltanto riflessi ('nur Wiederschein')". Si noti bene: sono "riflessi" della verità e – lo sottolineo – "soltanto" riflessi. Il compito del pensare, continua ad argomentare lo splendido brano, è quello di "ricondurre tutte queste leggi a quell'unica sorgente, per comprenderle in vista di essa"»³⁵.

Ancora una volta, quindi, quel che conta nell'analisi del pensiero hegeliano operata da Mirri è l'Idea, la verità, Dio come quell'unico a partire da cui e verso cui ogni pensare che voglia dirsi autenticamente tale deve indirizzarsi per poter dire qualcosa di sensato, senza perdersi nella chiacchiera insignificante di cui l'uomo troppo spesso abusa, finendo per sentirsi il «piccolo signore

³⁵ E. MIRRI, *La storia della filosofia come "figura"*, p. 717.

dell'universo» di faustiana memoria³⁶. La metafisica stessa è autentica, ovvero giunge a compimento, solo nella misura in cui perviene al suo elemento, ovvero a quella filosofia che costituisce l'accesso a quella sorgente sapienziale da cui scaturisce tutto il senso di cui il pensare stesso è capace come figura dell'esplicarsi del fondamento.

Mirri, così, assume in maniera talmente profonda questo tema hegeliano della figuralità del pensare, al punto da inserire in questa dimensione anche tutti quei pensatori che hanno orientato la loro opera al rifiuto dello hegelismo; come ad esempio il già ricordato Heidegger il cui pensiero è pur sempre una “figura” di quel Medesimo che in lui si è esplicato, oppure come in Schopenhauer ed in Nietzsche – altri due pensatori che Mirri considera espressione di quella medesimezza del pensare che in lui prende parola.

Attraverso questi due pensatori, anche loro “del Medesimo”, nonostante gli attacchi che il secondo rivolse al primo ed entrambe rivolsero alla tradizione filosofica occidentale, si mostra un altro lato del pensiero di Mirri, ovvero quello di un’ascesi che si rivolge esperienzialmente verso l’eternità – altro “nome” attraverso cui è possibile indicare la verità, o il fondamento. Non che manchino riferimenti essenziali in proposito anche in altri pensatori sin qui presi in considerazione, tuttavia è in Schopenhauer e in Nietzsche che più di tutti si mostra quel lato ascetico del pensare, attraverso cui si riverbera ancora una volta la radice ascetica del platonismo fondamentale. Se infatti da un lato l'esigenza speculativa viene soddisfatta dalla ricerca hegeliana intorno al tema dell'idea mediante la rivalutazione della dialettica tra “finito” e “idea”, dall'altro lato è proprio in questi due pensatori che si manifesta il tratto più potentemente ascensivo inscritto nel tema del fondamento.

L'accesso al principio non è un fatto meramente intellettualistico. Per Mirri piuttosto si tratta di un pervenire all'essenziale *tota anima*, giusta la lezione agostiniana e bonaventuriana ricevuta dal Moretti-Costanzi. Da questo punto di vista, quindi, Schopenhauer e Nietzsche rappresentano senz'altro quelle “figure” di un pensare asceticamente criteriato che nella contemporaneità sono state capaci di recuperare un tale tratto dell'esperienza filosofica, riproponendolo in tutta la sua dirompente portata.

In particolare va sottolineato il contributo dato da Mirri alla riscoperta del pensiero del giovane Schopenhauer, attraverso un'attenta opera di traduzione e interpretazione dei manoscritti giovanili precedenti il mondo. Attraverso questa lettura, infatti, il Nostro è riuscito a riscoprire una tessitura dimenticata nella “sistematica schopenhaueriana” alla luce della quale è possibile rileggere significativamente il capolavoro dell'eremita di Francoforte, ovvero *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Si tratta dei concetti di “migliore coscienza” e “coscienza empirica”: due “livelli” di coscienza in cui si riflettono due differenti modi di essere e di pensare. La migliore coscienza è infatti coscienza dell'eterno, del vero dell'uno; essa ha come correlato l'idea platonica che ne costituisce il “puro” oggetto. La coscienza empirica è invece la coscienza del finito,

³⁶ Si vuole ricordare a tale proposito la critica all’“umanismo” che, sulla falsa riga di Heidegger, ricorre nei testi di Mirri. Si vuole tuttavia sottolineare come tale anti-umanismo si orienti sempre in favore di un umanesimo che, rinunciando alla superficialità dell’“-ismo” sia in grado di reintegrare la persona nella sua capacità di dire il fondamento. Cfr. a tale proposito in particolare: E. MIRRI, *Il mito “umanistico” come non-filosofia*, in *Pensare il Medesimo*, pp. 473-488; e *Verità, arte e tecnica*, in *ivi*, pp. 697-704.

dell'apparenza, che in essa si appaga, assecondando il tempo e la morte che ne costituiscono il *letimotiv* fondamentale. In particolare, Mirri fa notare come, a partire dal darsi di questi due livelli di coscienza, il concetto di volontà, che diventerà centrale nello Schopenhauer maturo, perde la sua centralità, venendo relegato al livello inferiore della coscienza empirica in quanto tendere del finito alla propria ineluttabile finitezza. Questo aspetto del pensiero del giovane Schopenhauer permette così a Mirri di criticare le interpretazioni dello Schopenhauer come filosofo della volontà – “contrapposto”, ovviamente ad Hegel, filosofo dell’idea – e di inscriverlo piuttosto in una linea di sapienzialità che ancora una volta fa dell’idea platonica e dell’ascesi di coscienza il suo perno essenziale³⁷. Come spiegare altrimenti la negazione della volontà come si presenta nel §71 del *Mondo*, se non come una linea di demarcazione che segna l’accesso ad una “differenza ontologica” tra ente ed essere? Come Mirri fa giustamente notare, il “nulla” che scaturisce da una tale negazione è detto da Schopenhauer un *nihil positivum*, ovvero una negazione che “dialetticamente” pone il suo oltre, ovvero quella “coscienza dell’eterno” che costituisce, al di là della volontà, il vero tema portante della filosofia di Schopenhauer³⁸. Tema che Mirri stesso ritroverà intatto in Nietzsche, ancora una volta oltre le interpretazioni in chiave nichilistica, ateistica o della volontà di potenza, dell’asceta di Sils-Maria³⁹.

Esattamente come per Schopenhauer, infatti, quello che si afferma in Nietzsche è un pensiero dell’eterno che fa capo ad una esperienza sofica fondamentale, di cui tutta l’opera nietzscheana non è altro che una tessitura figurale. Anche quella di Nietzsche quindi è una ascesi di coscienza che si rivolge all’eterno nelle sue molteplici figure: a partire da quella dell’oltreuomo fino all’eterno ritorno, attraverso la critica al nichilismo occidentale attraverso la “morte di Dio”. D’altronde cosa sono oltreuomo e ultimo uomo, se non livelli di una coscienza che si pone al di sopra o al di sotto di quella soglia che separa la dimensione umana troppo umana di un finito pago di se stesso, dalla dimensione dell’eterno che si dischiuse a Nietzsche tra le alte vette dell’Engadina?

Anche in questo caso, quindi, Mirri rintraccia attraverso Nietzsche le tracce che conducono verso un itinerario sapienziale in grado di accedere alla coscienza “del” fondamento, ovvero al concetto che non si dà autentica coscienzialità senza questo lasciarsi appartenere, da parte della coscienza medesima, a ciò che intimamente la fonda e la fa essere, dischiudendo il senso

³⁷ Cfr. IDEM, *Saggio introduttivo* a A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell’idea*, pp. 31 ss.

³⁸ Cfr. IDEM, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “migliore coscienza”*, pp. 384-385.

³⁹ Mirri, andando ancora una volta oltre il dato storiografico, coglie una profonda vicinanza tra Nietzsche e il suo maestro e ispiratore Schopenhauer anche quando nella lettera l’asceta si Sils-Maria ne avrà duramente criticato l’insegnamento. Su questo punto si veda in particolare E. MIRRI, *Considerazioni sulla figura del superuomo*, in *Pensare il Medesimo*, pp. 319-336; *Storia ed eternità nel Nietzsche*, in *ivi*, pp. 337-366.

stesso della mondità e dell’alterità interpersonale, recuperate oltre le nebbie del finito, in un recupero ascetico “del” mondo e non “sul” mondo⁴⁰.

Da questo punto di vista la “riconciliazione con la metafisica” è resa possibile proprio in questa luce sapienziale che garantisce al pensare la presenza del fondamento come un possesso in cui ci si lascia possedere, in un essere che è un lasciar-essere, come Heidegger stesso ricordava nel dialogo dal sapore mistico sulla *Gelassenheit*, garantito tuttavia oltre l’evenire ek-statico dell’essere che, nel presentarsi, si assenta. Si tratta, qui, di quella sapienza di cui solo la rivelazione cristiana può essere garante.

3. La sapienza fondamentale

Si torni quindi, per un attimo, ad Heidegger. E in particolare alla questione della metafisica che in lui riveste un ruolo destinalmente negativo di occultamento della verità dell’essere. Come si è ben potuto vedere nell’analisi sin qui svolta, è proprio su questo punto che le vie del pensatore di Meßkirch e di Mirri divergono, seppur orientate al “medesimo” tema del fondamento. Per Heidegger, infatti, il movimento proprio della sua ontologia fondamentale è improntato ad una *Auseinandersetzung* con la metafisica, nella misura in cui il compito del suo pensiero è propriamente quello di recuperare al pensare il senso del rapporto tra “essere” e “tempo”, obliato nella tradizione filosofica occidentale. Se infatti la metafisica ha pensato il rapporto tra essere e tempo solo nella dimensione della presenza, facendo dell’essere un ente “presente” – il platonico ὄντως ὄν, l’οὐσία aristotelica, il *nunc stans* degli scolastici, e così via fino all’assoluto hegeliano e all’eterno ritorno nietzscheano –; bisogna, secondo Heidegger, restituire al pensare la dimensione ek-statica della temporalità per accedere al rapporto originario tra essere e tempo. Con questo, ovviamente, Heidegger si immette sulla via di una critica radicale del concetto di presenza che diviene il perno attorno a cui ruota tutta la critica del pensiero a lui precedente. Critica che certo egli non manca di chiamare “contesa amorosa”⁴¹, ma che comunque investe senza soluzione di continuità tutti pensatori da Platone a Nietzsche. Per fare questo Heidegger deve quindi saltare “oltre” il dominio della “presenza” per accedere così a quel concetto di “evento” (*Ereignis*) il cui e-venire è caratterizzato proprio dall’essenza della verità nella sua dimensione di *a-letheia*, ovvero di un disvelarsi che si sottrare sempre nel suo darsi essenziale.

Ora, questa posizione di Heidegger rispetto al tema della verità può essere senz’altro definita “ambigua”. Essa infatti viene a determinarsi in una dinamica in cui verità e nascondimento si alternano in un gioco infinito, sottraendo al pensare ogni stabile base, e determinando la metafisica come un oblio della dinamica medesima. Effettivamente Heidegger ci abbandona sulla soglia di questo dilemma: o l’essenza della verità è lo svelarsi del fondamento – e allora

⁴⁰ Su questo punto è estremamente significativo il titolo della monografia dedicata da Mirri a Nietzsche: *La metafisica nel Nietzsche*, Bologna, 1961, in cui si evidenzia il carattere di autentica meta-fisicità del pensare nietzscheano.

⁴¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’umanismo*, p. 64.

la presenza è il luogo di manifestazione della verità dell'essere nell'ente, in modo tale che la metafisica stessa dice “il medesimo” –, oppure il pensare è consegnato ad un gioco ambiguo di un e-venire che si sottrae continuamente, dissolvendo ogni possibilità al pensare di cogliere l'essenziale, lasciando così aperto lo spazio ai vari decostruzionismi e pensieri deboli che aleggiano come spettri sulle macerie della metafisica.

È evidente, da quanto si è venuto dicendo, che Mirri si muove sulla prima delle due ipotesi. Si tratta di vedere, conclusivamente, quali sono le basi che gli permettono un simile movimento di recupero del pensare nella sua prospettiva autenticamente metafisica. Se infatti per Heidegger si trattava di “saltare” al di là del dominio del presente e della presenza per riattingere la dinamica originaria dell'essere nel suo darsi temporale, per Mirri si tratta piuttosto di recuperare la dimensione del presente e della presenza in quella piena visione coscienziale di un essere che non e-viene, ma che “è venuto ad abitare in mezzo a noi”. Si tratta quindi di un recupero del senso della παρουσία, proprio del cristianesimo e della sua dimensione sapienziale, che costituisce la possibilità di una restituzione del presente a se stesso, nella chiara luce di una ri-velazione in cui si supera e si concilia la sempre problematica dinamica di svelamento-nascondimento dell'essere.

In questo senso si è potuto parlare precedentemente di una “riconciliazione” con la metafisica da parte di Mirri. Tale riconciliazione è resa possibile proprio dal recupero di una sapienza che abita ogni filo-sofia, intesa come *modus essendi* in cui ci si ritrova pienamente per quel che si è. “Esistenza autentica”, verrebbe da definirla con lo Heidegger di *Essere e tempo*. Ma se la filosofia è questo movimento coscienziale verso l'autenticità, ovvero verso la verità, essa non può non essersi manifestata autenticamente e non può non essersi pensata in tutti quei pensatori che si sono elevati a questa prospettiva, seguendo Platone in quella ἰαστις τε καὶ λύσις, a partire da cui prende avvio ogni sensata esperienza della verità medesima.

Con queste considerazioni siamo quindi ricondotti alle premesse da cui aveva preso il via questo breve saggio: ovvero da quella citazione heideggeriana della *Fenomenologia* di Hegel in cui si ricordava che, affinché sia possibile ricercare l'assoluto – quindi la verità – è necessario che essa sia già “presso” di noi, presente in mezzo a noi. Con questa osservazione Mirri apriva il saggio dedicato all'*Itinerarium* di San Bonaventura. *Itinerarium* che Mirri non esita a definire, mutandone il titolo originale, come *itinerarium Dei*, piuttosto che come itinerario della mente “a” Dio – quasi che quest'ultimo fosse il termine di una ricerca che ha come protagonista la *mens*. Ma così evidentemente non è. Perché, se così fosse, Dio non sarebbe altro che il risultato di un processo di astrazione di cui la mente sarebbe la garante ultima, in virtù di cui la *mens* sarebbe assurdamente il fondamento del fondamento. Ma, d'altronde, come sottolinea giustamente Mirri la stessa *mens* «non è l'uomo, e tanto meno un suo possesso o una sua “facoltà”, anzi dell'uomo è superamento e togliimento»⁴². In questo senso la mente è tale solo nella misura in cui è appunto già in sé e per sé “in” *Deum*. Solo così può concepirsi sensatamente il percorso di ascesi delineato nel capolavoro bonaventuriano.

⁴² E. MIRRI, L’“*itinerarium mentis*” come “*itinerarium Dei*”, p. 251.

Tale “presenza” di Dio alla *mens*, quindi, non è data mediante una “rappresentazione” che la *mens* si farebbe di Dio medesimo, quanto piuttosto è garantita da un movimento preliminare che costituisce il fondamento dell’intero percorso. Si tratta dell’idea che il fondamento medesimo si dà alla *mens* rivelativamente come quel *λόγος* che *σάρξ ἐγένετο*, mediazione originaria tra l’assoluto e il finito. Presenza che viene richiesta all’inizio dello stesso percorso nell’invocazione del *prologo*, essa non è affatto un mero retaggio fideistico, quanto piuttosto indica la consapevolezza del fatto che il finito può pensare l’assoluto solo se esso si fa presente alla coscienza in una rivelazione che già da sempre riconduce a sé.

Si tratta di quel “Cristo-sapienza” che in una delle sue più recenti conferenze Mirri ha indicato come “fondamento del pensare”⁴³. Cristo è infatti quella *παρούσια* della sensatezza del *logos* che non si lascia ricondurre nell’alveo della metafisica della presenza, criticata da Heidegger. La presenza del Cristo è presenza di una sapienza che chiede di essere riconosciuta e che permette di rischiarare le tenebre del mondo e del finito con una luce che, pur non essendo oggettivabile e rappresentabile, tuttavia non e-viene, ma permane come l’*έπεκείνα τῆς οὐσίας* di platonica memoria.

«Insomma – afferma Mirri – Cristo è la divina sapienza incarnata; ossia [...] è il fondamento, l’inizio e la guida della filosofia, che alla sapienza amorosamente anela. Non vi è dunque filosofia fuori di Cristo, riconosciuto o non riconosciuto che sia, accettato o rifiutato, perché la filosofia – si è detto – proviene dalla *sofia*»⁴⁴.

La rivelazione come incarnazione del principio, quindi, è ciò che consente di recuperare oltre il gioco di nascondimento-disvelamento dell’essere. La sapienza cristiana è la presenza del principio che abita in mezzo a noi e che rinnova nel presente il senso del passato e del futuro sotto la luce del fondamento, della verità, di Dio.

Proprio per questo, in conclusione, il motto eracliteo in virtù di cui si ricordava significativamente di non ascoltare il pensatore che lo pronunzia, ma il *λόγος* che in esso parla, dicendo all’unisono la sapienza dell’*ἐν πάντα*, viene ad assumere nel Mirri il tono mariano del «*fiat mihi secundum verbum tuum*». Tono di una testimonianza della verità a cui Mirri è stato sempre fedele nel suo magistero, il cui ricordo rimane indelebile in tutti quegli allievi che hanno avuto la fortuna di poter attingere in lui al fresco zampillare della fonte della filosofia – *sermo sapientiae*.

⁴³ IDEM, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo*, E. Mirri e M. Moschini (ED.), Perugia, 2007, pp. 19-28.

⁴⁴ *Ivi*, p. 27.

Tempo ed eternità

Antonino Laganà

University of Messina, Italy

La connessione fra la nozione di “tempo” e quella di “eternità” è comprovata di fatto dalla storia del pensiero e confermata in profilo logico dalle numerose e sempre teoreticamente stimolanti argomentazioni che ne evidenziano talora la convergenza, spesso l’opposizione, quasi sempre una particolare interdipendenza.

Già agli albori del pensiero greco “tempo” ed “eternità” sono stati pensati nei termini di una contrapposizione tra “divenire” ed “essere”, ne sia stato esito l’illusorietà di uno dei due termini in parola o l’eventuale coesistenza di due piani diversi della realtà, con o senza possibilità di trapasso dall’uno all’altro.

I concetti, però, ancorché generati nella mente, si vestono di un corpo linguistico non sempre irrilevante ai fini della corretta comprensione o del travisamento di quel che si pensa.

Osserviamo, infatti, che, a prescindere dai due significati principali secondo cui l’“eternità” viene declinata – quello di una durata temporale senza fine (“eternità successiva”) e quello di una presenzialità intemporale o atemporale (“eternità simultanea”) –, essa richiama in qualche modo la dimensione del “tempo”, vuoi per prolungarla senza limiti, vuoi per conservarla-superarla, vuoi ancora per negarla radicalmente.

Non è qui il caso di rivisitare la complessa dottrina degli opposti, per cui ci limitiamo a osservare che in una coppia di termini contraddittori, come tali tra loro rigidamente incompatibili, l’uno (positivo) è logicamente prioritario e l’altro ne è la negazione assoluta, un po’ come nell’esempio classico che contrappone all’“uomo” il “non-uomo”.

Pertanto, ove “tempo” ed “eternità” siano da intendere come contraddittori, è d’uopo precisare quale dei due termini vada considerato prioritario-positivo e quale sua assoluta negazione. L’“eternità” come “non-tempo”, oltre che essere poco chiara e indeterminata, resterebbe inevitabilmente ancora invischiata nel “tempo”, come base della sua negazione, e non potrebbe in alcun modo liberarsene, mentre il “tempo” come “non-eternità” potrebbe delineare una sorta di limitazione – o, per converso, una articolazione interna – della stessa “eternità”.

Quanto all’idea di una “eternità successiva”, sembra evidente che essa contenga in sé la nozione di “tempo”, sia pure modificata nel senso di un prolungamento illimitato, proprio come avviene quando si voglia aggiungere senza posa un punto a un segmento dato o una unità a un numero dato: addizionare all’infinito punti spaziali, punti temporali o unità numeriche si configura, invero, come operazione identica o pressoché analoga.

L’“eternità successiva”, pertanto, si prospetterebbe come una particolare accezione della temporalità, quella appunto per cui il pensiero, rifiutandosi di prevedere un termine ultimo per un inizio dato, di fatto pretenderebbe conferire reciproca autonomia a tali concetti, sganciandoli dalla loro complementarità logica. L’aforsismo secondo cui “tutto ciò che nasce è già abbastanza vecchio per morire” si capovolgerebbe nell’assunto che non tutto ciò che ha un’origine è destinato ad avere una fine.

In ogni caso, non sembra esserci contraddittorietà fra il “tempo” – che è costitutivamente “tempo successivo” – e l’“eternità successiva”, che si configurano come variazioni semantiche del concetto di successione temporale, tranne che non si voglia considerare il concetto di durata temporale come incompatibile con l’assenza di una fine. Peraltro, si potrebbe anche, come pure è possibile fare sulla base di particolari esigenze metafisiche, inserire fra “tempo successivo” ed “eternità simultanea” la nozione intermedia di “tempo successivo senza fine”, a condizione, s’intende, di tenere ben separate e distinte le tre fattispecie.

D’altra parte, le due “eternità” hanno pure qualcosa in comune, già per il solo fatto di condividere il senso della “totalità”, sia essa distesa nel “tempo” o racchiusa in una “puntualità senza tempo”.

Le nozioni testé brevemente delineate – “tempo” (“successione”), “eternità successiva” (“successione senza fine”), “eternità simultanea” (“puntualità insuccessiva”) –, alle quali si potrebbe aggiungere quella di “istante” – spesso pensata come punto di trapasso, incontro o convergenza tra “tempo” ed “eternità” –, possono, ovviamente, essere riportate a operazioni semantiche diverse e sono perciò suscettibili di raffronti ermeneutici di vario esito, alcuni dei quali sono di seguito presi in rapida considerazione.

