

laNOTTOLAdiMINERVA

Journal of Philosophy and Culture

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_nottola.htm
<https://www.rivistalanottoladiminerva.it/>

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.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Francesco Porchia (University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria)
francesco.porchia@studenti.unipg.it

Dario Tordoni (University of Perugia, Italy)
d.tordoni@gmail.com

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Scientific council

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)

Martino Bozza (Sfi Perugia, Italy)

Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)

Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)

Boris Gunjević (Westfield House, College in 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 (Università 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)

Pavao Žitko (University J. J. Strossmayer of Osijek, Croatia)

Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)

Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista all'indirizzo redazione.nottola@gmail.com. Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni. Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

Fin dalla sua fondazione tutti gli articoli presenti nella rivista vengono inviati, dopo una prima lettura, ai membri del comitato scientifico che esprimono un giudizio critico. Gli elaborati quindi vengono inviati a due lettori anonimi (blind peer review) per il giudizio sulla pubblicazione del contributo. L'esito della valutazione (accettato, rifiutato, richiesta di modifica) viene comunicato all'autore.

Filosofia e poesia

Table of contents

<i>Introduzione. La relazione tra filosofia e poesia come ricerca del Medesimo</i>	1
Francesco Porchia University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria	
<i>L'immediato tra filosofia e poesia in María Zambrano</i>	4
Martino Bozza University of Perugia, Italy	
<i>Poetica, estetica ed etica in Ernst Bloch.</i> <i>In esodo verso una meta albeggiante sommamente umana</i>	16
Paola Chiatti Member of Società Filosofica Italiana – Sezione Perugia	
<i>Las realciones entre poesía y filosofía.</i> <i>Las huellas del saber como práctica de poder</i>	28
María Cecilia Colombani Universidad de Morón/Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina	
<i>«so ist gleichsam Poësie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung».</i> <i>Considerazioni su poesia e filosofia nel pensiero di Novalis</i>	37
Maurizio Maria Malimpensa University of Vienna, Austria	
<i>Sentieri. Uno sguardo sul poetico</i>	53
Marco Moschini University of Perugia, Italy	
<i>Sul grido delle solitudini.</i> <i>Il silenzio poetica e la testimonianza del repentino in Aldo Masullo</i>	60
Nazareno Pastorino University of Salerno, Italy	
<i>Mitologia, poesia e amore nel giovane Hegel.</i> <i>L'importanza di Eleusis per il passaggio da Berna a Francoforte</i>	71
Francesco Porchia University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria	
Focus.	
<i>To believe with the power of the Absurd.</i> <i>Philosophical and poetic meditations on Kierkegaard's understanding of faith</i>	86
Luka Baković, Daniel Tolvajčić University of Zagreb, Croatia	
<i>La morte come figura dell'alterità</i>	96
Giuseppe Pintus University of Sassari, Italy	

Introduzione

La relazione tra filosofia e poesia come ricerca del Medesimo

Francesco Porchia

University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria

La relazione che intercorre tra filosofia e poesia è certamente una questione tanto antica quanto sempre fresca di nuove implicazioni ed elementi che ne rinnovano l'importanza, evidenziando tra l'altro il carattere di inattualità della ricerca filosofica. L'inutilità, anima intrinseca del pensiero, in tutta la sua maestosità si palesa nel rapporto tra filosofia e poesia. Una dinamica che conduce alla ricerca del senso dell'esistenza, al tentativo di cogliere l'Eterno, in modo da meglio comprendere il rapporto tra finito e infinito. Proprio questo condiviso tentativo di filosofia e poesia rappresenta una possibile via per intenderne la relazione e proprio a partire da queste considerazioni, ovvero sulla necessità di indagare questo rapporto, si è delineato l'itinerario di questo Supplemento de «La Nottola di Minerva. Rivista di filosofia», volume dedicato proprio ai differenti modi in cui è declinato il rapporto tra filosofia e poesia. Il volume è costituito in particolare da due sezioni, di cui la prima è dedicata proprio al tema principale di questo Supplemento, ovvero al rapporto che sussiste tra filosofia e poesia, costituendo pertanto la parte monografica della rivista. Questa prima sezione racchiude pertanto una sorta di comune itinerario, costituito dalla pluralità dei percorsi tracciati dai differenti autori: percorsi differenti che, come si avrà modo di sottolineare, costituiscono nel complesso un'unità, un comune cammino che nella differenziazione dei contributi che lo costituiscono suggerisce il comune senso di ricerca che in fondo lo anima. A questa prima parte monografica segue una seconda sezione che non si concentra direttamente sulle tematiche principali della rivista. Questa sezione è composta da due interventi che aggiungono al volume della rivista un ulteriore punto di vista su alcune questioni solo apparentemente distaccate dalla sezione monografica.

La rivista si apre con l'articolo di Martino Bozza, dedicato proprio al rapporto tra poesia e filosofia nel pensiero di María Zambrano. Partendo da una apparente irriducibilità di filosofia e poesia, Bozza mette in evidenza come l'intento della Zambrano sia quello di evidenziare la loro comune tensione verso il Medesimo. Filosofia e poesia, seppur per mutate vie, vogliono entrambe ricercare quell'elemento che permane nella mutevolezza del presente. Questo tentativo di ripensare il rapporto tra pensiero filosofico e pensare poetante vuole allora conciliare le idee della tradizione ontologica con le esigenze della contemporaneità, manifestando così l'urgenza di recuperare quelle tematiche apparentemente inutili della tradizione filosofica.

Questo rapporto è indagato differentemente da Paola Chiatti con uno scritto dedicato a Ernst Bloch, in cui l'autrice ne evidenzia alcune questioni che certamente restituiscono l'originalità del pensatore del XX secolo. Proprio per mezzo della combinazione di poetica,

estetica ed etica l'intento del pensatore, analizzato da Chiatti, è quello di riscoprire sotto una nuova luce il reale, rompendo così con l'uniformazione del quotidiano.

Proprio il tentativo di consegnare una visione in grado di rileggere il reale anima il lavoro di María Cecilia Colombani, la quale indaga proprio come la figura del poeta svolga un ruolo particolare tra la sfera sociale e quella religiosa. Concentrandosi sulla valenza del mito, Colombani reinterpreta il modo in cui si rende manifesta nel reale l'interconnessione tra conoscenza, potere e verità.

Il rapporto tra filosofia e poesia ritorna nella ricostruzione del pensiero di Novalis, accuratamente condotta nell'articolo di Maurizio Maria Malimpensa. Questa indagine intrapresa dal Novalis, sul rapporto tra filosofia e poesia, è dunque ricostruita da Malimpensa, il quale evidenzia proprio come questo rapporto possa costituire certamente una possibile via per poter comprendere le questioni lasciate aperte al tempo del pensatore tedesco e le possibili risposte che Novalis aveva provato a ricercare. Eppure, ciò che si intende parimenti sottolineare è come tali ricerche costituiscano delle importanti riflessioni che non siano legate esclusivamente al passato, ritrovando così nuova freschezza e vigore anche nella nostra contemporaneità.

Sulla natura del poetare e sul significato della parola poetica si interroga l'articolo di Marco Moschini. La parola poetica racchiude effettivamente lo sforzo di ricercare il Vero, di dischiudere l'Assoluto. Eppure la parola poetica, lungi dal fornire una definizione, una descrizione, si connota come ciò che mai dice, afferma. La parola poetica si connota così come parola rara nel momento stesso in cui, a partire dal tentativo di non definire, di non affermare, e dunque a partire dal silenzio, si colloca, si afferma, rompendo così quel silenzio che, nel momento stesso in cui fornisce la condizione di possibilità della poesia, è allo stesso tempo negato dalla necessità del linguaggio.

Il tentativo di ricercare nella poesia un percorso per poter comprendere l'autentico senso dell'esistenza è il tema di cui si occupa lo scritto di Nazareno Pastorino il quale, attraverso un confronto con Aldo Masullo, ripercorre il tentativo di afferrare, per mezzo del linguaggio poetico, ciò che permane come oscuro per le strutture logiche della poesia. La poesia appare allora come componente fondamentale per poter dischiudere un senso quotidianamente velato dell'esistenza.

Chiude la sezione monografica l'articolo di Francesco Porchia, nel quale il tema della poesia viene affrontato in uno dei frammenti giovanili di Georg W.F. Hegel con lo scopo di aprire una possibile strada interpretativa del filo rosso che percorre gli *Scritti giovanili*. L'opera evidenziata, *Eleusis*, si pone allora come punto intermedio che facilita la spiegazione di quel passaggio dalla hegeliana adesione alla filosofia morale kantiana (questione tipica dei testi di Berna), alle riflessioni francofortesi sull'amore. Il tema della poesia chiarifica al meglio come questo passaggio non sia dato da intrinseci motivi rivoluzionari o da presunte crisi mistiche, quanto dal ragionato tentativo di superare i limiti del soggetto razionale.

Come già preannunciato, il volume della rivista è inoltre completato da una seconda sezione in cui sono presenti due articoli, solo apparentemente distanti tra loro e dalla sezione monografica.

Questa seconda sezione si apre allora con il contributo scritto da Luka Baković e Daniel Tolvajčić. L'articolo è stato sviluppato attraverso un confronto con la filosofia di Kierkegaard ed il relativo tentativo, avanzato dal pensatore danese, di consegnare una riflessione originale sul concetto di fede, filosoficamente e poeticamente pensata. A partire da questi presupposti ci si interroga sul rapporto che l'individuo ha con la fede, un rapporto personale che esce dai limiti della figura del soggetto moderno in favore di un ripensamento dell'esistenza individuale.

La seconda sezione e, pertanto, l'intera rivista, si chiude con il contributo di Giuseppe Pintus, nel quale si presenta l'attenta analisi di alcune questioni relative al pensiero di Emanuele Lévinas. In particolare emergono, nella loro interconnessione, le tematiche della morte, della sofferenza e del linguaggio, in favore di una visione che si distingue, fuoriuscendone, dall'idealismo. Riemerge anche in questo scritto la critica di fondo al soggetto razionale, in favore di un'attenzione sempre maggiore al tema dell'alterità.

Come si è tentato di esporre in questa breve introduzione, i contributi che compongono questo Supplemento della rivista sono interiormente connessi, seppur non sempre in modo subitaneamente evidente, da un comune sforzo: quello di ricercare un comune cammino nel tentativo di dischiudere il senso di ciò che non si lascia appiattare dalla mera quotidianità del presente. Questo ricercato si colloca come ciò che si annuncia perennemente, forte della sua condizione di essere, ad un tempo, eternamente presente eppure al di là della semplice presenza. L'incontro tra filosofia e poesia, dispiegato attraverso l'analisi condotta su diversi pensatori, restituisce allora questo senso comune della ricerca, questo tentativo di comprendere meglio l'Assoluto ed il senso che, a partire da esso, è possibile attribuire alla nostra contemporaneità. La stessa questione è presente evidentemente non solo nei ricchi contributi che costituiscono la sezione monografica, quanto nell'ultima sezione la quale impreziosisce questo volume con riflessioni ulteriori condotte sul medesimo tema, seppur attraverso percorsi differenti.

L'immediato tra filosofia e poesia in María Zambrano

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

María Zambrano, in the vast horizon in which her philosophical reflection is articulated, also focuses on the deepening of the theme relating to the relationship between philosophy and poetry. The sense of meditation with respect to this theme is to understand if there are common traits in the ways in which philosophy and poetry relate to the real that manifests itself immediately. Starting from ancient philosophy and reaching up to contemporaneity, Zambrano indicates how from an apparent irremediable distance between philosophy and poetry we can finally find a common intent in understanding that immediate with which reality is revealed: both philosophy and poetry, even if through heterogeneous modalities, they are able to grasp in the real a depth that refers to the sense of that reality and in this capacity for understanding there is also the common need to find the unity that gives an explanation of an apparently changing reality. This approach of Zambrano thus manages to combine the instances of the tradition of ontology with the topicality of philosophical research and appears above all a way of practicing philosophy truly experienced in the first person, conducted without preconceived ideas and capable of opening up to the horizons that philosophy knows how to disclose.

Keywords

Immediacy; Intuition; Truth; Sacred.

La relazione che intercorre tra la filosofia e la poesia è riuscita ad essere un contenuto dibattuto a più riprese nel lungo cammino della riflessione filosofica, dall'antichità alla contemporaneità si legge un filo rosso che unisce la passione esercitata dall'intersecarsi di due ambiti di manifestazione del pensare così eterogenei ma anche così facilmente coniugabili nella loro complessità. Una voce autorevole della filosofia del Novecento come quella di María Zambrano, capace di spaziare in una vastità di intenti e di orizzonti di sviluppo del pensare, rivolge la sua attenzione anche a questo contenuto che spesso ha incontrato l'interesse di filosofi che hanno reso grande la storia della filosofia. In questo alternarsi di moventi e di giochi di illuminazioni che è l'opera di Zambrano, si coglie, nello sviluppo del legame che esiste tra filosofia e poesia, l'esigenza principale del filosofare che è proprio quella di prendere una posizione di fronte alla manifestazione del reale che arriva e si palesa nell'immediato. Questa evenienza, che risulta l'esperienza impossibile da eliminare per chiunque si ponga in una dinamica di ascolto attento dell'esperienza che si compie,

risulta l'imprescindibile condizione della prima cognizione della manifestazione di un reale che non si esaurisce in quell'immediato ma che, allo stesso modo, non può prescindere da quel pervenire al soggetto nell'immediato. Così, di fronte a tale pervasiva condizione che si pone di fronte all'uomo nasce l'interrogativo rispetto al modo adeguato di porsi che l'uomo stesso può assumere. La riflessione di Zambrano prende avvio da quella che appare, ed è apparsa, nella storia della filosofia, come una discrasia funzionale dell'uomo di fronte all'immediato che si dona: o si accetta quella manifestazione e si decide di rimanere in questo immediato che rivela un complesso reale, o si cerca di cogliere quell'immediato come l'ostentazione di un reale che invita invece a farsi superare per giungere alla condizione di quel reale e, quindi, di quell'immediato. La questione parte da questa che risulta, almeno in apparenza, un'antitetica posizione da scegliere per un'interpretazione che quel reale sembra chiedere a chi sta di fronte al darsi dell'esistenza nell'attimo della percezione. La questione in realtà è antica, già ben presente dalla classicità della filosofia e proprio da quel contesto in cui nasce la disputa tra filosofia e poesia Zambrano ritiene che occorra prendere avvio per approfondire la questione. Così risulta essere, evidentemente, Platone il primo riferimento con cui occorre stabilire una relazione ermeneutica se si vuole approfondire la questione. Ecco così che il pensiero platonico appare a Zambrano il luogo di una prima decisiva scissione tra l'ambito dell'interesse filosofico e quello della tensione poetica, in particolare il tema è approfondito nella *Repubblica*: «È nella Repubblica che Platone formula la sua condanna esplicitamente e con asprezza, con quella asprezza con la quale si suole allontanarsi da ciò che più si ama»¹; la perentorietà della condanna della poesia, unita alla malinconia per l'allontanamento volontario da ciò che si ritiene importante, riescono, nelle parole citate, a rendere bene il punto di vista aperto e problematizzante che assume Zambrano: non si tratta infatti solo di individuare due approcci rispetto all'immediato che si presenta all'uomo, si cerca anche di comprendere le ragioni di questi due approcci, con la difficoltà connessa a dover soppesare, considerare e ponderare il fascino che risulta, almeno in prima istanza, oppositorio di questi due orizzonti ermeneutici del reale. Per comprendere il distacco che Platone mette in atto rispetto alla poesia occorre però ribadire, attraverso le parole di Zambrano, quanto sia l'approccio poetico che quello filosofico vadano a concepire quell'immediato con cui si palesa il reale come la dimensione non riducibile con cui il singolo si trova a contatto, la filosofia difatti verso quell'immediato sperimenta un sentimento ambivalente: «E così vediamo già più chiaramente la condizione della filosofia: meraviglia, sì, stupore di fronte all'immediatezza delle cose, cui fa improvvisamente seguito uno strappo, un brusco allontanamento per slanciarsi altrove, verso qualcosa da cercare e perseguire perché non si dà, perché non ci fa dono della sua presenza»², dall'altro lato il contatto con l'immediato produce un atteggiamento diverso se non si assiste alla spinta a cercare un'ulteriorità che è condizione dell'evidenza che si palesa, questo è l'atteggiamento specifico del poeta: «No, non tutti seguirono il sentiero che porta alla verità faticosa; alcuni rimasero aggrappati al presente e all'immediato, a ciò che offre la propria presenza e dona

1 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna 2002, p. 50.

2 Ivi, p. 39.

la propria figura, a ciò che tremola tanto è vicino»³. Un'altra categorizzazione che, seguendo Zambrano, può esemplificare il rapporto dialettico tra l'approccio filosofico e quello poetico è relativa a come nel poeta possa evidenziarsi il momento del possesso di quell'immediato che è la realtà nuda di fronte alla presa dello sguardo umano: «Il poeta non rinunciava, non cercava neppure, perché già possedeva. Possedeva immediatamente ciò che davanti a lui, ai suoi occhi, all'udito e al tatto appariva»⁴, dall'altro lato la ricezione del mondo attuata dalla filosofia assume dei contorni differenti: «I confini di quello che scopriva il filosofo, invece, si andavano nel frattempo precisando e distinguendo in modo tale che già si formava un mondo con un suo ordine e una sua prospettiva, dove già esisteva il principio e il "principiato"; la forma e ciò che sotto di essa è»⁵. Ad uno sguardo che vuole cogliere quelle che sono le subitanee differenze che si evidenziano tra poesia e filosofia subito appare chiaro che da una parte vi è così delineata l'esigenza del possesso di quella realtà, un possesso che la poesia esercita in maniera quasi autoritaria, la poesia si ciba, vive di quei suoni, di quegli odori, di quelle sensazioni che la realtà suscita e non potrebbe fare a meno di questi riverberi esperienziali di ciò che si vive, quella realtà sensibile che la filosofia descrive come apparenza non vuole minimamente essere superata dalla poesia, è, al contrario, proprio in quell'apparenza che la poesia trova il senso del suo esplicarsi. Dall'altro lato, l'opposizione alla poesia consiste tutta in questo voler procedere oltre ciò che appare, l'obiettivo della filosofia è infatti quell'essere che costituisce il fondamento dell'apparenza. La filosofia cerca la luce, la chiarezza, una rivelazione che dia esplicazione. Questo della luce in realtà è un tema molto caro per Zambrano e anche molto approfondito in diversi momenti dei suoi scritti, nel contesto della riflessione tra filosofia e poesia risulta essere una sorta di motivo e suggestione al tema rivelativo che la filosofia tende ad assumere; in relazione a ciò scrive infatti Rossella Prezzo: «La filosofia dunque, come sappiamo da sempre, resta una questione di luce e di visione. Ma il problema è che proprio quella luce dichiarata nelle sue idee e nei suoi concetti nasconde e oscura un'altra luce in cui può affiorare un vedere-pensare altrimenti. È il senso aperto di questa prima luce "intravista" che María Zambrano cercherà di restituire alla riflessione. Seguendo quella sua visione potrà quindi intraprendere il proprio cammino filosofico»⁶. Ciò che nella storia della filosofia appare certo è il grande bisogno che guida la filosofia e che anche nelle pagine scritte da Zambrano rifulge in maniera nitida: la filosofia è esigenza di unità, di massima unità sintetica, per dirlo con le parole kantiane, la filosofia ha l'ambizione e, per alcuni detrattori, anche la pretesa di cercare e di spiegare l'unità sottesa, nascosta allo sguardo disattento dei più. Ora, il passaggio davvero interessante, che rende ulteriormente merito alla originalità del pensare di María Zambrano, è quello relativo al senso di questa ricerca di unità, la filosofia è dispiegata in un percorso di tentativo di esplicazione completa del reale, non si raggiunge la verità completa ma l'ambizione è quella di poter conoscere nell'interezza quell'essere di cui da sempre è alla ricerca, la filosofia vuole spiegare più che descrivere. Sostenere ciò significa sostenere che la

3 Ivi, p. 40.

4 Ivi, p. 41.

5 *Ibidem*.

6 R. Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 20.

filosofia si ritrova ad assolvere, o almeno a voler assolvere, a quel compito di veggenza che, di fatto, l'ha costituita; appare importante sottolineare questo aspetto perché si può in tale maniera inquadrare la linea di continuità di Zambrano con la tradizione, rinnovata alla luce della modernità, dell'Ontologia e si può anche sostenere la sua continuità con orizzonti che oggi tornano ad essere più che mai percorsi, ne è testimonianza il recente manifesto di un nuovo modo di intendere e fare filosofia, contenuto nello scritto collettaneo *Nova Theoretica*, nel quale degli autori contemporanei hanno dato voce a questa volontà di permanere nella tradizione ontologica nella logica della continuità e dell'innovazione, nel saggio scritto da Massimo Donà relativamente al tema della inalterità si coglie una linea di continuità con questa esigenza, palesata da Zambrano, di saper procedere oltre ciò che appare immediato e quindi senza una precisa spiegazione per giungere a indicare invece una via del senso, in fondo è proprio questa la volontà di una filosofia che, appunto, non si limita ad esercitare una funzione semplicemente descrittiva del reale ma che invece scorge in quel reale una complessità che appare difficile da decifrare, ma verso la quale si vuole procedere: «In verità, tutto è immediatezza; ecco quel che va riconosciuto, di là da ogni retorica di matrice idealistica. Tutto è immediatezza, e dunque puro “arbitrio” - come sembra aver intuito un grande “maledetto” del Novecento, quale si sarebbe rivelato Julius Evola. Tutto è segno ed espressione dell'assoluto; per quanto incerta e approssimativa sia la sua determinatezza»⁷. Se si torna a guardare alla poesia però, sottolinea Zambrano, occorre notare che pur essendo presente nella parola poetica la dedizione alla realtà nella sua manifestazione esperienziale, è ravvisabile anche nell'intento del poeta la tensione all'unità. Ecco il passaggio in cui il riduzionismo che porterebbe a pensare una semplice dialettica di esclusione tra filosofia e poesia comincia ad incrinarsi: la poesia infatti è anch'essa alla ricerca di un'unità, ma si tratta di un'unità differente da quella perseguita dalla filosofia; quel reale descritto, amato e odiato, sconvolto e rimodellato dalla poesia non è altro che il vero soggetto di cui la poesia si fa voce, e nelle parole poetiche la ricerca che si compie è quella di un tentativo di avvicinarsi a quella complessità del reale senza avere la segreta pretesa di poter esplicitare tutto, l'unità perseguita dalla poesia ha pretese ben più blande di quanto invece viene perseguito dalla filosofia. Le parole di Zambrano in proposito fanno addentrare nella complessità della questione:

«Il filosofo vuole l'uno perché vuole tutto, abbiamo detto. Il poeta non vuole tutto, perché teme che in questo tutto non rimanga ognuna delle cose in tutte le sue sfumature; il poeta vuole una, ciascuna cosa, senza restrizioni, senza astrazioni né rinunce. [...] La cosa del poeta non è mai la cosa concettuale del pensiero, ma complessissima e reale, la cosa fantasmagorica e vagheggiata, quella inventata, quella che ci fu e quella che non ci sarà mai. Vuole la realtà, ma la realtà poetica non è solo quella che c'è, quella che è, ma anche quella che non è; abbraccia l'essere e il non-essere in ammirevole giustizia caritativa, giacché tutto, proprio tutto, ha diritto ad essere, finanche ciò che non ha mai potuto essere»⁸.