Per chi nega o rifiuta di semantizzare i concetti di “eternità successiva” e di “eternità simultanea”, resta aperta unicamente la prospettiva del “tempo” come “successione”, la si intenda a livello di una oggettualità extracoscientiale o, con maggiore persuasività, come struttura o potere temporalizzante della coscienza che informa di sé schematicamente la realtà tutta, entro l’orizzonte di una visione che relega l’“eternità” (“successiva” e “simultanea”) nella dimensione dell’illusorio e perciò non si affaccia all’eterno se non per eventualmente confonderlo con la ricorsione della transeunte finitudine dello spirito umano.

Viceversa, è l’accoglimento della priorità-positività dell’eterno durare (“successivo” e/o “simultaneo”) a fronte dell’effimero e contratto divenire, a rendere quest’ultimo illusione o, tutt’al più, “apparenza” o “figura” (latrice di maggiore o minore significatività) di una dimensione più profonda e unicamente reale. In tale ottica, la successione storico-empirica si risolve in fatiscente e ingannevole immagine connessa all’inconsistente opinare fondato sul senso, ovvero in ombra o simbolo di cose più alte, sfuggenti alla presa di una mente incapace di giungere a esse.

Certo, è anche possibile ipotizzare, come sopra accennato, la non incompatibilità e dunque la coesistenza di “tempo” ed “eternità successiva”, ove si intenda il primo come preparazione al trapasso escatologico nel regno della seconda, ovvero si semantizzi un parallelismo di piani destinato a confluire in essa in via ultima e perenne.

Alla casistica sopra prospettata – che non può essere considerata né come comprensiva di tutte le possibili opzioni ermeneutiche, né dunque come

esaustiva – è comunque opportuno aggiungere la fattispecie della coesistenza di “tempo” ed “eternità simultanea” per inclusione del primo nella seconda, sia pure con l’ausilio di peculiari torsioni teoretiche (o meta-teoretiche) con cui il pensiero pensante, forse al limite o al di là delle sue forze, si costringe o è costretto a cimentarsi.

Cercare di pensare la “successione” come interna alla “puntualità insuccessiva”, infatti, sembra eccedere i limiti del pensabile o, forse più propriamente, del “teoreticamente (e umanamente) pensabile”. Se, per un verso, non parrebbe far problema il considerare come incompatibili “tempo” ed “eternità simultanea”, questo agevole acquisto produrrebbe, per un altro verso, la perdita netta del senso di connessione tra l’uomo vivente nel tempo e l’Eterno, di cui l’“eternità simultanea” è attributo fondamentale e di pregnante rilievo.

Di sicuro, l’espressione “essere ‘nel’ mondo, ma non ‘del’ mondo” val più che una semplice metafora o un gioco linguistico, nella misura in cui significa l’apertura di un credito di “umano-eternità” – realizzabile principalmente in virtù di un atto gratuito di giustificazione dall’alto –, vale a dire la possibilità del passaggio o dell’inclusione del “tempo” nell’“eternità simultanea”.

Da qui a sostenere che la “successione” possa e debba essere inclusa nella “puntualità insuccessiva” il passo non è lungo, ma neanche breve, nel senso che esso potrebbe condurre a ritenere quest’ultima come “omnitudine” (*“omneitas”*) fuori della quale nulla di essenziale può permanere, neppure il “tempo” quale simbolo e tratto dell’umana esistenza, che dunque – sia pur solamente nella conservazione di un approccio ancora “troppo umano” – dura svolgendosi nell’“eterna insuccessione”: tale potrebbe essere il senso da attribuire all’espressione secondo cui “in Dio viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”.

La difficoltà, tuttavia, non dilegua del tutto per la riflessione teoretica. Che l’“eternità insuccessiva” irrompa nel “tempo” o che il “tempo” si catapulti nell’“eternità insuccessiva”, resta il bisogno o la necessità di sciogliere il nodo dell’incompatibilità – apparente o meno che sia – fra “successione” e “insuccessione”.

Passato, presente e futuro, in quanto “estasi” della temporalità, hanno concretezza e valore sicuramente – e, forse, unicamente – per la coscienza umana, che ritiene, puntualizza o attende eventi e progetti, ma non ne hanno nella prospettiva di una “eternità insuccessiva”, nella quale queste partizioni temporali, pur mantenendo la loro significatività umana, perdono consistenza e ragion d’essere, in quanto unificate nell’“eternità” come “istantaneità senza successione”. Infatti, nella misura in cui le “estasi” temporali vengono fatte coesistere con quest’ultima, esse perdono, nella nuova dimensione e nella sua ottica, la loro connotazione successiva. Nell’“eternità insuccessiva” la dimensione temporale verrebbe dunque sia conservata che superata, anche se tale conservazione-superamento dà luogo ad alcuni apparenti paradossi, come quello dell’“eterno ritorno” o del ciclico ripresentarsi del tempo. L’“eternità insuccessiva” coesisterebbe con ogni istante del tempo e ogni istante del tempo coesisterebbe con l’“eternità insuccessiva”, senza che ciò corrompa l’ordine successivo degli istanti del tempo tra loro o l’“insuccessione” dell’“eternità” che li ospita e avvolge.

Il “tempo successivo” – ossia ciò che è stato, è o sarà –, pur mantenendo la “successività” al suo interno, resterebbe invece deprivato della “successione”

della durata temporale se inglobato nell’“eternità insuccessiva”. In altre parole, i rapporti e i confronti temporali si prospettano come semanticamente possibili solo all’interno del “tempo successivo”, mentre perdono significato o producono significati insostenibili e autocollassanti se riferiti alla “puntualità insuccessiva”. Va da sé che la possibilità di mantenere la compatibilità semantica delle prospettive diversamente orientate cui danno luogo le nozioni di “tempo successivo” e di “eternità insuccessiva” permane o si sfalda nella stessa proporzione in cui resta viva o si affievolisce la tensione spirituale mirata a coordinare-subordinare tra loro “tempo” ed “eternità puntuale”.

L’intero corso del “tempo” – il passato, il presente e il futuro, con tutte le loro possibili varianti – resterebbe incluso nell’“eternità insuccessiva” ed è a essa presente in ogni suo momento. In tal caso, considerare che non c’è “nulla di nuovo sotto il sole”, perché “ciò che è stato è ciò che sarà” e “ciò che è stato fatto si farà”, non equivale affatto a predeterminare l’“eterno ritorno” del medesimo, come ciclo storico-naturale o cosmico reiterantesi all’infinito con meccanica identità e neppure va inteso come il disvelamento dell’“eterno ritorno” dello schema formale e astratto secondo cui gli eventi della natura e della storia si ripetono. Si tratta piuttosto di riuscire a pensare la “successione” dal punto di vista dell’“insuccessione”, ovvero a intenderla come deprivata della “successività”, appunto *“sub specie æternitatis”*.

Se questo sforzo risultasse teoreticamente impossibile, per la resistenza opposta dal principio dell’incontraddizione cui la logica del pensare appare vincolata, allora occorre andar oltre, senza temere l’“esplosione” di tale principio, in una logica meta-umana (o, quanto meno, meta-teoretica) in cui il limite dell’impossibilità sia definitivamente superato.

Ove si riesca quanto meno a ipotizzare, se non proprio a comprendere in totale pienezza, la prospettiva sopra sommariamente delineata dell’“eterno durare insuccessivo”, cessa ogni possibile contrasto tra di essa e l’“umano temporale durare”, sicché anche lo spinoso problema dei “futuri contingenti” si svuota della sua aporeticità per trovar soluzione in una visione più alta cui è estranea la dimensione temporale, che pur in essa resta inclusa senza venire cassata o subire interferenze.

Nell’“eterno presente” il momento dell’inizio coincide con quello della fine, il futuro è simultaneo al passato, ciò che è stato si accompagna a ciò che sarà e ciò che sarà a ciò che è stato, ciò che si farà s’immedesima con ciò che è stato fatto e ciò che è stato fatto con ciò che si farà, tutti gli istanti si puntualizzano in un solo istante e simultaneità e totalità si intrecciano in perfetta e assoluta unità.

La sussunzione del tempo ordinario nell’ordine superiore di una “puntualità eterna” senza inizio e senza fine prova a far convivere – in primo luogo, sul piano di una semantica *sui generis* –, senza confonderle ma tenendole unite nella distinzione dei rispettivi piani, le due prospettive del “tempo” e dell’“eternità insuccessiva”, anche se questa operazione, verosimilmente, travalica i limiti della teoresi ermeneutica per sconfinare decisamente, in qualche modo e in qualche misura, nel territorio della fede.

Filosofia come liberazione. Sull'autentico pensare in Edoardo Mirri

Marco Moschini
University of Perugia, Italy

Uno scritto al quale affidare un grazie sentito al proprio maestro incrocia sempre sentimenti e ricordi profondi. Si tratta non semplicemente di dire qualcosa intorno al profilo intellettuale di un maestro, di un uomo di alta levatura culturale, ma si tratta di affrontare con esso e sul suo pensiero di una liberazione che ti è stata concessa; si tratta di ritrovare motivi e ragioni che ti hanno condotto al pensare. Una emancipazione da se stessi, dalle proprie incapacità e insieme una proiezione in avanti sul solido esempio di quello che è stato fatto davanti a te e per te. In questo caso davanti a me ho il magistero del Mirri che ha lasciato tracce di un intendimento della filosofia, della sua essenza e della sua natura oramai incancellabili perché riconosciute feconde e persuasive. In questi suoi insegnamenti, svolti sempre fino ad oggi con quella discrezione e rispetto per la libertà di ciascuno dei suoi allievi, si trovano di certo motivi per ritessere e ritornare continuamente a pensare.

Un maestro chi è? Quello appunto che ti consente di gettare un ponte che solo tu puoi gettare; è per questo che restano mirabili le parole del Nietzsche allorquando presentando nella terza *Inattuale* - titolata significativamente *Schopenhauer come educatore* - viene a scrivere con stile aperto e poeticamente semplice così:

I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori. E questo è il segreto di ogni formazione, essa non procura membra artificiali, nasi di cera, occhi occhialuti: piuttosto ciò che potrebbe dare questi doni è soltanto l'immagine degenerata dell'educazione. Essa invece è liberazione, rimozione di tutte le erbacce, delle macerie, dei vermi che vogliono intaccare i germi delicati delle piante, irradiazione di luce e di calore, benigno rovesciarsi di pioggia notturna, essa è imitazione e adorazione della natura là dove questa ha intenzioni materne e pietose, essa è compimento della natura quando ne previene gli attacchi crudeli e spietati e li volge al bene, quando getta un velo sulle manifestazioni dei suoi propositi di matrigna e della sua triste follia.¹

¹ F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, a cura di S. Giommetta e M. Montinari, Milano, 1976, p. 363.

Raccontare del lascito essenziale di un maestro è quindi, inevitabilmente, il dire di una liberazione; ma ancora più rilevante è poter dire come tale liberazione sia passata dai canali privilegiati di un magistero alto e fecondo che ha saputo costruire - tra l'altro - reti solidali e fraterne intorno a temi profondi in una scuola che si è sempre configurata come una comunità di dialogo. Di tale natura è difatti il magistero di Edoardo Mirri ancora oggi: un magistero costituito oggi anche in una *sodalitas* convocata da una comunicazione dotta e al contempo accessibile e resa salda dall'esempio di una vita dedicata allo studio appassionato; un magistero che ha costituito tutti noi in una comunità di ricerca, nella libertà delle nostre indagini, attraverso una compartecipazione del ciò che viene pensato e soprattutto attraverso la sottolineatura di una serie di doti umane che hanno aiutato a crescere e a con-filosofare.

Di quello che ho appreso da questo vivo magistero è dunque difficile dire in poche righe soprattutto perché si tratta di un insegnamento ancora in atto e soprattutto ricco ed ancora così fecondo che i suoi contenuti sono tutti da rielaborare ed è continuamente attivo il desiderio di ripercorrerne i temi e di approfondirli. Ora è possibile condividere con tutti alcuni dei motivi che possono essere utili per avere fiducia nella riflessione filosofica; avere dei motivi per non allontanarsi da questo cammino fedele all'ispirazione proveniente da un modo alto di intendere il percorso del pensiero autentico.

Qui ora cercherò di rendere conto di alcune questioni e contenuti relativi alla natura ed essenza della filosofia che ho ricevuti dal Mirri e che oggi spero di poter in qualche modo tratteggiare a partire da quell'ultima grande raccolta dei suoi lavori che proprio lo scrivente, con Furia Valori, ha curato al momento della conclusione del suo insegnamento accademico presso l'Ateneo perugino e che testimoniano una continuità di riflessioni e una vivacità di studio a mio giudizio esemplari del modo di filosofare di Edoardo Mirri. Mi riferisco al volume *Pensare il medesimo I*². In questa corposa raccolta si trovano ordinati una considerevole mole di studi (editi ed inediti) prodotti dal Mirri nell'arco del suo insegnamento e della sua ricerca; una raccolta di saggi che già nel titolo contiene tutto il senso del pensiero mirriano³. Sento così di assolvere all'obbligo di indicare i sensi di ringraziamento per le molte emancipazioni che questo orizzonte di pensiero mi ha concesso e di ricordare ai presenti lettori lo stimolo alla ricerca che se ne è avuto e che se ne avrà avvicinandosi ad una produzione di studio ancora viva e inesausta⁴.

La prima liberazione resa possibile dalla filosofia e della quale merita dire è quella forse più ricorrente e profonda nella visione speculativa del Mirri: l'aver inteso sempre l'esercizio del filosofare come lo svolgimento teoretico di

² E. MIRRI, *Pensare il medesimo I*, a cura di F. Valori e Marco Moschini, Napoli, 2006

³ Ricordo altresì che contestualmente al volume di scritti di Edoardo Mirri *Pensare il Medesimo I* uscì – per i medesimi tipi editoriali – anche il volume *Pensare il Medesimo II* a cura di A. Pieretti ove sono raccolti una serie di studi e saggi in onore di Mirri che coronarono quell'omaggio di alcuni anni fa in modo significativo.

⁴ Un'attività di studio e di pubblicazioni che sta culminando con la prossima edizione italiana delle traduzioni integrali degli *Scritti giovanili* di Hegel alla quale Mirri sta premettendo tre corposi saggi introduttivi. Egli dedicandosi agli studi hegeliani e in specie dell'Hegel giovane non ha mancato di rendere subito la edizione completa italiana degli stessi a seguito della pubblicazione, in aprile 2014 in Amburgo, dei volumi dell'*Opera omnia* del grande tedesco a cura della Accademia di Heidelberg ormai attesi da decine di anni.

riflessioni riconosciute autentiche a partire dallo smascheramento della sedicente filosofia. L'allontamento da questa falsificata visione favorisce l'inevitabile affermazione di quella pura; tale è la filosofia quando lascia trasparire la sua più profonda essenza; quando lascia trasparire il "medesimo".

Il "medesimo" è termine e concetto che ha segnato e segna del tutto la speculazione di Mirri. Il medesimo e la sua essenza veritativa costituiscono infatti il contenuto e l'essenza tutta del "cosa si dà a pensare" (secondo l'espressione heideggeriana). Ovvero il fondamento del pensiero stesso non è mai posto su una capacità di un pensiero soggettivisticamente criteriato e soggetto a potenziamenti e a sua volta potenziabile da specifiche facoltà. Non è il pensiero della bella testa e dell'affinata capacità argomentativa che può dire della natura e dell'essenza della filosofia. La sostanza del pensare non risiede nella risoluzione della questione filosofica da parte di una capacità o di una facoltà razionale esercitata come facoltà e capacità dell'io. Non è cioè sovrapponibile ed identificabile con l'attività riflettente che fa risultare sempre il pensiero come frutto di tale ragione e quindi frutto del "mio pensiero". Ma anzi la natura del filosofare consiste tutta nel riconoscere nel suo contenuto e nella sua essenza la natura di un vero che traspare, si manifesta e si dà al pensiero stesso.

Una distanza del pensiero autentico da quello inautentico che il Mirri – seguendo e lasciando maturare la lezione del Carabellese e del Moretti-Costanzi – non ha smesso di denunciare come un pericolo per il pensare. L'autenticità della filosofia si rintraccia nel suo lasciar trasparire la verità. In tale dimensione Mirri scopre, solida e feconda, l'essenza ultima del pensiero secondo l'insegnamento di Hegel; la consapevolezza sapida della filosofia che consiste nel riconoscere nell'idea che solo l'essere è e non il soggetto che fa solo consistere l'apparenza di essa nelle forme di una rappresentazione di cui schopenhaueriamente si deve essere consci. In ultima analisi la filosofia è per Mirri consapevolezza speculativa che si ha con il riconoscimento speculativo dell'idea in quanto «idea assoluta come essere, vita che non passa, verità che sa se stessa ed è tutta la verità» secondo la felice sentenza della *Scienza della Logica* hegeliana che Mirri ha sempre ripetuto e ricordato come efficace e sintetico motto centrale della sua stessa coscienza filosofica.

La stessa idea è il ciò che dà la cosa da pensare⁵; l'idea viene legata indissolubilmente dal Mirri nell'ottica di una ontologia e di un'ispirazione metafisica chiara e decisa che vede nel mondo e nell'ente la figura temporale dell'essere; in questo la sua ontologia aspira ad essere emendativa dei limiti del pensiero heideggeriano individuato rilevante sì ma incapace di far giungere al profondo legame ontologico tra essere ed esistente che pure il tedesco presentisce ma non comprende a fondo⁶.

⁵ Qui si fanno menzionare di E. MIRRI, *Il pensare del "Medesimo": Heidegger ed Hegel*, e *Lo "Schritt zurück" heideggeriano: metafisica e filosofia* entrambi i saggi sono contenuti in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., pp. 195 il primo e 641 il secondo.

⁶ Edoardo Mirri ha dedicato larga parte dei suoi studi alla lettura di Martin Heidegger sottolineandone elementi propriamente esaltanti senza far mancare letture critiche che riguardavano l'interno sviluppo del pensiero del grande tedesco. In particolare si fa menzionare la monografia di E. MIRRI, *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, (prima edizione 1972) seconda edizione a cura di F. Valori, Roma, 2000. Ma a questa fanno seguito numerosi saggi ed articoli tutti rintracciati nella bibliografia dell'opera del Mirri pubblicata in *Pensare il medesimo*, op. cit.

In definitiva sempre chiaro per Mirri che il fondamento più solido del pensare (e si noti non già del pensiero che indica la staticità di un “pensato”) è azione vera che si sviluppa, si avvia, su un riconoscimento: la verità che si manifesta appunto nelle forme dell’esperienza della coscienza.

La filosofia dunque non è esercizio di una potenziata capacità di un pensiero tutto “mio”. Ma anzi la filosofia si costituisce come tale solo come pensare del fondamento, come azione viva ed essenziale di una coscienza che si fa luogo di espressione di un pensare della verità, che appartiene alla verità e che non può che essere che un dire della verità.

Il problema intorno al quale oggi siamo chiamati a dibattere e a confrontarci è quello del “fondamento”. “Fondamento”, naturalmente di ciò che “è”, e che solo in quanto “è” può essere ed è “pensato”; e fondamento anche del “pensare”, che non sarebbe pensare se non pensasse ciò che “è”: il pensare ciò che non è, infatti non è pensare, ma, al più, mera fantasticheria. E ciò che in primo luogo conviene notare (e che non può non suscitare il più vivo compiacimento) è che tale problema è eminentemente filosofico: anzi, esso è forse “il” problema filosofico per antonomasia; il problema nel quale, forse, la filosofia tutta si esaurisce; il problema dinanzi al quale tutti gli altri problemi, che pure la tradizione ha chiamato “filosofici”, mostrano la loro fondamentale inessenzialità, o perlomeno la loro secondarietà rispetto ad esso⁷.

Gli elementi propri del pensiero ontologista italiano, da quello di Carabellese a quello emendato profondamente dal Moretti-Costanzi, sono chiari. Su questi toni – da assiduo giovane frequentatore ed allievo del Moretti-Costanzi - mi sono inevitabilmente ritrovato nel magistero del Mirri sentendo approfondire in quello ciò che altrettanto vibrantemente sentivo dalla voce del filosofo umbro che appunto richiamava ad un’ontologia essenziale, ad una metafisica della verità⁸; tale orizzonte in Mirri viene esplicitato del tutto nel compito del filosofare che inevitabilmente è un pensare del fondamento appunto. Il fondamento, il principio dell’essere e del comprendere, non è altro che il pensiero della verità che si fa palese alla coscienza in quel *sermo sapientiae* che la caratterizza e che si fa sentire udibile. Questo sicuramente il tratto morettiano che resta più marcato nel pensiero del Mirri e su questo egli, con una riflessione continua e diurna, ha finito per sostenere il nerbo di quella immagine metafisica della filosofia che caratterizza tutti i suoi studi e che mi ha colpito tanto da orientarmi decisamente sugli stessi territori e orizzonti che vedeo operanti in maniera coordinata e altrettanto profonda di quella espressa

⁷ E. MIRRI, *Il fondamento del pensare*, in *Pensare il medesimo*, op. cit., p. 685.

⁸ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi, Vita e opere*, Lanciano, 2012. In tale scritto sono rintracciabili non solo le linee intellettuali del filosofo umbro ampiamente descritte dal Nostro ma, proprio perché intessute in una relazione stretta tra i due, nel volume si trovano larghi tratti di esplicazione del reciproco dialogo e colloquio filosofico intercorso.

dal Moretti-Costanzi stesso⁹. Tra questi in particolare da un lato il tema teologico come filosofia e dall'altro, unito alla tematica teologica, quello della dialettica essere-ente.

La filosofia se è *sermo sapientiae* e quindi discorso della verità non può quindi sopportare l'immagine di sé come di un esercizio composto e sostanziato da una serie di raziocini articolati a partire da presupposti non metafisici; resterebbero le sue, in caso, solo mere opinioni. La filosofia non dichiara la padronanza dell'uomo sulla verità altrimenti essa sarebbe ideologia e perversione della filosofia stessa. In definitiva la filosofia non è altro che il dire di sé del fondamento inesaurito, eterno, unico e capace di esplicarsi solo esplicando tutto del mondo e degli altri nel mondo e negli altri. Essa è inveramente nella coscienza del mondo e del sé; la filosofia è immersione nella verità, consapevolezza che si fa riconoscere nelle tracce del tempo fugace. La filosofia è autentica potenza della mente che potenzia se stessa abbassando la pretesa umanistica che invece vuole un falso sopravanzamento dell'umano sul vero. La lezione di Edoardo Mirri passa da questo fondamentale assunto speculativo che lo guiderà e lo guida in tutte le sue letture interpretative e che è l'autentica chiave ermeneutica del suo pensiero. Il lascito più autentico, io ritengo, e la preziosa indicazione di una via che merita conservare soprattutto in tempi così grami per il pensare.