Emerge da tale passo come la poesia rappresenti una sorta di sentimento amorevole per

7 M. Donà, *Inalterità*, in M. Adinolfi - M. Donà - F. Leoni - C. Meazza - M. Moschini - G. Rametta - R. Ronchi, *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, p. 95.

8 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., pp. 44-45.

tutto ciò che viene sperimentato dall'uomo, niente va escluso da questo spumeggiante e non classificabile erompere di esperienza; sostiene Zambrano che è come se si palesassero due differenti tipologie di *logos*, uno è quello canonicamente inteso dalla tradizione filosofica, quello della tradizione greca che indica l'ordine razionale che è ravvisabile nell'universo e che appunto viene studiato e osservato come oggetto a cui tende la ricerca filosofica, dall'altro lato sembra emergere anche un'altra figura di *logos*, non catalogabile, non staticamente definibile, tale *logos* è fatto invece per essere sperimentato e introiettato dall'uomo, si tratta di quella ragione che rende conto della complessità, della paradossalità ma anche della bellezza irriducibile della vita che l'uomo sperimenta. Tale razionalità, che non può essere definitivamente inquadrabile e racchiusa in ferree regole di ordine schematico, sembra essere allo stesso tempo oggetto che esercita fascino ma anche una certa paura nei confronti di una filosofia desiderosa di cercare e trovare spiegazioni ultime e definitive, avviene così che «...il filosofo, quando s'avvide che la poesia gli sfuggiva, la confinò. Vagabonda, errante, essa trascorse così lunghi secoli. E anche oggi la constatazione della sua limitata fecondità ci intristisce e ci angoscia, perché la poesia è nata per essere il sale della terra e grandi regioni della terra ancora non la accolgono»⁹. Un filo rosso sembra dunque unire filosofia e poesia, entrambe, pur nelle loro differenze sostanziali, vagano alla ricerca di una differente unità, sembra che nella loro eterna complementarità sfugga e spaventi la possibilità di poter convivere con le proprie peculiarità, allo stesso tempo però appare evidente che entrambe non riescono a disconoscersi completamente, anche la reciproca negazione appare un modo per indicare la reciproca significatività. Al di là di quello che potrebbe essere un richiamo tanto scontato quanto poco cogente alla coesistenza, di matrice nietzschiana, di Spirito apollineo e Spirito dionisiaco, appare qui più pertinente constatare che più che come la coniugazione di due forze che devono coesistere si debba leggere il tentativo di Zambrano come la lettura di un reale che, nella sua pluralità di rimandi ontici, debba essere considerato piuttosto come luogo che richiede all'uomo di prendere una posizione riguardo alla richiesta di senso che esiste da sempre nell'animo umano. Il canone che qui trova un compimento nel testo della filosofa spagnola è quello di indirizzo di lettura del reale che viene richiesto, se non addirittura imposto all'uomo, e se la lettura che dona il senso sembra essere primariamente la filosofia, la meditazione di Zambrano invita a seguire nella strada della complessità un vivere la filosofia senza pretese di schematizzazione ma, al contrario, con la capacità di aprirsi al mistero che una cognizione poetica del reale sembra dischiudere. Ma la questione della apparente antitesi tra filosofia e poesia procede quando si incontrano ulteriori campi di riflessioni in cui far confrontare i due approcci. In primo luogo è l'ambito della moralità quello in cui tale confronto deve essere ancora fatto sussistere. Se si considera l'apparire dell'immediato con cui si palesa l'essere sia a poesia che a filosofia, giunge a denotarsi un'antitesi ancor più stringente di luce ed ombra nel gioco dialettico di filosofia e poesia, vi è infatti la percezione che il chiarore che il mondo greco ha saputo donare all'indagine filosofica è proprio quella luce che va ad approfondire una zona che cela la dimensione dell'ulteriorità: «Dalla Grecia ci viene la luce per cui ciò che accade in quella terra si presenta con abbagliante chiarezza, il che però non significa

9 Ivi, p. 47.

necessariamente che lo si possa comprendere senza fatica e neppure che lo si comprenda. Tuttavia percepiamo con immediatezza che è pienamente intellegibile»¹⁰; questa luminosità diviene un chiaroscuro se entra in contatto invece con quella volontà di rimanere in quell'immediato che può anche risultare menzognero, ma la poesia, agli occhi di Platone, sceglie anche di permanere nella menzogna: «Solo la poesia ha il potere di mentire, perché solo essa ha il potere di sfuggire alla forza dell'essere. Solo la poesia sfugge all'essere, lo elude, se ne burla»¹¹. La poesia è moralmente distante dalla filosofia perché si pone volutamente al di là di una giustizia apollinea, il rigorismo razionale della filosofia, che conduce anche verso un oltre di una realtà che spiega il condizionato mondo fenomenico, non irretisce il poeta a distrarsi dal suo essere assorbito da quel reale che cerca di descrivere così come appare nella sua immediatezza. Si tratta proprio di una differente modalità di proporsi di fronte al reale: da un lato vi è il filosofo che si pone in un'attenta attesa, pronto a ricevere e a superare il darsi del reale, dall'altra parte il poeta è invece già pieno di contenuti, già carico di quella realtà che abita. In questi passaggi la poesia è inquadrata proprio come quella capacità di restituire la dimensione di appartenenza viscerale dell'uomo alla sua realtà, si legge infatti: «Il *logos*, parola e ragione, si scinde tramite a poesia, che è sì parola, ma irrazionale. È, in realtà, la parola posta al servizio dell'ebbrezza»¹², e ancora: «La poesia si aggrappa all'istante e non ammette le speranze, le consolazioni della ragione. [...] la poesia è la voce della disperazione, della melanconia e dell'amore per ciò che caduco, che non vuole consolazione per la perdita e per l'essersi persi»¹³, anche il tema dell'oblio emerge con una certa pervasività: «Il poeta oblia ciò che il filosofo si affanna a ricordare ed ha sempre presente, in ogni istante, ciò che il filosofo ha allontanato per sempre da sé»¹⁴, o ancora: «Oblia ciò che il filosofo ricorda, ed è la memoria di ciò che il filosofo oblia»¹⁵. Sembra così che il poeta si faccia carico del vivere, nella sua drammaticità e nella sua tragicità, quando invece il filosofo, pur non scappando da tale condizione, ne cerca il senso e la spiegazione. È significativo che in questo cantare e in questo danzare rispetto alla vita il poeta per Zambrano racchiuda in sé un'etica che nasconde la logica del martirio, questa accettazione, che non chiede spiegazioni ma si adopera per convivere con tutto ciò che l'esistenza pone, sembra proprio quella di chi abbraccia tutto, anche ciò che non appare come piacevole, per il solo motivo dell'amore incondizionato del mondo; allo stesso tempo questo atteggiamento è però anche indice di una sorta di immobilismo, il poeta si trova a subire senza voler scegliere e questo è ciò che lo distanzia dal filosofo. Le considerazioni di Zambrano appaiono sempre oltremodo originali perché donano il senso della complessità dell'approccio alla realtà: non si registra mai una semplicistica e rassicurante indicazione interpretativa di fondo, la filosofa spagnola è presa dalla narrazione dell'esistente per giungere a comprendere gli esiti che questa narrazione rivela, senza forzare mai verso interpretazioni affrettate, ma è come se facesse scorrere il pensiero nei suoi scritti per far

10 Ivi, p. 49.

11 Ivi, p. 51.

12 Ivi, p. 54.

13 Ivi, p. 55.

14 Ivi, p. 57.

15 Ivi, p. 65.

fiorire e spuntare la corretta luce interpretativa. Anche in questi passaggi appare la medesima tensione: non potrebbe essere diversamente, l'immediato che si manifesta appare a tutta la storia della filosofia quell'evento di fronte al quale lo stupore e la meraviglia dell'uomo non bastano e proprio per questo nasce una reazione come risposta, che può essere filosofia o altro atteggiamento. Quello che è certo è che di fronte alla manifestazione dell'immediato che fa cogliere il reale l'uomo non riesce a restare indifferente e così si devono aprire gli orizzonti dell'interpretare ma anche dell'assumere un atteggiamento, un modo di fare e di essere. Zambrano prosegue nella sua teoresi di fronte a questo elemento basilare di una fenomenologia del reale, proponendo ulteriori scale di comprensione da ascendere, una di esse è quella che si chiede se la poesia possa muoversi verso altre vie che la facciano uscire da un abbraccio limitatamente fenomenico riservato al reale, così il confronto inevitabile è quello che si apre con la mistica e con la metafisica.

La riflessione che si concentra sulla mistica sembra un estuario inevitabile di una corrente che procede dall'ontologia, anche in questo passaggio proposto da Zambrano il riferimento è Platone che però, si può legittimamente presupporre, rappresenta un po' tutto il mondo della filosofia occidentale che vuole approfondire la questione ontologica; si tratta del Platone che giunge alla certezza che il luogo in cui si compie quel sapere, per il cui amore è iniziato ogni sforzo di meditazione, è il posto della contemplazione: nulla vi è di più alto da perseguire che quella sfera intelligibile che riesce a cristallizzare, nella loro dimensione eterna, quelle idee che sono le essenze immutabili dell'eterogeneo reale. La scoperta di una ragione che non si possiede ma da cui si è posseduti è indice di questa elevazione coscienziale che produce quasi uno sforzo ascetico: «La filosofia nasce da un paradosso della natura umana. La natura dell'uomo è la ragione. [...] Per natura si intende il modo di essere di una cosa, che è tale per se stessa, vale a dire che il suo essere non è realizzato dalle mani dell'uomo. Quindi la natura dell'uomo – la ragione – è qualcosa che l'uomo non potrà mai possedere una volta per tutte, ma dovrà costantemente recuperare, riconquistare»¹⁶. Questo abbracciare un sapere disinteressato, che riguarda quella dimensione intelligibile che l'uomo percepisce di avere in sé, è il fine ultimo di ogni attività sapienziale, così la dimensione più alta che il pensare possa raggiungere è proprio quella della contemplazione. Questo innalzamento della filosofia platonica per cui, agli occhi di Zambrano, essa diventa ascetica, ed anzi «È già teologia e mistica. La mistica della ragione»¹⁷, è la novità che la riflessione occidentale scorge fin dall'antichità e che diventa patrimonio, sia apprezzato che anche rigettato, della storia della filosofia; ma ciò che risulta più importante nella riflessione che la filosofa spagnola porta a compimento è il fatto che con questa trasformazione dell'attività filosofica in attività contemplativa emerge il vero intento di Platone e della filosofia stessa che si rivolge all'ontologia: si deve salvare qualche cosa che altrimenti andrebbe perduta nelle molteplici pieghe della temporalità, si tratta di quella bellezza che pur sembrando di appartenere ad una dimensione esclusivamente sensibile viene colta come inverata solo quando è riportata alla sua condizione eterna ed originaria. E salvando così la bellezza si salva anche il luogo in cui si sperimenta la bellezza: l'anima per Platone, la coscienzialità per

16 Ivi, p. 71.

17 Ivi, p. 77.

tutta la filosofia che si pone nel solco tracciato dallo spiritualismo. Ed ecco allora che in questo innalzamento della filosofia al suo livello massimo si deve rimettere in gioco anche la poesia, che era appunto stata considerata come esercizio di celebrazione del transeunte. La poesia infatti, suo malgrado, vive anch'essa in quella situazione di essere posseduta da un'istanza più alta e il poeta, sempre suo malgrado, sembra essere il *medium* di questa intuizione esplicativa: «Il poeta, poiché non cerca ma trova, non sa come chiamarsi. Dovrebbe adottare il nome di ciò che lo possiede, di ciò che lo prende colmando la dimora della sua anima, dell'impeto che lo trascina. Ma non sarebbe facile, perché solo a volte si sente rapito, indiato; altre volte si sente afferrato, irretito in sogni informi privi di impeto»¹⁸, le parole della poesia così riescono a trasporre il pensare a qualche cosa in più della semplice celebrazione del reale, riescono a cogliere, anche in maniera involontaria, una dimensione intelligibile che è proprio quella che la filosofia persegue. Certo, di fronte ad una certa convergenza negli approdi di un interesse di ricerca di senso del reale, permane una distinzione tra la parola che è utilizzata dal poeta e la parola che viene utilizzata dal filosofo, relativamente a tale distinzione che intercorre tra la modalità di utilizzo della parola scrive infatti Silvano Zucal: «La parola "filosofica" è invece la parola che tutto inquadra, sanziona e definisce, mentre la parola poetica è quella parola che penetra lentamente nella notte dell'inesprimibile»¹⁹. Si trovano anche in altri passaggi degli scritti della filosofa spagnola riferimenti anche più diretti a questo valore rivelativo ancestrale che è possibile cogliere nella poesia, scrive infatti Zambrano in *Verso un sapere dell'anima*: «La poesia originaria che ci è dato conoscere è il linguaggio sacro, o meglio il linguaggio proprio di un periodo sacro antecedente alla storia, vera preistoria. Parole sacre che oggi sentiamo ancora nelle formule della Religione, anche se per il credente non sono poesia ma verità misteriosa»²⁰. Certo la filosofia coglie l'azione in maniera consapevole e deliberatamente volontaria, e l'intento è quello di procedere in questo percorso che a questo punto non può essere solo un mero percorso intellettualistico, la filosofia deve impegnare tutto l'ente, tutto l'uomo, tutto la sua persona, e anche tutto il suo vissuto, quindi la strada da percorrere è quella di una riabilitazione ascetica di tutta la realtà che non può essere vissuta come semplice materialità, tutto il reale viene riabilitato perché ricollocato nella dimensione d'essere che lo nobilita e lo riporta alla sua originaria condizione di grandezza. In questo percorso a ritroso, che parte dal sensibile per tornare all'ulteriorità del sovrasensibile, il grande merito di Platone secondo Zambrano è quello di aver saputo attuare una completa riabilitazione dell'amore: quello che può essere visto e interpretato come un mero sentimento oppure come una semplice pulsione legata alla parte concupiscibile dell'uomo, grazie a Platone viene innalzato nella sua dimensione intelligibile di forza che unisce e dona il senso dell'esistenza. Questo grande merito della nobilitazione dell'amore costituisce anche il luogo del recupero della poesia e del suo incontro con la filosofia: «Grazie alla salvazione dell'amore, la poesia ha potuto sopravvivere all'interno della cultura ascetica del cristianesimo. La prima poesia: gli inni alla Vergine, il *Salve Regina*, la *Litania* intessono, con immagini in parte ebraiche,

18 Ivi, p. 81.

19 S. Zucal, *María Zambrano. Il dono della parola*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 28.

20 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 33.

un'idea divina della donna che per la verità non è dato riscontrare nel primo cristianesimo»²¹, ma vi è di più, la poesia giunge anche ad acquisire dei meriti per quanto concerne la conversione mistica a cui giunge l'amore: «E tale conversione, in realtà, si è verificata grazie alla poesia, nella poesia. Nella poesia che meglio della filosofia ha saputo interpretare la propria condanna, poiché essa era stata destinata perfino a nutrirsi della propria condanna»²²; non si legge in tale intento nessuna volontà di creare riabilitazioni sensazionali, vi è da parte di Zambrano solo un certo trasporto nel notare come, anche di fronte a quello che può sembrare un costrutto umano antitetico rispetto ad un pensare alto proprio della filosofia, vi sia invece intrinseco, anche se non immediato, il senso di una ricerca che riguarda ogni sfera dell'esistenza dell'uomo, questi, anche suo malgrado, è immerso nel mistero dell'esistenza e anche quando sembra voglia nuotare senza alzare la testa nel mare della molteplicità distraente del reale fenomenico, non può evitare di percepire che costitutivamente è portato ad elevarsi da un caos stordente: sia l'amore carnale che rivela una dimensione di bellezza e di eternità, sia la poesia che celebra l'ebbrezza del molteplice reale, si trovano in realtà contenuti in intuizioni che rimandano ad un'alterità intelligibile, sono i segni che Zambrano fa emergere dal pensiero platonico come prove concrete di questa sapienzialità di cui è intrisa l'esistenza e che la filosofia ricerca. La filosofia, da questo punto di vista, giunge a riacquistare *in toto* la sua funzione di veggenza, essa, anziché essere disciplina eletta per pochi al fine di un elitario esercizio, diviene luogo di innalzamento anche per ciò che per occhi meno attenti passa per un semplice esercizio di celebrazione della vacuità del reale, la filosofia interroga ma soprattutto sa richiamare ogni ambito dell'esistenza umana alla sua destinazione più alta. Il culmine di questo percorso che mette in contiguità la filosofia e la poesia è allora ravvisabile quando l'uomo scorge un orizzonte in cui può trovare l'essere in opposizione ad un transeunte scorrere della natura in cui vive. Quell'essere che è stabilità, speranza realizzata, verità, è dato dall'unione di filosofia con religione cristiana e poesia appunto, Dante Alighieri diviene così il massimo esecutore di un sentire comune dei tre ambiti che si trovano a percorrere il medesimo cammino: «La Divina Commedia realizza questo momento felice, forse irripetibile, di unità senza vaghe e nebulose identificazioni, tra poesia, religione e filosofia»²³. Questo passaggio risulta veramente significativo perché si coglie il profondo motivo della specificità della filosofia: essa sa aprirsi in maniera sempre autentica alla soteriologia sottesa all'esperienza del reale, in questa linea di interpretazione della filosofia deve essere riscontrato ancora un motivo di grande originalità in Zambrano che può essere messo in continuità con le attuali linee di riflessione filosofiche che guardano a preservare la dimensione dell'ontologia nell'orizzonte della contemporaneità, nei passi scritti da Marco Moschini nella sua riflessione sull'inattualità della filosofia si coglie questo motivo di continuità:

«Novità, progresso, dinamismo, dialogo, comunicazione e ammirazione, tutto si congiunge, si assimila, in una rete comunitaria, societaria, che ci riconosce come parti essenziali di un ricco racconto dal carattere triforme della coscienza e nell'intenzione di tre momenti del tempo, che

21 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 85.

22 Ivi, p. 86.

23 Ivi, p. 90.

appaiono altrimenti distesi, si instaura la storia dell'essere. In essa si salvaguarda l'essenzialità del singolo di fronte all'eterno. Ne ha dato un esempio la poesia dantesca la quale ha reso perennemente presenti le molte individualità che egli è riuscito a eternare, ponendole solo di fronte all'eterno giudizio. La filosofia è rivelarsi della verità e questo rivelarsi assume le forme del tempo che a sua volta per necessità non sono altro che forma dell'essenziale. Ma se le forme del tempo non sono ciò che si rivela nella filosofia, pur tuttavia sono queste che celano il vero. In questa dialettica si spiega l'inattualità del filosofare»²⁴.

L'avvento della modernità attuerà però un nuovo cambiamento rispetto a questa soluzione di continuità che si è individuata tra mistica e poesia. Infatti avviene un netto cambiamento di prospettiva sia per l'uomo che per il suo intendere l'essere, così viene illustrato da Zambrano questo cambio di visuale: «L'essere non è più quello dei tempi della Grecia, né quello del Medioevo, non è più visto come qualcosa in cui il mio essere, il mio essere peculiare, è contenuto, quantunque in modo diverso dalle altre cose. Ormai, l'essere non è indipendente da me, poiché, a rigor di termini, solo in me stesso lo trovo, e le cose hanno il loro fondamento in qualcosa che sono io a possedere»²⁵, appurata questa nuova direzione che il pensiero filosofico assume si comprende il motivo per cui la filosofia e il pensiero inizino un nuovo distacco, infatti, nonostante con l'arte romantica ottocentesca si possa notare una certa contiguità tra poesia e filosofia, per Zambrano la ragione di questa rottura risiede nel fatto che proprio dall'Ottocento la poesia decide di perseguire la medesima strada che viene percorsa dalla filosofia, la strada che ha come obiettivo il volere essere: la filosofia e la poesia cercano un fondamento, un assoluto, ma con le sole forze dell'umano, del soggetto che, appunto, vuole essere. La poesia per percorrere questa strada vuole in realtà attuare un ritorno all'originario, al luogo dell'unità iniziale: «Il poeta crede e spera di reintegrarsi, di restaurare l'unità sacra dell'origine, cancellando la libertà e la colpa per non averla utilizzata»²⁶, mentre la strada della filosofia è quella di un cammino nell'umano che cerca l'emancipazione attraverso la propria ragione: «Il filosofo crede che solo allontanandosi, immergendosi nell'abisso della libertà, solo rimanendo alla fine se stesso, sarà salvato, sarà»²⁷.

Ora, al di là di queste distinzioni che seguono un percorso anche storiografico che giustamente Zambrano evidenzia, ciò che rimane il vero centro d'interesse da cui la riflessione di Zambrano prende avvio è quella possibilità di incontro per filosofia e poesia di fronte al grande interrogativo che da sempre si pone di fronte all'uomo: come considerare quell'immediato che si manifesta con il reale e quale significato debba essere attribuito a tale immediato che si palesa. Zambrano riesce a leggere con un metro assolutamente originale il rapporto che si crea tra filosofia e poesia, riuscendo a individuare una continuità che non si riduce ad una sovrapposizione ma che invece riesce a mantenere e, anzi, a valorizzare le peculiarità di questi due modi di approcciarsi e di interpretare il reale. Va detto inoltre che per Zambrano quando si parla di filosofia che si relaziona con l'immediato e ne cerca il senso,

24 M. Moschini, *Inattualità*, in M. Adinolfi - M. Donà - F. Leoni - C. Meazza - M. Moschini - G. Rametta - R. Ronchi, *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, cit., p. 106.

25 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 92.