L'orizzonte di pensiero del Mirri si caratterizza dunque come una riflessione diurna sull'essenza della filosofia come attività spirituale e come discorso della verità. Lontano mille miglia dalla sua visione il solo immaginare la filosofia come dossografia o come mera cornice di contenimento delle molte dottrine che vanno a costituirsi come una serie di opinioni tutte valide e tutte autoescludentesi.

Un significativo ancoraggio teoretico questo che Mirri ha sempre esposto in maniera chiara e sulle tracce di un percorso teoretico di voci filosofiche per lui importanti. Non un caso che a questa delineazione della filosofia colta nella sua stessa essenza come voce della verità ha poi spinto tutti noi allievi ad un confronto serrato con autori e pensatori capaci di realizzare l'approfondimento, l'incontro con le vie interpretative da lui tracciate. Esattamente come egli ha fatto dagli scritti su Carabellese, Moretti-Costanzi e l'ontologismo a quelli su Hegel, dagli studi su Schopenhauer a quelli importanti sul Nietzsche e su Heidegger, tutti corrispondono ad un'importante compito: una continua ricostruzione e definizione del ciò che è essenziale nel pensare¹⁰. Una filosofia che si riconosce nel suo riflettere sul fondamento, secondo il criterio della verità che tutto sostanzia, non manca di serrare il colloquio con gli autori e le grandi voci e forme della tradizione metafisica.

Nel Mirri mai una lettura meramente storiografica di autori della tradizione metafisica; ma inevitabilmente, pur nella impostazione decisamente teoretica, non mancano nelle sue letture dei grandi indubbi meriti di

⁹ Non posso ora non ricordare i capitali studi del Mirri sul pensiero dell'ontologismo critico sia quelli sul Carabellese che quelli dedicati più propriamente a Moretti-Costanzi. Ma non inferiori per acutezza di studio anche i suoi contributi su Rosmini. A questo proposito rimando alla bibliografia completa dell'opera del Mirri posta nel citato volume *Pensare il Medesimo I*.

¹⁰ È sufficiente scorrere la bibliografia mirriana (reperibile ferma al 2007) nel testo citato e di riferimento di questo saggio *Pensare il Medesimo I* op. cit. per rendersi conto della rilevanza già presente in questi scritti dell'impegno interpretativo di Mirri.

illustrazione critica e storiografica del pensiero degli stessi. Si pensi alla decisiva lettura dell'Hegel giovane o a quella della metafisica del Nietzsche. Del monismo di Platone come della dottrina dell'idea di Schopenhauer¹¹.

Da ciò si può dire che il confronto teoretico non ha mancato mai di indirizzare ad uno scandaglio critico e dialogico con la storia della filosofia che è stato fecondo e sarà fecondo dal punto di vista meramente speculativo.

Dunque il nocciolo tematico del pensiero di Mirri ed il suo magistero sono raccoglibili tutti nella elaborazione della dottrina della filosofia per cui la verità pensa e assicura la libertà allo Spirito; capace così di rendere tutti veri nella bontà dei gesti che generano sempre bellezza.

Verità, bontà bellezza che costituiscono le tre dimensioni della coscienza la quale non è solo consapevolezza del fondamento ma anche e soprattutto ritrovamento del sé, riconoscimento degli altri nel principio che li fa essere veri ed autentici; essa si costituisce soprattutto come consapevolezza di Dio che raccoglie insieme ed unisce tutti nel legame caritativo che evoca, sostanzia e potenzia queste tre dimensioni della nostra coscienza. Vero-bello-buono sono coordinate di verità cogibili solo nella coscienza elevata e purificata al suo livello massimo. Dottrina questa centrale del pensare di Moretti-Costanzi che resta presente e operante nelle letture di Mirri. È alla luce di questa dottrina morettiana dei livelli della coscienza che Mirri ha però saputo rimarcare anche una lettura più adeguata del pensiero del superuomo nietzscheano che risulta veramente sovrapponibile a quella dottrina del Moretti-Costanzi che trova nella ascesi della coscienza come una delineazione altrimenti esposta dell'elevazione al pensiero dell'«eterno ritorno del medesimo».

Ma l'unicità del problema filosofico – o meglio l'unicità del pensare – si mostra assai più chiara se, anziché considerarla dal punto di vista dell'«oggetto» – vale a dire del molteplice che il pensiero pensa presentandosi così in una apparente diversità delle sue stesse definizioni –, la si considera dal punto di vista del «soggetto», ossia del «chi» nel pensare si esprime. Un «chi» – sia detto subito netto e chiaro – che in nessun modo è da identificare con l'uomo. Il – se si può chiamare così – di cui è soggetto l'uomo non è il pensiero «filosofico», il pensiero «puro», ma la mera opinione, molteplice e diversa quanto l'uomo (*“tot capita, tot sententiae”*) suona giustamente un antico adagio, ma non certo a proposito del pensare, bensì solo dell'opinare o, che è lo stesso, dell'ideologizzare), umbratile e vana, destinata ad un inevitabile tramonto, come l'uomo *“factus ex humo”* che la formula e, quasi nell'atto stesso di formularla, la nega. Nel pensare, al contrario, si esprime proprio ciò che differenzia il pensiero dall'opinione, l'immutabile ed eterno «vero»: comunque poi, nelle «figure» storiche assunte via via dal pensare filosofico, sia stato chiamato «idea» o «Uno», «Dio» o «sostanza», e di nuovo «idea» (si pensi ad Hegel e Schopenhauer) o «cosa», la «cosa stessa», «la cosa del pensare» di cui parla Heidegger. Nel livello filosofico del pensare, nella mesta «ora vespertina» in cui le cose ritenute fin qui reali si svelano nella loro umbratilità e perciò chiamano

¹¹ Tra tutti gli scritti del Mirri non ne posso che ricordare due che appunto costituiscono per chi scrive un punto di riferimento speculativo ineludibile: *La metafisica del Nietzsche*, Bologna, 1961 e *Il concetto di filosofia in Platone*, Bologna, 1966.

perciò oltre se stesse, si esprime il “vero”. E la filosofia è la sua parola. Unica perciò, per l’unicità della sua sorgente¹².

Non l’uomo padrone della verità altrimenti non il pensiero ma l’ideologia si sostituirebbe a questo e ciò ci condurrebbe nell’errore e nella dissoluzione del pensare in una mera opinione, in una sua tragica trasmutazione. La filosofia è parola del “vero” e quindi come tale inevitabilmente è riflessione guidata dalla verità; mossa dalla verità e quindi essa è nel dinamismo del reale nel quale entra e penetra con la sua meditazione non come in un terreno di dominio ma come un ospite del vero che la costituisce. Sempre dinamica certo, sempre dialogica, sempre aperta e protesa alla ritessitura del quanto sperimentato veritativamente nella coscienza elevata al suo grado massimo¹³.

È la verità il fondamento del reale e non l’uomo che nell’esercizio delle sue facoltà conoscitive ne deve scoprire e definire il campo, la natura il fine. Non si tratta mai quindi di definire il “cosa” si pensa confondendo tale possibile interrogazione con il “come” si pensa, dando per scontato un soggetto neutrale che ne è protagonista con le sue capacità e doti. Ma bensì si tratta di comprendere che il vero movente ed attore del pensare è la verità stessa che fa liberi e rende buoni tutti nella bellezza di un amore intellettuale che appunto definisce l’essenza del pensare.

Indubbiamente è chiaro l’eco di uno Spinoza tratto fuori dalle consuete errate letture che lo vogliono ora ateo ora panteista; è in atto il richiamo all’*amor intellectualis Dei*; quel principio nel quale si rintraccia il vero fondamento della realtà nella sostanza Dio che è l’essenza tutta dell’essere e del pensare¹⁴.

Il cuore dunque del pensiero del Mirri, può essere raccolto tutto in questa chiara coscienza che filosofare non voglia per nulla dire esplicare le possibilità umane; non si tratta di parlare dell’uomo in quanto tale e nella sua autoreferenzialità intellettuale. Si tratta invece di esplicare quel nome che proprio nella custodita realtà del tempo resta parola eterna; è eternità fatta tempo per ricondurre il tempo a sé. È una realtà infinita che si è fatta finito perché nulla si perda nella dimensione della perpetuità dell’apparire del mondo. È il nome che richiede una volontà buona simile a quella che si è fatta cuore pulsante, azione meditata, “etica necessaria”, che si è fatta morte ma anche resurrezione. Il Cristo come per Moretti-Costanzi costituiva l’elemento caratterizzante dell’autentica capacità critica del pensare - la cristità veniva chiamata dal pensatore umbro – è altresì presente anche nel pensiero del Mirri che nel tema teologico della filosofia e nel suo sviluppo ha sempre intravisto il cuore del sapere nell’esplicazione sofica di questo nome.

¹² E. MIRRI, *L’essenza della filosofia*, a cura di M. Moschini, Perugia, 2010, p.29

¹³ Inevitabile riconoscere in questo una lunga tradizione della linea speculativa propria della scuola ontologica dal Carabellese al Moretti-Costanzi: due nomi alla cui scuola il Mirri è legato per studio e discepolato. Rimando ancora al suo *Teodorico Moretti-Costanzi. Vita e opere*, op. cit.

¹⁴ Spinoza già amato dal Moretti-Costanzi, nel Mirri viene decisamente unito alla tradizione platonica benché lo stesso filosofo ebraico avesse dichiarato aliena e lontana da lui. L’ontologismo, la teologicità e la dottrina della verità tutto questo sta nella essenza della filosofia di Spinoza che in questo segna un tratto di unione con l’ispirazione all’idea del platonismo tutto. Si veda E. MIRRI, *Elementi platonici nella filosofia di Spinoza*, in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., pp. 461-472.

Da qui il cambiamento sostanziale del modo di vedere la filosofia che non appare più come un esercizio della “grande testa” appunto ma come l’esperienza sapiente della verità che chiede di essere testimoniata nella tensione del filosofare stesso alla verità; il suo costituirsi nella verità e per la verità nella coscienza, per una visione più alta della persona stessa. Un’esperienza sapienziale che è anche voce testimoniale di verità per la verità.

È la verità, e non l’uomo, il principio che fonda il pensare, che lo fa vero perché lo trae a sé (l’*“Itinerarium”* del pensare è in realtà un *“itinerarium”* della verità, ...) è essa che sospinge a sé il pensiero, come argomenta Filone d’Alessandria, memore del platonico *Menone*, altrimenti il pensiero non potrebbe averne la benché minima nozione... Come una tale domanda [“quale essente è l’essere?”] l’unica risposta sensata è quella che dichiara che “nessuno degli essenti” è l’ “essere” che anzi, rispetto alla totalità degli essenti l’essere è nulla, così riguardo alla verità, si dirà che nessuna verità è “la” verità; che cioè “la” verità non dimora nella serie delle molte presunte verità; né in in qualsiasi di esse, dunque, (come vuole il “dogmatismo”). Né nella serie stessa (come vuole lo storicismo). Essa trascende sia la serie sia i singoli elementi di cui la serie si compone. Allo stesso modo il “fondamento” trascende necessariamente “il fondato” eppure ne è “fondamento”. La verità. Forse Dio? Il discorso qui si apre a nuove, più ampie dimensioni¹⁵.

La verità guida a sé il pensiero che non più dell’umano ma per l’umano è destinato ad approfondirsi, ad aprire “nuove e più ampie dimensioni” esonerando totalmente dal rischio della *vanae cogitationes* attardatrici e ostacoli al vero pensare secondo la lezione dell’*incipit* del *Proslogion* anselmiano di cui si è già fatto riferimento come primo essenziale momento del filosofare in Mirri. Queste vane cogitazioni devono essere tacitate perché possa darsi la capacità auditiva della parola piena che sgorga dalla verità. Solo allora potrà definitivamente tramontare quella filosofia (se dicente tale) concettualisticamente determinata, alla quale non può non essere opposta che la filosofia della tensione spirituale. La filosofia che è costituita sul suo fondamento di verità e che come la luna non rifulge di luce propria ma rifulge di quella del sole, così l’autentica filosofia rifulge della verità piena e profonda.

La filosofia concettualistica deve lasciare il passo alla filosofia autentica. Non un caso che il Mirri abbia sempre accolto come un insegnamento centrale l’indicazione del Moretti-Costanzi a compiere quella ascesi purificativa della coscienza che garantisce di un pensiero autentico perché appunto purificato. Deve purificarsi il sapere per accogliere ciò che è nascosto e resta sostanzialmente occulto ma non ignoto all’esperienza della coscienza: l’oltre che nella mente ci fa scoprire in essa *capax Dei*.

L’orientamento a questo compito della filosofia in effetti non può non essere riconosciuto che nell’alveo di un pensiero, quello bonaventuriano, che nel Mirri opera da tessuto di sostegno di ispirazione a tutte le interpretazioni e letture dell’articolazione dialettica e metafisica del pensare che egli ha condotto. L’ispirazione metafisica del suo pensare infatti si esprime in una adesione sicura e convinta alla dottrina bonaventuriana che scorge la potenza della mente nel

¹⁵ E. MIRRI, *Il fondamento del pensare*, in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., p.695. Tali efficaci parole sono in uno dei più intensi saggi che compongono questa raccolta di studi e che si presenta come esemplare del percorso teoretico del nostro.

riconoscimento del principio che la muove e la sostanzia. Dio resta il movente della coscienza e in esso si scopre la potenza del medesimo principio che fonda il fondato, che riempie di senso la caducità come una figura della sua eternità.

I tratti del filosofare, giunti a questo risultato, mi pare che non possano che sovrapporsi e convergere con quelli che caratterizzano l'esperienza santa; infatti l'una e l'altra escludono che l'attività dello spirito possa subire riduzioni e dimidiamenti di carattere estrovertente in forme di meccanica logica. La filosofia non riflette ma è *lux*; acclaramento e apertura. Non “sa” ma è *sapientia* cioè capacità di dare sapore all'esperienza (tutta l'esperienza). Non è investigazione ma è una *intelligentia*; un leggere dentro, un immergersi nella coscienza e nel suo fondamento, nell'esistenza e nel suo senso.

Solo il pensiero asceticamente risalito al livello della sua punta che gli è proprio, e redento dalla dispersione umanistica nelle problematiche del finito, solo la filosofia pura è accorta di questa παρούσια della verità o – se si vuole – di Dio. Solo essa perciò si riconosce come “problema teologico” cui è essenziale e primaria la domanda su Dio¹⁶.

I tratti quindi che il pensiero del Mirri ci delinea speculativamente della filosofia come “pensiero del medesimo” appaiono decisivi e danno un senso anche a quella riflessione che si tenta anche noi di condurre sulla scia di questa preziosa indicazione del Nostro; su di essa ripensare la domanda filosofica come domanda fondamentale sul senso della vita e dell'esistenza: radicata questa nel suo fondamento¹⁷.

Ovviamente in questa dimensione sofica non si parla della esperienza filosofica o di quella religiosa come un mero sentimento volatile, emozionale, ma si tratta di un autentico *βίος φιλόσοφος* di cui diceva Platone esemplando in quella che fu la vita di Socrate la dedizione del filosofo stesso alla verità ed all'idea.

L'unica fra tutte le attività spirituali umane che rende liberi è quella che ci consente di giungere alla realizzazione del proprio sé in un livello più alto della coscienza ove il vero si fa manifesto ed invera gli altri, i rapporti, la storia e la realtà tutta. Oltre questo livello chiaramente parla l'esperienza religiosa in una continuità con tale riconoscimento attraverso i segni di un'opera scritta con altri caratteri: quelli appunto di una vita nuova e piena, di una testimonianza fatta di carne e di spirito o secondo il detto evangelico “in spirito e verità”.

Ancora una volta senza spostarsi dal magistero di Bonaventura che non mancava di indicare per il filosofo una sola identità e cioè che *sine sanctitate nemo sapiens* o come in Cusano per il quale quello che conta è l'elevarsi da una *scientia* ad una *sapida scientia*¹⁸.

Solo in un'ottica così elevata dell'attività spirituale umana si può cogliere anche l'impegno e l'afflato culturale del Mirri che ha manifestato la sua ampia

¹⁶ E. MIRRI, *Risposta alla domanda: “Chi è Dio?”*, in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., p. 507.

¹⁷ Mi sia permesso rimandare al mio *La domanda filosofica*, Lanciano, 2015 che ho inteso dedicare al mio maestro raccogliendo largamente dal suo pensiero e dai suoi orientamenti.

¹⁸ Espressioni che ne primo caso troviamo espresse in molti luoghi dell'opera di Bonaventura e che segnatamente sono così espresse nelle *Collationes*; il concetto cusaniano di *sapida scientia* è invece centralmente espresso nel *De venatione sapientiae*.

passione non solo per una filosofia ancora viva nel suo tratto essenzialmente metafisico ma anche per una cultura viva, per una cultura che non esalta la tradizione in senso erudito, ma perché ad essa assegna volti e storie che si intessono in un comune disegno di trasparenza degli scopi, di liberalità e di appassionata ricerca del vero, del bello e del buono¹⁹.

La verità è l'essenza stessa del filosofare; se essa è tutta in questo suo essere sostanziata dalla verità, e in questa solidamente ancorata, non può davvero che divenire invito a percorrere vie profonde nell'intimità; quella intimità nella quale Agostino ha insegnato essere riconoscibile e rinominabile una bellezza “così antica eppur così nuova” che appunto è tale in quanto verità. Nella realtà di questo suo livello sono continuamente rinnovati gli orizzonti del nostro ricercare. In questa dinamica si istaura appunto il colloquio filosofico.

La lezione bonaventuriana non meno che quella dell'ontologismo critico operano nel pensiero di Mirri orientando il recupero di una visione della filosofia radicalmente speculativa e metafisica che certo gli ha consentito così di proporre anche letture e recuperi di temi tanto nelle scritture complesse del pensiero formale come in quello della cultura.

La fecondità del pensiero di certo resa solida su queste basi e su questi presupposti non sarà mai perduta ma anzi sarà sempre più feconda e viva e di certo ciascuno sarà chiamato in proprio a muoversi di fronte alla grandezza di questo spazio ampio di verità, sempre intangibile ed inesauribile, che si apre di fronte alla coscienza e nel quale udendo l'annuncio avremo anche il senso di tutta l'esistenza e di tutto l'essere che questa testimonia.

¹⁹ Il senso di una responsabilità per la custodia della memoria e della cultura che si manifesta in ogni attenzione che il Mirri ha dedicato all'estensione delle conoscenze culturali, storiche di natura non solo filosofica, sono segnalate dalla sua lunga produzione scientifica e di studio. In particolare però qui in questa sede voglio sottolineare l'impegno del Mirri che si segnala ora nel suo costante lavoro non solo accademico ma anche presso l'Istituzione che egli ha amato di più e che qui lo onora. In tutte le sue attività e in tutti i suoi studi è difficile non rintracciare, in descrizioni belle e intense, i nomi che sono presenti negli incontri che egli ha avuto nella sua ricca e feconda vita intellettuale: ne è testimone il recente E. Mirri, *storia dell'Accademia etrusca dal dopoguerra ad oggi*, Cortona, 2014.

Speculatività e interpretazione

Furia Valori

University of Perugia, Italy

1. Riflessione e tensione veritativa

Queste poche ma sentite, meditate e volute pagine in onore di Edoardo Mirri certamente non riescono ad illustrare la ricchezza dell'itinerario teoretico e l'impegno intellettuale del Maestro autorevole e amico, possono però consentire un ripensare - non nel senso del mero ricordare, ma dell'*Andenken* heideggeriano - quell'alveo speculativo, che è alla base dei molti sentieri da lui percorsi, e che lo mette in comunione con le "vette" di schopenhaueriana e nietzscheana memoria. Il fulcro della linea teoretica che percorre tutta l'opera di Mirri consiste nell'intendere la filosofia come presentarsi dell'"unico" pensare del "medesimo", da intendere in senso oggettivo e soggettivo. Così sottolinea nell'attenta autobiografia intellettuale *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria* premessa alla raccolta di saggi *Pensare il Medesimo*: "In tutti questi studi, il vero argomento, al di là del riferimento a singoli autori o a singole opere, riguarda il 'fondamento' del pensare, inoggettivabile appunto perché fondamento di ogni possibile oggettivazione, eternamente non pensato, ma presente in ogni pensare; al contempo perciò assolutamente trascendente ogni pensare eppure immanente ad ogni pensare" ²⁰. Mirri va giustamente oltre ogni rozza estraneità e opposizione fra essere e pensare, come se potesse darsi un pensare che non è, e si potesse parlare di un essere che non si sa. La loro scissione fa del pensare uno strumento di dominio del soggetto pensante, estraneo al mondo ma anche a se stesso. Pensare veramente consiste allora nel pensare la "Verità"/Dio, in quanto essa "è presso di noi": se non fosse animato e consentito dal manifestarsi dell'essere nella sua verità, il pensare si ridurrebbe a fantasticheria, a non senso o, peggio, a violenza distruttrice: "Ciò perché la Verità, o Dio, è essenzialmente disvelantesi, manifestantesi, anche se non si identifica con la serie delle tante verità che si danno storicamente, né con i singoli elementi della serie" ²¹.

Il percorso teoretico di Mirri, critico nei confronti dell'assolutizzazione del conoscere operata dalla scienza, ma anche nei confronti del soggetto moderno che implode nella crisi del senso avendo preteso di brandire il pensare e il linguaggio come strumenti di dominio degli essenti, si sostanzia

²⁰ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in IDEM, *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, F. Valori e M. Moschini (ED.), Napoli, ESI, 2006, p. 30.

²¹ *Ivi*, p. 31. Si rimanda inoltre a due importanti contributi di Mirri, *Ouneken esti noema e Il fondamento del pensare*, entrambi in Idem, *Pensare il medesimo*, rispettivamente pp. 545-556 e pp. 683-694.

dell'ineludibilità del Medesimo come fondamento di ogni pensare. Dal tentativo di percorrere, per quanto è possibile, la dialettica del manifestarsi dell'essere e l'articolarsi del pensare nascono queste considerazioni.