26 Ivi, p. 109.

27 *Ibidem*.

occorre fare una grande distinzione, infatti da un lato c'è un approccio filosofico al reale che decide di costruirsi in maniera autonoma, umana, individuale quell'essere che cercava e così si scorge in tale intenzione l'uomo che si fa autocreare di sé, l'uomo che, nello sforzo di ritrovare se stesso e il senso del reale, si erge ad essere egli stesso il proprio essere, il proprio assoluto. Certamente se si considera la filosofia da questo punto di vista si deve anche prendere atto di una linea di demarcazione insanabile con la poesia, che è disposizione non alla ricerca ma all'attesa, essa è amore per quel reale che si manifesta ed esaltazione di un sentire che proietta il poeta verso un'alterità che sfugge ed è condizione di quel fenomenico che si manifesta. Se però la filosofia viene intesa, come Zambrano specifica, in altra maniera, allora un elemento di continuità che indichi una certa univocità con la poesia lo si riscontra; la filosofia infatti può essere intesa anche come rifiuto di un individualismo e di un personalismo per abbracciare invece la dimensione della ricerca di un'unità: «Al contrario è costitutivo di una maniera della filosofia – la più venerabile – il riferirsi alla totalità delle cose, non per staccarsi da esse, ma per affermarle. Non per evadere dal mondo, ma per sostenerlo. L'amore del filosofo per il sapere è stato amore di obiettività, mediante il quale l'andirivieni primitivo si è trasformato in universo. L'ordine è stato cosa dell'amore»²⁸. Se la filosofia è questa ricerca dell'unità primigenia allora anche la filosofia, come la poesia, vive ed incarna quel sentire che è evocazione di un fondamento condiviso che rimanda ad un'alterità irriducibile al soggetto umano, in tale direzione la filosofia, come la poesia, vuole rivalutare il reale alla luce di un senso che è dato a quella realtà da una condizione più alta. E certamente la filosofia, come sostiene Zambrano è anche, e soprattutto, questo:

«Platone, Aristotele e, nell'Europa moderna, Spinoza, Leibniz e chissà se qualcun altro, non cercavano in realtà, di affermare se stessi, ma di affermare soprattutto l'essere dell'universo; l'unità di tutte le cose proprio in virtù del loro fondamento ultimo. La poesia non avrebbe avuto nulla contro una simile filosofia, ammesso che la poesia possa essere qualche volta contro qualcosa. Anzi, rispetto a tale riferimento all'unità integrale dell'universo, a questo abbracciare tutte le cose, poesia e filosofia sarebbero state pienamente in accordo»²⁹.

Si giunge così a decretare una sostanziale similarità di obiettivi per filosofia e poesia, la differenza tra queste due letture del reale, però, chiaramente c'è ed è, per Zambrano, sostanzialmente una differenza di metodo: la poesia infatti non ha un metodo, per definizione è distaccata da qualsiasi forma di cristallizzazione metodologica ed inoltre la poesia non riesce mai a scindere le due sfere dell'origine e della realtà cangiante che a quell'origine rimanda, i due poli della realtà che la poesia legge e interpreta rimangono intatti nel loro essere compresi in una sfumata unità, e forse è proprio questa la forza che specifica e che caratterizza la poesia. L'altra grande differenza che intercorre tra la poesia e la filosofia è poi nell'utilizzo dello strumento di espressione di entrambe: la parola. La parola poetica è infatti incapace di sistematizzare, è parola irrazionale, che non riesce a tracciare strade definite, ma vuole essere espressione dell'inesprimibile, per questo è evocativa, aleatoria, cangiante, la parola poetica è specchio di quella fusione di orizzonti del mondo

28 Ivi, p. 122.

29 Ivi, p. 123.

sensibile e dell'alterità, che è, quest'ultima, fondamento. La filosofia utilizza invece una parola che costruisce il cammino sistematico del palesamento di ciò che risulterebbe inconoscibile, quindi è una parola che vuole essere rigorosa, precisa, ricca e prolissa proprio perché vuole dare voce all'indefinitezza di un mondo che non è conoscibile con i parametri del rigore scientifico, ma che per divenire luogo di cognizione umana deve essere palesato attraverso le categorie umane che contemplan una trascendentalità conoscitiva. Certo è chiaro, poi, che la parola ha in sé una forza che procede oltre gli intendimenti di chi la utilizza e così la filosofia e la poesia diventano vicine se, nel perseguire i medesimi obiettivi, utilizzano la medesima parola, questa allora, rappresenta forse il vero luogo di incontro di filosofia e poesia, in cui si realizza una comprensione univoca di quell'immediato che aveva dato avvio alla ricerca del senso: «La verità si riconosce già come parziale, e la stessa ragione disvelatrice dell'essere riconosce la differenza ingiusta tra ciò che è e ciò che vi è. Così facendo, si avvicina al terreno della poesia. E la poesia, attraverso il martirio della lucidità, si approssima alla ragione»³⁰. In fondo è proprio questa riabilitazione della forza della parola ciò che per Zambrano conduce l'uomo a trovare il reale senso dell'esistere attraverso un certo modo di intendere e di esercitare la filosofia, così Silvano Zucal esplicita in maniera chiara e nitida la complessa questione: «Una filosofia segnata dalla “fede nella parola e nell'essere che in essa si manifesta”. In tal modo ci si rende strumenti della parola e non più suoi possidenti: la parola non sarà più proferita da me, ma solo attraverso di me. Sarà piuttosto la “parola ritrovata”, finalmente ritrovata, così come accade per tutto ciò che un giorno era stato smarrito e viene di nuovo ritrovato»³¹. Dunque con questa riflessione sul senso dell'immediato tra la filosofia e la poesia si giunge alla fine a trovare un luogo di incontro di quelle che apparentemente appaiono come due differenti istanze di accesso e di interpretazione del reale. Ciò che però ancora più è significativo in questa meditazione offerta da Zambrano è il percorso che la filosofa spagnola descrive: si tratta di un cammino effettuato in prima persona, senza preconcetti indicatori di una conclusione e fatto con la passione di un pensare impegnato e assorbito dall'oggetto meditato, in ciò, allora, si coglie davvero una linea di continuità con l'istanza contemporanea di un pensare che sia condotto in prima persona, su contenuti della tradizione, ma frequentati in maniera singolare, rigorosa, originale ed autentica; questa tensione ad una riflessione che, senza categorizzazioni di sorta, porti all'esercizio rigoroso della filosofia è il tratto di unione che porta Zambrano a porsi in una linea di continuità con l'orientamento espresso da *Nova Theoretica*: nella già citata opera infatti il gruppo di studiosi che si è concentrato nel dare vita ad un nuovo indirizzo per la filosofia, ha saputo indicare proprio quella via che vuole essere libera da categorizzazioni preconcette e da precognizioni indirizzanti, nell'esercizio della filosofia si ritrova la libertà di un pensare che vuole essere rigoroso ma anche capace di porre a confronto la filosofia sia con la sua storia sia con la realtà del proprio tempo, nella consapevolezza che l'esercizio filosofico implica sempre una scoperta e una narrazione che non possono non riguardare chi compie tali esperienze e quindi coinvolgono tutta la persona che sta sperando questo esercizio di pensiero.

³⁰ Ivi, p. 126.

³¹ S. Zucal, *María Zambrano. Il dono della parola*, cit., p. 32.

Poetica, estetica ed etica in Ernst Bloch *In esodo verso una meta albeggiante sommamente umana*

Paola Chiatti

Member of Società Filosofica Italiana – Sezione Perugia.

Abstract

This paper presents Ernst Bloch as an original philosopher of the 20th century. He studied the capitalistic system, the vulgarity of things and human poverty. Interpreting the marxism as a movement able to transform the world, the writer proposed a humanistic technique to reduce the effort and to encourage a full self-expression. This was Ernst Bloch's hope. To achieve the full self-expression, Bloch proposed to combine poetic, aesthetic and ethichcs, arousing inner motions, astonishment, rediscovering little things's value and the tales' enchantment. It's possible to reach our utopian star with our feelings and imaginations which break the daily order.

Keywords

Ernst Block; Capitalism; Marxism; Technique; Hope; Utopia; Emotions; Astonishment; Poetic; Aeshetics; Ethichcs.

1. Ernst Bloch: un pensatore autonomo ed originale del Novecento

Ernst Bloch, uomo di ampia ricchezza culturale *unitariamente ispirata*, nasce a Ludwigshafen am Rhein nel 1885 e muore a Tübingen nel 1977. Dopo un difficile percorso scolastico, si dedica allo studio autonomo dei classici del pensiero, leggendo con viva attenzione Novalis e Kierkegaard, e in seguito *agli studi universitari di filosofia, germanistica, fisica e musica*, si laurea nel 1908 a Würzburg, *con una dissertazione su Heinrich Rickert*: nella sua tesi critica i neo-kantiani e gli psicologisti, prestando *attenzione soltanto al filosofo Emil Lask*. Successivamente, conosce George Simmel, Margaret Susman, György Lukács, Max Scheler, allievo, quest'ultimo di Husserl; mette in dubbio, però, *l'utilità dell'indirizzo fenomenologico per l'agire*.

«La sua forte personalità - scrive la studiosa Anna Czajka - [diventa] punto di incontro, intensamente vissuto e riflettuto, sia di sperimentazioni artistiche, filosofiche e scientifiche, particolarmente ricche all'inizio del secolo (espressionismo, fenomenologia, marxismo, vitalismo bergsoniano, protoesistenzialismo, psicoanalisi, fisica quantistica), sia di diverse eredità di maestri del passato (Aristotele, Tommaso, Eckhart, Böhme, Kant, Fichte, Hegel, Schelling e Goethe)»³².

³² A. Czajka, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 17.

Nel 1913, Ernst Bloch si sposa con Else von Stritzky, *cristiana e mistica*. Come spiega nelle sue lezioni Patrizia Cipolletta, è con lei che l'Autore scrive tra 1915 e il 1917 *Spirito dell'Utopia*, opera pubblicata nel 1918; «Dio piange» e «Il Messia bussava alla porta nessuno apre» sono un contributo della moglie: tali testi verranno tolti nell'edizione del 1923 dopo la morte della donna avvenuta nel 1921³³.

Geiste der Utopie descrive l'*atmosfera di inizio secolo* e vuole dare fondamento ad una «metafisica dell'interiorità» che, muovendo dall'«attimo vissuto» e, *passando attraverso mediazioni culturali e storiche*, prepara, secondo Anna Czajka, «l'atto dell'incontro con se stessi», «l'adeguatezza ancora mancante del sé degli uomini e dell'essenza delle cose e del mondo»³⁴.

È, inoltre, del 1921 la pubblicazione del libro *Thomas Münzer als Theologie der Revolution*, una monografia che rende il personaggio storico vivo, attuale e capace di orientare il presente verso la verità: pur fallimentare, l'esperienza del pastore protestante incita, con la sua voce viva ed irrequieta, gli uomini dell'«ora presente» ad uscire dall'oscurità e a cercare la redenzione da quanto vi è di male nel mondo.

Nel saggio *Durch die Wüste (Attraverso il deserto)* del 1923, Ernst Bloch cerca di cogliere fenomenologicamente la vita con il duplice volto di Giano: egli, sull'esempio di György Lukács e di Walter Benjamin, giudica ed esamina la realtà attuale ma non in modo distruttivo né «isolante» e procede poi nel suo originale percorso illuminando la strada oltre il nulla e seguendo la stella dell'utopia.

In accordo con la sua più intima interiorità, il Filosofo, in *Spuren (Tracce)*, narra e rinarra storie, favole, piccoli frammenti di vita vissuta. Il «libretto apparso in prima edizione nel 1930, riedito in versione aumentata e lievemente corretta nel 1959 e in versione definitiva, ulteriormente accresciuta, nel 1969»³⁵, è un'opera enigmatica che *sfugge ad ogni tentativo di classificazione* e «stimola continuamente alla ricerca di una soluzione anche dopo innumerevoli tentativi insoddisfacenti»³⁶.

Dopo l'ascesa di Hitler al potere, il Nostro, appartenendo ad una famiglia ebraica, per sfuggire alla discriminazione e alla persecuzione nazista, emigra prima in Svizzera, poi in Austria, in Cecoslovacchia e in Francia, e infine negli Stati Uniti; rientra in patria alla fine degli anni Quaranta del Novecento.

Durante le tragiche esperienze della Storia, il Filosofo continua la sua opera di scrittura, pubblicando nel 1935 *Erbschaft dieser Zeit (Eredità del nostro tempo)*: vengono, qui, colti i segni del decadimento, il vuoto delle città e delle case:

«Più si avanza nel nuovo, più diventa spoglio. Le pareti della stanza – osserva Ernst Bloch – sembrano grigie o giallastre come la strada, che assomiglia al pavimento. Le sedie si spostano senza

³³ P. Cipolletta, Direttrice del Master in Consulenza filosofica e mediazione culturale e Docente dell'Università di Roma Tre, il 16 maggio 2020 ha tenuto, su piattaforma Teams, una lezione dedicata ad Ernst Bloch offrendo orientamenti, contenuti utili alla redazione di questa "articolo" e informazioni circa le opere dell'autore. Da segnalare è il seguente volume della docente: P. Cipolletta, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2001.

³⁴ A. Czajka, *op. cit.*, p. 18.

³⁵ Ivi, p. 39.

³⁶ *Ibidem*.

ingombri, niente è fisso. Quasi impossibile o inutile abitare veramente. L'io vuoto non si crea più nessun involucro per nasconderci colui che del resto non è a casa. I mobili scompaiono, si riducono alla sola funzione, aderiscono alla parete. Con lo stesso gesto con cui si accende la luce, la mano, girando l'interruttore sulla parete, farà venir fuori immediatamente un tavolo, semplice supporto del piatto, e lo farà scomparire dopo l'uso. Quanto alle nuove strade, sono completamente inanimate: si demolisce un edificio per sostituirlo con uno nuovo e rimane comunque un buco. Niente si deposita, il posto resta libero per ciò che manca. Modo molto arido di non invecchiare: si trasloca»³⁷.

L'Autore, però, lascia intravedere anche altro, infatti, così scrive: «Qui la prospettiva è ampia. L'epoca è in putrefazione e al tempo stesso ha le doglie. La situazione è misera e infame, la via per uscirne tortuosa»³⁸ tuttavia essa è possibile grazie al marxismo:

«Il mondo marxista, infatti, nel quale si può pensare e agire concretamente, è tutt'altro che meccanicistico, come il mondo ristretto del pensiero borghese, tutt'altro che limitato ai fatti e alle leggi, come il mondo del materialismo meccanicistico. Al contrario – scrive Ernst Bloch – è un movimento nel quale il lavoro umano può essere investito, è anche un processo di contraddizioni coadiuvanti verso una meta albeggiante sommamente umana: è un mondo di lavoro, dialettica, speranza, eredità in senso assoluto. Non dimenticare nulla, trasformare tutto, ecco le due forze qui necessarie»³⁹.

Dopo aver portato a conclusione tra il 1934 e il 1938 *Aufklärung und rotes Geheimnis* (*Illuminismo e mistero rosso*) e *Theorie-Praxis der Materie*, in America, egli continua il suo lavoro intellettuale con il progetto di un sistema aperto basato su un principio: *Das Prinzip Hoffnung* (*Il principio speranza*) è, appunto, il titolo di un'opera monumentale che pone «accanto ad una rassegna enciclopedica, sistematicamente e storicamente ordinata, dei contenuti dei sogni, delle utopie, delle speranze, anche una fondazione antropologica ed ontologica della “coscienza anticipatoria”»⁴⁰; essa, con un grande slancio, ci permette di spingerci oltre l'esistente.

Dopo la conclusione del Secondo conflitto mondiale, nel 1949, Ernst Bloch è docente universitario di Filosofia a Lipsia, ma, nel 1956, a causa di contrasti con i rappresentanti del potere politico nella Repubblica democratica tedesca, è costretto al pensionamento e nel 1961, in seguito alla costruzione del muro di Berlino, si trasferisce nella Repubblica federale tedesca dove lavora, fino al 1977, anno della sua morte, al completamento e alla pubblicazione dei volumi dell'edizione complessiva delle sue opere: la *Gesamtausgabe*. Pur nella varietà della produzione letteraria, saggistica, storico-politica, filosofica, tutti i libri del Nostro «sono tentativi di cogliere in costellazioni istantanee di senso l'attualità pulsante della vita e del divenire, e come tali recano ciascuno un indice temporale [...] che deve essere decodificato e chiarito nella sua contestualità»⁴¹.

³⁷ E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 190.

³⁸ E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, cit. in A. Czajka, *op. cit.*, p. 21.

³⁹ E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, cit. in A. Czajka, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁰ A. Czajka, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴¹ Ivi, p. 29.

2. *La tecnica fredda e arida e la strada maestra dello sviluppo umano sorretto dal ποιείν*

L'autore vive l'industrializzazione del Novecento e propone *visioni acute e profonde* di quello che è stato definito da Eric Hobsbawm il *Secolo breve*. «Siamo poveri e - abbiamo disimparato a giocare. L'abbiamo dimenticato, la mano non riesce più a creare i piccoli lavori di pazienza e di abilità. Anche la selce veniva levigata all'incirca così. Oggi sembra che nulla di artigianale sia stato mai costruito e possa essere lasciato in eredità»⁴². Ernst Bloch osserva la volgarità delle cose, divenute *inanimate e subumane*, che lo circondano e dei quartieri delle moderne città; nel suo tempo, la meta della macchina è la stanza da bagno:

«Oggi regna sovrana - scrive il Filosofo - la lavabilità. È come se l'acqua scorresse dalle pareti ovunque e in ogni modo, e l'incanto dei moderni impianti sanitari entra impercettibilmente, come apriori della merce meccanica finita, anche negli odierni prodotti industriali più pregiati ed accurati»⁴³.

Il Nostro riflette sulla scomparsa degli artigiani giudicando come *ingordi, imbroglianti, infidi, sfrontati* i piccoli borghesi che hanno preso il loro posto come imprenditori; «il precapitalismo e il capitalismo hanno finora costruito la tecnica [...] – continua Ernst Bloch – solo per ottenere una produzione di massa a basso costo con vendite elevate e alti guadagni, e non per agevolare il lavoro umano, come si pretende, o per rendere più accurati i suoi risultati»⁴⁴.

Consapevole che il vecchio artigiano non può tornare, l'Autore pensa ad una *tecnica umanistica* con finalità diverse rispetto a quelle funzionali per alleviare la fatica e dare vita “a una policromia e pienezze solo espressive, liberate e sciolte dalla decorazione e dal vecchio lusso”⁴⁵ : ad una *tecnica integrale* si affiancherebbe, così, un'*espressione integrale*, nate da una medesima magia; *agevolazione tecnica e dovizia espressionistica* si configurano come *variabili dello stesso esodo*; lottano insieme *per raggiungere la terra promessa* seguendo la *strada maestra dello sviluppo umano*.

Con parole toccanti, Ernst Bloch esprime il suo auspicio:

«Bisogna che d'ora innanzi l'arte si tenga lontana dall'uso e non ceda al basso richiamo del gusto, della stilizzazione edonistica della vita inferiore: deve dominare la *grande tecnica*, il lusso per tutti, il lusso democratico e ingegnoso che allevia la fatica e dà refrigerio, una ricostruzione della stella Terra che miri a eliminare la povertà, a trasferire la fatica sulle macchine, a rendere automatico e centralizzato l'inessenziale e perciò a rendere possibile l'ozio; e deve dominare la *grande espressione* che di nuovo diriga l'ornamento in profondità e conceda alla pena interiore, che risuona nel silenzio della preoccupazione esterna, i chiari segreti della comprensione, i puri ornamenti della soluzione»⁴⁶.

⁴² E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, p. 20.

⁴³ Ivi, p. 21.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, p. 21.

⁴⁶ Ivi, pp. 25-26.

Le opere d'arte divengono in tal modo *specchio della terra*, dell'Io, del Noi ed espressionistica è la frase-ritornello di Ernst Bloch: *Sono, ma non mi ho, per questo noi saremo*.

3. Come ridestare lo stupore? Poetica, estetica ed etica

Nel sistema economico capitalistico vengono prodotte merci ma l'alienazione, sebbene potente, non è totalmente signora: infatti, nel nostro intimo, qualcosa le sfugge e proprio nell'attimo in cui sentiamo l'estraniamento e in cui viviamo una particolare epifania che interrompe la serialità, che ci sconvolge, è possibile, per il Nostro, trovare una via per riscoprire la nostra dimensione interiore, la forza del pensiero autentico e la vicinanza all'intimo del mondo.

Il procedere nella Storia avviene, pertanto, attraverso fratture, interruzioni, scavi ed è per questo che il pensare frammentario e per immagini, prediletto dal Filosofo, consente di seguire le *tracce* di un mondo nuovo.

Arde in noi una fiamma che si leva verso l'alto tanto più ci avviciniamo al nostro Sé: la vita interiore

«costruisce forme intrecciate e tortuose, contrapposte, sovrapposte e ammassate. L'importante - scrive Ernst Bloch - è ricordarsi degli inizi e far sempre in modo che il pensiero sia simile a un'opera d'intaglio. L'essenza interiore viene lavorata in legno, in modo da non essere appiattita o murata come una pietra; rimessa a nudo, trova la sua espressione più schietta nel meraviglioso, nel fermentare del movimento, nel fregio [...]»⁴⁷.

Dall'immanenza-pietra dell'Egitto, il cui spirito è spirito del sepolcro, alla manifestazione esterna del vivente con le linee orizzontali della Grecia, alle linee verticali del gotico il cui spirito è quello della Resurrezione, del tendere verso un altrove in cui l'Io e il Noi possano riconoscersi: questo è il movimento che l'Autore coglie nell'arte e nella storia retta da un tempo nel quale appaiono molteplici simboli che tendono alla stella utopica.

«La mia danza canta – così si esprime il Filosofo – cantano le mie stelle del mattino, e tutte le cose formate nella trasparenza raggiungono l'orizzonte costruito dall'Io e l'ornamento soggettivo della sua *entelechia*: ed è una traccia, un segno del Macantropo, un sigillo della sua arcana figura, dell'occulta Gerusalemme dell'anima»⁴⁸.

Sono le nostre luci interiori, le nostre espressioni, le nostre intuizioni, i nostri sentimenti, le epifanie di cose semplici e marginali che, colte da un animo poetico, ci salvano dal nulla, ci rendono presenti a noi stessi nell'attimo vissuto nella consapevolezza del senso della vita, ci fanno cogliere il nostro legame con l'Uno oltre la dispersione del molteplice, e, grazie al *thaumàzein*, ridanno vita al pensiero assopito, alla speranza di una realtà utopica, alla totalità incondizionata del *Sommo bene* di kantiana memoria.