Il riconoscimento dei limiti del soggetto moderno circa le sue pretese nel conoscere e nel pensare, unitamente alla consapevolezza della carenza del discorso ontologico e /o onto-teo-logico basato sulla categoria della presenza, tutto ciò ha avuto fra le sue conseguenze "attuali" l'approdo a concezioni ad un tempo depotenziate del pensiero, e nello stesso tempo "energetiche" nella produzione/sostituzione del senso, anche con esiti nichilistici. Tuttavia tali conseguenze, se vogliono avere un senso, se non intendono liquefarsi esse stesse, debbono correlativamente far riferimento alla tensione veritativa e autenticante, pur nella consapevolezza degli erramenti. Il pensare, anche se è consapevole della vuotezza e formalità della certezza cartesiana del "cogito", è caratterizzato comunque dalla tensione all'indubitabile e all'innegabile: non anela a risposte temporanee e prospettiche, anche se è consapevole dei suoi limiti. Quale "re decaduto" di pascaliana memoria, nell'avvertire il limite lo compara all'illimitato, nell'intendere la propria finitezza la paragona con l'infinito, nell'avvertire la propria imperfezione la commisura alla perfezione; anche se il suo itinerario dovesse giungere al naufragio del senso, proprio il naufragio avrebbe un significato in relazione alla rotta e alla meta.

Sia il conoscere della scienza con il suo riduzionismo, sia il pensare totalizzante della riflessione assoluta, con percorsi diversi - evidenziati in particolare da Kant, ma da sempre presenti e operanti -, sono orientati da un intento semplificatorio e di dominio nell'ambito del discorso ontologico e antropologico. Ma tali percorsi non sono comunque riusciti ad oscurare quella tensione del pensare a distaccarsi e ad elevarsi sul divenire, che è alla base del suo procedere.

La critica del soggetto, i sospetti riguardo alle sue pretese, la decostruzione operata nei confronti delle sue elaborazioni, è portata avanti, nei diversi contesti, comunque sulla base di un criterio ritenuto, più o meno esplicitamente, valido. Infatti il momento negativo, riflessivo, implica sempre il riferimento a determinazioni intese come autenticanti, rispetto alle quali commisurare, decostruire l'esistente e le sue direttive di senso. E anche oggi, nonostante l'affermazione da parte di molti della deriva del significato, nonostante si metta radicalmente in discussione la legittimità della stessa richiesta di senso, il soggetto è protagonista, non più assoluto, né trascendentale, né cartesianamente trasparente a se stesso, del ricercare e del giudicare, perché è ancora lui a riflettere, decostruire e costruire.

Il soggetto si rapporta a sé e agli altri nel linguaggio sottolinea Gadamer²², interroga e interpreta ricœurianamente²³ i simboli in cui si esprime la dimensione archeologica del profondo, la sua teleologia nella storia nell'ambito dell'orizzonte ultimo, escatologico, della vita. Il soggetto, anche se è esposto e subisce dinamiche strutturali/collettive - lo spirito oggettivo di hegeliana memoria - riflette e s'impegna, mostrando così fenomenologicamente di essere

²² H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 2002, pp. 441 ss.

²³ Cfr P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 2007, pp. 17 ss.

dentro e fuori, rispetto al divenire e all'esposizione alla tradizione²⁴.

La riflessione esige e richiede necessariamente di porsi su un “méta-punto” di vista, anche senza esplicitarlo. Il pensante, lo smascheratore, il critico dell'ideologia, il decostruttore, l'interprete, lo scettico, il nichilista, si elevano su un livello “méta” dal quale, criticano, polemizzano, giudicano. Ossia il pensare nel suo esplicarsi utilizza un criterio secondo cui giudicare, criterio che si pone, si situa su un livello ritenuto veritativo, del quale chi riflette può avere una comprensione non esaustiva, anche se è comunque orientativa. Ciò perché la decostruzione, se non è mera distruzione, esige argomentazione, quindi rimanda ad un criterio e ad un percorso.

Il momento critico, negativo, se non vuole essere un mero e indeterminato latrare, rimanda necessariamente a determinazioni ritenute autenticanti che costituiscono i criteri secondo cui giudicare l'esistente, criteri di decostruzione, di superamento, ma anche di ricostruzione autenticante. Se la negazione fosse indeterminata, si darebbe un pensare indeterminato, ossia un non pensare: perciò non solo lo spinoziano “*omnis determinatio est negatio*”, ma anche “*omnis negatio est determinatio*”.

Inoltre, la negazione e la decostruzione, la stessa riflessione, non sono limitate alla singolarità del pensante, chiuso solipsisticamente in se stesso. Infatti il “solo”, se veramente si pensa, deve riflettere su se stesso, oggettivarsi, quindi reduplicarsi; se così non fosse il soggetto si ridurrebbe al sasso irrelato che non si pensa, sente e vuole. La riflessione del soggetto richiede il porre innanzi, quindi il distinguersi, l'esser fuori, l'elevarsi e il ritrovarsi; questo implica l'irruzione di ciò che esso non è, ossia dell'altro e del mondo. Il pensarsi del soggetto implica il riconoscimento della molteplicità soggettiva, richiede necessariamente l'apertura all'altro. Pensare significa, in ogni sua modalità, tendere ed elevarsi insieme ad una cifra veritativa.

Questo ha fortemente sottolineato il Carabellese nell'ambito dell'ontologismo critico, ancorando il pensare come *cum-sapere* nell'universale, in Dio²⁵: pensare veramente significa pensare insieme Dio, dove il *cum* non è un'aggiunta accidentale, e Dio, non può non esser pensato, in quanto “innegabile”. Questo ha profondamente pensato Mirri rigorizzando lo stesso Carabellese²⁶ che, pur parlando di Dio come del Principio e dei soggetti, significativamente, come dei suoi “termini”, continua tuttavia a riferirsi a Dio in maniera inadeguata come Oggetto puro, non soggettivo, uno dei due distinti

²⁴ Anche se sottolinea la costitutiva esposizione e appartenenza del soggetto alla tradizione, lo stesso Gadamer quando delinea l'interpretazione come mediazione fra il presente e l'alterità che appella dalla tradizione, è poi costretto a porre in evidenza la messa in gioco dei giudizi e pregiudizi e il loro trascendimento, in proposito cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 418 ss.

²⁵ P. CARABELLESE, *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, M. F. Sciacca (ED.), Como, Marzorati, 1944, pp. 205 e segg.; Idem, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte II, *Io*, F. Valori (ED.), Napoli, ESI, 1998, pp. 271 e segg.

²⁶ Cfr. E. MIRRI, *Introduzione* a P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Napoli 1994, pp. XX e ss.; e inoltre IDEM, *Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico*, in IDEM, *Pensare il Medesimo*, pp. 411-439.

dell'essere di coscienza a priori²⁷.

2. Rilettura ermeneutica dell'argomento ontologico

Nella comprensione/interpretazione di sé si aprono non solo gli altri e il mondo, secondo un movimento di distinzione e di ricerca/ritorno a sé, ma è aperta anche l'ascesa, l'elevazione ad un piano qualitativamente superiore. La riflessione non si arresta nel labirinto della storia perché non trova le risposte in una riappropriazione mai conclusa a livello storico-ermeneutico delle opere e dei simboli in cui il soggetto ha inteso se stesso.

L'uomo con la sua "humus" non si risolve però in essa, nella storia, ma è proiettato verso un "méta" che è anche una "mèta", declina la consapevolezza dei propri limiti in correlazione con la perfezione e l'autenticità, elevandosi ad una terrenità edenica direbbe Moretti-Costanzi²⁸, in cui è restituito il soggetto alla sua originaria pienezza del sentire, intendere e volere.

Anche se non in maniera assoluta il pensare richiede un distacco, un sollevarsi, un esser dentro-fuori, questo gli consente di liberarsi dalla catena dei bisogni e di elevarsi alla relazione non utilitaristica, al dono, all'arte, al sacro, alla filosofia.

Il domandare, il ricercare, lo stesso dubitare che li muove, procedono in base ad una pre-messa ritenuta veritativa che non è lo "zero" del senso. Senza di essa lo scettico non orienterebbe il suo domandare incalzante, pertinente e preciso, né avrebbe senso il dubitare: perché e di che cosa dubitare, decostruire? Se tutto si equivalesse nel gioco della continua sostituzione del senso, sarebbe impedita la stessa riflessione critica che si svuoterebbe in una continua mutazione del senso, che equivarrebbe ad un sostanziale non pensare, ma anche non volere e non sentire.

Il riferimento, più o meno esplicito e saputo, al livello ritenuto veritativo che orienta, richiama, attira, pur non possedendolo, anzi a volte rinnegandolo (scettico, nichilista), non rappresenta una esigenza psicologica, né è solo una universalità di tipo empirico, ma costituisce una necessità a livello trascendentale, come condizione di possibilità del pensare, riflettere, criticare in generale, e ontologico, come quel manifestarsi dell'essere che fonda e consente l'essere dei pensanti.

Se il piano veritativo ultimo non può essere oggettivato - si veda il teorema di Goedel -, tuttavia la riflessione cerca sempre di venire in chiaro dei presupposti e quindi a livello empirico parte sempre il "tarlo" del filosofare che richiede di argomentare la giustificazione dell'orizzonte parziale ritenuto veritativo. Tale esigenza, filosofica non psicologica, della giustificazione della condizione, non erra nel rincorrere *ad infinitum* la condizione incondizionata,

²⁷ Sulle aporie del Carabellese maturo, di robusto impianto metafisico-teologico, derivanti dall'originario impianto gnoseologico si rimanda a F. VALORI, *Saggio introduttivo* a P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte II, *Io*, pp. 20 ss.

²⁸ Si rimanda a questo proposito a T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e L'estetica pia*, entrambi adesso in *Opere*, E. Mirri e M. Moschini (ED.), Bompiani, Milano, 2009. Su questo punto si veda anche di E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare tra Heidegger e Moretti-Costanzi*, Roma 1976, e IDEM, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in IDEM, *Pensare il Medesimo*, pp. 671 ss.

in quanto se ogni piano veritativo rinviasse sempre comunque ad un altro che lo giustifichi, *ad infinitum*, in realtà non si darebbe nessun piano veritativo. Invece è lo stesso darsi di una orizzonte veritativo parziale, che testimonia, il derivare, il procedere dall'incondizionato. Ma nell'oscillare fra la regressione e il procedere, nel trapassare irrequieto dell'uno nell'altro, il pensare esige e consente il salto alla pienezza di senso sciolta dalle catene dei rimandi, nella consapevolezza che si può solo alludere all'incondizionato. Ogni sua oggettivazione è una sua limitazione, un figurare sfigurante. Perciò l'incondizionato non è costituito dalla totalità delle figure, delle interpretazioni, dei livelli ritenuti veritativi parziali: essi, non giustificandosi intrinsecamente, anche nella loro totalità sono ingiustificati.

L'orizzonte ritenuto veritativo, in quanto limitato, ha un carattere interpretante; invece il livello veritativo primo/ultimo, che è a fondamento del pensare e dell'esistere dei pensanti, viene al discorso con modalità proprie nell'orizzonte veritativo limitato, nonostante esso, ma attraverso di esso. La condizione incondizionata non dipende dal pensante, che invece ne dipende, ma si invia nella dottrina, nel discorso, in relazione ai loro contenuti. Questo perché il fondamento del pensare, anche se non può essere oggettivato, e nella sua fondatività non è dipendente dal pensante, tuttavia si manifesta anche secondo una propria modalità, che eccede l'orizzonte veritativo del pensante, pur accadendo in esso. Il discorso che esprime le riflessioni di colui che pensa contiene anche la "traccia" di un'ulteriorità imprescindibile, non oggettivabile; il termine di traccia non è qui da intendere nel senso di indizio di un'assenza, in senso levinasiano, piuttosto come "orma", impronta, che, se direttamente non si identifica con ciò di cui è traccia, tuttavia ad esso rimanda.

L'espressione composta di "in-oltre" è forse più adatta per ad alludere alla condizione che si "in-via" limitandosi. Più adatto risulta essere il concetto di "in-oltre" che rimanda all'eccedenza che si limita, alla relazione innegabile con ciò che consente il pensare e l'esistere. La declinazione ermeneutica dell'argomento ontologico sottolinea l'imprescindibilità e innegabilità ad ogni pensare di Dio/Verità, non intende essere una dimostrazione dell'essere di Dio/Verità, dimostrazione impossibile in quanto è il presupposto di ogni dimostrare.

Accanto alla concezione veritativa del pensante, anzi in essa, si manifesta con modalità proprie la traccia del fondamento del pensare. Questa traccia nel discorso costituisce il simbolo limitato e ricco ad un tempo, dell'inviasi del Senso sapiente, che si fa carne e sangue, accanto e nelle limitate sue interpretazioni/oggettivazioni. All'interno dello stesso discorso, dello stesso testo, si dà un detto veritativo, parte integrante eppur indipendente, eccedente, accanto al detto che in maniera eminentemente esprime la concezione del pensante. E' presente anche se non è riconosciuto, o lo è non adeguatamente, si in-via anche in contraddizione con esso.

3. *Speculatività e "libera necessitas"*

La traccia del vero ossia della condizione incondizionata entra nel discorso del pensante, entra nel testo accanto, parallelamente a ciò che è sostenuto dal pensante, con un detto esplicito, o una figura correlata, che costituisce l'oltre che appella, lo stimolo per il suo perfezionamento, la contraddizione interna che

ne sollecita la messa in discussione e l'oltrepassamento - libero - della tesi sostenuta. Questa traccia, questa eco è già da sempre in dialogo con il pensante anche se non la riconosce, o la riconosce solo parzialmente, essendo la condizione del pensare, condizione necessaria, eppur libera e liberante, del suo dubitare, ascoltare, argomentare, riflettere, criticare.

Il sollevarsi su un "piano-méta" costituisce una condizione a livello trascendentale del pensare e una necessità ontologica dell'esistente. La condizione incondizionata non è l'indeterminato, come lo zero delle determinazioni che, come tale, nullificherebbe ogni modalità del pensare sia in senso critico-decostruttivo, sia in senso autenticante e rivelativo. La condizione incondizionata non si risolve nemmeno nella totalità delle concezioni compresenti in maniera indifferente e fondamentalmente equivalenti: se così fosse la riflessione errerebbe da una concezione all'altra, in una fuga che in realtà permarrebbe in un sostanziale immobilismo. L'indifferenza e l'equivalenza delle concezioni vanificherebbero sia il decostruire, sia il rivelare, sia il costruire, che sarebbero già svalutati nel loro sorgere per la sostanziale equivalenza. Perciò sul piano ritenuto veritativo l'invio non è la *parousia* della condizione incondizionata, del Senso sapiente, ma una sua interpretazione, una sua determinazione/limitazione. E appunto il Senso sapiente, la pienezza veritativa si frange, rifrange e rispecchia in quella che di volta in volta è una tesi, un'affermazione caratterizzata da una eccedenza rispetto alla dottrina: così, ad esempio, l'idea di perfezione in Cartesio, i simboli gravidi di tutte le interpretazioni in Ricoeur, l'idea di tutte le possibili determinazioni della pensabilità di un oggetto in generale in Kant, il contenere da parte di ciascuna visione linguistica del mondo tutte le altre, l'eterno ritorno in Nietzsche, l'ipotesi dell'extraterrestre in Nozik, l'"interpretazione ontologica" nonostante la gettatezza e la pre-comprensione in Heidegger, ecc.; figure²⁹ alludenti alla interezza o ad una potenziale e/o attuale totale compresenza, o alla perfezione. Non si tratta della struttura di dominio totalizzante, ma del "più" eccedente e liberante.

Ogni simbolo è inadeguato ad esprimere sia il necessario nesso, sia lo scarto fra la concezione del pensante, di ogni concezione di ogni soggetto, e il Senso sapiente, ossia la parola incondizionata, ma condizione di ogni discorso. Così anche il simbolo delle parallele, che non coincidono, ma neppure si allontanano, allude anche se in maniera inadeguata allo scarto, alla separazione ma anche contemporaneamente alla coappartenenza e all'andare insieme fra discorso e senso sapiente. Le parallele - a differenza delle rette incidenti, che divaricano sempre più rispetto al punto dell'incontro - possono rappresentare la manifestazione non prevaricante, la presenza non totalizzante, eppur imprescindibile della condizione incondizionata, accanto e nell'orizzonte ritenuto veritativo. Ma le parallele non riescono a rendere la dialettica che si instaura all'interno nel discorso fra il fondamento veritativo, la condizione incondizionata imprescindibile, e la concezione esplicita del soggetto pensante/interpretante: forse i cerchi concentrici, l'inscrizione nella differenza, meglio esprimono la coappartenenza nella distanza. In essi simbolicamente si

²⁹Sul concetto di figura si rimanda al contributo di Mirri, attento interprete di Hegel, intitolato significativamente *La storia della filosofia come figura*, in E. MIRRI, *Pensare il Medesimo*, pp. 705 ss.

manifesta la speculatività, che è la caratteristica del pensare, solo in quanto in esso si invia, si rispecchia il vero, il Senso sapiente. Il pensare è speculativo in quanto è *speculum* che riflette e diffonde ma anche raccoglie e racchiude il raggio riflesso del vero. La traccia nel discorso è cor-rispondente alla concezione del soggetto pensante, costituisce la presenza di ciò che consentendo, nella libertà, quella concezione, la completa, la supera, la critica. Allora lo iato, lo scarto qualitativo fra il discorso intenzionato e la traccia in esso del senso sapiente costituisce la base per il dialogo intrasoggettivo ed intersoggettivo, la base della relazione e dell'incontro, la base per l'elevazione insieme all'"apriori" direbbe Carabellese, la base per l'ascesi al livello in cui il pensare /essere è restituito alla sua purezza direbbe Moretti-Costanzi.

Nelle concezioni tutte interpretanti, limitate e prospettiche, anche se ognuna mira all'assoluzza e all'esaustività, contemporaneamente si incarna/maschera il fondamento del pensare, pur se di per se stesso è ineffabile e inoggettivabile. L'"in-oltre" si manifesta nel discorso, nella concezione del pensante, con modalità proprie e nello stesso tempo in relazione al contenuto. Un "più" eccedente, che rende possibile la concezione e nello stesso tempo ne pone in tensione il senso. Se la condizione non si manifestasse secondo modalità proprie nell'effettivo riflettere, dialogare, dubitare ... allora essi non sarebbero possibili. Il livello interpretativo/veritativo non è in balia dell'arbitrio del soggetto: il fondamento "termina" nell'interpretazione, imprime il suo sigillo, anche in contraddizione con ciò che si afferma nel livello veritativo/interpretante.

Ma anche l'"in-oltre" si limita nel simbolo, nella formulazione. Emerge, quindi, la questione se non si invino ulteriori manifestazioni, come "più" eccedenti, *ad infinitum*. Se si presentassero contemporaneamente, *ad infinitum*, figure del vero, in realtà tale invio non consentirebbe alcuna formulazione, sempre discorsiva. In ogni formulazione di ogni concezione si inscrive, circoscrivendo, una manifestazione, più o meno articolata, dell'incondizionato. Presenza dialettica, fondante e nello stesso tempo foriera di sviluppi, presenza simbolica di "ciò" che senza costrizione, può mettere in discussione l'orizzonte interpretante/veritativo. Una *libera necessitas*, quale necessità dell'imprescindibile che, rendendo possibile, il pensare, liberamente rende possibile la divergenza, la discussione, anche la sua negazione. Nel testo è scritta la "differenza" nella coappartenenza, nella dia-logicità tra il "più" che si invia simbolicamente e la concezione elaborata dal pensante³⁰.

Per quanto detto possiamo far emergere due storie, due percorsi paralleli del pensare che non coincidono mai, pur essendo sempre in essenziale rapporto: una storia è data dalle concezioni, teorie, riflessioni intenzionate; l'altra è costituita dalla storia delle figure, delle tracce e dei simboli nei quali la condizione incondizionata si invia; la prima non si articola senza la seconda. Con questo non si intende sminuire la tensione veritativa e le concezioni pensate; si vuole esplicitare il manifestarsi, il destinarsi, l'inviarsi dialettico, necessario eppur liberante, della condizione e della pienezza di senso, in ogni concezione: l'elaborazione del livello veritativo/ interpretante richiede

³⁰Sulla rilettura ermeneutica dell'argomento ontologico si rimanda a F. VALORI, *Il discorso parallelo*, Roma 2003.

l'*itinerarium* del Senso sapiente, la eco bonaventuriana non è casuale³¹. Nella storia delle dottrine, delle concezioni che il soggetto ha ritenuto autenticanti, dentro e nello stesso tempo accanto, si manifesta la storia delle figure della condizione incondizionata: una è la storia dell'*itinerarium* del soggetto al vero, la storia delle concezioni veritative/interpretanti, l'altra possiamo dire che è la storia del venire, l'*itinerarium* del Senso sapiente ai pensanti.

Evidenziando il carattere interpretante del pensare umano non si vuole squalificare la tensione al vero nel pensare ed empiricamente nel conoscere, non si intende depotenziare l'impegno all'autenticità e al bene nell'agire, alla bellezza nella qualità del sentire, tensione e impegno che caratterizzano l'attività spirituale umana; infatti assumere la consapevolezza dei limiti stigmatizza improprie assolutizzazioni; evidenziando l'inviarsi del vero - ma anche del bene e del bello - la sua speculatività, si vuole mostrarne l'innegabilità nella sua particolare articolazione e declinazione in un'ottica ontologico-ermeneutica. Non può sfuggire la vicinanza del passo giovanneo: «In principio era il Verbo, egli era presso Dio, egli era Dio [...] Egli era nel mondo, il mondo è stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non l'ha riconosciuto»³²; queste parole esprimono nel loro abissale spessore semantico, non solo l'inserzione dell'eternità nel tempo, ma anche la struttura del costante inviarsi del Senso con modalità differenti nel pensare e nel credere, invio anche drammatico e illuminante, una presenza necessaria eppur liberante, che ha la determinazione del dono che si può rifiutare, ma che riconosciuto e accolto "indìa".

³¹ Ineludibile in proposito il saggio di Mirri *L'“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, in IDEM, *Pensare il Medesimo*, pp. 241 ss.

³² Gv 1, 1-11.

La verità della “cosa” Discorrendo di arte tra Mirri e Polanyi

Carlo Vinti

University of Perugia, Italy

1. Premessa

Per la presente occasione, nella quale s'intende rendere omaggio all'impegno di Edoardo Mirri presso l'Accademia Etrusca di Cortona, ci è sembrato interessante porre l'attenzione a due suoi brevi scritti filosofici volti a delineare, con rapidi tratti, il concetto di arte. Abbiamo poi messo a confronto le principali tesi che da questi scritti emergono con quelle, per molti versi analoghe, di Michael Polanyi, il teorico della «*conoscenza personale (personal knowledge)*», da tempo al centro dei nostri interessi di ricerca.

Come premessa essenziale, c'è subito da rilevare: in entrambi i nostri due pensatori l'attenzione al *fatto estetico* non è qualcosa di sporadico e occasionale, *si situa bensì nel cuore stesso* della loro riflessione filosofica¹.

I due scritti di Mirri, cui prima si alludeva – *Verità, arte e tecnica* e *La sacralità dell'arte* - si possono ora leggere nella raccolta di suoi saggi *Pensare il medesimo*², mentre, per quanto concerne Polanyi, nello spazio ristretto del presente intervento, limitiamo il nostro sguardo ai capitoli centrali di *Meaning*, sua opera conclusiva realizzata anche con l'aiuto - prevalentemente redazionale - di Harry Prosch, opera che ci accingiamo a porre a disposizione del pubblico in

¹ Per quanto riguarda Mirri, un appassionato, se pur sintetico quadro del suo itinerario di ricerca è da ritrovare nel suo, *Un cammino nella filosofia ripreso nella memoria*, in E. MIRRI, *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, Napoli, 2006, pp. 11-32 (si veda anche di seguito il dettaglio della produzione di Mirri: S. Di Marco, R. Vertucci, *Bibliografia*, *ivi*, pp. 33-40). Per quanto riguarda Polanyi, la sua complessiva posizione teorica è da ritrovarsi nel corposo *Personal Knowledge* del 1958 (*La conoscenza personale*, trad. it., Milano, 1990). Per un rapido sguardo sull'epistemologia polanyiana ci permettiamo di rinviare al nostro: *Michael Polanyi. Conoscenza scientifica e immaginazione creativa*, Roma, 1999.

² *Verità, arte e tecnica*, nasce come prolusione all'inaugurazione dell'Anno Accademico 2001-2002 dell'Università di Perugia: in E. MIRRI, *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 697-703; *La sacralità dell'arte*, è il discorso inaugurale di una mostra d'arte sacra, già in MIRRI ET AL., *Arte e storia in Umbria*, Todi, 1986, pp. 7-10, ora in E. MIRRI, *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, pp. 457-460.

traduzione italiana³. Polanyi si occupa, rispettivamente, di *Works of Art* (cap. 5), di *Validity in Art* (cap. 6), di *Visionary Art* (cap. 7)⁴.

2. Mirri: sull'arte come teoria della verità

Per Mirri - su questo nel fuoco di una questione che da sempre l'ha caratterizzata - è proprio dell'interrogazione filosofica fissarsi sull'essenza della creazione artistica.

Ed è nello specifico di tale interrogazione a porre con forza il tema del rapporto tra arte e temporalità, dell'essere – l'arte - contemporaneamente figlia del tempo, figlia del suo tempo e, insieme, non esaurirsi in esso, ma «permanere nel fluire del tempo»: l'arte si origina nel tempo, è espressione di un tempo determinato, ma è anche capacità di trascendere il tempo stesso; essa non si esaurisce, non appartenere «in maniera esclusiva» né al passato, né al presente, né al futuro⁵. L'arte, perciò, incarna secondo Mirri l'essenza stessa della filosofia, perché

«questa è l'essenza e il destino di tutta la filosofia, che trae bensì alimento dall'esperienza del passato, dalla vita del presente e dall'attesa del futuro, ma per sua natura si rivolge solo a ciò che eternamente e senza tempo “è”, a ciò che permane immutabile nel tempo (pur assumendo in esso forme diverse), a ciò che si pone “al di là” del tempo»⁶.

Naturalmente qui, come del resto altrove, parlando di essenza e destino di «tutta» la filosofia, ci s'intende riferire a una ben precisa tradizione filosofica, quella tradizione che potremmo chiamare speculativa e metafisica, contrapposta da Mirri, ma anche dai suoi maestri, alla filosofia gnoseologistica e immanentistica, dedita esclusivamente a chiarire problematiche epistemologiche di vecchio stampo umanistico. Scrive, infatti, Mirri:

«In genere, questo permanere dell'essere, immutato nel tempo, i filosofi lo hanno chiamato “idea”, dando così a questa parola il significato di realtà vera ed eterna, contrapposta al vano fluire delle apparenze temporali. Così hanno fatto - per citare solo tre vette sublimi del pensare filosofico - Platone, Hegel e Schopenhauer»⁷.

³ M. POLANYI, H. PROSCH, *Meaning*, Chicago, 1975 (la traduzione italiana è in preparazione per Città Nuova Edizioni di Roma).

⁴ In M. POLANYI, H. PROSCH, *Meaning*, rispettivamente pp. 82-94, 95-107, 108-119 (i passi citati sono da noi liberamente tradotti). Tesi analoghe sono espresse da Polanyi anche nel saggio *What is a Painting*, in “The British Journal of Aesthetics”, 1970, pp. 225-236, ora in M. POLANYI, *Society, Economics & Philosophy. Selected Papers*, London, 1997, pp. 347-359.

⁵ E. MIRRI, *Verità arte e tecnica*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 697.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Ecco, allora, quello che per Mirri è il carattere fondamentale dell'arte: non un momento di disimpegnata evasione estetistica, ma uno dei luoghi privilegiati, insieme alla filosofia e alla religione, nei quali l'uomo può fare esperienza del vero. Per Mirri, infatti, l'arte, «nella sua essenza», è «ricerca della verità», essa si colloca anzi «nell'apparire della verità» o, per dire altrimenti il medesimo concetto, la verità «si rivela nell'arte»⁸. Insomma, Mirri pone un «nesso inscindibile» tra arte e verità⁹.

Naturalmente, egli ha ben presente come tale nesso sia stato diversamente declinato nella tradizione filosofica. In particolare, d'accordo con molti altri, Mirri ritrova nella tradizione filosofica la «persistente presenza»¹⁰ di una *estetica della imitazione e della verisimiglianza*, per la quale il rapporto tra opere d'arte e verità è solo indiretto, e dipende dal grado di corrispondenza con la realtà e verità che esse sono chiamate a descrivere e a rappresentare. Questo modo di intendere la funzione dell'arte, di palese ascendenza platonica, attraversa e caratterizza, secondo Mirri, estetiche di ogni tempo, da quelle «classiche fino ai moderni “realismi” e “naturalismi” e fino alla “pop-art” di oggi»¹¹.

Mirri tiene allora a sottolineare come nella teoria estetica della verisimiglianza vi sia, insieme, «un errore di fondo» e un «carattere positivo»; l'errore di fondo: «quello di ritenere che l'opera d'arte sia solo “riproduzione” del vero, rimanendo così essa stessa diversa dal vero di cui sarebbe copia più o meno fedele»; il carattere positivo: quello del «riconoscimento del suo essenziale rapporto con il vero»¹².

Mirri pone l'accento sui limiti della teoria estetica dell'imitazione e della verisimiglianza e, poggiandosi su una tradizione filosofica che da Schopenhauer, Hegel e Nietzsche arriva fino ad Heidegger e a Moretti-Costanzi, afferma con forza che «del vero, in realtà, l'arte è manifestazione: o meglio, “presentazione”»¹³. Prosegue poi:

«La verità, che per sua essenza è non-nascondimento, ἀ-λήθεια come dice il suo primo nome, si dischiude essenzialmente nell'arte così come si dischiude nella natura che è φυσις, dischiudimento, manifestazione. Nell'opera d'arte, come nel processo naturale del dischiudersi di un fiore, si apre e si mostra la verità della “cosa”»¹⁴.

L'andamento del discorso ha movenze esplicitamente heideggeriane: la verità *si mostra, si svela* in una lirica di Leopardi, in una sonata di Beethoven o

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 698.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*; si veda anche E. MIRRI, *La sacralità dell'arte*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 458.

¹⁴ *Ibidem*.

di Debussy, in una tela di Van Gogh, nell'elemento naturale del *Cantico delle creature* di San Francesco.

Dunque, nell'opera d'arte si dischiude e si mostra la verità della "cosa": questo ci pare il nucleo teoretico del dire di Mirri, il quale comporta precise conseguenze sulla sua idea generale del *fatto artistico* e sulla sua realizzazione.

La prima e più significativa conseguenza riguarda il rapporto tra l'artista, la sua opera e il pubblico fruitore della stessa: è l'opera stessa «il luogo in cui la verità dell'essente si presenta», è in essa che «si rivela e la verità dell'essente»¹⁵. Il «vero soggetto» dell'opera d'arte non è tanto l'artista, quanto «la verità dell'essente», «la verità della "cosa"», tramite la quale essa stessa può essere additata altrui¹⁶. L'artista, nel momento dell'ispirazione e della realizzazione dell'opera ha un ruolo importante: lasciare che la verità della cosa si palesi, che si *auto-riveli*, che la cosa si mostri nella sua verità.

Ne deriva allora che «una concezione che va rimossa, evidenzia Mirri, è quella che fa dell'opera d'arte un'espressione della singolarità soggettiva dell'artista»¹⁷. In modo analogo, anche la mera contingenza storica non spiega l'opera d'arte: essa è «lontana in ogni caso dall'agitazione del quotidiano e dall'asservimento che ne consegue»¹⁸.

L'artista, nel momento della creazione e della realizzazione, non è spinto da attivismo demiurgico si trova piuttosto in una posizione di «ascolto», di «attesa», di attesa di un «dono», di una «grazia» che proviene dalla sua opera stessa¹⁹: Egli è in quella condizione che, meglio di altri, Heidegger ha espresso nella esperienza della *"Gelassenheit"*, cioè

«del porsi dell'artista e del filosofo in una disposizione di "fiducioso "abbandono" al manifestarsi della verità, senza turbare l'"aprirsi" (la "physis" greca) col sovrapporvi i poveri fini della 'volontà di vivere' "umana, troppo umana"; lasciar riposare le cose in ciò che esse sono, senza snaturarle a "strumenti" della volontà, così come invece sempre le snatura il non-pensare calcolante ed aggressivo della "tecnica"»²⁰.

L'artista, fin dal momento dell'ispirazione, non è padrone dell'opera d'arte, è piuttosto docile strumento di essa, del suo autorivelarsi: «non ha che da "lasciare" che la "cosa" si mostri nella sua "verità"»²¹.

¹⁵ B 459.

¹⁶ E. MIRRI, *La sacralità dell'arte*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 458.

¹⁷ E. MIRRI, *Verità, arte e tecnica*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 698.

¹⁸ E. MIRRI, *La sacralità dell'arte*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 459.

¹⁹ Questo aspetto è soprattutto evidente, e Mirri vi insiste, quando parliamo di *sacralità* dell'arte: cfr. *ivi*, pp. 457-458.

²⁰ *Ivi*, p. 459.

²¹ E. MIRRI, *Verità, arte e tecnica*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, p. 698.

Va dunque «rimossa», secondo Mirri, ogni concezione «che fa dell'opera d'arte un'espressione della singolarità soggettiva dell'artista»²², perché l'opera d'arte, in quanto tale, trascende la singolare soggettività del suo creatore, la sua storicità e caducità e «vive immortale la verità della “cosa”, la sua eterna “idea”»²³.

Seguendo allora un preciso e assai impegnativo canone storiografico, che mutua con inalterata convinzione anche dal suo più immediato maestro Moretti-Costanzi, Mirri mette sotto accusa quell'idea soggettivistica di arte e, con essa, quella «svolta antropologica» nella conoscenza che ritiene essere il frutto più significativo del soggettivismo filosofico moderno.

Vero è che, secondo Mirri, la concezione meramente soggettivistica dell'opera d'arte è figlia diretta del soggettivismo filosofico moderno, figlia cioè dell'«irrompere dell'uomo» nel tragitto, nel nesso tra verità ed essere, dell'uomo visto come principale – unico? – responsabile, come «criterio», del darsi della verità dell'essere. Scrive a questo proposito Mirri:

«Ecco: il pensiero moderno sembra essere tutto, o quasi tutto, caratterizzato proprio da questa irruzione dell'uomo nell'evento del rivelarsi della verità, nel quale assume un ruolo sempre più dominante e decisivo, tanto da fare dell'uomo il criterio stesso, e l'arbitro, dell'essere e della verità dell'essente»²⁴.

Ecco allora disegnata da Mirri, con rapidi ed efficaci tratti, la vicenda del «soggettivismo moderno», vero e proprio «umanismo»: da Cartesio che fa della soggettività del *cogito* il fondamento dell'essere e della sua verità, a Berkeley che direttamente dal *cogito* cartesiano deriverà il principio che *esse est percipi*, vale a dire che l'essere dell'essente è l'essere percepito dal soggetto-uomo, fino a Kant e la sua *rivoluzione copernicana* -che pone il fondamento di realtà e di verità del mondo conosciuto nella soggettività trascendentale del vuoto *io penso*²⁵.

Ma, come abbiamo visto, e come Mirri tiene a ribadire ripetutamente anche in questi due brevi scritti, è possibile percorrere il pensiero filosofico, lo stesso pensiero della modernità, seguendo una via alternativa: è quella percorsa con movenze diverse ma con intento unico da Platone – ben s'intende non il Platone dell'arte come *mimesi*, ma il Platone della *idea* come verità dell'essente – Schopenhauer, Hegel, Rosmini, Heidegger, Moretti-Costanzi, i quali tutti hanno fatto dell'uomo del suo pensiero - e della sua arte - non lo strumento di padroneggiamento della realtà e della verità, ma il luogo dell'*attesa*, della *disponibilità*, della *grazia*.

Questo, in estrema sintesi, il *nocciolo* del discorso filosofico di Mirri a proposito dell'essenza dell'opera d'arte.

²² *Ivi*, p. 700.

²³ *Ivi*, p. 698; passi analoghi in E. MIRRI, *La sacralità dell'arte*, in IDEM, *Pensare il medesimo*, pp. 457-458.

²⁴ *Ivi*, p. 700.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

3. Polanyi: sull'arte come teoria del significato

In *Meaning*, Polanyi si propone di tradurre la sua *teoria della conoscenza personale*, illustrata nei suoi lavori precedenti sul versante soprattutto epistemologico, in una più generale *teoria del significato*, la quale prende deliberatamente in contropiede gran parte delle teorie del significato proprie della filosofia linguistica contemporanea.

Dentro tale progetto, un posto significativo occupa la produzione artistica - dalla poesia e letteratura in genere alla pittura, alla scultura, al teatro – intesa appunto come *attività umana di significazione*, o meglio, come attività che coglie i significati reconditi nella realtà, i quali si rivelano e si offrono all'uomo anche – soprattutto – in modo peculiare nell'esperienza artistica.

Per Polanyi la produzione artistica è essenzialmente opera dell'immaginazione: in essa, infatti, seguendo un movimento che caratterizza ogni attività umana - tra cui la creazione di teorie scientifiche e l'invenzione tecnologica -, ma con più radicale intensità, mettiamo in moto un processo d'integrazione attraverso «uno sforzo crescente di attività immaginativa», cioè «contiamo sui nostri poteri immaginativi per integrare le cose incompatibili in un significato unitario»²⁶.

L'immaginazione, intesa come capacità di unire, di *integrare* in un *ordine (significato)* nuovo due livelli di esperienza assolutamente eterogenei – quello strutturale, astratto, artificiale e quello storico, concreto, naturale – è il motore vero e proprio dell'esperienza estetica: «Vorremmo rendere tale esperienza immaginativa la pietra angolare (*cornerstone*) di una teoria estetica: muovere un uomo esteticamente vuol dire spingere la sua immaginazione a produrre tali integrazioni»²⁷.

Non per questo, sostiene Polanyi, bisogna considerare l'esperienza estetica come un esercizio secondario dell'attività umana, lontano soprattutto da ogni pretesa veritativa. È lecito, anzi doveroso, porci la domanda in che modo ciò che «ci è noto solo nella nostra immaginazione» è *anche vero*.

Anche per Polanyi arte e verità si pongono in un nesso inscindibile, tale per cui ogni indagine sull'essenza dell'arte deve porsi «l'antica questione del perché le opere d'arte continuano a essere considerate come "vere", anche se ci raccontano storie che noi chiaramente comprendiamo non essere vere»²⁸.

Definire l'arte come opera dell'immaginazione creativa non vuol dire allora darne una caratterizzazione soggettivistica. In Polanyi, infatti, l'immaginazione non è vista come un puro sforzo soggettivo di creazione *ex novo*, bensì come processo di integrazione e di significazione, sforzo creativo del soggetto, volto tuttavia a ritrovare e illustrare le innumerevoli possibilità che la realtà ci offre attraverso le sue inesauribili risorse e prospettive²⁹. L'artista, allora, nel creare

²⁶ M. POLANYI, H. PROSCH, *Meaning*, pp. 83, 95.

²⁷ *Ivi*, p. 106.

²⁸ *Ivi*, p. 83.

²⁹ *Ivi*, pp. 84 ss.

nuovi significati si pone in un atteggiamento di *servizio*, di *responsabilità*, di *devozione* quasi, nei confronti della realtà e della verità.

L'oggetto artistico si caratterizza in quanto tale per la sua propria *autonomia ontologica*, la quale non è il risultato di «un'arbitraria e individuale creazione»; tale oggetto non ha bisogno di «verifiche esterne», vive di vita propria, ha in se stesso la propria consistenza e la propria verità: è questa stessa verità, intesa come criterio universale, che l'artista è il primo a riconoscere, sentendosi da esso vincolato³⁰.

Anche Polanyi, dunque, separa nettamente l'opera d'arte dal suo creatore: il prodotto artistico, frutto dell'immaginazione del suo creatore, acquista un'immediata autonomia rispetto al soggetto che lo crea, rendendosi così fruibile per altri soggetti, per pubblico che, a sua volta, la *ri-crea* attraverso i propri poteri immaginativi:

«L'opera d'arte, scrive Polanyi, ha una sorta di vita reale, per così dire, sua propria in un corpo di pensiero vivente separato dalla dipendenza continua rispetto alla personalità del suo fautore e in grado di essere compreso da altre persone»³¹.

È certamente vero che «un'opera d'arte porta il marchio di colui che la crea», porta il *suo* nome, il *suo* stile, e attraverso di essi verrà riconosciuta e ricordata, tuttavia nel realizzarla, l'artista «distacca il suo prodotto dalla propria vita personale», «si distacca, in quanto artista, addirittura da se stesso come individuo privato, ed incarna questa persona artistica nella sua opera»³². Polanyi indugia su questo punto:

«La collocazione di un'opera d'arte separata dai problemi pratici e concreti della vita quotidiana di una persona privata, conferisce a tale opera un significato universale e allo stesso tempo personale, al quale anche altri possono essere in grado di rispondere»³³.

Polanyi ribadisce allora: il movimento dell'immaginazione, autentico movimento di trascendenza, attribuisce all'opera d'arte quel *carattere strutturale*, quella *artificiosità* e *astrattezza* che la distaccano, non solo dal suo creatore, ma anche dalla vita privata del suo creatore, dal contesto e dagli interessi immediati della vita da cui è nata, «dai fatti accidentali e irrilevanti dell'esistenza quotidiana»³⁴.

L'opera d'arte forma un *unicum*, un «blocco ontologico» autonomo che trascende la soggettività del suo creatore e il tempo della sua creazione, è per *tutti* e per *ogni tempo*, in questo senso è *universale* ed *eterna*. Noi possiamo cogliere il senso di un quadro di Cezanne anche se nulla sappiamo di lui e del

³⁰ *Ivi*, p. 103.

³¹ *Ivi*, p. 85.

³² *Ivi*, p. 102.

³³ *Ivi*, p. 109.

³⁴ L'espressione, che illustra la posizione di Polanyi, è del critico letterario I. A. RICHARDS: *ivi*, p. 85. Analogi concetto anche in anche *ivi*, pp. 109 ss.

tempo in cui lo ha dipinto: è il quadro nella sua consistenza ontologica che comanda e ci impegna³⁵: in quel quadro, come in ogni opera d'arte, struttura artificiale e storia concreta «si incorporano a vicenda», stanno in un nesso inscindibile di riferimento ma anche di esclusione, in un nesso che solo l'immaginazione creativa può cogliere producendo nuove realtà significative³⁶.

Polanyi insiste a più riprese su questo fatto: l'opera d'arte, attraverso la forza dell'immaginazione, costituisce «una novità *radicale*» rispetto alla realtà data da cui parte, trascende radicalmente l'ambito psicologico e storico da cui è nata, per offrirsi, appunto per questo suo essere distaccata e nuova, ai poteri dell'immaginazione altrui. Così, godere di una poesia è proprio dentro questa dialettica dell'estetico; noi lettori, arriveremo a condividere il nostro godimento di una poesia grazie alla posizione distaccata che il poeta ha con la sua stessa poesia.

«Egli l'ha offerta al mondo, separandola persino dalle sue faccende di ogni giorno, dandogli uno schema artificiale. Noi siamo capaci, perciò, di goderla *in se stessa*, non come godiamo per il soddisfacimento dei nostri desideri personali»³⁷.

Polanyi si ferma ancora sulla esemplarità della produzione poetica in questo splendido passo:

«La poesia ci porta fuori l'esistenza diffusa della nostra vita quotidiana, ci porta in qualcosa di chiaramente al di là di essa e trae, dalla grande riserva delle nostre caotiche esperienze emozionali, una entità circoscritta di sentimenti appassionati. In primo luogo, l'artista produce, dalla propria esistenza diffusa, da una forma circoscritta in un piccolo spazio e in un breve tempo, una forma del tutto incommensurabile con la materia originale. Allora, noi rispondiamo a questa forma rinunciando alle nostre memorie diffuse di eventi che ci commuovono in un dono di sentimenti puramente risonanti. L'esperienza complessiva è quella di un'entità del tutto nuova, un'integrazione immaginativa di materiali assolutamente incompatibili»³⁸.