⁴⁷ Ivi, p. 35.

⁴⁸ Ivi, p. 46.

Del pensatore prussiano il Nostro non apprezza tanto l'indagine rivolta ai giudizi sintetici posti alla base della fisica - matematica, quanto un altro aspetto che, a suo giudizio, *non deve essere bruciato*.

«Proprio il fatto che il sapere teoretico si vede limitato a sapere del semplice fenomeno, fa sì che si liberino la fede, il sapere pratico, e l'ampliarsi in senso pratico della pura ragione; compaiono i postulati, non dimostrabili sul piano teoretico, ma incondizionatamente validi a priori sul piano pratico. Grazie al rivolgimento di quella stessa funzione [...], ci muoviamo ora – scrive Ernst Bloch – verso un razionalismo diverso da quello del mero soggetto cartesiano pensante e teoretico e del suo crollo di fronte al mondo naturale. Grazie a questo razionalismo del cuore [...] viene garantita la cittadinanza in un regno di intelligenze superiori»⁴⁹.

Si configura, così, un Universale della volontà etica che permette di costruire *una volta celeste, raggiungibile e utopicamente reale*: non si tratta di una sfera garantita, ma essa *non implica solo una tensione infinita* poiché i postulati kantiani sono *postulati delle realizzazioni*.

L'oceano sconfinato su cui si apre il pensiero del filosofo di Königsberg sembra ad Ernst Bloch superiore all'enciclopedia del mondo proposta da Hegel in cui «il concetto non si cura delle nostre sofferenze o della possibilità di diventare beati o di essere immortali in quanto uomini singoli che esistono»⁵⁰; il suo pensiero è «concluso e quindi abituato a comprendere dall'alto»⁵¹, mentre S. Kierkegaard, altro autore prediletto dal Nostro, pone «il compito del pensare *soggettivo* [...] nell'attenersi a se stessi in quanto esistenti e nel compiere se stessi nell'esistenza»⁵².

Allo Stato, incarnazione della sostanza etica, è, perciò preferibile, secondo Ernst Bloch, la comunità: *Gemeinde*. Essa è viva nei miti, nelle poesie, nei canti, nelle narrazioni delle donne e degli uomini che la costituiscono, difendendone le radici e guardando ad un oltre con l'entusiasmo dei fanciulli.

4. *Il suono poetico che risuona dentro di noi e la stella utopica*

Immerso nella sua epoca, l'Autore compie delle riflessioni che possiamo giudicare attuali.

L'economia del denaro cattura la gran parte degli uomini cosicché molti di loro sono incapaci di *gravi moti interiori*; il visibile è preferito all'invisibile e «nell'ambito dello stesso visibile [...] il singolo, il suddiviso [è ritenuto] più reale del tutto»⁵³; ogni cosa è considerata trasformabile, calcolabile e l'anima non avverte più, di fronte a sé:

«il sostegno di una fiorente realtà, di un luminoso impulso o di una semplice pienezza. In tal modo – scrive Ernst Bloch – gli uomini affondano in sé, senza una strada, senza una meta che trascenda i loro giorni. Essi perdono ciò che hanno di più autentico, il loro esser-desti, il loro esser contenuto, la

⁴⁹ Ivi, p. 228.

⁵⁰ Ivi, p. 232.

⁵¹ Ivi, p. 233.

⁵² Ivi, p. 232.

⁵³ Ivi, pp. 216-217.

loro esistenza, e rimangono privi del loro polo, della coscienza della meta che insieme avvince e oltrepassa»⁵⁴.

Coloro che, in questa situazione, si sentono soddisfatti, poiché non pensano, non vengono presi in considerazione dal Nostro; al contrario, egli ritiene più degno di sguardo colui che crea e «si dispera per la situazione in cui si trova»⁵⁵ provando un'angoscia morale (*si sente spezzato dalla dimensione della sua opera*) e logica: «è la preoccupazione dell'uomo produttivo di non essere [...] totalmente autentico e fermo»⁵⁶.

In questo evo-moderno:

«la materia è greve e le anime hanno perso la loro delicatezza [...] tanto che il Natale, la Pasqua e la Pentecoste ci appaiono come un unico Venerdi Santo, come la triste e la vana conoscenza della morte del Salvatore [...]. Eppure - afferma il Filosofo - proprio questo ci fa di nuovo sentire che nella nostra vita straordinariamente oscura e triste vi è qualcosa di importante che non va. Ci è almeno rimasta la disperazione di non credere che l'uomo interiore si fermi a metà, muovendosi e vestendosi soltanto secondo conoscenza; ci è rimasto, e si è persino rafforzato, il presentimento della nostra forza nascosta, del nostro latente sorgere [a] Oriente, del nostro fermo possesso, finalmente svelato finalmente giunto vicino a noi»⁵⁷.

Al *Dio che tace* Ernst Bloch, risponde, ateo, con la forza della fede giudicata *superiore alla luce artificiale della ragione*; essa ci fa ascoltare il suono poetico dentro di noi:

«Noi – enuncia con parole oniriche l'Autore - ascoltiamo solo noi. A poco a poco diventiamo ciechi per l'esterno. Anche tutto ciò che formiamo ci riconduce intorno a noi. Non è proprio così immediatamente egotico (*ichhaft*), così vaporoso, fluttuante, caldo, oscuro, incorporeo come il sentimento di essere sempre in me, di essere sempre cosciente. È una materia e un'esperienza di vita legata all'estraneo. Noi camminiamo nella foresta e sentiamo: noi siamo, o potremmo essere ciò che la foresta sogna»⁵⁸.

Questo suono poetico ci spinge ad agire e a cercare rivolgendo lo sguardo verso l'alto, alla *stella utopica*.

«Nel crollo della terra e del cielo solo in noi v'è ancora luce. L'ora creativa e filosofica per eccellenza - continua il Nostro - è giunta: a realizzarla ci aiuta il sogno a occhi aperti perennemente concentrato su una vita più pura e più elevata, sulla redenzione dalla malvagità, dal vuoto, dalla morte e dall'enigma, sull'unione con i santi, sulla trasformazione paradisiaca di tutte le cose. Solo questo speculativo sogno del desiderio crea qualcosa di reale ascoltando la propria profonda voce interiore, finché non riesce a penetrare nell'anima, nel terzo Regno dopo le stelle del cielo e degli dei – nell'attesa *della parola* – volto a illuminare l'età eccelsa. L'impulso a divenire conformi a sé trascina l'anima nel terribile mondo, nella sua ignoranza, nel suo errore, e nella cattiva coscienza della sua fine; ogni essente ha la sua stella utopica nel sangue e la filosofia non sarebbe nulla se non costituisse la soluzione in pensieri di questo cristallino cielo della realtà rinnovata»⁵⁹.

⁵⁴ Ivi, p. 217.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, pp. 218-219.

⁵⁸ Ivi, p. 53.

⁵⁹ Ivi, p. 222.

5. *Spuren e l'animo incantato del poeta sognatore*

È, questa, un'opera singolare in cui la narrazione è congiunta al pensiero e ruota intorno ad un nucleo centrale: «L'esistente, il "sono", si muove alla ricerca del proprio sé, ma prima di tutto deve essere colpito da qualcosa che lo muove a questa ricerca, deve subire uno choc, fare un'esperienza che lo scuote dal torpore abituale e suscita uno stupore, un arresto del corso normale della vita»⁶⁰.

Il libro inizia con un «preludio» al quale succedono le seguenti parti: *Situazione, Destino, Esserci, Cose*, nelle quali l'autore, rispettivamente, dà testimonianza di «circostanze esteriori, soprattutto di tipo sociale che condizionano la vita dell'uomo»⁶¹, tratta «dei modi in cui gli uomini prendono coscienza di se stessi e giungono a percepirsi come sé»⁶², affronta la natura e la validità delle autodefinizioni, riflette sul rapporto tra l'io e l'immagine delle cose e della natura.

Alle storie narrate e rinarrate seguono, talvolta, dei commenti che non sono pensiero puro ma riflessioni sui vissuti.

Questa particolare forma di «pensiero affabulante», poetante manifesta lo scopo di «proseguire la tradizione dei "narratori di storie" nell'epoca della "fine delle narrazioni", salvaguardando il soggetto narrante e l'evidenziazione dell'atto narrativo»⁶³. Consapevole del suo stile, l'Autore, criticando il capitalismo e il comunismo che o hanno estirpato le fiabe o le hanno confuse con il mito e le menzogne, così si esprime: «Forse io sono – in senso davvero dialettico – l'ultimo sognatore del vecchio mondo, ma con altrettanta sicurezza e nello stesso atto, in virtù della qualità dei miei "sogni" - il primo del nuovo»⁶⁴. *Lo slancio espressivo, retorico-poetico, l'esercizio narrativo* può essere considerato come «la culla di tutta l'opera di Bloch»⁶⁵.

L'opera, come già evidenziato, ha tre edizioni: quella del 1930, quella del 1959 e, infine, quella del 1969 alla quale sono aggiunti ventidue testi; essa costituisce, in modo significativo, il primo volume della *Gesamtausgabe*: l'opera appare, così, come propedeutica al pensiero di Ernst Bloch e alla stessa filosofia, le cui domande sono radicate nell'umano.

«La lunga storia della genesi di *Spuren* e dell'elaborazione di questi testi, che si estende dalla giovinezza fino alla vecchiaia di Bloch, attesta – scrive Anna Czajka – il ruolo della prosa narrativa come "diapason" di tutta la sua opera. Il gusto e la gioia del raccontare sono vivi in lui fino alla tarda età, come riferiscono numerosi testimoni. Altrettanto solidamente attestata è la sua pratica di rielaborare continuamente la scrittura dei suoi testi, fino alla formulazione "adeguata"»⁶⁶.

⁶⁰ A. Czajka, op. cit., p. 44.

⁶¹ Ivi, p. 47.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ A. Czajka, op. cit., p. 53.

⁶⁴ E. Bloch, lettera a Karola Piotrkowska del 9.4 [1931], inedita, in A. Czajka, op. cit., p. 54.

⁶⁵ A. Czajka, op. cit., p. 55.

⁶⁶ A. Czajka, op. cit., p. 58.

La finalità dell'opera è ben specificata dallo stesso Filosofo nell'esergo: «Come? Sono. Ma non mi ho. Per questo innanzitutto diveniamo».

In coerenza con il perenne fluire della vita, il Nostro sceglie il *colportage*. Come ben spiega Laura Boella, il «termine designa in generale il commercio ambulante specie di libri, ma dal XVI fino al XIX secolo, indica una specifica forma di letteratura, libri di piccolo formato la cui diffusione era appunto affidata alla vendita ambulante da parte di merciai e vagabondi»⁶⁷; in questo modo sono trasmesse *leggende cavalleresche, miti e proverbi, massime relative al ciclo delle stagioni, alla vita e alla morte*. Ernst Bloch in *Spuren*, così, «mette in opera un procedimento [...] di montaggio, riproduzione, interpolazione, variazione sul tema delle storie, leggende, accadimenti vissuti, conservazioni tra amici, riflessioni filosofiche»⁶⁸.

L'Autore sperimenta vie, *crea visioni e immagini del mondo*, frantuma, dissemina, sparpaglia e, al tempo stesso, compie un'opera di tessitura tra le esperienze, tra conscio e inconscio, tra sogno e realtà, mente e corpo, ragione e sentimento, tra conoscere e agire. La narrazione è lucida ma attenta ai *lati oscuri delle cose*, delle piccole cose.

«Il “piccolo” è l'elemento di *Spuren*. È con questo elemento che qui si inizia, che avvengono le svolte, i riconoscimenti e gli appagamenti. Il “piccolo” è l'inappariscnte strappo o incoerenza che rompe la superficie dell'esistere ordinario, con cui si innesta l'inquietudine del “sono” che non si possiede e con cui si apre la via al movimento del cercare se stessi nell'altro. Nel testo *Das Merke* [Bada!] Bloch – osserva Anna Czajka – lo dice espressamente e programmaticamente: *Si faccia attenzione, si vada dietro proprio alle piccole cose* (S 16 [9]). Il «piccolo» provoca un'interruzione critica»⁶⁹.

In *Tracce* sono narrate storie che permettono al *sum* di passare dall'istante oscuro, evanescente, sfuggente all'uscita da sé e all'incontro con sé, a partire da un'esperienza che lo scuote, lo turba e lo pone in relazione con l'altro: l'unità dell'Io viene quindi ritrovata non nella coscienza (*Bewusstsein*) ma nella coscienza morale (*Gewissen*), in un atteggiamento, in una pratica, in un'apertura, in un dischiudersi suscitato, il più delle volte, da ciò che è marginale, inappariscnte, dalle piccole cose, come una semplice *brocca*.

«In breve, è bene – scrive Ernst Bloch – pensare anche affabulando, poiché a volte un evento non si esaurisce nel suo accadere, nemmeno se è raccontato bene. Stranamente c'è sempre qualcosa di più che succede là dentro, l'avvenimento lo porta in sé, lo mostra e lo lascia capire. Storie di questo tipo non basta raccontarle, è come se in esse scoccasse un'ora, bisogna tendere l'orecchio: a che punto siamo? Dagli avvenimenti scaturisce un “bada!” che era già là prende degli eventi insignificanti per tracce ed esempi [...]. Sono piccoli tratti di vita e altre cose ancora che non sono state dimenticate; oggi c'è molto da raccogliere tra i rifiuti. Ma c'è anche la vecchia passione di ascoltare storie buone e insignificanti, di tono diverso, di epoche diverse, storie curiose che non si concludono quando arrivano alla fine, se non rimescolando qualcosa»⁷⁰.

⁶⁷ L. Boella, *Le tracce di Bloch*, in E. Bloch, *Tracce*, Garzanti, Milano 2006, p. XVIII.

⁶⁸ Ivi, p. XIX.

⁶⁹ A. Czajka, op. cit., p. 77.

⁷⁰ E. Bloch, *Tracce*, Garzanti, Milano 2006, pp. 9-10.

Un esempio di *auto-riconoscimento in piccolo* è offerto dal Nostro in “una storia da circo, già come tale esile ed effimera, in cui accade qualcosa di ancora più piccolo. Questa piccolezza è la domanda del Direttore: «Chi siete mai? Come vi chiamate?» È la solita domanda combinata, ma una sera il clown Agostino («der dumme August») la prende improvvisamente sul serio; si impappina, perde il filo, non riesce più a dare la risposta giusta, non fa che mormorare più volte: «Non lo so, non lo so». Dopo ripetute insistenze del Direttore, alla fine ritorna in sé, «rientra nei ranghi», ma solo per esclamare tra la sorpresa generale: «No! Io sono un clown e mi chiamo “Agostino il cretino”»⁷¹.

Ernst Bloch, commentando, la storia, riporta le parole di Goethe: *Le lacrime sgorgavano, la vita di tutti i giorni o di tutte le sere lo avevano di nuovo in suo potere*⁷².

La domanda apre *l'abisso del proprio essere senza nome e senza identità*: probabilmente non soltanto August ma anche qualcuno tra gli spettatori del pubblico, che lo ha compreso, ha pensato a se stesso: «Quante persone hanno almeno un passaporto falso, giusto perché è legalmente autentico»⁷³.

Oltre a numerose favole, sogni, quadri incorniciati in cui è possibile entrare e uscire, porte che si aprono, porte girevoli che permettono di vedere altre dimensioni e di tornare al punto di partenza, nel testo si legge del destino: «la vita – scrive il Filosofo – non è stata costruita per noi [...] la libertà di avere la propria legge, una legge per affrontare la vita e farsi strada attraverso tutti gli ostacoli, è, per una buona metà, “libertà”, cioè caso, caso felice piuttosto che legge»⁷⁴.

Centrale, in *Spuren*, è il testo *La prima formazione dello spirito* in cui il Nostro racconta la sua storia, narra come abbia compiuto una ricerca di sé *nel confronto col destino*; affiora, dunque, il bimbo che avverte se stesso nel suo respiro, nel suo ribollire senza far rumore, nel suo strisciare, nel suo rannicchiarsi su se stesso, ed affiorano gli oggetti: *i cespugli, il giardino dietro casa*; viene rivissuta la paura nella notte quando, invece di sentirsi nel letto, si sentiva fuori tra *bianchi fantasmi di clown tintinnanti*; per questo sentimento, il rimedio è andare *in cucina a fare la punta alle matite sull'acquaio*. Nel periodo successivo vive l'età della fiaba in cui la realtà e l'invenzione si distinguono a fatica: così, le biglie colorate sono vissute come *pietre d'Arabia, i serpenti* diventano destinatari di preghiera, la *corteccia di Cina* posta in un barattolo del droghiere è scambiata per *un pezzo della muraglia cinese*; egli si ritrova nei fenomeni della natura aspettandosi *effetti miracolosi*: raccoglie sassolini sulle rive del Reno e, mentre al crepuscolo la campana della chiesa suona, vede in essi piccoli omini neri che si muovono rapidi, corre a casa, pensando che siano giunti degli amici a portarlo via, ma non è così; si ricorda, poi, di immagini pubblicitarie di oggetti domestici come quella di un mastello con la biancheria immobile, sospeso nell'aria, dietro al quale, attraverso una finestra con il telaio a croce, si scorge *un'enorme, sottile, bianca luna nuova*.

A otto anni è colpito da *una scatola di fili da cucito* posta *nella vetrina di una merceria sulla strada della scuola*: sul contenitore sono raffigurate una capanna, la neve, *la luna alta*

⁷¹ Ivi, p. 80.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ E. Bloch, *Tracce*, Garzanti, Milano 2006, p. 124.

⁷⁴ Ivi, p. 30.

e gialla nel cielo blu dell'inverno; alle finestre della capanna brilla una luce rossa. L'etichetta riproduce un paesaggio sotto la luna, ma il bambino Ernst Bloch lo interpreta come «paesaggio sulla luna»: avverte, in un'esperienza toccante, la sua inquietudine, il suo essere *in fieri*: la *finestra rossa* «rimane come immagine del cammino fecondo del “sono” attraverso il mondo, come promessa di liberazione e della pienezza possibili»⁷⁵.

A quindici e a sedici anni, accanto all'incipiente spiegazione scientifica della sessualità e del mondo, vive il *dio della vita* che sottopone il mondo ad un'elaborazione fantastica: in questo stadio l'Autore tenta di dare una forma e una logica alle immagini esuberanti «che girano intorno al “sono” della vita»⁷⁶ per poi vivere una crisi dalla quale nasce «un nuovo orientamento del sapere»⁷⁷; viene così trovato un fondamento nell'intimo ed è stabilito un equilibrio tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto. Ernst Bloch, negli ultimi stadi della sua formazione, trova tale cardine proprio nella *finestra rossa dell'infanzia*.

«Questa immagine – scrive Anna Czajka – permette di accogliere la vita del tutto e di concepire il processo del mondo come un cammino orientato verso una mediazione adeguata con l'essere dell'uomo che non è ancora concluso e che si manifesta nel sogno [...] la finestra rossa indica l'entrare del mondo nella dimensione propria dell'essere dell'uomo, come cifra di un'“abitabilità” cosmica non ancora realizzata, come orizzonte di un compimento ancora ignoto e solo utopicamente anticipabile»⁷⁸.

Specifico di Ernst Bloch è l'unione di estetico e di teoretico, di immagini e forme in cui oscilla il divenire della vita verso il *bene*; dallo iato tra vissuto e pensiero, dallo *spazio nocivo*, è messa in moto l'affabulazione ma il racconto del Nostro, a suo giudizio, ha valore solo se condiviso: «Se questa storia non è niente, dicono i narratori in Africa, appartiene a chi l'ha raccontata; se è qualcosa, appartiene a noi tutti. Ma è vero che nessuno è in grado di cogliere interamente il suo significato, essa non è totalmente chiara»⁷⁹.

Viaggiare, sperimentare, incontrare gli altri senza giudicarli, perderli e ritrovarli, riconoscersi in loro, osservare le cornici e le rappresentazioni dei quadri che esse contengono, sognare con varie tonalità emotive, provare ancora stupore, scoprire le cose non come oggetti da manipolare ma come vive realtà che ci parlano di noi, sapersi separare dal passato privo di vita ed essere consapevoli che la morte è un cambiare piano: tutto ciò è permesso dalle fiabe poetiche che ordinano i *materiali vivi* dell'*io inquieto* per oltrepassare il presente «in vista della meta dell'adempimento e della felicità»⁸⁰.

Brevi riflessioni conclusive

La via obliqua, l'attenzione rivolta alle piccole cose, l'incanto delle favole narrate dal Filosofo dell'utopia e della speranza, possono suscitare la meraviglia *con tutte le tonalità*

⁷⁵ A. Czajka, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁶ Ivi, p. 114.

⁷⁷ Ivi, p. 115.

⁷⁸ Ivi, p. 115.

⁷⁹ Ivi, pp. 130-131.

⁸⁰ Ivi, p. 177.

emotive, provocare l'estraniamento dal quotidiano, aprendo alla poesia e al pensiero legato alla prassi, ponendo domande alle quali non ci può essere risposta definitiva; è nel marginale che *accadono tracce del mistero*, che possono essere colti *attimi illuminanti*: l'oscuro che è in noi viene portato alla luce ma mai in modo pieno, seguendo una strada in cui l'io esplora se stesso, gli altri, il mondo ed avverte gli intimi *intrecci di interno ed esterno*.

Las relaciones entre poesía y filosofía. Las huellas del saber como práctica de poder

María Cecilia Colombani

Universidad de Morón/Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Abstract

In this contribution, the author analyses one of the most relevant passages in the history of ideas: that from the mythical vision of the real to logos. In this passage, a new system and a new interweaving of words and things seems to come forward. The author reads in these intersections the unfolding of knowledge-power games that find their common ground of confrontation and dialogue in the broader cultural context in which they matured. Starting from ancient cosmogonies, to the incipient cosmology known in the 6th century B.C., a change is discerned in the different way of observing reality. With it comes a new way of understanding the relationships between the different elements that make up physis. A new model is shown in the interconnection of knowledge, power and truth. The poet, like the diviner and the king of justice, performs their particular function between the social and the religious, between the unfolding of knowledge and the exercise of power.

Keywords

Philosophy; Poetry; Mithos; Political thought; Wisdom.

1. Introducción

Este artículo busca analizar el desplazamiento de la mirada mítica frente a lo real a la que sostiene el *logos*, emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas, lo que abre el panorama de los juegos de saber-poder que se dan al interior de una trama cultural. De las antiguas cosmogonías, narradas por las voces de los poetas como maestros de verdad, portadores de una poesía sapiencial, a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI a. C., se ha operado un cambio en la forma de mirar lo real, en el modelo de responder a los interrogantes que la realidad presenta, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*, así como un nuevo modelo en el vínculo entre el saber, el poder y la verdad, al tiempo que nuevos actores ganan el escenario de las prácticas sociales.

Del mito al *logos* se opera una transformación en el modelo de preguntar y responder a las inquietudes que despliega la condición antropológica. El mito pregunta y responde con otras herramientas. Mito y filosofía se inscriben en sus propias lógicas, en sus propios órdenes discursivos. Toda instalación subjetiva supone un nivel de problematización que constituye las usinas productoras de los esquemas mentales.

En realidad, el hombre se maravilla ante lo real a partir de la conciencia de no comprenderlo todo y de la misma necesidad antropológica de darse un lugar en el mundo, de dar un sentido humano que transforme lo meramente natural en un *kosmos* habitable. El mito constituye una dación de sentido; aparece como una forma de respuesta significativa a los interrogantes que se plantea por su propia condición humana.

La necesidad antropológica de fundar una trama de sentido compone, en el marco del sistema simbólico que caracteriza el *topos* humano, una de las formas del animal simbólico⁸¹. Así entendido, el mito organiza una instalación *eto-poiética*, un hacer, *poiesis*, una obra de impronta humana que es, al mismo tiempo, *ethos*, una manera de vivir, una actitud, elementos que solo pueden entenderse en el horizonte de un *kosmos* humano.

La filosofía debe leerse a la luz de las mismas concepciones, tanto desde el enclave del sistema simbólico como desde la instalación *eto-poiética*. Esta instalación nos lleva a efectuar un vistazo de los juegos de poder desde su configuración en la Grecia Arcaica hasta el desplazamiento que se opera en la Grecia Clásica. El eje de problematización ha de ser los personajes y las prácticas sociales que encarnan cierta forma del ejercicio del poder, así como también el objeto sobre el cual versan; se trata siempre de un objeto prestigioso, la verdad, *alétheia*, que determina territorializaciones particulares a estatutos de poder-saber diferenciados del resto de los mortales.

Se impone efectuar una arqueología del saber-poder para visibilizar las distintas capas que reconocen distintas configuraciones en el proceso de su construcción, así como los regímenes de verdad que se instituyen a partir de tales alianzas. En primer lugar, abordaremos la figura del poeta para determinar dónde radica su poder, en el marco de un *logos theokraantos*, tipo de palabra que lo caracteriza y hace de él un maestro de *alétheia*. En segundo lugar, abordaremos la figura del filósofo para ver en qué medida cristalizan elementos en un tipo de saber-poder que se proyecta sobre el dispositivo político que habrá de sanear la ciudad.

Se trata en realidad de un doble proyecto: por un lado, excavar las distintas capas o pliegues sobre las que sedimenta una configuración del poder y, por otro lado, indagar los distintos juegos de poder que se dan al interior de ciertas experiencias de saber ya que toda arquitectura de saber determina peculiares configuraciones de poder y produce subjetividades que detentan esos saberes y esos poderes⁸².

⁸¹ Seguimos en estas consideraciones a Ernst Cassirer en su obra *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, donde distingue el *topos* animal del *topos* humano, a partir del sistema simbólico que caracteriza al hombre y le permite trascender el mero sistema receptor-efector, del animal y así retardar una respuesta que se inscribe en el orden mediato de lo simbólico y que singulariza el mundo humano frente a la inmediatez del universo animal.

⁸² El marco teórico precedentemente esbozado se ajusta al pensamiento de Michel Foucault, a partir de elementos problematizados por el autor en su período arqueológico, en textos como *Arqueología del saber* y en su período genealógico en textos como *Microfísica del poder*. En realidad, la solidaridad entre saber-poder-verdad y subjetividad domina la totalidad de la obra del pensador francés, más allá de las especificidades propias de cada período intelectual.

2. La maravilla como el suelo común

Si volvemos a las relaciones entre mito y filosofía habría un suelo común entre mito y filosofía, en tanto formas simbólicas de dación de sentido, y la maravilla es ese cimiento ya que es fundacional de la inquietud filosófica. Sin ir más lejos, constituye uno de los cuatro orígenes que un pensador clásico como Karl Jaspers⁸³ elige en un texto canónico sobre el nacimiento de la filosofía. Opera como el elemento determinante de las relaciones de saber-poder.

Tanto Platón como Aristóteles dan cuenta de este parentesco. Dice Platón: «Precisamente, es característico del filósofo ese estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la admiración), no ha establecido mal la genealogía»⁸⁴. Primera vinculación: mito-filosofía en el marco de un discurso que recupera la mirada de los linajes, propia de la especulación mítica. El término griego para maravilla es *thaumazo*, cosa, objeto o aparición digna de admirarse, sorpresa, asombro, mientras el verbo *thaumazo* significa quedar o estar admirado, extrañarse, mirar con admiración, preguntarse con admiración o curiosidad. El campo semántico abre un doble horizonte: por un lado, un estado de ánimo, el *pathos*, afecto y una dimensión de actividad mental que impele a cuestionarse. No es mera afección, sino acción, devenida en pregunta.

Aristóteles se inscribe en la misma línea de reconocimiento cuando afirma:

«En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo»⁸⁵.

Es la primerísima instalación en la vastedad del cosmos lo que representa el inaugural extrañamiento antropológico. La pequeñez del hombre frente a la inconmensurabilidad cósmica genera el primer reconocimiento de la ignorancia frente al todo. El hombre toma conciencia de su no saber al tiempo que percibe su pequeñez. No hay pregunta ni respuesta sin esta pareja fundacional de la dimensión poiética del hombre: admiración y conciencia de la ignorancia. «Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas»⁸⁶. Se está escribiendo la narrativa que marcará la historia del pensamiento en Occidente: asombro y conciencia de no saber determinan la circulación del deseo de interrogación. Sin deseo por saber y conocer no hay actividad ni mítica ni filosófica. Aristóteles da cuenta de una inscripción en la tradición. Mito y filosofía no hacen sino constituir los pliegues de una tradición interpelativa que va formando una espesura de saberes, discursos y prácticas sociales. Por ello, el abordaje debe ser de carácter arqueológico

⁸³ Jaspers, Karl, *La Filosofía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

⁸⁴ Platón, *Teeteto*, 155d.

⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b.

⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b.

y nuestra tarea, la de un arqueólogo; la historia de las formas simbólicas del hombre en el mundo se inscribe en un juego de capas que se superponen que merece una tarea de excavación, como forma de hacer visibles los pliegues de la tradición.

Si indagamos los orígenes del pensar occidental, al tiempo que buceamos en lo que comúnmente denominamos “lo griego”, como fuente desde donde nos comprendemos como sujetos históricos, mito y filosofía no constituyen momentos excluyentes de una tradición, sino los *topoi*, los ámbitos, complementarios de un legado de constitución subjetiva. Aristóteles vuelve a dar cuenta de esta perspectiva cuando afirma: «Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. [...] Y en esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores»⁸⁷.

3. Poesía y prácticas sociales. Un maestro de verdad

«En ese servicio a la sabiduría, que es decir la verdad, los filósofos fueron precedidos por los poetas. También ellos tienen encomendada esa misión y son, en consecuencia, calificados de *sophoi*, sabios»⁸⁸. En efecto, tal como sostiene García Gual, el poeta, el “profeta de las musas”, su sirviente, es, en cierto sentido, un sabio, ya que es portavoz de una sabiduría que lo sobrepasa en su propia condición antropológica. Encarna una poesía sapiencial que articula la relación saber-poder-verdad, en el marco de las prácticas sociales de la Antigua Grecia. Se trata del poeta de registro hesiódico que hace de la poesía el germen mismo de la sabiduría, anudando el maridaje entre poesía y *sofía*.

Arribamos, de este modo, a un *topos* complejo: la llamada provincia de lo mágico religioso, en términos de Marcel Detienne⁸⁹, cuando alude a un enclave simbólico con un estatuto ontológico particular que nada tiene que ver con el *topos* humano. El poeta, como el adivino o el rey de justicia, es un sujeto excepcional, extra-ordinario, capaz de achicar, con su palabra eficaz y realizadora, la brecha que separa hombres y dioses.

Ahora bien, su saber es tributario de una visión superior y se articula en *logos theokrantos*. Se trata de un “ver” que implica la presencia de la divinidad en el corazón del dispositivo de saber-poder. El poeta es un elegido de las musas, un ser privilegiado, al que poseen. Son ellas, las bienhabladas hijas de Zeus, las únicas que ostentan, por su propio carácter divino, ese poder intransferible de otorgar la verdad a quien es digno de ellas.

El poeta detenta una sabiduría del orden del don. Las musas le otorgan un tipo de saber que recoge lo acontecido en ese más allá, en un “*illo tempore*” que registra, en el tiempo fuerte y prestigioso de los orígenes⁹⁰, los acontecimientos arquetípicos y fundacionales.

⁸⁷ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074b.

⁸⁸ García Gual, Carlos, *Los siete sabios*, Madrid, Alianza, 1996, p. 30.

⁸⁹ *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 26-27.

⁹⁰ Sobre las características del tiempo sagrado en oposición al tiempo profano, véase Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974.

Ubicado en ese enclave, el poeta narra una teogonía, el largo linaje divino, y una cosmogonía, relato de la ordenación del cosmos. El poeta de-vela y des-oculta, des-cubre una verdad que es patrimonio exclusivo de los elegidos por los dioses.

Si bien es poseedor de una verdad que constituye el más digno de los saberes, queda claro que es por acción de los dioses que se halla en tal registro onto-antropológico. En el fondo, no es un sujeto autónomo, su palabra no le pertenece enteramente; es la decisión de la divinidad, *ta theoi*, la que lo hace un maestro de *aletheia* y un sujeto excepcional. Esto no implica que no ocupe un registro particular en el orden del poder. Si la palabra es poder y verdad, quien ostenta el *logos theokraantos*, es el mismo que pronuncia la verdad y detenta el poder de transmitirla. La ritualización del discurso es directamente proporcional al estatuto de la palabra mágico-religiosa.

El *logos* es puro favor de los dioses, como la gloria que envuelve al guerrero, y su puesta en circulación determina reglas precisas de enunciación y juegos de un poder irrevocable.

4. *Las antiguas cosmogonías como ecos de la nueva cosmología*

Proponemos situarnos en el relato cosmogónico para ver cómo se articula ese plano de poder-saber-verdad. Las antiguas cosmogonías dan cuenta de esta circulación temprana del deseo de saber. La cosmología ulterior, que diera sus primeros pasos en la Mileto jónica de la mano de hombres como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, superpone sus *logoi* a esa primerísima capa que Homero y Hesíodo han contribuido a sedimentar, a partir de la organización de una inmensa masa mítica, de registro dinámico y aditivo, que hunde sus raíces en un pasado arcaico, más allá de ambos poetas.

No obstante, es a ellos a quien recurre la memoria aristotélica para sostener el legado de una tradición que explica la configuración griega de pensamiento, lógico o pre-lógico, filosófico o pre-filosófico, racional o pre-racional. Dice Aristóteles:

«Hay algunos que creen que, también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes de la generación presente, los primeros en tratar de los dioses, han pensado de la misma manera respecto de la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y el agua, llamada por los poetas Estigia, la presentaron como juramento de los dioses: ahora bien, lo más venerable es lo que es más viejo, y la cosa más venerable de todas, es el juramento»⁹¹.

La evocación homérica es expresa y al remitirnos a las palabras de Hera en el canto XIV de *Ilíada* encontramos: «Pues voy a los confines de la feraz tierra a ver a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis, que en sus moradas me criaron y me mimaron, acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz, instaló a Crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar»⁹².

En realidad, no es solo Homero la referencia insoslayable, sino el propio Hesíodo y su versión cosmogónica. Luego de referirse a la acción de las Musas, el poeta da una primera versión de la cosmogonía en los siguientes términos:

⁹¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

⁹² Homero, *Ilíada*, XIV, 200-204.

«En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos»⁹³.

Así presenta Hesíodo a Gea, que aparece luego de Caos y marca la necesidad de la presencia de Eros, como una causa que mueve y une todas las cosas; primera percepción de la necesidad de una fuerza cósmica que luego la tradición cosmológica recogerá en su discurso secularizado.

Es más, si avanzamos en la *Teogonía* hesiódica, los problemas relativos al universo aparecen con nítida presencia. El ser primordial, plasmado en la figura del Caos, la fuerza motora, representada por Eros y la sucesión de las generaciones anticipan futuras preocupaciones. En efecto, al relato de la generación de dioses, sigue el de las grandes luchas que enfrentan a los seres divinos en gesta agonística, hasta plasmar la consolidación definitiva del universo bajo el signo de la justicia de Zeus. En realidad, la cosmogonía entraña una victoria luminosa, la del Padre de todos los hombres y todos los dioses que vence sobre cualquier forma hostil. En el marco de este *logos* mítico, ciertas intuiciones poéticas preanuncian las futuras apreciaciones cosmológicas. Tal es la imagen que Hesíodo elige para dar cuenta de la distancia que separa al Cielo de la Tierra, idéntica a la que la separa del tenebroso Tártaro sobre el cual se alzan las raíces de la Tierra y el mar inmenso.

La imagen preanuncia la vastedad y magnitud del universo, la idea de infinitud que prospera entre los presocráticos y hace que Simplicio, recogiendo la voz de Anaximandro, cite lo siguiente:

«Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de 'principio' (*arkhe*). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos»⁹⁴.

De manera análoga, en torno a la consideración del infinito, «Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, que había sido discípulo de Anaximandro, dice también, como aquél, que el principio primordial subyacente y único es infinito; pero no lo afirma indeterminado como él, sino determinado, manifestando que es el aire»⁹⁵.

No sólo la intuición de lo infinito, sino la propia idea de generación, hablan de cierta especulación ya presente en las antiguas teogonías. El carácter genético que toma la primera especulación filosófica hace de la idea de nacimiento y del verbo *gignomai*, una nota predominante del esquema explicativo, de la *theoría*, como cuadro de conjunto, y de la *historia*, como investigación desinteresada.

⁹³ Hesíodo, *Teogonía*, 116-124.

⁹⁴ Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 42.

⁹⁵ Teofrasto en Simplicio, *Física*, 24, 26 en Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 46.

El campo semántico del verbo colabora en la aprehensión de la matriz genética: nacer, venir, sobrevenir, llegar, llegar a ser. No obstante, es el contacto con *Teogonía* el que revela la primera presencia de una matriz genética dominante; la idea de generación que explica las sucesiones divinas en el marco del largo linaje de los dioses. Hesíodo nos abre un panorama inmenso en torno a esta idea. Retornemos, sin ir más lejos, a los padres que Aristóteles refiriera, pero pensemos en su presencia desde su función generadora: «Tetis con Océano parió a los voraginosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Erídano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de plateados remolinos»⁹⁶. La sucesión no culmina allí, el poeta nombra otros ríos e incluso otra sagrada estirpe de hijas que se encargan, junto con Apolo, el Flechador, y los Ríos, de la crianza de los hombres en la tierra.

Solo desde esa percepción, atribuimos a Anaxímenes la generación a partir del aire infinito. «De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, y los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes, provienen de la descendencia de él»⁹⁷. En la misma línea, Anaximandro piensa en la generación a partir del infinito:

«Anaximandro dice que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo y todo se disuelve en él. También por ello, se engendran mundos infinitos y de nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Después, da la razón por la cual es ilimitado, y es que la generación productora no debe faltar en nada»⁹⁸.

5. La filosofía como topos político

Las cosmogonías informan también de un relato político en tanto necesidad de otorgar al *kosmos* la legalidad que posibilita su funcionamiento. Cuando Hesíodo da cuenta de la gran dramaturgia divina narrando la titanomaquia y las tifonomaquia transmite la organización política de lo real y tramita la figura de un rey divino garante de ella.

Hay, pues, en el mito una dimensión política y una lectura posible en términos de saber-poder. En esta línea, *Trabajos y Días* resulta el texto emblemático de una incipiente preocupación por organizar el universo social.

Será también la filosofía la que recoja este legado político en su gesta organizativa. La filosofía se yergue, en efecto, a partir del giro socrático del no saber, como un modo de movilizar el pensamiento para alcanzar el saber, en *ethos* político y gana el epicentro de las prácticas sociales.

El punto de instalación es, entonces, la figura del filósofo en relación con la política, esto es, la capacidad de administrar los asuntos públicos, de la *polis*, aquellos que atañen al bien común, desplegando una nueva figura de la relación saber-poder.

⁹⁶ Hesíodo, *Teogonía*, 237-240.

⁹⁷ Hipólito, *Refutat.*, I, 7 en Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 46.

⁹⁸ Aecio, I, 3, 3 en Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 44.

El punto de instalación es, a su vez, Platón, porque es en él en quien la inquietud política se vuelve dominante. La ciudad está enferma y la gran preocupación es hallar el *pharmakon* que pueda sanarla. Cuando Platón concluye, en la *Carta VII*, su diagnóstico de la situación en que se hallan todos los estados sin excepción, dice que solo la filosofía cumplirá esa función terapéutica ya que de ella depende el tener una visión perfecta y acabada de lo que es justo y que la ciudad no cesará en sus males hasta que los que son verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos. Esta es la clave de nuestro seguimiento: el filósofo posee el saber que lo habilita para tal empresa. El tema es ver en qué consiste ese saber y qué tipo de poder se obtiene a partir de tal conocimiento.

Antes de dedicarse a exponer el modo de acercarse al más alto objeto de conocimiento, Platón alude a las características que debe tener quien se dedique a gobernar la *polis*. Se trata de la formación que deben recibir los filósofos, una dimensión de *askesis*, de ejercitación y práctica, necesaria pero no suficiente. Hay otro registro de necesidades: los *mathemata*, estudios superiores, que completarán la formación del futuro gobernante.

Ahora bien, cuando Platón describe el comportamiento deseado del futuro gobernante alude a la necesidad de tener que demostrar su amor a la *polis* que radica en brindarle cosas útiles, esto es, aquello que contribuya al bien común, rasgo que hace de la *polis* una *polis*. Brindar “cosas útiles” es brindar “cosas buenas”, “cosas bellas”, “cosas justas” capaces de restaurar el orden resquebrajado.

Para poder cumplir con ello, es necesario conocer el fundamento que hace de lo bueno algo bueno, de lo bello algo bello y de lo justo algo justo. No hay posibilidad de brindar esas cosas si el filósofo no conoce la razón de todo lo bueno, lo justo y lo bello. Quien conoce “*to on*”, lo que verdaderamente es y “*aei on*”, lo que siempre es, conoce el fundamento, la razón explicativa, el principio, *arkhe* de por qué algo es como es, y por ello detenta la *arkhe*, poder, dominio, autoridad.

El término, en su matriz etimológica resulta emblemático a nuestros fines de análisis, ya que en una misma palabra da cuenta de la solidaridad entre saber y poder. Conocer el principio, el fundamento, la razón de ser de algo es el objeto de mayor dignidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer. Quien alcanza ese saber, alcanza el mayor poder, la mayor autoridad que legitima la más noble de las funciones: administrar los asuntos públicos, aquellos que recogen el bien de los *politai*.

Este es nuestro arribo: destacar la alianza entre saber y poder. El saber se ha desplazado. La última etapa en el camino de desplazamiento de una sabiduría más práctica hacia una más teórica y abstracta, ubica en la figura del filósofo a aquel que encarna un tipo de conocimiento superior que se dirige a las cosas divinas, no ya en el viejo sentido religioso, sino en el sentido de la excelencia ontológica del objeto en cuestión. El filósofo encarna un estatuto de saber que lo posiciona en el ejercicio de un tipo de poder que lo convierte en el mejor guardián que la *polis* necesita.

6. Conclusiones

En el desplazamiento narrativo de una lógica a otra hemos tratado de desplegar un par de ideas: la de infinito y la de generación, y luego, la concepción de la organización política de lo real.

El mito ha fundado una primera capa en esta tarea de dar cuenta del asombro como enclave antropológico; la filosofía ha encontrado, en su emergencia histórico-política, un pliegue que habla de esa espesura de saberes, discursos y prácticas sociales que se construye históricamente; esa espesura representa la forma de una voluntad de saber que delinea el mapa de problematización de una determinada época.

Nuestra intención no ha sido desconocer las novedades que la filosofía trae con su discurso y su actitud secularizada. Lo que sí sostenemos es que la filosofía encuentra en el mito ciertas intuiciones que van configurando la espesura de la que hemos hablado: saberes, discursos y prácticas en los que la filosofía resulta el saber que viene a desplazar otro *logos*, otra instalación en lo reala.

Más allá del estatuto de saber detentado hay un correlato con el ejercicio del poder que habilita y legitima. Es portador del poder aquel que ostenta un tipo de saber que las condiciones históricas exigen y las prácticas sociales demandan.

El poeta, como el adivino y el rey de justicia, cumple una función socio-religiosa; en el marco de una estructura de pensamiento mítico, ciertas figuras encarnan la consolidación de un modelo de sociedad que no puede prescindir de tales personajes para sostenerse y legitimar su modo de funcionamiento. En ese caso el saber depende de la estructura que legitima el orden mismo de lo real. Son los dioses quienes garantizan el *Kosmos* y la *Dike* y el saber emana de esa región superior, al tiempo que se despliega un modo de funcionamiento de la *arkhe*, legitimado por el mismo dispositivo mental.

El filósofo consolida la dialéctica saber-poder; aquel que se dirige a lo permanente y constante, frente a otros saberes menores, al tiempo que despliega un modo de ejercicio del poder que se articula en la mayor realización del mismo: la conducción de la *polis*. Pero, también, el filósofo ha desplazado a los viejos maestros de verdad en el marco de lo que constituye el modelo de la batalla perpetua en las relaciones que el saber, el poder y la verdad, como instancias móviles y epocales, guardan entre sí.

«so ist gleichsam Poësie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung». Considerazioni su poesia e filosofia nel pensiero di Novalis

Maurizio Maria Malimpensa
University of Vienna, Austria

Abstract

This article aims to investigate the constitutive connection between philosophy and poetry in Novalis' thought. Through the analysis of the complex relationship between these two terms (only partly superimposable on the relationship between reason and feeling), an attempt is made to show the awareness with which the author grappled with the fundamental speculative questions of his time, providing his own peculiar solution to them, still entirely worthy of study and deepening for the light it manages to shed on the meaning of human existence.

Keywords

Transcendental Philosophy; Romanticism; Poetry; Christianity; Image.