Il tempo dell'arte non è quello del nostro psicologismo disperso di tutti i giorni, quello della sequenzialità orizzontale degli avvenimenti storici, ma è quello della verticalità istantanea dell'atto creativo, che «deve cogliere il suo soggetto, per così dire, in un istante (*in one moment*), in modo tale che il suo messaggio possa essere trasmesso nell'ugual breve momento del suo presentarsi»³⁹.

Ne consegue che anche nel contesto polanyiano la teoria estetica dell'imitazione, di ascendenza platonica, così come, più in generale, quella della

³⁵ *Ivi*, p. 86.

³⁶ *Ivi*, pp. 86-87.

³⁷ *Ivi*, p. 87.

³⁸ *Ivi*, p. 88.

³⁹ *Ivi*, p. 109.

rappresentazione e della verisimiglianza, rivelano i propri limiti. Polanyi sostiene che, in effetti, la stessa *arte visiva* non comporta la compiutezza del processo di verisimiglianza, e questo non solo perché «tale verosimiglianza non sia stata quasi mai raggiunta», ma anche perché quando «in rare occasioni» sembra esserlo stato, tale evento più che essere salutato «come trionfo finale dell’arte visiva» è stato visto come un’autentica *stravaganza*⁴⁰.

Il pericolo più grande, per Polanyi, è quello di leggere l’arte contemporanea, che lui ricomprende sotto l’etichetta di «*arte visionaria* (*visionary art*)», alla luce del canone dell’imitazione e della verisimiglianza. L’arte contemporanea imitativa non lo è affatto: ad esempio, sarebbe ridicolo e di una «banalità abissale (*abyssal triviality*)» giudicare in questi termini una natura morta di Cezanne: «L’apprezzamento di un’opera d’arte richiede la fede in cosa essa *significa*, non l’incredulità in qualcosa che non è»⁴¹. L’artista non descrive una realtà che vede, egli, attraverso i suoi poteri immaginativi, va alla ricerca di una nuova realtà, di una realtà e di una verità nascoste:

«Si tratta, scrive Polanyi con le parole dello storico dell’arte Jeanson, di un’impresa strana e rischiosa nella quale il produttore non sa abbastanza cosa facendo fino a quando non l’abbia effettivamente fatto; o, per dirla in altro modo, si tratta di un gioco di “caccia al tesoro” nella quale il cercatore non è sicuro di cosa sta cercando finché non l’ha trovato»⁴².

Il limite, perfino la *banalità* di ogni canone estetico legato alla imitazione e alla rappresentazione sono ben evidenti soprattutto oggi, nella stagione dell’*arte visionaria*, inaugurata, in poesia più di un secolo e mezzo fa con i *Fleurs du mal* di Baudelaire, diffusasi poi nella pittura e scultura con i vari tipi di postimpressionismo, nel teatro, nel periodo fra le guerre, con Pirandello, estesasi infine alla narrativa negli ultimi anni sotto la forma dell’antiromanzo⁴³.

Nell’*arte visionaria*, i poteri immaginativi sono portati a un livello mai raggiunto. Nella «poesia visionaria» il problema della mimesi non si pone nemmeno: in essa «un potente atto dell’immaginazione [...] ricomprende in un’unità tutti i dettagli, in un significato unitario emozionante e commovente, il più incompatibile con i suoi elementi non integrati»⁴⁴. Nell’ambito della «pittura visionaria» l’impressionismo, ma ancor di più il surrealismo, hanno sicuramente comportato un nuovo e più profondo esercizio dell’immaginazione⁴⁵. Infine, la nuova arte teatrale, cinematografica, il *nouveau roman* pongono domande la cui comprensione pretende la messa in opera,

⁴⁰ *Ivi*, p. 89.

⁴¹ *Ivi*, pp. 91-92.

⁴² La citazione di Jeanson (*ivi*, p. 98) è tratta da H.W. JANSON, *Storia dell’arte*, trad. it., Milano, 1979, p. 12.

⁴³ *Ivi*, p. 110.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 112-113.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 113-114.

come non mai, dei nostri poteri immaginativi chiamati a «formare una visione unitaria di ciò che prima del nostro intervento era disperso e frammentato»⁴⁶.

I fatti artistici sono dunque fatti dell'immaginazione: si tratta di una verità che fa parte ormai del nostro pensiero e della nostra cultura, *un luogo comune* dopo che, per più di duemila anni, l'idea che l'arte debba essere mimesi, che debba simulare qualcosa di tangibile «è rimasto in agguato nella mente degli uomini»⁴⁷.

L'atto dell'immaginazione richiesto dall'arte più recente – al suo creatore e al suo fruitore – è un atto di radicale trascendimento del mondo ordinario e quotidiano, della vita individuale e privata, è un vero e proprio atto di «incompatibilità» con ogni forma e contenuto dati, una incompatibilità «che richiede la loro integrazione in un fatto dell'immaginazione del tutto «incommensurabile» con la precedente configurazione della vita ordinaria individuale e sociale.

L'arte costituisce oggi «la grande distruzione» della vita presente, dei suoi canoni e dei suoi contenuti, essa apre ai «nuovi regni dell'immaginazione», ai regni dei nuovi significati: Oggi più che mai l'arte «decompon» i significati della vita ordinaria «rivelando nuovi mondi dell'immaginazione»⁴⁸, i mondi di quelle verità «fuori dal tempo», «senza tempo», «eterne», che si *rivelano* e si *offrono* agli uomini⁴⁹.

Insomma, conclude Polanyi, «l'arte ci smuove, influenzando la qualità viva della nostra esistenza [...] senza l'arte la nostra esistenza avrebbe per noi molto meno significato»⁵⁰.

In questo senso è da intendersi *la verità dell'arte*: «L'artista condensa la sua comprensione delle cose che gli uomini hanno visto e fatto; e quando questa comprensione si rivolge a noi, noi la facciamo nostra e attraverso essa chiariamo le nostre vite»⁵¹.

4. Breve conclusione

Evidenti analogie legano le posizioni dei nostri due autori appena presi in considerazione in merito al *fatto artistico*. Questo senza farci dimenticare che tali analogie devono essere lette nella diversità delle rispettive sensibilità e interessi, per così dire *filosofici*: più genuinamente teorетici e speculativi quelli di Mirri, più indirizzati verso problematiche epistemologiche quelli di Polanyi.

Sul versante della concezione *dell'essenza dell'arte* le due posizioni si avvicinano in più punti.

⁴⁶ *Ivi*, p. 114.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 114-115.

⁴⁸ *Ivi*, p. 116.

⁴⁹ *Ivi*, p. 118.

⁵⁰ *Ivi*, p. 109.

⁵¹ *Ibidem*.

Li accomuna, anzitutto il legame – *intrinseco* - che essi pongono tra arte e filosofia, in virtù del quale l’interrogazione estetica viene a costituire, per entrambi, non un momento di evasivo disimpegno del pensiero, ma un atto d’interrogazione profonda sul senso della realtà. L’arte, insieme alla filosofia, è vista essere in un rapporto intrinseco con la verità, di cui essa si fa una delle manifestazioni più evidenti e peculiari.

La domanda fondamentale che i nostri due autori si pongono è la seguente: come si esplicita questo rapporto tra arte e verità?

Dimostrando sicura padronanza, anche rivolta alla storia delle teorie estetiche quali si sono succedute nello svolgersi del pensiero occidentale, essi sono concordi nell’evidenziare i limiti della *teoria mimetica* dell’arte, che pure ha riscosso il suo fascino per lungo tempo, così come, in generale, i limiti dell’idea stessa di *arte come rappresentazione della verità*.

Inoltre, uguale distanza Mirri e Polanyi prendono da quell’idea di arte come pura espressione della creatività e originalità dell’artista, che ha avuto forse il suo apice nella stagione romantica ma che è, da avviso di entrambi, figlia del pensiero filosofico moderno, della sua caduta soggettivistica e umanistica.

Il canone estetico – sia che si mostri caratterizzato da un movimento speculativo di pensiero puro come in Mirri, o da una dialettica immaginativa come in Polanyi - non è legato a dimensioni banalmente psicologistiche, o appiattito sulla temporale contingenza storica: è un’attività creativa istantanea, verticale, metafisica. Potremmo definirla un’esperienza essenziale senza soggetto e senza tempo, proprio perché per tutti i soggetti e per ogni tempo.

Allora, per Mirri come per Polanyi, l’arte è espressione della realtà nei suoi aspetti veritativi più autentici e profondi, non perché l’artista e il pubblico stesso riescano a descriverli o padroneggiarli, ma perché l’arte stessa - come del resto la filosofia o altre esperienze radicali - ci pone di fronte ad essi in un atteggiamento di attesa, di disponibilità, di abbandono, di grazia.

Vero è che in Polanyi tutto questo è espresso con un linguaggio che richiama i lontani modelli, ricolmi di *pathos* religioso, paolini e agostiniani, mentre in Mirri questi stessi modelli si acquistano movenze più squisitamente filosofiche - schopenhaueriane, hegeliane e, soprattutto heideggeriane – pur mantenendo nel loro fondo anch’esse un’eco di religiosa spiritualità.

In conclusione, se Polanyi, nella sua ultima opera cui abbiamo fatto riferimento, ci dice che l’uomo può essere definito tale perché alla ininterrotta *ricerca di significati, di sempre nuovi significati che la realtà gli dispone*, Mirri ci pare pensare, esprimendolo magari con altro linguaggio, la stessa cosa quando afferma che l’uomo è alla ininterrotta *ricerca della verità, che si offre a lui come un dono, come una grazia*.

Il dirsi del Vero nella ricerca di Mirri sul giovane Hegel

Pavao Žitko

University of Perugia, Italy

Per più di settant'anni, vale a dire dalla prima pubblicazione degli *Hegels Werke*¹, avvenuta nel 1832 (e segg.) e resa possibile da coloro² che si sono confrontati in modo più diretto con il pensiero dell'Autore, fino alla pubblicazione, da parte di Herman Nohl, della raccolta dei testi dal titolo *Hegels theologische Jugendschriften*³ (1907), sulle premesse di quanto esposto dal suo maestro Wilhelm Dilthey nella *Jugendgeschichte Hegels*⁴ (1905), una visione d'insieme delle opere hegeliane era per lo più compromessa dalla scarsa attenzione agli scritti giovanili⁵.

L'indubbia importanza dell'avvio che in questo modo si è dato allo studio dello Hegel antecedente al periodo di Jena costituisce ciò che ricade sotto il comun denominatore della *Hegelrenaissance*, mossa da presupposti interpretativi ben determinati e «caratterizzata in primo luogo per la valorizzazione del giovane Hegel rispetto al maturo, [...] sottolineando una sorta di frattura fra uno Hegel aperto alla storia e uno ingabbiato nel sistema dialettico»⁶. Gli sforzi volti allo scioglimento di un'opposizione così netta tra le due fasi della produzione hegeliana cominciavano a notarsi nel dopoguerra «facendo emergere una indagine volta a cogliere i rapporti fra gli schemi, gli

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigtten. Duncker und Humblot, Berlino, 1832–1845.

² Verein von Freunden des Verewigtten, associazione dei discepoli e seguaci, composta da Philip Marheineke, Eduard Gans, Karl Ludwig Michelet, Friedrich Forster, Heinrich Hotho, Leopold von Henning e Joannes Schulze.

³ G. W. F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübinga, 1907. Da ora in poi, il riferimento all'opera sarà *HTJ*.

⁴ W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels in Gesammelte Schriften*, vol IV: H. NOHL (ED.), *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1921, pp. 5-190.

⁵ La già citata prima edizione berlinese di *Vollständige Ausgabe* non conteneva gli scritti giovanili e nemmeno le due edizioni successive: G. LASSEN e J. HOFFMEISTER (ED.), *Sämtliche Werke*, Lipsia, 1911 e H. GLOCKNER (ED.), *Sämtliche Werke*, Stoccarda, 1927-1940.

⁶ F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in A. PIERETTI (ED.), *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli, 2007, pp. 73-74.

appunti e i frammenti giovanili e le più mature formulazioni e sistemazioni»⁷. Questo è il contesto in cui Mirri agiva da protagonista⁸, in un clima in cui «il giovane Hegel, quale appariva appunto dai testi messi insieme dal Nohl, tutto cose e interessi concreti, “storico pensante” [...] più che filosofo, [veniva presentato] a discapito dello Hegel “maturo”, quello del “sistema” cioè, il cui pensiero appariva come oppresso dalla “costrizione del metodo dialettico”»⁹.

Nohl non soltanto ha preso in considerazione esclusivamente gli ultimi anni del periodo di Tubinga, la produzione di Berna, con il susseguirsi del periodo di Francoforte, vale a dire il decennio 1790-1800, lasciando fuori gli anni di Stoccarda e dunque ciò che è stato prodotto dallo Hegel durante la frequentazione del *Gymnasium illustre*, assieme ai primi anni del soggiorno a Tubinga, ma è stato mosso da intenti ben precisi, tutti volti ad alimentare le tesi di Dilthey, il quale, perciò, «nel preannunciare l’opera del suo scolaro e collaboratore Nohl, l’ha considerata come “la più pregevole integrazione del suo lavoro”»¹⁰.

Tradotta in lingua italiana per la prima volta più di sessant’anni dopo, nel 1972, da Mirri e Vaccaro e curata dallo stesso Mirri, per conto di Guida editori di Napoli, *HTJ* (tr. it. *Scritti teologici giovanili*¹¹) in cui, già nell’*Introduzione* alla versione italiana, è stata riconosciuta «l’importanza determinante avuta da questi testi nel rinnovamento degli studi hegeliani, cui dischiusero una fase nuova, la cosiddetta *Hegelrenaissance*»¹², la raccolta conteneva anche l’accorgimento di Mirri, di natura critica e soprattutto polemica, su quanto, a distanza di tempo, era necessaria una «più equilibrata considerazione delle *Jugendschriften* e del loro posto nella formazione del pensiero hegeliano»¹³. Nelle ampie introduzioni che accompagnavano la traduzione di ciascun insieme dei testi proposti da Nohl, vent’anni prima della pubblicazione delle

⁷ *Ibidem*.

⁸ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, F. VALORI e M. MOSCHINI (ED.), Pubblicazioni dell’Università degli Studi di Perugia, Napoli, 2006, p. 24: «Gli anni fra il 1966 e il 1970 videro nascere in me un nuovo filone d’interesse, in continuità comunque con quanto fin qui avevo elaborato, incentrato nello studio del “giovane Hegel”: in un interesse non solo storiografico – sebbene anche tale – ma soprattutto teoretico e critico [...]».

⁹ G. CALABRÒ, *Introduzione* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. E. MIRRI, Napoli, 1972, p. VII.

¹⁰ *Ivi*, p. IX.

¹¹ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in IDEM, *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 25: «La pubblicazione dell’opera – e l’indicazione che davo nella “prefazione” di una traduzione degli interi *Scritti teologici giovanili* preparata da un caro amico da poco scomparso, Nicola Vaccaro, e fino allora rimasta inedita – destò l’interesse dell’editore Guida di Napoli, che m’incaricò di prepararne l’edizione. Mi premurai pertanto di rintracciare presso l’editrice Einaudi la traduzione di Vaccaro, che però risultò solo provvisoria e largamente incompleta. La integrai e rividi la traduzione preparata; soprattutto premisi ad ogni sua parte una lunga introduzione esplicativa con ampia discussione della bibliografia critica».

¹² G. CALABRÒ, *Introduzione* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. VI.

¹³ *Ivi*, p. VII.

Jugendschriften Hegels, avvenuta nel 1989, da parte di Felix Meiner per conto dell'Accademia delle Scienze della Renania-Westfalia, a cura di Friedhelm Nicolin e Gisela Schüler¹⁴, «i due maggiori specialisti sull'argomento»¹⁵, Mirri ha espresso il proprio disaccordo con la premessa teoretica, scaturita dalle forzature filologiche, tipiche della *Hegelrenaissance* e alimentate dal raggruppamento e dalla scelta dei testi da parte di Nohl, di uno Hegel giovane, ma di cui produzione, seppur frammentaria, faceva intravedere delle posizioni originali e del tutto proprie, mirate ad una formulazione, di fatto avvenuta, ma distaccata dalle premesse volute dallo Dilthey e Nohl, di un pensiero maturo, così come lo presentava la critica anche nel periodo in cui non si teneva conto della produzione giovanile dell'Autore.

Con la pubblicazione del primo volume di *Hegelstudien* (1961) e dell'articolo in esso contenuto di Nicolin *La nuova edizione delle opere complete di Hegel, presupposto e fini* e dell'articolo di Schüler, presso l'omonima rivista e dal titolo *Sulla cronologia degli scritti giovanili di Hegel* (1963), ha avuto inizio un continuo confrontarsi polemico con i presupposti diltheyani dell'interpretazione dello Hegel giovane, dibattito che non poteva non tenere conto dei contributi della ricerca condotta da Mirri e contro i presupposti genetico-psicologici della *Hegelrenaissance*.

«Il metodo secondo cui Mirri interpreta[va] il giovane Hegel, come del resto si confronta[va] con il maturo e con ogni altro pensatore, [e che] non intende[va] essere né classificatorio, né comparativo, né estrinseco, pur essendo filologicamente corretto»¹⁶, denunciava il «contenuto riduttivo e limitativo»¹⁷ della raccolta di Nohl che ha preso in considerazione soltanto una parte della «prima, importante fase della formazione del pensiero hegeliano»¹⁸. L'attribuzione, poi, dell'aggettivo *theologische* alla raccolta complessiva dei testi

¹⁴ L'opera, dalla nota bibliografica G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften I*, Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Gesammelte Werke (GW) 1, XVI, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 656, conteneva gli scritti del periodo 1785-1796, esclusi gli *Excerpta* che sono stati pubblicati successivamente nel terzo volume G. W. F. HEGEL *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, Herausgegeben von Friedhelm Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler, Gesammelte Werke (GW) 3, VII, Felix Meiner Verlag, 1991, p. 316, mentre il secondo volume, G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften II*, Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Gesammelte Werke (GW) 2, VIII, Felix Menier Verlag, p. 714, del quale Mirri, al momento della stesura del presente articolo, sta preparando la traduzione italiana assieme ad un ampio commento, è uscito soltanto nel 2014 e contiene tutti gli scritti francofortesi (1797-1800).

¹⁵ E. MIRRI, *Premessa* in G. W. F. HEGEL, *Scritti giovanili I*, tra. it. E. MIRRI, Napoli, 1993, p. 11; riportato anche in E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, pp. 25-26.

¹⁶ F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 76.

¹⁷ G. CALABRÒ, *Introduzione* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. VIII.

¹⁸ *Ibidem*.

presentati da Nohl suscitava da parte di Mirri serie obbiezioni¹⁹ in quanto doveva essere vista come conseguenza di un'ipotesi sul metodo, il quale però era «tutt'altro che “teologico”, [...] anzi vivacemente polemico nei riguardi della teologia e del metodo “teologico”, almeno nel suo senso tradizionale»²⁰ e che lo estrapolava dal contesto in cui soltanto un'influenza del kantismo, come osservava Mirri, poteva spiegare i presupposti reali di «un giovane, serio studioso, che via via s'impadroni[va] sempre più della cultura del suo tempo e sempre più vi si rafforza[va]»²¹.

«Può forse determinare qualche disagio – affermava, perciò, lo studioso - nel lettore assuefatto alla frequentazione degli *Scritti teologici giovanili* editi dal Nohl, il trovarsi di fronte ad una raccolta “frammentaria” anziché ad un complesso di “opere” con un loro titolo, un loro svolgimento organico, e soprattutto con un significato proprio: in modo particolare per quanto riguarda la presunta opera col titolo e sul tema della *Religione popolare e cristianesimo*»²² che, letteralmente costruita dal Nohl, non è in realtà mai esistita né nella sua unitarietà né – soprattutto – nella sua tematica»²³.

Il concetto di “religione popolare” che permetteva a Nohl di presentare uno Hegel riformatore nell’ambito religioso, specialmente riguardo al cristianesimo e in base, dunque, ad una posizione interpretativa che lo vedeva indipendente dal concetto kantiano di una pura religione razionale è stato anche il concetto in cui la critica ha voluto vedere ed ha visto un netto distacco dalle tematiche inerenti al soggetto kantiano spesso in funzione di un ideale sociale da promuovere; il metodo, però, adottato da Mirri, «pensando con i grandi»²⁴ e non essendo «qualcosa di esteriore rispetto all’oggetto” o alla “cosa” da pensare»²⁵, criticava i presupposti diltheyani e metteva in evidenza l’illuminismo kantiano dei testi tubinghesi e l’effettiva inesistenza di un loro

¹⁹ E. MIRRI, *Premessa* in G. W. F. HEGEL, *Scritti giovanili I*, p. 13: «[...] questa struttura per così dire “frammentaria” della produzione del giovane Hegel da Stoccarda a Berna [...] era apparsa chiara già fin dalla pubblicazione dell’articolo sopra ricordato della Schüler: dove i singoli testi, separati l’uno dall’altro, non erano raccolti più sotto i titoli complessivi [...] con i quali il Nohl li aveva unificati, anzi ciascun testo portava per titolo solo le sue stesse prime parole».

²⁰ G. CALABRÒ, *Introduzione* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. IX.

²¹ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 16.

²² Le critiche mosse da Mirri al tentativo di ricondurre i testi ad un’unico titolo e di presentarli come un testo computo e sistematicamente esposto hanno trovato una loro ulteriore conferma nella scomposizione dello scritto, adoperata da Nicolin e Schüler, nell’edizione del 1989, in 15 testi, che comprendono l’ultima parte del periodo di Tubinga (nn. 12 -16) e si riferiscono anche al periodo di Berna (nn.17-26).

²³ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 13.

²⁴ F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 77.

²⁵ *Ibidem*.

nucleo dialettico, in quanto il concetto di destino «non ha ancora conquistato la totalità delle sue determinazioni»²⁶.