«A Novalis. – Tu non ti liberi sul limitare, ma nel tuo spirito
poesia e filosofia si sono intimamente penetrate.»
Friedrich Schlegel, *Idee*

Interrogare l'intensa esperienza di pensiero testimoniata dall'opera di Novalis significa proprio, e in maniera eminente, porre in questione in generale il rapporto che intercorre tra poesia e filosofia, ovvero innanzitutto domandare circa il significato e la liceità della distinzione delle due; laddove però non si tratta affatto di proclamare una confusione tanto vaga e sentimentale quanto vacua e arbitraria di esse, ma di indicare con quanta più chiarezza e determinatezza possibile l'alleanza costitutiva che tra quelle deve vigere affinché non venga meno la rispettiva capacità di costituirsi come esperienze viventi e veraci del fondamento di ogni verità e dell'intera vita. Si tratta cioè – ciò che si proverà a mostrare, pur nei limiti della presente indagine, seguendo il cammino accidentato dei frammenti⁹⁹ in cui

⁹⁹ Novalis scrisse una quantità immensa di appunti di argomento filosofico in forma di frammenti. Una raccolta di questi, intitolata *Polline*, apparve proprio nel primo numero della rivista-manifesto del movimento romantico *Athenaeum* nel 1798 (ma, di comune accordo con Friedrich Schlegel, questi ne aggiunse alcuni alla raccolta dell'amico, e viceversa, secondo l'ideale di "sinfilosofia" dai due teorizzato). Come si cercherà di mostrare meglio sotto, la scelta di questo particolare modo di scrittura è strettamente funzionale al tipo di pensiero che essa vuole veicolare. Oltre al breve numero di frammenti contenuti in *Blüthenstaub*, l'autore ne raccolse una gran mole, l'*Allgemeines Brouillon*, che avrebbe dovuto rappresentare un vero e proprio sistema di frammenti di carattere enciclopedico (in aperta polemica con il carattere meramente statico-illustrativo con cui si configurava l'*Encyclopédie*, come anche del tutto opposto, si è tentati di dire a posteriori, alla pretesa di

è depositata l'elaborazione teorica novalisiana – di cogliere in che misura lo scambio continuo tra filosofia e poesia costituisca il “metodo” che per il cantore della *blaue Blume* consente di orientare la propria esistenza a quella palingenesi dell'uomo e del mondo che il moderno, in tutte le sue più significative esperienze, ha per propria costituzione postulato, quando non dichiaratamente perseguito, come esito imprescindibile del proprio abitare il reale e che, ancora una volta, proprio in quest'autore ha uno dei suoi luoghi di più estrema, e per certi versi insuperata, radicalità. Quanto il rapporto tra filosofia e poesia si mantenga nella disposizione di una reciproca cooperazione e quanto invece il fine verso cui sono mosse non decreti necessariamente una subordinazione della prima alla seconda, in che misura e con quali esiti, verrà osservato durante il corso dell'analisi. Si tenga però sin d'ora per ferma la problematicità conseguente al severo tentativo di pensare la continuità tra le due, giusta l'ineludibilità della domanda circa il soggetto operante tale azione reciproca, al fine di meglio apprezzare nella sua peculiarità la soluzione data da Novalis.

1. I presupposti trascendentali della riflessione novalisiana su poesia e filosofia

È cosa nota la familiarità di Hardenberg con la filosofia critica, e in particolare con la torsione radicale impressa a quest'ultima dall'impresa sistematica di Fichte, che può considerarsi non solo come il vero e proprio luogo della formazione filosofica del giovane autore¹⁰⁰, bensì come un'acquisizione scientifica ed esistenziale imprescindibile da cui egli intese sì dare ulteriore compimento – come del resto tutte le migliori teste della sua generazione –, ma appunto proprio tenendone ferma la sostanziale validità e la fecondità del metodo. Sarà dunque utile richiamare rapidamente alcuni degli elementi fondamentali della dottrina della scienza di Fichte che vengono assunti da Novalis come punto di partenza, dal momento che proprio in essi si trova la ragione essenziale dell'immediata assunzione del problema del poetico nel cuore del discorso della filosofia.

Ora, si può dire senza timore di semplificare eccessivamente che il nucleo della teoria della conoscenza proposta dalla filosofia trascendentale sia costituito dalla dottrina dell'immaginazione produttiva, per la quale appunto la realtà del mondo non consta di cose, la cui natura sarebbe quella di essere positività aventi in sé la ragione del proprio essere presenti, bensì di fenomeni, ovvero di oggetti la cui datità non è nulla prima e a prescindere dall'attività della coscienza, la quale è di fatto l'unica artefice di quel sostrato onde una cosa, ogni cosa viene determinata come “un” oggetto per il soggetto. La critica del realismo

compiutezza dell'*Enciclopedia* hegeliana). *Polline* si concludeva, significativamente, con il seguente frammento: «L'arte di scrivere libri non è stata inventata. È però sul punto di esserlo. Frammenti di questo tipo sono semenzai letterari. Potrebbe esserci naturalmente tra essi qualche granello sterile; cionondimeno, che almeno ne germogli qualcuno!» (*Athenaeum 1798-1800*, tr. it. di E. Agazzi - G. Cusatelli - D. Mazza, Bompiani, Milano 2009, p. 68).

¹⁰⁰ Sull'importanza della raccolta di *excerpta*, annotazioni e riflessioni critiche relative all'opera fichtiana, compilata tra il 1795 e l'anno successivo, e nota appunto come *Fichte-Studien*, cfr. ad es. G. von Molnár, *Novalis' "Fichte Studies". The Foundation of his Aesthetics*, Mouton, Den Haag-Paris 1970, B. Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, G. Stanchina, *Il limite generante. Analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Guerini, Milano 2002, G. Moretti, *Novalis. Pensiero, poesia, romanzo*, Morcelliana, Brescia 2016.

essenzialistico culminante nella svolta kantiana aveva eroso la trama di relazioni che configuravano l'unità dell'esperienza del reale prima e a prescindere dal fatto che vi fosse un soggetto di tale esperienza, e tuttavia non era possibile negare il fatto stesso che quell'unità si desse e costituisse la regola dell'incontro tra mondo e soggetto, pena trasformare lo stesso scetticismo, dimostratosi strumento tanto acuto per smascherare le ingenue pretese della metafisica, in dogmatismo. Se, però, come si dovette giungere ad ammettere, il fondamento dell'ordine dell'apparizione di tutte le cose andava indicato nell'Io, occorreva parimenti chiarire quale facoltà di esso potesse effettivamente svolgere la duplice funzione di condurre ad unità la molteplicità di elementi di cui si costituisce l'esperienza, senza per questo negare la molteplicità stessa, ovvero riconoscere a questa un carattere meramente fittizio. Senza che qui ci possa interessare se Novalis conoscesse la prima *Critica* anche nell'edizione del 1781 oltre che in quella del 1787, è facile osservare come Kant avesse lì chiaramente indicato nell'immaginazione produttiva la facoltà supremamente sintetica, cioè in grado di rendere possibile tanto l'esperienza del reale, quanto la sua conoscenza scientifica¹⁰¹.

Se anche il nostro autore non avesse avuto modo di leggere queste pagine così esplicite del filosofo di Königsberg, certamente egli lesse quelle di chi avrebbe portato questo discorso alla sua più estrema radicalità, ovvero Fichte. Nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* questi si esprimeva nei seguenti termini: «[...] la mirabile facoltà dell'immaginazione produttiva, [...] senza della quale nulla si può spiegare nello spirito umano – e facoltà su cui sarebbe lecito fondare con gran facilità l'intero meccanismo dello spirito umano»¹⁰². D'altronde, proprio l'insistenza sulla centralità dell'immaginazione sarebbe stato il tratto distintivo dell'insegnamento jeneso del filosofo sassone, che ne avrebbe fatto appunto il beniamino del nascente cenacolo romantico, soprattutto dei suoi membri più autenticamente sensibili alla filosofia scientifica, ovvero Friedrich Schlegel e, per l'appunto, Friedrich von Hardenberg.

Semplificando in maniera forse eccessiva – ma non troppo distante da come si era soliti fare in un'epoca in cui la filosofia riusciva ancora a generare entusiasmo, nel senso letterale del termine – si può dire che a partire da questa individuazione della scaturigine del reale, di ogni reale in quanto esso si offre alla coscienza e questa si orienta a quello, nell'attività dell'immaginazione creatrice, il problema filosofico *par excellence* diveniva la comprensione del mondo e dell'esperienza secondo la forma di quella ποιησις originaria che, secondo l'idioma tedesco appunto, è la forza plasmante e formante l'unità (*Ein-Bildungs-Kraft*) in cui consiste l'incontro della coscienza col reale. Ora, il passaggio ulteriore che porta

¹⁰¹ Cfr. I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, p. 123; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, pp. 201-202: «La capacità di immaginazione è quindi altresì una facoltà di sintesi *a priori*: per tale ragione, noi le diamo il nome di capacità produttiva dell'immaginazione. E in quanto tale capacità, rispetto a tutto il molteplice dell'apparenza, non mira a null'altro se non all'unità necessaria nella sintesi dell'apparenza, tale unità può allora chiamarsi la funzione trascendentale della capacità di immaginazione [...]: senza tale funzione, in effetti, i concetti degli oggetti non potrebbero mai confluire in una sola esperienza».

¹⁰² J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, vol. I/2, p. 353; tr. it. di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 391

alla piena sovrapposizione del problema propriamente scientifico-sistematico riguardante la natura immaginale di ogni oggetto di esperienza con quello estetico è dato dal fatto che l'attività ontopoietica dell'immaginazione è del tutto inconscia e indipendente dall'arbitrio della soggettività empirica, costituendo anzi la condizione di possibilità della genesi di questa, così come sottratto al fuoco della visione cosciente è il fondo geniale che dovrebbe abitare ogni creazione artistica. Sicché, domandare circa la natura delle cose e domandare circa l'essenza della poesia, intesa come quintessenza di ogni fare creativo non immediatamente vincolato ad un determinato scopo pratico – dunque il ποιεῖν anteriore ad ogni πράττειν –, significa lo stesso. All'interno di queste coordinate va pertanto letto il seguente frammento dal carattere quasi programmatico: «La poesia è il reale, il reale veramente assoluto. Questo è il nocciolo della mia filosofia. Quanto più poetico, tanto più vero»¹⁰³.

Nonostante si sia cercato di mostrare non più che succintamente come Novalis si ricolleggi in modo molto puntuale alla parabola filosofica che precede e accompagna la sua formazione e i suoi esordi letterari – a scanso di equivoci dovuti al perdurare di inveterati pregiudizi circa l'asistematicità di tutto ciò che si possa includere sotto l'etichetta, in verità quasi inservibile, di “romanticismo” –, si deve però rilevare da subito come l'aver operato in modo esplicito l'equivalenza tra poesia e realtà apra orizzonti di problemi e margini di soluzioni ad essi che differiscono dalla stessa matrice fichtiana, pur esplicitamente riconosciuta, come si è già detto.

Il fatto che il pensiero di Novalis non sia contenuto in trattati filosofici non può più essere spiegato con una incapacità dell'autore a sottoporsi alla disciplina che la forma di scrittura del trattato richiederebbe; si deve piuttosto dire che proprio l'accesso alla nuova dimensione problematica conseguita tramite la detta congiunzione del problema speculativo con quello estetico richiede uno strumento differente per essere abitata con coerenza e produttività.

2. L'unità di poesia e filosofia attraverso la riflessione teorica dei Frammenti

Ora, il dispositivo retorico-letterario adeguato alla ricerca del vero all'interno del nuovo campo di esperienza del reale aperto dalla svolta trascendentale, recepita ed elaborata nei termini che si è detto, viene individuato da Novalis, così come da Friedrich Schlegel – secondo quell'idea di “sinfilosofia” che è del tutto consustanziale alla concezione che si tratta

¹⁰³ Novalis, *Schriften* [= NS], a cura di P. Kluckhohn, R. Samuel, H.J. Mähl, H. Ritter, G. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart 1960-1988, vol. II, p. 647; tr. it. di G. Moretti e F. Desideri, *Opera filosofica* [= OF], Einaudi, Torino 1993, vol. I, p. 592; tr. it. di E. Pocar, *Frammenti* [=F], in *Opere*, a cura di G. Cusatelli, Guanda, Milano 1982, p. 460. Nonostante la straordinaria accuratezza della traduzione italiana dell'intera produzione filosofica di Novalis ad opera di Moretti e Desideri, condotta scrupolosamente sulla più aggiornata versione dell'edizione critica, si preferisce per gusto personale riportare sopra la traduzione storica di Ervino Pocar, sebbene questa si riferisca all'edizione ormai obsoleta di Friedemann (Novalis, *Werke*, Bong & Co, Berlin 1908), il quale, come quanti lo avevano preceduto, non riporta i frammenti nell'ordine in cui si trovano negli autografi dell'autore e nella loro totalità. Non è però forse detto che il criterio scientifico offerto dalla filologia sia necessariamente il migliore, o se non altro l'unico, per approcciarsi al pensare novalisiano. Ad ogni modo, si è intervenuto a modificare il testo, quando questo differisce da quello dell'edizione critica, il che avviene perlopiù in casi in cui il corsivo, indicante le parole sottolineate da Novalis nell'autografo, non è stato adottato. Indicheremo perciò sempre l'edizione critica, la sua traduzione e la versione di Pocar in quest'ordine nelle seguenti note.

qui di osservare –, nel frammento, anzi, più precisamente, nella raccolta di frammenti¹⁰⁴. Anche qui, occorre richiamare brevemente come non si tratti meramente di una scelta stilistica arbitraria, quanto del modo più conseguente di corrispondere alla *Stimmung* fondamentale della congiuntura storica in cui si trovano a vivere e pensare questi autori, che potrebbe essere a ragione definita come l'acme della parabola del moderno. Si è già più volte studiato il nesso tra la *Frühromantik* e il modo in cui gli eventi della Francia rivoluzionaria venissero avvertiti nella frammentata e anacronistica realtà degli stati tedeschi¹⁰⁵, producendo un senso di aspettativa quasi messianica e di fede in un vero e proprio rinnovamento dell'esistenza in ogni suo aspetto. Rispetto a questo "stato d'animo" – da intendere quanto più possibile al di fuori di categorie banalmente psicologiche – un'individualità autenticamente religiosa (come erano tutte, anche in modi radicalmente divergenti, quelle dei protagonisti della *Goethezeit*) non può non sentire, nella stessa promessa dell'avvento del "Regno", la distanza tra la pienezza di questo e l'orizzonte mondano che deve costituire la scena del suo evento. Ne nasce la chiara percezione che la cifra di ogni aspetto della realtà è innanzitutto l'incompiutezza rispetto a quel fine assoluto cui pure esso non può non tendere, facendo così segno ad esso e facendosi segno annunciante il venturo istante dello "Ev καὶ Πᾶν perfettamente realizzato. Quest'idea fondamentale, come già si dovrebbe intuire e come si avrà modo di vedere meglio, è diametralmente opposta tanto alle sue illanguidite degenerazioni sentimentalistiche quanto ai più variamente declinati decadentismi che pure storicamente da essa vennero sviluppandosi. Ancora una volta, occorre riferirsi brevemente al modo in cui Fichte diede formulazione rigorosamente scientifica della cosa. Nella dottrina della scienza¹⁰⁶ la tensione verso l'infinito, l'anelare (*Sehnen*) verso l'oggetto ideale non è affatto riconducibile alla categoria della cattiva infinità, poiché non indica alcuna evasione dal piano del reale e del finito a vantaggio di un'astratta ulteriorità iperurania; si tratta di pensare il correlato necessario di ogni sentimento determinato senza del quale quest'ultimo non potrebbe mai giungere in alcun modo a coscienza, di mostrare come ogni finito sia possibile solo in virtù di un'azione reciproca tra vincolatezza e libertà, tra attività reale e attività ideale¹⁰⁷. Data una

¹⁰⁴ Si può osservare come un precedente fosse offerto dalle raccolte di sentenze e aforismi, proprie della tradizione moralistica sei-settecentesca, che in particolare attraverso Chamfort e Lichtenberg fu ben nota ai nostri autori. Tuttavia, in quelli non è tematizzata la scelta espressiva di tale scrittura, adottata per lo più per la libertà d'espressione e il carattere estemporaneo che essa consente. Al contrario, per i romantici jenesi, l'interruzione del rapporto discorsivamente mediato tra un frammento e l'altro è volutamente scelta per suggerire una molteplicità di connessioni alternative e aperte, appellando l'intervento dello stesso lettore alla costruzione del testo.

¹⁰⁵ Cfr. ad es. E. Behler, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989.

¹⁰⁶ Ci riferiamo qui all'orizzonte concettuale e semantico mobilitato da Fichte durante gli anni del suo insegnamento a Jena (1794-1799), pertanto sia a quanto si trova nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, apparsa in due fascicoli pubblicati rispettivamente nel 1794 e nel 1795, sia all'esposizione nota come *Wissenschaftslehre nova methodo*, presentata nei corsi universitari negli ultimi tre anni di insegnamento e giuntaci attraverso trascrizioni di studenti.

¹⁰⁷ È questa la celebre dottrina dello *Streben*, alla cui complessa e rigorosa dimostrazione non si può qui che accennare. Essa è strettamente correlata, ed anzi è tutt'uno, con quella del *Gefühl*. Per Fichte, infatti, fondamento reale del nostro commercio col mondo non sono le cose o gli oggetti, di cui la dottrina della scienza dimostra il carattere di produzioni dello spirito umano, bensì i sentimenti, la cui positività elementare non è ulteriormente deducibile. Ora, il sentimento può essere avvertito solo nella misura in cui esso è vincolante, è

simile configurazione del reale e della verità che in esso appare e si dà, lo stesso filosofo si era reso conto dell'insufficienza del tradizionale modo di intendere la scrittura che deve esporla, elevando così a problema della filosofia il modo stesso in cui essa debba comunicarsi; la soluzione che egli diede, divergente ma affine allo spirito di quella che si trova in *Athenaeum*, fu di intenderne l'esposizione come una pratica discorsiva irriducibile ad un linguaggio e a delle formule determinate¹⁰⁸, da sviluppare sempre in funzione del tipo di uditorio e al solo fine di provocare negli ascoltatori la capacità di giungere autonomamente all'intuizione del contenuto veritativo incomunicabile veicolato dalla forma discorsiva e scientifica del filosofare, accentuando così del lemma creato per descrivere la propria filosofia, *WissenschaftsLehre*¹⁰⁹, proprio il secondo termine, che indica appunto innanzitutto l'elemento "maieutico" cui ci si è riferiti – e che, come noto, congiuntamente alle polemiche in cui l'autore fu coinvolto, determinando una profonda sfiducia nella comunicazione scritta delle proprie idee, ebbe come esito che a fronte dell'unica esposizione completa pubblicata nel 1794/95 egli ne produsse ad uso dei propri corsi, a diversi livelli di compiutezza ed elaborazione, una quindicina.

Si può dire, quindi, che per Novalis la scelta del particolare *medium* della raccolta di frammenti sia innanzitutto motivata dalla percezione di questo problema, che però, rispetto al tentativo fichtiano, affetta ancor più in profondità l'esperienza esistenziale dello scrittore, in ragione dello scarto ulteriore che abbiamo visto sopra nello spingere in una particolare direzione il senso dell'immaginalità costitutiva del mondo. Pare infatti calzare anche per lui quello che F. Schlegel scriveva di sé in una lettera al fratello: «Non ti posso dare altrimenti un saggio di me, di tutto il mio Io, se non attraverso un simile sistema di *frammenti*, perché così sono fatto anch'io»¹¹⁰. Il carattere frammentario dell'esposizione del vero, cioè, è tutt'uno con l'esposizione della propria esperienza del vero e dell'espressione che l'autore ne dà nella sua scrittura, che in questo modo si fa immagine dello stesso essere-immagine del

determinato così e non altrimenti, ovvero solo nella misura in cui vincola l'attività dell'Io, che per propria natura tende all'infinito, ma che, ostacolata dall'urto, si riflette in sé producendo la coscienza del sentimento stesso. A quest'ultimo l'immaginazione fornisce poi un sostrato oggettivo, cui riferisce la modificazione del proprio stato. Ora, né il sentimento sarebbe possibile senza il tendere infinito, né questo sarebbe cosciente se non per il tramite dell'ostacolo offerto dal sentimento. Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* cit. in GA, vol. I/2, pp. 397-429; tr. it. cit., pp. 507-593 e J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Chr.Fr. Krause 1798/99*, in GA, vol. IV/3, pp. 336-393.

¹⁰⁸ Cfr. 1795 Juli 2. *Osmanstedt, Fichte an Karl Leonhard Reinhold in Kiel*, in GA, vol. III/2, p. 343-344; tr. it. di C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 50: «Si è notato (e con ragione, credo) che è quasi impossibile esporre i pensieri tipici della Sua filosofia in modo diverso da come li ha esposti Lei; il che invece non si può dire per i miei, e io credo anche per quelli di Kant. Si possono esporre in maniere infinitamente diverse, e non si può pretendere, almeno da me, che il primo modo che ho scelto per l'esposizione sia anche il più perfetto. [...] Ciò che io voglio comunicare non può esser detto né concepito, può solo, invece, essere intuito; ciò che io dico non deve servire ad altro che a guidare il lettore a dar forma in sé all'intuizione desiderata. A chi vuol studiare i miei scritti io consiglio di considerare le parole solo parole, e di cercare invece di entrare, in un modo o nell'altro, nella linea delle mie intuizioni; di andare avanti a leggere, anche se non si è interamente capito ciò che precede, fino a quando, in qualche posto, sprizza una scintilla».

¹⁰⁹ Questa la grafia con cui compare più spesso il lemma nei manoscritti fichtiani.

¹¹⁰ G. Bevilacqua (a cura di), *I Romantici Tedeschi*, Rizzoli, Milano 1997, vol. IV, p. 558.

mondo, come della riflessione su di esso e sul suo divenire-immagine¹¹¹; sicché la stessa attività che in questo modo si esibisce nell'insieme dei frammenti è insieme filosofica, nella misura in cui descrive il vero, e poetica, nella misura in cui ne è un'espressione assolutamente individuale e creativa. Questa ritrovata unità di poesia e filosofia rivendica, d'altronde, uno stato originario – in parte storicamente determinato, in parte sospeso alla dimensione atemporale dell'*aurea aetas*¹¹² – che solo per un certo modo di intendere se stessa della cultura moderna sarebbe andato perduto, a danno proprio di chi ha preteso operare questa scissione; infatti la «distinzione fra poeta e pensatore è soltanto apparente e va a *svantaggio* di entrambi. È un indizio di malattia e di costituzione morbosa»¹¹³, laddove è chiaro il riferimento critico agli esiti aridamente riduzionistici dell'illuminismo¹¹⁴.

Proviamo ora a osservare come dal postulato che «pensare e poetare sono una cosa sola»¹¹⁵ Novalis ricavi le seguenti conseguenze a proposito dell'esercizio di questa poesia sapiente o sapienza poetica che dir si voglia. Riprendendo quanto visto sopra, per il nostro autore è innanzitutto la filosofia a mostrare la necessità di assumere la poesia come proprio problema fondamentale, in quanto poetica è la materia di ogni oggetto in cui essa si imbatte nello studio delle cose, quando condotto alla piena coscienza di esse, come fa il pensiero trascendentale. In questo modo, la «filosofia eleva la poesia a principio [*Grundsatz*]. Essa ci insegna a conoscere il valore della poesia. La filosofia è *teoria della poesia*. Essa ci mostra che cosa sia la poesia: che è uno e tutto»¹¹⁶. Questa affermazione del carattere assoluto della poesia non va intesa con superficialità né con visionaria esaltazione, ma compresa nel suo senso anzitutto scientifico. Non è il luogo per discutere dell'influenza di Herder su Novalis, ma certamente la svolta nella scienza delle antichità e dei popoli della seconda metà del Settecento va considerata come un importante fonte del pensiero novalisiano. L'unitotalità della poesia non è cioè soltanto una bella veste per speculazioni metafisiche, ma innanzitutto la piena coscienza che ogni esperienza del mondo è determinata anzitutto dal linguaggio, della cui origine poetica non c'è modo di dubitare, nella misura in cui la legge che ne governa la nascita, lo sviluppo e la diffusione è riscontrabile proprio nel procedimento analogico-metaforico che costituisce l'essenza stessa della poesia. Il motivo propriamente trascendentale e quello storico-critico si ritrovano bene uniti nel seguente frammento: «Il nostro spirito è una sostanza *associativa*. Esso ha origine dall'*armonia*, dalla simultaneità nella varietà, e con questa si conserva»¹¹⁷; che assieme a quest'altro – scritto commentando la celebre *Lettera* di Hemsterhuis –: «Noi *sappiamo solo* in quanto *facciamo*»¹¹⁸ ha quasi un sapore spiccatamente vichiano. Ora, il fatto che la poesia, depositata nelle parole che

¹¹¹ Cfr. *NS*, vol. II, pp. 110-111; *OF*, vol. I, p. 68: «Il primo disegnannte avrà tracciato inosservato la sua propria immagine dinanzi allo specchio della riflessione, né verrà dimenticato che l'immagine è tracciata mentre dipinge se stessa».

¹¹² Cfr. *NS*, vol. II, p. 441; *OF*, vol. I, p. 387; *F*, p. 466: «Poeti e sacerdoti erano in origine una cosa sola; soltanto le epoche posteriori li hanno separati. Il vero poeta però è sempre rimasto sacerdote come il vero sacerdote è rimasto poeta. E l'avvenire non dovrebbe forse ricostituire l'antico stato di cose?».

¹¹³ *NS*, vol. III, p. 406; *OF*, vol. II, p. 437; *F*, pp. 462-463.

¹¹⁴ Si veda il personaggio dello *Schreiber* nella fiaba conclusiva della prima parte dell'*Enrico di Ofterdingen*.

¹¹⁵ *NS*, vol. III, p. 563; *OF*, vol. II, p. 646; *F*, p. 460.

¹¹⁶ *NS*, vol. II, pp. 590-91; *OF*, vol. I, p. 531; *F*, p. 462.

¹¹⁷ *NS*, vol. III, p. 456; *OF*, vol. II, p. 489; *F*, p. 326.

¹¹⁸ *NS*, vol. II, p. 378; *OF*, vol. I, p. 326; *F*, p. 319.

costituiscono l'imprescindibile soglia del nostro commercio col mondo, esprima anche la formatività trascendentale, attraverso cui l'emergere fenomenico delle cose si struttura, implica che ogni autentica attività poetica, così come in particolare il pensiero poetante che il nostro autore si propone di esplorare, siano parimenti in grado di im-per-sonare quell'impensabile che è al fondo della stessa attività creativa originaria e che solo può suscitare il movimento e la vita. Il carattere filosofico della poesia così intesa è espresso in modo inequivocabile nei seguenti frammenti: «Il poeta ha a che fare soltanto con *concetti*»¹¹⁹, e per questo «la poesia non deve suscitare affetti»¹²⁰; ciò che solo apparentemente può sembrare in contraddizione con il fatto che «[o]gni rappresentazione del poeta deve essere simbolica o commovente. Commovente è inteso qui per impressionante in genere: esso provoca l'attività originaria»¹²¹. Il poeta, cioè, può questo perché nel suo fare non esprime altro che un'analogia di quella *ποίησις* che possiede la facoltà dell'inizio: «Il filosofo poeta è *en état de créateur absolu*»¹²². Proprio questa sua capacità di toccare, mediante il proprio dire simbolico, corde non oziosamente e privatamente sentimentali, ma in grado di risuonare attraverso la propria individualità personale in quella di tutti gli altri uomini – l'«uomo è un'arpa, dev'essere l'arpa»¹²³ –, e di qui in ogni fibra della natura, è ciò che definisce anche lo spazio del ruolo morale e religioso della poesia e della filosofia. Fine della storia e dell'esistenza individuale è infatti per Novalis – come si può ricavare anche dal discorso *La Cristianità, ossia l'Europa*¹²⁴ e dallo stesso *Enrico di Ofterdingen*¹²⁵ – la realizzazione di quell'unità che il mito dell'età dell'oro postula fittiziamente come passata, ma che è invece un compito futuro, l'avvicinarsi all'adempimento del quale passa proprio attraverso la destituzione della concezione dell'idea di unità come escludente la singolarità dell'infinitamente molteplice in cui essa deve apparire sovrana¹²⁶. Ora, se è vero che «[s]olo mediante la religione gli uomini diventano uni»¹²⁷, il senso e la capacità di agire della religione così intesa non è pensabile al di fuori dell'esercizio della parola verace della poesia – laddove, beninteso, tale veracità non va ingenuamente concepita come escludente il carattere fittizio proprio di ogni prodotto dell'immaginazione, poiché l'«errore è lo strumento necessario della verità. Con l'errore io faccio verità»¹²⁸ –, sicché «[p]resso gli antichi la religione era già in certo qual modo ciò che dovrebbe diventare per noi – poesia pratica»¹²⁹. Quest'intreccio di piani è peraltro complicato dal fatto che, a sua volta, la «dottrina della religione è poesia scientifica»¹³⁰. L'esercizio della parola poetica, cioè, si dispiega tanto sul piano morale, producendo quei

¹¹⁹ NS, vol. III, p. 683; OF, vol. II, p. 771; F, p. 466.

¹²⁰ NS, vol. III, p. 560; OF, vol. II, p. 644; F, p. 463.

¹²¹ NS, vol. III, p. 693; OF, vol. I, p. 269; F, p. 466.

¹²² NS, vol. III, p. 415; OF, vol. II, p. 446; F, p. 284.

¹²³ NS, vol. III, p. 434; OF, vol. II, p. 466; F, p. 379.

¹²⁴ Cfr. NS, vol. III, pp. 520-524; OF, vol. II, pp. 604-609.

¹²⁵ Cfr. NS, vol. I, pp. 367-369; tr. it. di T. Landolfi, *Enrico di Ofterdingen*, in *Opere cit.*, pp. 266-267.

¹²⁶ Cfr. F. Vercellone, *Nature del tempo. Novalis e la forma poetica del romanticismo tedesco*, Guerini, Milano 1998, pp. 149-152.

¹²⁷ NS, vol. III, p. 432; OF, vol. II, p. 463; F, p. 428.

¹²⁸ NS, vol. III, p. 372; OF, vol. II, p. 402; F, p. 295.

¹²⁹ NS, vol. II, p. 537; OF, vol. I, p. 476; F, p. 427.

¹³⁰ NS, vol. III, p. 420; OF, vol. II, p. 452; F, p. 427.

loci communes indispensabili al discernimento e alla concreta attuazione dell'imperativo, quanto su quello filosofico, determinando quello scarto ad opera della riflessione indispensabile per il coglimento dell'inesauribilità dello stesso comando proprio in virtù dell'assolutezza della sua fonte d'obbligazione. In altre parole, l'attività precipua del creare poetico, consistente nel cogliere l'individuale come significante solo in quanto radicato e rimandante all'universale e l'universale come vivente e manifestantesi nell'infinita varietà del singolare, è la stessa all'origine della coscienza morale. «Il sentimento morale è il sentimento della facoltà assolutamente creatrice, della libertà produttiva, della personalità infinita, del microcosmo, della peculiare divinità in noi»¹³¹. Ciò significa che, d'altra parte, la condotta virtuosa non è conseguibile altrimenti che attraverso un'attività che si configura come un esercizio continuo di mediazione tra assoluto e determinato, tra impersonale e individuale, tra rivelazione e abisso, parimenti che quella dell'arte. Per questo, a rigore, «[d]iventare uomini è un'arte»¹³² e «[o]gni uomo dovrebbe essere artista»¹³³.

Quello che si tratta dunque di fare in tutte queste articolazioni dell'unica facoltà effettivamente operante nell'animo umano, la facoltà creatrice o poetica, è riferire la propria attività ad un termine ideale che riesce così ad esercitare un effetto sensibile pur nell'assenza, facendo pertanto cenno ad un fondo opaco e non categorizzabile secondo ciò che regola l'orizzonte del fenomenico, essendo di questo la stessa fonte segreta, onnipresente eppure inafferrabile. Come dovrebbe esser già chiaro, ciò che in questa prospettiva oltrepassa i consueti limiti dell'intelletto e della percezione non lo fa vagando in un chimerico "oltre" ingenuamente fantasticato come un'alterità tanto più relativa quanto più si pretenderebbe assoluta rispetto all'orizzonte del finito, bensì in nome di una inesauribilità completamente offrentesi in quest'ultimo, e perciò tale da manifestarsi come lo scacco interno allo stesso senso di questo, come l'estrema possibilità per la sua determinatezza di essere tanto individuata da avvertirsi e farsi avvertire in un'assolutezza che è innanzitutto spiazzante il sistema di relazioni in cui essa abitualmente si trova¹³⁴. Novalis non ha problemi ad accostare questa concezione al termine solitamente denigratorio di "misticismo"; tutto sta però nell'intendere questa categoria secondo le coordinate che si è cercato di indicare, ovvero non nella forma di una banale evasione dalla dimensione mondana che siamo chiamati ad abitare, ma in quella di un libero e creativo ripensamento delle modalità di questo abitare. Con questo *caveat* si può dunque senz'altro intendere chiaramente l'affermazione secondo cui il «senso per la poesia ha molto in comune col senso per il misticismo. È il senso dell'originale, del personale, dell'ignoto, dell'arcano, di ciò che *deve essere rivelato*, del fortuito-necessario. Rappresenta l'irrappresentabile. Vede l'invisibile, sente il non sensibile, ecc.»¹³⁵. Ora, come dovrebbe essere chiaro, l'attività poetico-profetica

¹³¹ NS, vol. III, p. 669; OF, vol. II, p. 757; F, p. 397.

¹³² NS, vol. II, p. 559; OF, vol. I, p. 498; F, p. 378.

¹³³ NS, vol. II, p. 497; OF, vol. I, p. 440; F, p. 424.

¹³⁴ Cfr. NS, vol. III, p. 572; OF, vol. II, p. 656; F, p. 471: «Narrazioni senza nesso, ma con associazione, come sogni. Poesie meramente sonore e piene di belle parole, ma senza alcun significato e alcun nesso – tutt'al più comprensibili in alcune strofe – come frammenti delle cose più svariate. Se mai, la vera poesia può avere un senso *allegorico* in grande ed esercitare un influsso indiretto, come musica, ecc. perciò la natura è puramente poetica, e così pure la camera di un mago, di un fisico, una stanza per bambini, un ripostiglio e una dispensa».

¹³⁵ NS, vol. III, p. 685; OF, vol. II, p. 773; F, p. 463.

dell'artista-filosofo trascendentale non intende surrogare la libera determinazione di ogni membro della comunità in cui si trova ad operare¹³⁶, bensì si limita, come detto, a provocarla, rendendo manifesto come il *Meisterwerk* che ciascuno è chiamato a realizzare è innanzitutto la propria esistenza individuale. Ogni poesia, ogni opera d'arte è dunque innanzitutto metafora di una vita, nella misura in cui tanto quella quanto questa devono essenzialmente cercare di realizzare nel modo più convincente possibile una determinata, caratteristica prospettiva della vita una infinita della divinità. In quest'ordine di idee rientrano i seguenti frammenti: «La poesia è schiettamente personale e perciò indescrivibile e indefinibile»¹³⁷; «[q]uanto più un poema è personale, locale, temporale, originale, tanto più è vicino al centro della poesia. Il poema deve essere *inesauribile* come un uomo e una buona sentenza»¹³⁸. Insomma, il significato dell'esistenza dell'essere razionale finito in ogni esercizio della sua attività non differisce, in questo senso, da quello di ogni altro fenomeno naturale, se non per il fatto che appunto in esso l'individuazione del fondamento irrepresentabile di ogni apparizione si fa attraverso la mediazione di un proposito cosciente, mediante riflessione sullo stesso processo di questo individuare la vita infinita, che in tal modo appare come ulteriore spazio di manifestazione di quella, rendendo di fatto esperibile proprio l'impossibile relazione tra il rappresentante e l'irrepresentabile-rappresentato. A questo riguardo, mette conto di notare l'apparentemente paradossale convergenza delle definizioni che Novalis dà dell'uomo e del mondo. Se, infatti, del primo si dice: «L'uomo: una metafora»¹³⁹, e: «Che cos'è l'uomo? Un perfetto tropo dello spirito»¹⁴⁰, del secondo è parimenti detto: «Il mondo è un *tropo universale dello spirito*, un'immagine simbolica di esso»¹⁴¹. Come a dire che il punto di vista trascendentale, pur non potendo mai rinunciare al momento critico¹⁴², non per questo si chiude in quel soggettivismo solipsistico che tante volte gli viene ancora rinfacciato; vi è, cioè, certamente una differenza tra le modalità in cui il mondo e l'uomo significano lo spirito, senza che questo impedisca di riconoscere che, come uno è il punto di irradiazione della manifestatività del principio, così infinita è la circonferenza che a partire da esso si estende ad ogni ente. Questa struttura, tuttavia, non va interpretata secondo uno schema emanazionistico classico – non si fa qui questione se questo sia valido o meno per la lettura dei grandi esponenti della scuola neoplatonica tardoantica –, non si tratta cioè di pensare il principio come separato e imprimente semplicemente il proprio sigillo sulle realtà derivate da esso, con cui non intratterrebbe alcun ulteriore rapporto, bensì come assolutamente presente nella stessa singolarità di ogni ente in quanto quell'ente, sicché la forma del rappresentare che quest'ultimo intrattiene rispetto al fondamento non è il mero rimando ad un altro da sé, bensì rinvio continuo a quella alterità assoluta che esso stesso è per sé. La legge che governa la manifestazione

¹³⁶ Cfr. *NS*, vol. III, p. 406; *OF*, vol. II, p. 437; *F*, p. 286: «Il poeta è soltanto il grado supremo di colui che pensa o sente, ecc.».

¹³⁷ *NS*, vol. III, p. 685; *OF*, vol. II, p. 773; *F*, p. 463.

¹³⁸ *NS*, vol. III, p. 664; *OF*, vol. II, p. 753; *F*, p. 464.

¹³⁹ *NS*, vol. II, p. 561; *OF*, vol. I, p. 501; *F*, p. 378.

¹⁴⁰ *NS*, vol. II, p. 564; *OF*, vol. I, p. 504; *F*, p. 378.

¹⁴¹ *NS*, vol. II, p. 600; *OF*, vol. I, p. 541; *F*, p. 311.

¹⁴² Cfr. *NS*, vol. II, p. 610; *OF*, vol. I, p. 551; *F*, p. 487: «In genere i libri e tutto il resto si comportano come gli uomini. L'uomo è una fonte di analogie per l'universo».

dell'assoluto è espressa dalla logica dell'immagine: «Immagine – non allegoria – non simbolo di una cosa altrui: simbolo di se stessi»¹⁴³. Qui la radicalità del filosofo Novalis tocca sicuramente uno dei vertici più significativi della parabola del pensiero trascendentale, anticipando in pochi cenni il cammino che Fichte avrebbe svolto in maniera più sistematica e corposa solo a partire da alcuni anni più tardi¹⁴⁴. L'esito di questa posizione, d'altronde, non va inteso come una semplice istanza di immanenza, poiché quanto essa propone è proprio lo scardinamento di quel pensiero binario che concepisce il reale solo attraverso il filtro occludente del principio di non contraddizione, e dunque non è in grado di pensare la stessa fonte dell'applicazione del pensiero logico-formale, ovvero l'ambito dell'apparizione dell'assoluto. Che il geniale autore avesse ben chiaro quale fosse la posta in gioco è altresì testimoniato dai seguenti frammenti: «Che il principio supremo contenga nel suo compito il supremo paradosso?»¹⁴⁵; «[d]istruggere il principio di contraddizione: ecco forse il compito supremo della logica superiore»¹⁴⁶. Questa «logica superiore» è esattamente la logica dell'immagine o del rapporto assoluto e paradossale tra Dio e la sua apparizione, un rapporto che la stessa grammatica del panteismo inteso nel senso consueto non riesce ad esprimere se non attraverso una scipita banalizzazione. L'indivisa presenza del fondamento in ogni fenomeno non è cioè da intendere come statica presenza, bensì come vita, come agilità, pertanto come un alternarsi sistolico-diastolico in cui la latenza costituisce sempre il pericolo dell'interruzione come anche la speranza della ripresa. Questo fa sì che l'infinito si dia sì senza residui nel finito, ma che proprio per questo non sia rinvenibile in nessun finito¹⁴⁷, che l'esperienza fondamentale di esso sia cioè l'attesa; non un passivo aspettare, né il violento affrettare l'avvento del Regno, bensì un tendere capace di agire anche operando la propria sospensione. Insomma, il «nesso universale, intimo, armonico non esiste, ma *deve* esistere»¹⁴⁸. Questa consapevolezza proviene precisamente, come si è visto sopra, dal fatto che la mescolanza di poesia e filosofia operata da Novalis non sia una mera confusione, poiché è proprio la coscienza filosofica a dar contezza nella stessa poesia di questa distanza all'interno dell'orizzonte di manifestazione dell'assoluto tra la sua mera esistenza e l'ulteriorità che essa *ipso facto* comporta indicando la propria realizzazione come compito inesauribile. Il misticismo, cioè, nel pensiero novalisiano non sopprime la riflessione, e lo stesso ampliamento d'orizzonte della coscienza oltre i limiti dell'esistente e oltre il dominio della logica dell'identità avviene attraverso e non a prescindere da quella. «Il poema dell'intelletto è filosofia. È il massimo slancio che l'intelletto imprime a se stesso per superarsi»¹⁴⁹; laddove, appunto, soggetto di questo superamento è l'intelletto stesso. La

¹⁴³ NS, vol. II, p. 562; OF, vol. I, p. 502; F, p. 560.

¹⁴⁴ Cfr. NS, vol. II, p. 106; OF, p. 63: «La coscienza è un essere al di fuori dell'essere nell'essere. / Che cos'è però ciò? / Il fuori dell'essere non dev'essere un vero essere. / Un essere non vero fuori dell'essere è un'immagine – dunque quel fuori dell'essere dev'essere un'immagine dell'essere nell'essere. / La coscienza è di conseguenza un'immagine dell'essere nell'essere. / Spiegazione più accurata dell'immagine. / Segno/ Teoria del segno. / Teoria della rappresentazione o del non essere nell'essere, al fine di far esser *qui* l'essere per sé *in certo modo*».

¹⁴⁵ NS, vol. II, p. 523; OF, vol. I, p. 463; F, p. 288.

¹⁴⁶ NS, vol. III, p. 570; OF, vol. II, p. 654; F, p. 290.

¹⁴⁷ Cfr. *Athenaeum* cit., p. 49: «Cerchiamo dappertutto l'incondizionato e troviamo sempre soltanto cose».

¹⁴⁸ NS, vol. III, p. 438; OF, vol. II, p. 470; F, p. 550.

¹⁴⁹ NS, vol. II, p. 531; OF, vol. I, p. 470; F, p. 276.

visione trascendentale elaborata dal nostro autore comporta a questo punto del percorso che si è provato a tracciare una svolta cui bisogna prestare attenzione. Se, come si è visto, la posizione della prestazione trascendentale e inconscia della facoltà dell'immaginazione produttiva ha avuto l'esito di presentare le forme del fare e dell'esistere dell'umano in continuità con ogni manifestazione della vita dell'universo, con la conseguenza che paradigma comune alla comprensione di entrambi questi regni è quel significare assoluto onde essi espongono la vita divina nella propria individualità come un frammento in sé compiuto di quella, bisogna ora osservare ciò che un pensiero autenticamente trascendentale non può mancare di fare, ovvero il fatto che l'orizzonte della manifestazione, per quanto non presenti una differenza ontologica rispetto alla propria fonte – ché non è proprio questione di un essere – non può vantare altra consistenza che quella di immagine, di fenomeno di quell'attività che non è né immagine né fenomeno, pur non manifestandosi altrove che nell'immagine, nel fenomeno. La filosofia, cioè, è fedele al pensiero della vita proprio in quanto non ne fa un costrutto dogmatico, ovvero quando è in grado di revocare nuovamente in dubbio quell'orizzonte mondano che faticosamente ha cercato di spiegare e giustificare nella sua fondatezza e consistenza proprio dinanzi all'istanza scettica. Questo è ciò che permette non solo l'autentico inizio del filosofare, possibile solo attraverso la radicale messa in crisi della certezza fondamentale della propria datità a se stessi in cui consiste la fede immediata del vivente – il «vero atto filosofico è suicidio; questo è il reale inizio di ogni filosofia»¹⁵⁰ –, bensì, paradossalmente, anche l'inizio della vita stessa, ovvero di quel vivere cosciente che pertiene all'essere razionale e che solo può liberarne la condotta da automatismi e dogmatismi di sorta su cui si fonda ogni meccanismo di controllo e di potere nell'organizzazione della sua esistenza associata, poiché l'«atto di scavalcare se stessi è sempre il punto più alto, iniziale, la *genesì della vita*»¹⁵¹. Si tratta, dunque, dopo aver parlato in difesa dell'orizzonte luminoso dell'apparizione, che non può in nessun modo, se non per mera superstizione, esser riguardato come ambito di una realtà degradata e irredenta, ma che anzi si presenta come la realtà stessa dell'assoluto, di dire ciò che questo necessariamente comporta, posta l'inservibilità del pensiero logico-formale per descrivere il nesso originario. Occorre, cioè, affermare che, non nonostante ma proprio per quanto si è detto, la vita «consiste proprio nel fatto di non poter essere compresa»¹⁵², ciò che significa, dal punto di vista della propria esistenza individuale, che il «fenomeno più meraviglioso, il fenomeno eterno è *la propria esistenza*. Il mistero più grande per l'uomo è lui stesso»¹⁵³. L'impossibilità di ridurre il principio entro l'orizzonte predicativo del significato – sebbene, lo si ripeta a scanso di equivoci, esso non cessi un solo istante di apparire nella forma del significato e della predicazione – si rende esperibile per la coscienza nella stessa impossibilità di rendere ragione di sé univocamente una volta per tutte. Il senso dell'equivalenza tra esistenza e poesia non è dunque quello di una banale estetizzazione, bensì l'espressione radicale dell'incondizionatezza, innanzitutto patita, del proprio

¹⁵⁰ NS, vol. II, p. 395; OF, vol. I, p. 345; F, p. 280. Cfr. anche NS, vol. II, p. 374; OF, vol. I, p. 322; F, p. 281: «Morire è un atto veramente filosofico».