Lo sfondo concettuale delle intenzioni interpretative degli esponenti della *Hegelrenaissance* e non soltanto²⁷, non ammetteva la possibilità che la religione popolare potesse essere «soltanto uno stadio intermedio fra la superstizione e la pura moralità, che costituisce sempre, kantianamente, l'ideale a cui tendere»²⁸, ma, trascurando l'importanza dell'influenza di Böck, chiaramente visibile dalla dissertazione *“pro magisterio”*, diminuivano di conseguenza la portata teoretica della stessa sensibilità. Risultava secondaria, perciò, ma grazie allo sforzo filosofico²⁹, oltretché rigorosamente filologico di Mirri, recuperata l'importanza degli interessi neoclassici dello Hegel giovane, assieme al suo spiccato interesse per lo studio dell'antichità che lo vedeva, poi, fortemente legato agli studi di Fichte, Mendelssohn e Lessing, per quanto riguarda l'intero periodo di Stoccarda e di Tubinga e una gran parte del periodo di Berna³⁰. Il presunto carattere fondante della nozione di “religione popolare” ha permesso a Nohl di includere il frammento di Tubinga, che nell'edizione di Nicolin-Schüler è stato privato di questa forzatura con la semplice assegnazione del numero 16, nella stessa *Religione popolare e cristianesimo*, ponendolo così in opposizione alla produzione hegeliana del periodo di Berna. Con un attento esame filologico Mirri ha messo in evidenza la forzatura nohliana e «l'impostazione decisamente illuministica e kantiana del ragionamento hegeliano»³¹, inerente anche al frammento in questione.

I presupposti, dunque, secondo Mirri, che con la pubblicazione dell'edizione di Nicolin-Schüler hanno trovato l'ulteriore conferma del loro affermarsi, non erano quelli di una religione popolare, in grado di alimentare “le letture variamente teologiche e mistiche, romantiche, estetiche e specificatamente schilleriane”³² e ciò in base ad un'analisi attenta dei lavori del periodo di Stoccarda, le *Quattro prediche* (periodo di Tubinga) e gli scritti che rientrano nell'arco temporale tra il 1792 e il 1796 e che dunque riguardano

²⁶ *Ivi*, p. 82.

²⁷ *Ivi*, p. 74: «Nell'ambito di un complesso contesto problematico, Mirri si confronta criticamente sia con gli interpreti più vicini a Hegel, sia con gli esponenti più significativi dei diversi momenti della *Hegelrenaissance*, fino a quelli più recenti, approdando a risposte risolutive, oltre che significative».

²⁸ *Ivi*, p. 78.

²⁹ E. MIRRI, *Premessa* in G. W. F. HEGEL, *Scritti giovanili I*, p. 15: «[...] lo scopo che la presente traduzione persegue è [...] di ordine filosofico. Quel che soprattutto ci si è proposti è di ricostruire un itinerario culturale – quello appunto del giovane Hegel – che fin qui è stato per lo più falsato dalla critica».

³⁰ La conferma della presente affermazione trovo in F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 79.

³¹ E. MIRRI, *Introduzione a Religione popolare e Cristianesimo* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 4.

³² F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 79.

anche il periodo di Berna.³³ Con l'edizione Nicolin-Schüler, in sintonia con i presupposti interpretativi di Mirri, espressi già nel '70 e '72,

«si svela tutta l'inconsistenza di quel presupposto che ha sempre condizionato la lettura e la retta interpretazione degli scritti hegeliani di Tubinga e di Berna: che cioè a Hegel stesse a cuore la problematica di una "religione popolare" - o piuttosto "nazionale" - tedesca, e che in questa potesse e dovesse trovare larga giustificazione la sensibilità, a differenza di quanto allora veniva teorizzato, sull'essenza della religione, da Kant»³⁴.

Rimanendo sempre nel contesto della pubblicazione di Nohl, ciò che si è posto spesso come problema³⁵, vale a dire la valutazione teoretico-filologica dell'opera bernese, alla quale Rosenkratz ha attribuito il titolo de *La vita di Gesù*, ha assunto nell'esplicazione di Mirri una connotazione diversa rispetto alla critica ed era affine ad uno sfondo kantiano della produzione hegeliana³⁶. Tuttavia, l'attenta analisi, condotta da Mirri, faceva trasparire anche la particolarità di quest'opera, l'unica compiuta del periodo bernese, che nel difficile rapporto dello Hegel con i postulati kantiani di stampo morale, indicava un significativo distacco da Kant³⁷, un allontanamento maturato con *La positività della religione cristiana*³⁸, nel rifiuto che Hegel aveva espresso nei confronti dell'autorità, in particolar modo del Sommo Bene che, con i postulati, stava alla base del pensiero morale kantiano. Questo particolare sviluppo teoretico, esplicitato da Mirri, coabitava con il carattere continuamente kantiano dei frammenti riconducibili al periodo in cui Hegel era il precettore in casa di von Tschugg e si è notata, perciò, una continuità, non soltanto filologica, tra i frammenti di Tubinga, la stesura de *La vita di Gesù* e l'insieme degli scritti

³³ E. MIRRI, *Premessa* in G. W. F. HEGEL, *Scritti giovanili I*, p. 14: «Del sostanziale kantismo di questi scritti danno inconfondibile testimonianza i molti brani tratti direttamente o indirettamente dalle tre "critiche" e dalla *Religione nei limiti della sola ragione* e i molti passi in cui si fa evidente un'adesione, più che alla lettera, allo spirito della filosofia di Kant».

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 82: «[...] essa di per sé costituisce un problema per la lettura politicoeconomica degli scritti hegeliani, ad esempio di un Lukács, un problema che induce il pensatore marxista a considerarla un "incomodo" corpo estraneo nell'insieme degli scritti giovanili hegeliani [...]. Ma tale opera è problema anche per chi, [...] come Häring, [...] è messo in difficoltà proprio dal tono decisamente e innegabilmente kantiano».

³⁶ E. MIRRI, *Introduzione* a *La vita di Gesù* in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 109-110 e riportato anche in F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il Medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, p. 82: «Il vero si è che da quel primo frammento tubinghese a questa *Vita di Gesù*, la presenza della kantiana *Religione nei limiti della pura ragione* è dominante e determinante e costituisce il nesso di continuità di tutta questa produzione giovanile hegeliana».

³⁷ Questo tema è stato, in diversi momenti, largamente affrontato anche da M. Moschini, ad es. e per citarne soltanto uno, nel corso seminariale di *Filosofia teoretica*, dal titolo *Il sorgere del pensiero dialettico. Il "destino" nel giovane Hegel*, a.a. 1996/1997.

³⁸ Nell'edizione Nicolin-Schüler del '89, l'insieme dei testi che Nohl aveva presentato con l'attribuzione di questo specifico titolo, è stato, invece, presentato in forma di frammenti n. 32-34.

proposti da Nohl come parte terza degli *HTJ*³⁹. Hegel estremizzava la posizione kantiana sulla chiesa, espressa ne *La religione nei limiti della pura ragione*, e con ciò, secondo Mirri, rimaneva lontana dalla verità filologica e concettuale la visione di una religione popolare così come è venuta spesso ad affermarsi dalla critica e veniva di nuovo esplicitata la continuità con l'appiattimento della religione alla razionalità, seppur morale.

Ancor prima della traduzione italiana degli *HTJ*, Mirri aveva tradotto ed esaurientemente commentato il testo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*⁴⁰, presentato dal Nohl nel 1907 con l'attribuzione del suddetto titolo, nei confronti del quale, già nella *Prefazione* all'edizione italiana, Mirri si è espresso positivamente, affermando che

«il titolo attribuito a quest'opera dal Nohl, *Lo Spirito del cristianesimo* (vale a dire l'amore come essenza della religione di Gesù) e *il suo destino* (ossia l'inevitabilità del suo “toglimento”), sembra essere perfettamente aderente al suo contenuto, e sembra porla con ciò in una perfetta continuità con le altre opere hegeliane, sia con quelle precedenti che con quelle successive»⁴¹.

Obbiettando sulle posizioni che permettevano di proclamare, per quanto riguardava il periodo francofortese e dunque in particolar modo l'opera in questione, una crisi alla quale “si è generalmente accompagnata la

³⁹ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 25: «[...] vi appariva chiara la prima formazione illuministica del giovane Hegel [...] il suo rigido conformismo kantiano con la riduzione della religione a vita morale – soprattutto ne *La vita di Gesù* e nella prima parte de *La positività della religione cristiana* e, nella seconda parte, con la conseguente riduzione della religione alla sfera dell'interiorità soggettiva ed individuale».

⁴⁰ *Ivi*, p. 24: «L'attenzione mi si fissò inizialmente su *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* che tradussi per intero con un commento puntuale. Ne nacque un'opera, pubblicata presso l'Editore Japadre dell'Aquila, il cui intento era quello di ripercorrere il nesso ragionativo di Hegel – chiaro e perspicuo in genere, ma non privo di difficoltà ed incertezze – e di confrontarvi la critica, soprattutto quella più accreditata».

⁴¹ E. MIRRI, *Prefazione* in G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, trad. it. E. MIRRI, p. 7. La correzione del titolo, proposta da Härig, e una sua trasmutazione in *Lo spirito cristiano dell'amore e il destino* ha trovato in Mirri una forte opposizione. L'esplicita conferma se ne trova in E. MIRRI, *Prefazione* in G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, p. 6: «Osserva infatti lo Haering che, rispetto a quanto lo Hegel è venuto esponendo nelle opere bernesi e nei primi scritti francofortesi, *Lo spirito del cristianesimo* non avanza nulla di assolutamente nuovo: né la concezione del destino, né quella dell'amore, né il tentativo di un superamento della necessità del primo nel secondo costituiscono, a parere dello Haering, un qualche cosa di assolutamente nuovo in quest'opera rispetto allo sviluppo precedente del pensiero hegeliano. Se un qualche cosa di nuovo qui si presenta, che costituisce perciò la peculiarità di quest'opera, è solo l'analisi fenomenologica del conciliarsi del destino nell'amore» e in E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 25: «[...] nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino* – come del resto già avevo indicato – appariva chiaro il distacco del giovane Hegel da Kant, ora accomunato alla “laceratezza” dello “spirito ebraico”; vi prendeva forma la sua indipendenza e il sorgere della sua originalità speculativa, l'importanza del concetto di “destino” che già avevo enucleato e la nascita della dialettica [...]».

qualificazione di “mistica”⁴², Mirri, tenendo presente “ il “nocciole” più propriamente teoretico del lavoro”⁴³, definiva il periodo di Francoforte in termini di una maturazione del pensiero hegeliano, rimanendo, però, distaccato da “una schematica categorizzazione delle tappe dello sviluppo spirituale hegeliano secondo la diversità dei luoghi di soggiorno del filosofo”⁴⁴. Con un’attenta analisi del concetto di destino⁴⁵ e con la conseguente inevitabilità «del tramonto del finito»⁴⁶, Mirri qui “indicav[a], in totale autonomia dalle interpretazioni più correnti ed accreditate, il primo sorgere e la vera essenza della dialettica”⁴⁷. Non si trattava, perciò, secondo Mirri, di un’opposizione dello Hegel al periodo illuministico, bensì di una maturazione del pensiero hegeliano che sondava la razionalità notando in essa la struttura essenzialmente dialettica. Il destino non era, perciò, un retaggio di una presunta crisi romantico-mistica del giovane Hegel, ma costituiva «il passaggio dalla preparatoria gioventù alla maturità del pensiero»⁴⁸.

Il concetto di destino, come già più volte esplicitato, risultava presente anche negli scritti precedenti al periodo di Francoforte, ma soltanto tra l’inverno del ‘98 e l'estate del '99, nel periodo dunque della stesura dell’opera, esso ha assunto il carattere più propriamente dialettico, esplicitatosi poi definitivamente nel *Frammento del sistema* (1800). Dalla data riportata dallo stesso Hegel a fine stesura, esso risultava precedente al rifacimento dei frammenti del periodo di Berna e successivo alla stesura dello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*. Polemizzando con le posizioni, in particolar modo, di Häring il quale sosteneva che «in quest’ultimo periodo francofortese manca[va] ancora una rappresentazione del tutto nell’unità dialettica»⁴⁹ e di

⁴² E. MIRRI, *Introduzione* [a *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*] in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 335.

⁴³ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, p. 24.

⁴⁴ E. MIRRI, *Introduzione* [a *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*] in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 335.

⁴⁵ E. MIRRI, *Un cammino nella filosofia ripercorso nella memoria*, in *Pensare il Medesimo. Raccolta di Saggi*, pp. 24-25: «[...] Nel delineare il destino dello “spirito ebraico” - come spirito della “lacerazione” e della “separatezza”, della irrisolta contraddizione tra Dio e uomo, fra infinito e finito – quindi la prima “conciliazione” tentata da Gesù nell’“amore” - che è lo “spirito del cristianesimo” - nel delineare infine l’inevitabile “destino” dell’amore che non riesce a mediare la necessità del suo approfondimento con quella della sua espansione, Hegel delineava, in una parola, il destino della finitezza».

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ E. MIRRI, *Introduzione* [a *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*] in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 339.

⁴⁹ E. MIRRI, *Introduzione* [al *Frammento del sistema del 1800*] in G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 464.

Nohl che «indica[va...] la sistematicità dell'opera nel suo contenuto»⁵⁰ a prescindere dalla forma, Mirri affermava che «il processo dialettico era ormai ben formato nel pensare hegeliano»⁵¹, con l'accorgimento, però, che faceva di nuovo trasparire il rigore del lavoro mirriano sulle fonti, di un contenuto pervenutoci in forma alquanto ridotta, e di conseguenza di un suo carattere «ipotetico stante la scarsità dei frammenti»⁵². In un continuo dibattito con le posizioni di Lukács e Wahl, Mirri ha sempre rifiutato la possibilità di un misticismo hegeliano «che la critica ha [...] ribadito proprio in questo *Frammento del sistema*»⁵³ e sotto il segno del quale essa «ha creduto di scorgere nella rappresentazione di Dio e nella religione di cui qui si parla[va] il togliimento della separatezza anziché la sua cristalizzazione»⁵⁴.

La sostanziale dialettica del penultimo sforzo hegeliano del periodo di Francoforte, ha permesso all'ormai maturo pensatore di «avventurarsi nel vortice letterario di Jena»⁵⁵, come riportava Mirri nel suo commento al *Frammento*, e di porre fine al periodo giovanile, alla corretta comprensione del quale rimane non soltanto storiograficamente, ma più che mai attualmente vivo il contributo di Mirri che ha saputo cogliere il nesso veritativo tra il vissuto del pensatore, il contesto del suo filosofico produrre e il significato di ciò che nel darsi si è reso parola.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 466.

⁵⁵ *Ivi*, p. 472.

Prometeo e il fuoco dell'idea: un “prologo” all'interpretazione di Hegel in von Balthasar

Silvano Zucal

University of Trento, Italy

Nel contesto dell'intera produzione teologica di Hans Urs von Balthasar le pagine dedicate a Hegel non sono molte¹. Anzi, nell'opera sistematica della maturità, nella sua triade di *Gloria* (o *Teoestetica*), *Teodrammatica* e *Teologica*², sono nettamente inferiori a quelle dedicate a molti altri filosofi³. La relativa esiguità dell'interesse esplicito per Hegel non toglie che l'ombra del grande filosofo tedesco traspare spesso tra le righe del teologo svizzero, in modo più o meno evidente, quale affascinante demiurgo speculativo. Il suo stesso progetto di una sistematica teologica che di Hegel riprende, rovesciandolo, l'identico impianto nasconde una non troppo celata dipendenza dalla celebre triade hegeliana di arte, religione e filosofia che, in Balthasar, diventano, al di fuori di ogni rischio gnóstico, *arte* e conseguente estetica come irradiazione della “gloria di Dio”, *religione* come rappresentazione drammatica e reale di un Dio protagonista effettivo nel teatro del mondo e degli uomini e, infine, una “*logica*” che è follia della croce e sapienza divina irriducibili a qualsiasi pretesa umana di comprenderle. È sufficiente un passaggio tratto da *Teodrammatica* per cogliere questa prospettiva balthasariana:

«Affinché però ciò che si è visto non si trasformi in un “sapere assoluto” abbiamo dovuto [...] contraddistinguere la nostra impresa soprattutto nei riguardi di Hegel. Il “sapere assoluto” è la morte della teodrammatica, ma

¹ Questo saggio dedicato al “prologo” della lettura di Hegel da parte di Hans Urs von Balthasar intende essere un omaggio a Edoardo Mirri pioniere degli studi su Hegel a partire dagli studi teologici giovanili del grande pensatore tedesco.

² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bände, Johannes, Einsiedeln 1961–1969; *Theodramatik*, 4 Bände, Johannes, Einsiedeln, 1973–1983; *Theologik*, 3 Bände, Johannes, Einsiedeln, 1985–1987.

³ Una trattazione esplicita riguardo a Hegel si trova in H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Bd. III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Johannes, Einsiedeln, 1965, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano, 1978, pp. 510–525; *Theodramatik*, Bd. I, *Prolegomena*, Johannes, Einsiedeln, 1973, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 54–64, 559–569; *Theodramatik*, Bd. V, *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln, 1983, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 190–200; *Theologik*, Bd. II, *Wahrheit des Gottes*, Johannes, Einsiedeln, 1985, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *Teologica. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano, 1990, pp. 32–37; *Theologik*, Bd. III, *Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *Teologica. Lo spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 36–42, 123–128.

l’“amore” di Dio che sorpassa ogni sapere è la morte del “sapere assoluto”»⁴.

L’ipotesi teorica suggestiva è quella di un Balthasar che si pone il grandioso obiettivo di realizzare un’operazione speculare anche se opposta a quella di Hegel: non un risucchiamento e una riduzione della teo-logia all’assoluto dominio del “logos” ma un recupero del primato del “Logos” che si è fatto carne su ogni pretesa riduttiva dell’umano “logos”⁵.

Questa prospettiva emerge già compiutamente dalla lettura balthasariana di Hegel proposta nel primo volume dell’opera giovanile *Apokalypse der deutschen Seele*⁶ edito nel ‘37 e ristampato dieci anni più tardi con il titolo insieme suggestivo e indicativo di *Prometheus*⁷. I due titoli del volume giovanile condensano l’intero approccio di Balthasar alla filosofia romantica tedesca e all’idealismo in particolare. Egli si proporrà infatti di dimostrare come si tratti di una filosofia “apocalittica” orientata però nel segno di Prometeo. Una filosofia escatologica in virtù di un fuoco rapito agli dèi e assunto in proprio dagli uomini: un processo che si diparte da Herder per pervenire poi attraverso Schiller a Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe e che troverà il suo decisivo approdo proprio in Hegel.

1. *Il principio prometeico come piena apocalisse dell’anima*

Non si può cogliere la rilettura di Hegel che Balthasar propone in *Apokalypse* senza afferrare primariamente il ruolo che gioca nella sua prospettiva la figura mitica di *Prometeo*, assunta per indicare non tanto un atteggiamento individuale né per attardarsi su una reminiscenza storica ma per disegnare una “figura” epocale dell’“anima tedesca” di cui la vicenda hegeliana appare in certo modo la conclusione e l’inveramento.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. II, *Die Personen des Spiels*. Teil I.: *der Mensch in Gott*, Johannes, Einsiedeln, 1976, trad. it. di G. SOMMAVILLA, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano, 1982, p. 90.

⁵ Ho sviluppato questa prospettiva balthasariana in rapporto a Hegel in S. ZUCAL, *L’interpretazione teologica di Hegel nel primo Balthasar*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1985; *L’ambiguità prometeica dell’escatologia hegeliana nell’interpretazione teologica di H. U. von Balthasar*, “*VERIFICHE*”, XIV, 2-3, 1985, pp. 211-256.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*
Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen,

Bd. I., *Der deutsche Idealismus*, Pustet, Salzburg-Leipzig, 1937;
Bd. II., *Im Zeichen Nietzsches*, Pustet, Salzburg-Leipzig, 1939;
Bd. III., *Vergöttlichung des Todes*, Pustet, Salzburg-Leipzig, 1939. Citeremo il primo volume di *Apokalypse* edito nel ‘37 sempre con la sigla A I.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1947.

Balthasar dedica non poche pagine per cogliere il significato profondo di un tale «*Prometheus Prinzip*»⁸ che s'esprime nell'arco di tempo e di pensiero che congiunge la fine del Settecento con la prima metà dell'Ottocento e che trova proprio in Hegel il suo ultimo – o comunque più significativo – atto. È un paradigma storico-culturale di straordinaria fecondità che vede il positivo intrecciarsi dell'intuizione di un nuovo e più profondo mondo spirituale (espressa in Lessing e in Kant) con quella di un'esistenza vibrante e sfavillante di vita quale si trova nei protagonisti dello “*Sturm und Drang*”, in Hamann, Herder, Schiller. Balthasar non esita a definirlo come una sorta di *καὶ πός*, come un passaggio per l'appunto epocale che vedendo il «convergere delle più elevate dimensioni intellettuali (anche se non ancora vissute in pienezza) con le più alte forze vitali-emozionali (anche se non ancora pienamente configurate)»⁹, portava Hamann a esclamare: «L'Eone prossimo si desterà come un gigante dall'ebbrezza ad abbracciare la vostra Musa e dichiararle esultando: costei è ossa delle mie ossa e carne della mia carne»¹⁰.

L'epoca nuova assume questi tratti giganteschi non tanto per la prospettiva di raffinata sistematicità speculativa che introduce (comparabile al medievale sguardo onnicomprensivo sul mondo) ma nel fatto che queste diverse,

«sconfinate visioni sono ebbrezza estatica e vita [...]. Solo così, solo in quanto è un periodo di altissimo significato vitale tanto nella visione quanto nell'esistenza, è possibile e ha senso quel paragone con il Medioevo, ove la cella era così vicina agli stalli del coro e la teoresi e la mistica rimanevano entrambe davvero vicine alla politica e all'entusiasmo dell'azione»¹¹.

Era di certo non insignificante, anzi del tutto singolare, la capacità tipica di quell'epoca nel far convergere e nel raggruppare secondo una prospettiva sistematica diverse problematiche teoretiche. Lo stesso spirito di sistema, il “*coraggio per l'Intero*”, non sarebbe stato attingibile – a dire di Balthasar – senza la dimensione vitale, “senza la tempesta” che si solleva, ad esempio, da Klopstock, Herder o Hamann. Non a caso il “sistema” che si ambiva realizzare era «effettualmente “sy-stema”, lo star-insieme di tutte le realtà umane parziali»¹², il cui convenire in un Intero, il sistema propriamente teoretico non fa che rispecchiare. Al di fuori di ogni astrattezza e di ogni estraneità «il sistema teoretico rispecchia di nuovo una tale totalità, che è la stessa e unica totalità [della vita] con l'aggiunta soltanto d'essere osservata»¹³. Si può parlare di “sistema” come rispecchiamento di una pienezza e totalità vitale in Goethe e

⁸ Cfr. “*Prometheus Prinzip*” in A I, pp. 139-157.

⁹ A I, p. 139.

¹⁰ J. G. HAMANN, *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* (1760), trad. it. A. PUPI, *Aesthetica in nuce. Una rapsodia in prosa cabalistica*, Bompiani, Milano 2001, p. 147.

¹¹ A I, p. 139.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

ancora in Fichte, Baader, Novalis, Hegel: tutti ben consapevoli di questo particolare significato di “specchio” proprio del “sistema”.

Fu proprio il confluire di due atteggiamenti spirituali ed esistenziali, un pensiero in grado di rivelare una vitalità piena di mistero e profondità e una vita rivelatrice nel suo ambito di una logica che l'avvolgeva, ad accendere e diffondere «nella coscienza dell'epoca un'inquieta attesa effettivamente apocalittica»¹⁴. Tutti esprimono – anche se in vario modo – quest'attesa. Richard Kroner commenta: «S'aggirava attraverso l'epoca qualcosa dell'atmosfera delle speranze escatologiche tipiche dell'epoca del cristianesimo primitivo: ora o mai più deve spuntare il giorno della verità, esso è vicino, e noi siamo chiamati a provocarlo»¹⁵. Così, ad esempio, si esprimeva Novalis: «Il tempo è giunto e il mistero non deve più essere celato»¹⁶. Anche Friedrich Schlegel insiste su tale dimensione apocalittica disvelatrice del “mistero” e della realtà nascosta della “divinità”. Egli introduce così un squarcio interessante sull'aspetto peculiare di questa attesa apocalittica d'inizio Ottocento: «È giunto il tempo in cui l'intima essenza della divinità può essere svelata e resa manifesta, è concesso ai misteri di rivelarsi e la paura deve svanire»¹⁷.

In tutte queste espressioni si trova «qualcosa di chiliastico»¹⁸ che, nell'intensa e partecipe convinzione di aver trovato un che di profondo, un intimo tesoro, «di aver estratto l'oro»¹⁹, si lascia alle spalle con impazienza e senza rimpianti la sobrietà dell'ultimo Illuminismo. È proprio questa diffusa coscienza d'essere pervenuti a un vertice dalle sconfinate prospettive a riempire «con il giovane Goethe l'intera generazione dell'epoca con un'intensità di beatitudine e di ebbrezza che si innalza alta come una montagna sulla fresca chiarezza delle idee illuministiche»²⁰.

2. La dialettica del “doppio διά” come dialettica del cuore

Sono uomini che vivono con tale coinvolgimento questa apertura di orizzonti, in apparenza senza limiti, da rimanerne in certo modo piegati, investiti di dionisiaca ebbrezza. Proprio nella “caduta mortale” di questa sfida di vitalità e di pienezza, Goethe e con lui un'intera generazione costringono – secondo la suggestiva espressione di Balthasar – alla riverenza i Titani del profondo, ottengono una loro singolare “divinizzazione”. “Sole, fuoco, carboni accesi” diventano così la metafora più diffusa e generalmente assunta per

¹⁴ A I, p. 140.

¹⁵ R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, Bd. I, p. 1.

¹⁶ Citato in A I, p. 140.

¹⁷ F. SCHLEGEL, *Lucinde. Ein Roman*, Frölich, Berlin 1799, trad. it. di M. E. D'AGOSTINI, *Lucinde*, Edizione Studio Tesi, Milano, 1992, p. 23.

¹⁸ A I, p. 140.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

esprimere il nuovo spirito epocale così come la luce, priva però del calore della fiamma e quindi estenuata, diluita ed esangue, era l'emblema dell'Illuminismo.

Il tratto tipico dell'Illuminismo, l'ottimismo, permane, ma in prospettiva romantica se ne esce rafforzato e dilatato «in una nuova dimensione vitale»²¹: lo spazio aperto della coscienza e del pensiero ove tutti i misteri e tutte le realtà sono riconducibili. Sarà proprio tale movimento fondamentale “verso il didentro” il segno peculiare dell’epoca nuova dell’anima tedesca e, in particolare, la caratteristica propria dell’idealismo tedesco. Esso è – per Balthasar – «la presa di possesso dello spazio espugnato»²² non nell’esteriorizzazione, ma “in entrata”, mediante una progressiva penetrazione nell’ambito del pensiero e della coscienza:

«Per portare luce in questo spazio, o meglio, per far sì che risplenda la luce in esso celata, saranno necessarie all’idealismo e mondo e natura e non-Io e oggetto. Essi però sono soltanto specchio dell’interno, strada in direzione di esso e in tal maniera parte di esso stesso. “Verso l’interno conduce la strada prenna di mistero”, rimane il motto dell’epoca»²³.

La luce esterna non può che far brillare in modo sempre più intenso la luce interna che se ne appropria e alimenta.

In fondo l’uomo, pur cogliendo già da sempre se stesso, ha bisogno di illuminare tutto il mondo per cogliersi pienamente. In tal modo, l’intimo spazio cosmico diviene teatro di un’incessante e gigantesca tensione e agitazione. Tensione della natura e del Tutto verso il centro e tensione del centro in direzione della totalità afferrata e compresa, dell’Io e dello Spirito assoluti, del ricondurre natura e non-Io a “Dio”:

«questo punto centrale come punto cruciale di una doppia agitazione è l’uomo. Con il mondo egli è sempre lì come intero in direzione di Dio, con Dio egli è sempre lì come intero in direzione del mondo. Il suo significato essenziale, il suo “logos” è questo duplice fluttuare attraverso di lui, questo duplice “διά”, è “dia-logos”»²⁴.

È molto importante cogliere il significato di questa espressione “διά” ampiamente utilizzata in seguito da Balthasar. In greco “διά” sta a significare “per mezzo di”. Ebbene, nella prospettiva prometeica e idealistica, l’uomo diventa in due sensi la realtà “per mezzo” della quale si compie la conciliazione senza residui tra Dio e mondo, tra spirito e natura, tra infinito e finito. La natura, la realtà finita “per mezzo [I° διά]” dell’uomo si fa spirito e realtà infinita. Allo stesso modo, lo spirito e la realtà infinita “per mezzo [II° διά]” dell’uomo si “finitizzano”, diventano natura. Dio “per mezzo” dell’uomo si incarna e si fa mondo, mentre il mondo “per mezzo” dell’uomo viene ad essere la realtà stessa di Dio.

²¹ A I, p. 141.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A I, p. 142.

In questa particolarissima lettura dell'uomo e delle sue possibilità, l'epoca nuova esprimeva una situazione spirituale di grandiosa intensità e di spessore rivelativo e apocalittico del tutto particolari, fino a tingersi di parole e di pensieri carichi di pregnanza escatologica. La situazione dell'uomo era contemporaneamente tesa fino al massimo dell'esteriorizzazione così come ricondotta al massimo della concentrazione su di sé. L'uomo, per essere sempre e interamente con tutto il proprio essere là con il mondo e farlo lievitare e tendere verso il centro di Dio (*Gottzentrum*), *non poteva essere un tale centro*. D'altro canto, lo stesso uomo, per aprirsi in pienezza dall'intimo fuoco spirituale e interno verso il mondo, *non poteva essere questo mondo*.

Il problema fondamentale era quello di coniugare il “*regressus*” dal mondo al centro spirituale con un “*egressus*” dal centro spirituale al mondo. Per il cristianesimo – sottolinea in modo puntuale Balthasar – un tale sostanziale e ontologico “*egressus*” è possibile solo per Dio e quindi «dal punto di vista cristiano non si dà sistema alcuno»²⁵. Proprio qui s'erge l'impresa titanica (prometeica) dell'idealismo tedesco con la sua trasformazione del concetto di Dio, per cui

«Dio è assoluto solo nell'interezza del relativo, è l'eterno attraverso il tempo, l'indipendente attraverso la dipendenza. Non come se egli non fosse mai esistito o come se fosse temporale oppure relativo. Giacché non-essere, tempo e relattività appartengono solo allo specchio, solamente alla natura. Ma egli è propriamente quello, soltanto in quanto è anche tutto questo [...]. Poiché l'infinito dinamico è la “base” dello statico-eterno, la “base” naturale dello spirituale e della dimensione personale»²⁶.

E l'uomo, nel suo essere duplice mediatore, nell'esprimere in sé il “doppio *διά*”, per cui da una parte la natura e il mondo finito *attraverso* l'uomo si fanno spirito infinito, così come dall'altra lo spirito infinito *attraverso* l'uomo si fa realtà finita, si realizza come natura e come mondo, non realizza una «semplice dia-logica dell'amore»²⁷ in senso cristiano.

Il principio decisivo che presiede alla realtà dell'uomo in questa stagione culturale prometeica è proprio «questo duplice *διά*, che allontana e bandisce tutti gli abissi, [...] la struttura dell'esistenza eccentricamente centrata e di certo, proprio nella sua più elevata ed estrema attribuzione di senso, esso è dunque il principio della piena apocalisse dell'anima»²⁸. Un traguardo ambizioso, che si pone al di là di ogni immaginazione, che offre agli uomini la possibilità di conseguire il massimo di personalizzazione e di spiritualizzazione, un insospettabile vertice esistenziale: un “traguardo mistico”.

Per Balthasar, l'elemento più vitale della prospettiva prometeica del primo Ottocento e dell'idealismo in particolare è la “dialettica del cuore”. Come richiama la stessa immagine del cuore – una dialettica di contrazione e di distensione - per cui i due ritmi del cuore diventano simboli di quella dialettica

²⁵ A I, p. 143.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

del “doppio διά”. Per l’idealismo, il pensiero umano in un moto di contrazione riesce a riportare a sé ogni realtà, in quello di distensione si esteriorizza nel reale e l’uomo appare come il mediatore di questi due opposti movimenti.

Una dialettica esistenziale umana che sconfinata in una prospettiva marcatamente mistica anche se radicalmente diversa da quella propria della tradizione cristiana. Caratteristica decisiva della mistica cristiana è che essa, in ultima analisi, è un uscire verso Dio, un ritornare a Lui, origine della nostra pienezza vitale, per poi rientrare e conquistare la pienezza di sé stessi. La “mistica” idealistica realizza invece fino in fondo il “duplice διά” e la sua legge: in tal modo oltre all’eccentricità della creatura verso Dio e all’apertura di Dio verso la creatura, che sono i due elementi dinamici di ogni mistica cristiana, si costituisce l’uomo come una sorta di “terzo centro” doppiamente mobile in direzione del mondo e in direzione di Dio e, in qualche modo, capace di superare e annullare nella mediazione l’abisso tra il mondo e Dio.

Allo stesso modo della mistica cristiana che può aprirsi la strada in direzione del proprio Centro divino solo attraversando la notte, il buio, lo strazio e la croce, dimensioni di cui tutte le esperienze mistiche sono ripiene, quali mezzi inevitabili per il “ritorno” alla pienezza comunionale con Dio, questa stessa notte – nonostante tutto l’ottimismo prometeico e l’abbraccio onnicomprensivo dei vari sistemi – ritorna due volte nella prospettiva idealistica. Si tratta del famoso “Schmerz der Dialektik” di cui parlerà più volte Hegel. Infatti «ognuno dei due movimenti fondamentali si può compiere solo contro l’altro»²⁹: nel mentre nell’uomo, e per suo mezzo (I° διά), si compie il movimento della natura in direzione di Dio, in virtù della sua capacità di negare e sacrificare sé per far risplendere la totalità altra del cosmo, all’opposto, quando l’uomo cerca con la sua mediazione (II° διά) di riportare Dio e la potenza creativa e spirituale nel mondo «egli è l’assoluto al confine del suo atteggiamento attivo»³⁰. I due atteggiamenti di assoluta affermazione di sé e di negazione di sé s’incrociano e l’avvento dell’uno non può che comportare la negazione dell’altro e viceversa: la pienezza creatrice-attiva si tramuta in tradimento della pienezza del sacrificio di sé e – all’opposto – l’assoluto sacrificio di sé significa il venir meno dell’affermazione creatrice-attiva. Questo è – per Balthasar – il fondamento tragico della mistica dialettica dell’idealismo: «il fatto che una luce si può accendere solo attraverso la notte, un amore si può donare solo attraverso una colpa. Si tratta della situazione della *negazione creatrice*»³¹.

3. Il simbolo di Prometeo nei sistemi idealistici e in Hegel

Il simbolo di Prometeo ritroverà nella prospettiva idealistica tutta la sua pregnanza e incisività legate alla dialettica del “doppio διά”. Protagonisti di quest’assunzione romantica e idealistica del mito di Prometeo sono anzitutto i

²⁹ A I, p. 144.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

fratelli Schlegel: Friedrich nelle sue “Lezioni filosofiche” (1804-1806) ove gli farà vestire i panni di Lucifero-creatore; Wilhelm August commenterà invece il simbolo di Prometeo nelle sue lezioni berlinesi e celebrerà il titano come colui che era riuscito a riportare alla libertà il mondo della sensibilità. Saranno comunque Schelling e Fichte a farne in modo chiaro il simbolo del “doppio διά”.

Le parole di Schelling nel *Bruno* sono davvero emblematiche:

«Non è infatti evidente che la tendenza a porre l'infinito nel finito e viceversa questo in quello è dominante in tutti i discorsi e in tutte le ricerche filosofiche? Questa forma di pensare è eterna [...]. Questa forma è un dono degli dèi agli uomini, che Prometeo portò sulla terra insieme con il purissimo fuoco del cielo»³².

Balthasar commenta l'affermazione di Schelling con un'espressione cruciale che, in poche frasi particolarmente felici, condensa il sotteso nodo teoretico del “*Prometheus Prinzip*” che fonda e alimenta tutta l'epoca nuova dell'anima tedesca e trova la sua consacrazione nell'Idealismo e il suo vertice insuperato nella filosofia hegeliana. È un passaggio da annotare e sottolineare particolarmente perché può ben disegnare la tesi essenziale di questo “prologo” alla sua interpretazione di Hegel in cui Balthasar si propone di delineare la svolta prometeica dello spirito e del pensiero tedeschi. L'uomo, in virtù della dialettica del “doppio διά” che in lui si realizza, può spiritualizzare la natura e mondanizzare lo spirito e in tal modo annullare l'abisso tra il divino e il mondano:

«È la risoluzione reciproca del mondo in Dio e di Dio nel mondo l'evento infinito che l'uomo media [cfr. il “doppio διά”] eternamente in un centro (Mitte) che rassomiglia alla strettoia della clessidra. Come mondo egli va a prendere il fuoco dalla profondità dello spirito divino, come spirito egli disvela la fiamma spirituale nella profondità della natura»³³.

Come già in Schelling anche in Fichte l'uomo viene ad assumere l'identico ruolo di duplice mediatore per cui viene ad essere «l'occhio di Dio per il mondo e l'occhio del mondo per Dio»³⁴. L'importanza della tematizzazione fichtiana di Prometeo sta nel fatto che in lui il simbolo viene anche ad assumere una valenza politica ed etica pur nella coerenza rigorosa con la dialettica della duplice mediazione. Nella sua dottrina dello Stato, Prometeo diviene per lui il simbolo di quel “popolo esemplare” che introduce ai primordi della storia, contrassegnati dal caos dei popoli, l'ordine e la legge. Ancora più importante è il ruolo che gioca il simbolo prometeico nella prospettiva etico-religiosa di Fichte. Nella sua dottrina della religione Prometeo diventa il

³² F.W. J. SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Ein Gespräch (I ed. Unger, Berlin, 1802), mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von M. DURNER, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 2005, pp. 32-33, trad. it. E. Guglielminetti *Bruno o del principio divino delle cose. Un dialogo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, pp. 110-111.

³³ A I, pp. 155-156. Il corsivo è nostro.

³⁴ Ivi, p. 156.

«simbolo del passaggio dalla religione “esteriore” alla religione “interiore”: la religione esteriore mescola, secondo Fichte, la purezza della legge etica con i beni sensibili (“le isole dei Beati e i Campi Elisi dei Greci, il seno di Abramo degli Ebrei, il cielo dei cristiani di oggi”) [...]. Ciò travalica l’eticità della pura legge, che non spera premio alcuno e non teme punizione. L’uomo vuole una cosa soltanto: adempiere la sua legge»³⁵.

Prometeo rappresenta per l’appunto questo ritorno alla purezza etica che non teme né spera più nulla dal cielo ma compie soltanto con assoluta indifferenza e imperturbabilità il proprio dovere. Commenta Fichte:

«Un’immagine venerabile di un tal modo di pensare è la rappresentazione, che un antico poeta fa del Prometeo mitico, il quale, nella consapevolezza della giustezza e della bontà del suo agire, ride del tuono sulle nubi e di tutti i tormenti, che quello stesso agire accumula sul suo capo, e vede abbattersi su di sé le macerie del mondo con animo intrepido»³⁶.

Di certo in una tale rappresentazione ci troviamo dinanzi a un Dio colto come un «arbitrario dispensatore di benessere sensibile»³⁷ mentre la nuova, interiore religione conoscerà una diversa sottomissione a un diverso Dio: il Dio interiore dell’anima. È proprio questa religione interiore, che realizza «l’abisso della sottomissione a una legge sacra di fronte a cui ammutolisce ogni inclinazione»³⁸ a tenere come base e porta d’accesso proprio la situazione prometeica. Per Balthasar l’esito di una tale eticità pura e autonoma è, in Fichte come già in Kant, quello di fondare una religiosità di tipo prometeico. Infatti

«la fiammella delle anime [degli uomini] è a tal punto principio assoluto e centro del mondo che Dio stesso non ha alcun potere contro di ciò. Questa libertà dell’uomo assoluta e mai raggiungibile si esprime eticamente nella sua possibilità di essere indifferente nei riguardi di tutto ciò che è al di fuori della propria legge, per tenersi solamente in equilibrio nel suo proprio centro»³⁹.

È proprio questa centralità etica dell’“indifferenza” a richiamare il simbolo di Prometeo e a porre in luce, secondo Balthasar, la radicale distanza di ogni “etica prometeica” dall’etica cristiana. Anche l’etica cristiana richiede uno stadio di indifferenza nei confronti dei beni sensibili che possa preparare e aprire la strada a una superiore vita in Dio. La diversità rimane comunque notevole: l’etica prometeica produce quella particolare indifferenza che altro non è che un mantenersi da parte dell’uomo in quel centro che si costituisce nel suo instabile equilibrio tra il mondo e Dio, nella misura in cui entrambi sono qualcos’altro dall’assolutezza della mia legge morale e perciò rischiano di contaminare la

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ J. G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in IDEM., *Sämtliche Werke*, hrsg von I. H. FICHTE, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Bd. V, pp. 504-505.

³⁷ A I, p. 156.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, pp. 156-157.

purezza. Quest'uomo che deve restare in certo qual modo sospeso tra il mondo e Dio (e nell'indifferenza verso entrambi per essere eticamente fedele a se stesso) non è altro che l'uomo del prometeico "doppio διά". Ben diverso è il significato dell'indifferenza nell'etica cristiana, ove essa costituisce semplicemente «un momento del ritorno verso Dio»⁴⁰. Qui la disparità di valore e d'importanza che hanno tra loro le cose del mondo diviene indifferente e insignificante in virtù di un amore sempre più intensamente aperto alla realtà di Dio.

Fichte e Schelling esprimeranno così i due aspetti reciprocamente richiamantesi della situazione prometeica. Fichte ne ha esposto il versante etico ricorrendo all'immagine di Prometeo come eroe indifferente e impossibile che assiste ironico alla fine del mondo. Schelling ha invece esposto l'aspetto "naturale-cosmogonico" della situazione prometeica, ricorrendo all'immagine di Prometeo che ruba il fuoco agli dèi: un furto che è nel contempo atto positivo, atto d'amore. Su questi due aspetti, sottolineati da Fichte e da Schelling, si costruiranno «tutti gli orizzonti che abbracciano la visione del mondo del tempo di Prometeo»⁴¹. Un tempo e un'epoca culturale in cui «otterrà l'apocalisse dell'anima, l'escatologia soprattutto, la sua più chiara formulazione concettuale»⁴².

È un tempo in cui si cercherà di dipanare e cogliere, mediante la dialettica del "duplice διά", l'essere totale dell'uomo, la sua "idea". Questa idea della totalità dell'essere dell'uomo non potrà di certo essere "esistenziale", ma non per questo rimarrà una vuota e semplice idea. Essa è molto più, dal momento che pretenderà di racchiudere in certo modo in sé la realtà dell'esistenza che è sempre frammentaria. È qui che si diparte il progetto e il discorso dell'idealismo tedesco, che non si ricollega tanto – secondo Balthasar – all'idealismo gnoseologico di Locke o di Berkley, ma in linea diretta all'idealismo di Platone e Agostino. Infatti, nell'idealismo tedesco, l'elemento determinante non è la tematica gnoseologica, ma è il problema della totalità, «l'idea come "sistema"»⁴³.

Qui sta l'interrogativo decisivo che è sotteso a questa "visione della totalità", la domanda che inevitabilmente si cela «dietro la "possibilità" di una piena apocalisse»⁴⁴: quale relazione sussiste tra una tale possibilità e l'esistenza concreta, parziale, talora anche oscura? In realtà «entrambi gli elementi sono inscindibili, poiché la vita vien già sempre guardata come una realizzazione, così come la vita vive già da sempre il "qualcosa" di ciò che si vede»⁴⁵. Solo nell'esplicita assunzione di entrambi gli aspetti, la pulsazione reale della vita e la

⁴⁰ *Ivi*, p. 157.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*. Emerge già qui con chiarezza l'interpretazione dell'idealismo da parte di Balthasar come "rivelazione" ed escatologia gnostiche.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

sua tematizzazione teoretica, si potranno cogliere – secondo Balthasar – l’ambito delle variazioni intorno al tema di Prometeo.

Con questa premessa è aperta la strada all’ermeneutica effettiva di quello a cui tutto questo prologo introduce: la figura conclusiva del cerchio prometeico e cioè la filosofia di Hegel. Non possiamo però affrontarla nei limiti del presente saggio.