¹⁵¹ NS, vol. II, p. 556; OF, vol. I, p. 495; F, p. 280.

¹⁵² NS, vol. II, p. 106; OF, vol. I, p. 64.

¹⁵³ NS, vol. II, p. 362; OF, vol. I, p. 308; F, p. 305.

esistere¹⁵⁴, che tanto manifesta il senso di libertà e creatività assoluta ad esso pertinente, quanto l'infondatezza che da questa deriva e che coinvolge, revocandone ogni pretesa di sussistenza, ogni aspetto determinato di esso. «Chi considera la vita diversamente da una illusione che distrugge se stessa è ancora impigliato nella vita. / La vita non dev'essere un romanzo impostoci, bensì un romanzo fatto da noi»¹⁵⁵.

3. La poesia, la notte e la morte negli Inni alla notte

Al termine di questa cursoria ricognizione del pensiero poetante di Novalis ci pare necessario porre un breve confronto con gli *Hymnen an die Nacht*, non solo, anzi, non tanto perché essi costituiscono il momento più alto della sua ristretta produzione in versi – si tratta, inoltre, più che di versi veri e propri, di prosa ritmica, se si sta alla versione pubblicata in vita dall'autore –, quanto piuttosto perché essi esprimono un complemento indispensabile al discorso che si è provato a fare, in particolare a partire dal punto in cui ci siamo ora interrotti. Non si affronterà invece un'analisi dei romanzi incompiuti che l'autore ha lasciato, che pure avrebbero potuto offrire importanti contributi sul modo in cui il tema ha continuato ad essere elaborato dall'autore fino agli ultimi giorni della sua vita, in particolare attraverso l'*Ofterdingen*, il cui oggetto non è appunto altro che l'apoteosi della poesia; tuttavia, ci pare che l'apporto di questi alla questione qui affrontata non sia appunto tematico, bensì formale e relativo alle modalità di approfondimento dei problemi che si è provato a far emergere dai frammenti e che ora si completerà tramite il riferimento agli *Inni*. Ora, in questi è contenuta l'espressione più radicale di quel misticismo cui abbiamo fatto riferimento come complemento della trasfigurazione della vita in poesia e della poesia in vita, e il cui ruolo è appunto cogliere lo s-fondo abissale e inesauribile su cui si staglia questo circolo. Dopo la celebrazione del giorno, con cui si apre il primo inno, viene infatti subito indicato il punto su cui verte il ciclo poetico: «Ma io mi volto da un'altra parte / oh ammantata nel silenzio / oh santa / indecifrabile notte»¹⁵⁶. Il senso di questo spostamento dello sguardo è ciò che si tratta qui di interrogare, al di là delle facili identificazioni del giorno con la *raison* illuministica e della notte col *Gefühl* romantico, del primo col finito e della seconda con l'infinito, e soprattutto senza intendere quest'elogio della notte come una banale contrapposizione sentimentalistica a favore di questa contro il giorno. Stante quello che si è detto dovrebbe apparire evidente l'inadeguatezza di una simile lettura, del tutto ignara dell'intento filosofico radicale che sottende al testo novalisiano, basato proprio sulla distruzione della contrapposizione escludente del pensiero formale. Tanto più che, come mostra chiaramente il quarto inno e come è stato più volte rilevato¹⁵⁷, è Novalis stesso a ribadire la necessità di non sottrarsi all'operosità vitale imposta dal sempre ritornante

¹⁵⁴ Cfr. *NS*, vol. III, p. 466; *OF*, vol. II, p. 499; *F*, p. 343: «Un individuo è un principio magico, arbitrario, una vita senza fondamento, un caso personale».

¹⁵⁵ *NS*, vol. II, p. 563; *OF*, vol. I, p. 503; *F*, p. 280.

¹⁵⁶ *NS*, vol. I, p. 131; tr. it. di A. Lumelli, *Inni alla notte [= HN]*, in *Opere cit.*, p. 7.

¹⁵⁷ Cfr. ad es. L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. II. Fichte e Novalis*, Mursia, Milano 2014, pp. 188-189.

avvento del giorno¹⁵⁸. Il senso del rapporto delineato dall'autore tra giorno e notte va letto secondo la prospettiva di quella sospensione della vita richiesta dal pensiero autenticamente filosofante perché si dischiuda la fonte genetica della vita stessa. Qui si tratta di determinare più a fondo il significato di questo gesto. Si tratta, cioè, di vedere il significato radicale per cui il finito è finito, pur non consistendo che del vivere infinito dell'infinito, di indagare quel limite paradossale sempre oltrepassato tra finito e infinito, che pure, "come" limite, deve contenere in sé la possibilità di essere una soglia il cui attraversamento si dà nella forma dell'irreversibilità. Il problema che la notte rivela, cioè, è il problema della morte. «Perché alla luce è stato dato un tempo, / ma senza tempo è il regno della notte, / oltre gli spazi dilagato. / Eterna è la durata del sonno»¹⁵⁹. Come si capisce, non si tratta di una trita riproposizione lirica della caducità delle cose ad opera della violenza edace del tempo, bensì, secondo il monito del frammento sopra citato a considerare la vita non altrimenti che come «un'illusione che distrugge se stessa», di indicare l'inconcepibile possibilità di un'esperienza del limite assoluto di ogni esperienza. Questa si offre nel fatto che la coscienza del carattere immaginale della vita è in grado di proiettare il pensiero in direzione della propria impensabile fine, producendo quello che paradossalmente può dirsi un sentimento del sovrasensibile. Nella biografia del poeta, questo non può non incontrarsi nelle fattezze dell'amata prematuramente scomparsa, ma ciò che mediante questa viene significato ha una valenza universale: «e tu mi hai annunciato la notte / e la notte l'ho intesa / è la vita»¹⁶⁰. La morte, cioè, colta come limite estremo della vita, come possibilità della sua impossibilità – «[o]ra so quando un mattino sarà l'ultimo»¹⁶¹ –, appare, deve apparire come la vita della vita. Non si tratta, anche qui, di un vago sentimentalismo, bensì di collocare la stessa dimensione singolare in seno al fondamento trascendentale di ogni apparizione, a partire da cui lo stesso fenomeno del morire appare con un significato differente rispetto a come lo pensa l'intelletto comune, esattamente come avviene per ogni altro fenomeno, il cui significato diverge radicalmente a seconda che lo si guardi dal punto di vista empirico o trascendentale. Il punto è proprio che lo stesso infinitamente variopinto ambito di apparizione del figurare inesauribile in cui si articola l'immagine dell'assoluto è proprio e solo in quanto è immagine "dell'"assoluto, e non altrimenti: «Come madre ti porta la notte nel grembo / stretta nel suo seno / tu sei magnifica luce»¹⁶². Ora, il fatto che negli *Inni* l'avvento della notte si configuri come l'ἔσχατον che porrà fine all'inquieto movimento del giorno non deve essere letto in contrasto con quanto visto fin qui, né deve considerarsi come un esito quietistico del pensiero di Novalis, che contrasti con l'afflato utopico e rivoluzionario che senz'altro lo caratterizza¹⁶³. L'attesa del regno della notte non sospende la destinazione morale dell'uomo, ma la sostiene e la fonda, anticipando nel modo paradossale che si è detto la beatitudine della fine dei tempi, cui tende ogni fibra

¹⁵⁸ Cfr. *NS*, vol. I, p. 137; *HN*, p. 19.

¹⁵⁹ *NS*, vol. I, p. 133; *HN*, p. 11.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *NS*, vol. I, p. 135; *HN*, p. 17.

¹⁶² *NS*, vol. I, p. 139; *HN*, p. 21.

¹⁶³ Cfr. I. Berthier, *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, CLUEB, Bologna 1980, pp. 140-150.

dell'esistente, all'interno dello stesso orizzonte mondano e temporale. Per questo, il poeta può rivolgersi alla totalità dell'universo, rappresentata qui dalla luce – di cui, pure, come si è visto, è riconosciuta la magnificenza – dicendo: «Sento in me la fine del tuo moto / il tuo commercio tra le cose; / sarai liberata / saremo liberi / ritorneremo in pace»¹⁶⁴. Laddove è proprio chi si trova nella situazione della libertà che può invocare la liberazione, non come rifiuto della dimensione dell'autonomia dell'agire moralmente orientato, bensì come l'accordo immediato del sensibile e del sovrasensibile che quello stesso agire è chiamato a mediare costantemente e che diviene pensabile solo attraverso la sospensione di quella negazione reciproca in cui consiste la trama del fenomenico, che, nel suo strutturarsi, obbedisce essenzialmente alla logica del principio di non contraddizione. Questa viene infranta radicalmente solo attraverso la rivelazione della notte e della morte, che per Novalis avviene storicamente per mezzo dell'annuncio di Gesù. Tema del quinto inno è infatti l'esposizione del passaggio dal paganesimo al cristianesimo, ordinandone il rapporto secondo la prospettiva poetico-trascendentale che si è finora cercato di illustrare, senza un intento storico-descrittivo. L'esilio degli dèi e il conseguente disincantamento del mondo non sarebbero infatti da intendere come conseguenza della cristianizzazione delle genti, bensì come qualcosa di ben anteriore all'incarnazione del Verbo, correlato alla stessa gioiosa ebbrezza della loro prima venuta. Il tempo in cui «[p]ensavano i fiumi i fiori gli animali / come gli uomini, lingua del mondo»¹⁶⁵ è destinato a terminare per il fatto che in quel medesimo strumento attraverso cui l'umanità bambina articola la propria comunanza con un mondo che ovunque le parla e risponde si trovano i germi di quell'interrogare che – nella persona di Socrate, si sarebbe detto qualche decennio più tardi – tanto più diveniva cosciente della propria esperienza della natura, quanto più se ne veniva separando. Ora, il sapere così sorto non poté che trovarsi a mal partito di fronte al fatto bruto della morte, una volta che questo si parò innanzi alla coscienza separata dal corteo dei fenomeni in cui si esprime la vita naturale, poiché di esso non aveva modo di rendere ragione: «Galoppò nei cuori la paura / gli dei annichilirono / impotenti non seppero / né consolare né spiegare. Nessuno conosceva il suo cammino / indifferente ai doni e alle lacrime / grigio spettro / soffiò suoi luoghi felici il dolore / un vento di lacrime, la morte paurosa»¹⁶⁶. Il canto dei poeti fu l'unico rimedio che, per l'appunto, raffigurando la stessa morte, poté renderne tollerabile il peso – anche se presto, esso stesso anche storicamente abdicò a questo duro compito, presentando anch'esso in proposito soltanto il proprio lamento –, ma contro di questo si mise già presto in moto il lavoro dell'intelletto. «Gli dei scomparvero con tutte le forze animate. / Ogni paesaggio si svuotò / tacque la conversazione tra le cose. / [...] La fede che invocando / faceva accadere dileguò»¹⁶⁷. Questa fine si annuncia come necessaria per la stessa struttura dell'apparizione, poiché se gli dèi accompagnarono il cammino della coscienza nella sua concreta e storica evoluzione e manifestazione, dovevano seguirla anche nel cammino di caducità che caratterizza quest'ultima, poiché il tempo di entrambi è il

¹⁶⁴ NS, vol. I, p. 139; HN, p. 23.

¹⁶⁵ NS, vol. I, p. 141; HN, p. 27.

¹⁶⁶ NS, vol. I, p. 143; HN, p. 29.

¹⁶⁷ NS, vol. I, p. 145; HN, p. 31.

tempo del giorno, dell'immagine che non sa di essere immagine: «Non più nella luce abitarono gli dei / annunciati dalla sua faccia lucente. / Si avvolsero nel mantello della notte, / grembo immenso, nido delle rivelazioni. / In essa si rifugiarono come in sogno / aspettando il mutamento in loro / nuovi esseri nella calda gioia, futuri»¹⁶⁸. La nuova nascita sarebbe avventura nella «poetica capanna» di Betlemme, nella rivelazione del «Figlio indicibile di una madre e vergine / che in modo misterioso ebbe l'amore»¹⁶⁹. Ora, il significato della predicazione di Gesù e la testimonianza degli eventi della sua passione e resurrezione costituiscono e rendono in seguito replicabile esattamente il gesto con cui si aprono gli *Inni*, ovvero quello «Abwärts wend ich mich», quello spostamento dello sguardo dalla luce del giorno all'abisso della notte che esprime, per usare il linguaggio fichtiano, il prender coscienza dell'immagine di essere-immagine, e dunque, propriamente, di non essere, consentendo così quel paradossale avvertimento dell'impensabile fondamento di ogni pensiero. Ciò perché il Crocefisso stesso è questo fondamento inconcepibile – *Alios salvos fecit; se salvum faciat, si hic est Christus Dei electus!*¹⁷⁰ – che restituisce la pienezza di senso della totalità delle manifestazioni mondane della vita divina proprio in quanto le consegna nella propria stessa carne all'abbraccio della morte, svelando il volto materno e ad un tempo sponsale di essa: «per noi in tanta tristezza sepolti / adesso nella morte si scuote / il suo segreto la vita infinita; / non più ammalati di morte / ma madre di gioia / la morte oh bambino sei tu!»¹⁷¹.

Questa esperienza radicale di cristianesimo sigilla la riflessione di Novalis sulla poesia e la filosofia, come in certo senso sigillò il termine della sua stessa esistenza. Come si è cercato di mostrare, l'esito apertamente mistico non si configura come una fuga dall'esistente e dal concetto, ma costituisce il compimento di un cammino di pensiero che intende precisamente abitare pienamente l'uno e l'altro. Certo, nel momento apicale del percorso – che richiede sempre, concretamente, il momento del “ritorno alla caverna” – la poesia ricapitola in sé filosofia, religione e morale, ma non per sostituirvisi, bensì perché è la voce stessa con cui queste tre possono indicare il fondamento cui tende l'esercizio della loro attività. Neppure la poesia, propriamente, ha parole adatte a contenerlo, ma proprio l'esibizione di questa inadeguatezza avviene nel linguaggio poetico come il segno della custodia di un pensiero in grado di flettere la direzione dell'attività che si dispiega nel piano della manifestazione verso il luogo impossibile della propria scaturigine, ricordando la quale soltanto la morte non rappresenta un pericolo per la vita, ma ciò che a quella conferisce il sapore della beatitudine eterna: «Vita consolata in cammino / verso la vita per sempre; / [...] L'amore ininterrotto è in volo / nessuna divisione ci oppone; / piena di un'onda la vita / mare senza fine, totale. / Notte di gioia, solo notte. / Dentro la poesia, per sempre riparati. / Nostro sole, su tutti, / oh il volto di dio!»¹⁷².

¹⁶⁸ NS, vol. I, p. 145; HN, p. 33.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Lc 23, 35.

¹⁷¹ NS, vol. I, p. 147; HN, pp. 35-37.

¹⁷² NS, vol. I, p. 153; HN, p. 45.

Sentieri. Uno sguardo sul poetico

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

In the history of philosophy, the poetic word has offered itself as one of the places of expression of the human spirit. But the nature of this word is questioning. It is not the word that informs, that speaks, but it is the word that 'does not say', that confirms, that implements understandings and certainties; the word that is never description but always dream. A word that needs silence to arise and that, however, in the moment it arises, abrogates the same silence by betraying it because it transforms it into a rare word.

Keywords

Philosophy; Philosophy of Art; Poetry; Aesthetics.

Il tempo odierno, come ogni tempo, pare segnato dalla necessità di ripensare sempre di nuovo il medesimo. Il tempo odierno, non meno che ogni altro tempo, chiede che non si tralasci di occuparsi delle dimensioni attive che lo sfidano a trovare vie di senso e insieme le ragioni di un vivere pieno e significativo. Come ogni tempo, anche il nostro, deve rintracciare pensieri per pensare e realizzare una proiezione futura che eviti lo spaesamento, la noia, l'estraneità ad ogni presente e allontani il giogo che ci è imposto ogni qualvolta sentiamo vincolo del passato. Il futuro è tempo promettente e annunciante; è la dimensione in cui si sente di dover attuare l'inattuabile; è lo spazio concreto di speranza e di attese; il futuro è, insomma, tempo che smuove creatività e pensiero giacché l'una non sta senza l'altra. Per questo anche oggi abbiamo bisogno forte di una cultura che sappia sondare le profondità dello spirito, del mondo e della storia. Si chiede un'immersione in una cultura profetica dove la natura visionaria e progettuale della persona possa attuarsi in relazione con e per gli altri e nella quale ciascuno di noi può vivere la storia in comunione e comunità. Dove la persona appunto si sviluppi in questa dinamica di elementi che la chiarificano che ne fanno un punto nodale relazionale come punto di visione, profezia, concretezza e progettualità. La scoperta di questa dimensione lega ogni rivoluzione individuale ad ogni forma di svolta etica capace di rivoluzione comunitaria¹⁷³.

¹⁷³ Un'aspirazione che ritroviamo nel più pensoso personalismo da Mounier alle elaborazioni critiche di esso compiute da Ricoeur. Rimando per questo orientamento alle dinamiche della persona alle riflessioni di F. Valeri, *Itinerari della persona*, Carabba, Lanciano 2008 e M. Casucci, *Libertà e persona. Saggi su Ricoeur*, Orthothes, Napoli-Salerno, 2018. Infine, rinvio al mio *La persona recuperata*, in P. Grasselli e M. Moschini (a cura), *Economia e Persona*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 62-82.

Ma la visione profetica a cui si allude è racchiusa nell'essenza stessa del pensare; è lo sguardo gettato nella storia e spesso contro di essa. Per questo la cultura che ne viene generata è qualcosa che deve necessariamente forzare l'ordinario; deve violare il consueto e lo scontato; deve continuamente rivedere i punti di vista e collegarli in un sistema che appunto diventi da una parte riflessivo e produttivo di nuovo pensiero e dall'altro condizione preliminare di decisione per nuove azioni. Una cultura che rinunci alle fotografie del vissuto, alla mera descrizione di quello che si vive, e sappia aprire una strada, dei sentieri nel quale è bello andare e nel quale non si può rinunciare a trovare dei sostegni.

Sono i sentieri di heideggeriana memoria ove appunto non ci sono interruzioni che impediscono il cammino o lo insteriliscono. Sono invece sentieri che si incrociano e che nell'incontro e nel dialogo si alimentano di nuove voci e di nuovi punti fermi, mai conclusi, mai definiti, sempre aperti.

«I più arrischiati sono i poeti, ma i poeti il cui canto volge verso l'Aperto il nostro essere-senza-protezione. Essi cantano perché rovesciano la separazione contro l'Aperto e, rammemorando, interiorizzano la non-salvezza nel tutto salvifico; nella miseria rimemorano la salvezza. Il rivolgimento rimemorante ha già oltrepassato la separazione con l'Aperto. Esso è "davanti a ogni separazione", e sovrasta ogni oggettività nello spazio interiore del mondo in cui domina il cuore, la rimemorazione interiorizzante che determina il rivolgimento; è quel rischio che arrischia a partire dall'essenza stessa dell'uomo in quanto ha la parola e il dire»¹⁷⁴.

Sentieri che si incrociano. Perché questa è la vita: andare su un sentiero spesso scivoloso e pericoloso ma è anche uno stare agli incroci. E ad ogni stare all'incrocio si genera qualcosa di possente. Si vive un'attesa che genera la forza del viaggio. Le soste, in questo andare, si caricano di momenti in cui l'ascolto produce azione; in cui la parola si carica del senso alto del racconto e dell'emozione; sono le soste che animano il viaggio le quali non rendono più essenziale arrivare alla meta, ma godere solo dell'andare. In queste soste si genera l'arte, il pensiero, la fede, l'interrogazione spirituale che diventa inevitabile per colui che si affranca dalla fretta e dalla foga di giungere a qualche punto senza gioire del cammino stesso.

Nelle soste si getta uno sguardo all'alto passando dallo sguardo sul sé allo sguardo sull'altro. Nelle soste si genera quella riflessione che ti fa prendere un respiro; sono le soste dove ti lasci segnare dalle attese senza attese che devi colmare con il desiderio e con un "canto" che sappia esprimere attesa di recupero ed esperienza di redenzione. Vittoria sopra ogni morte.

«Per codesti che perirono essendo, prima, stati "vivi", c'è la possibilità di tornar "nuovamente" in virtù del "nuovo" canto orfico che anch'esso lascia udirsi, distintamente, nella sera. E in tale sera, appunto, che si apre limpida ad accogliere le vaghe immagini che tornano in armonia figurativa, è da riconoscere l'ambientazione dell'attesa placida senza attese: paragonabile a quella dove, al venir meno del mal tempo, non s'aspetta altro che il riemergere del paesaggio patrio "naturale". Il canto vespertino, che si fa intendere esplicitativo della Realtà, determina intanto nell'uditore l'aspirazione ad un linguaggio speciale e sapido per inverarsi nella testimonianza del nuovo Orfeo, splendido e

¹⁷⁴ Parole che ci danno un orientamento e che riecheggiamo in uno degli scritti del più pensoso dei filosofi contemporanei: quello che ha dato voce ad un pensiero poetante. M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 295.

puro, il cui sangue più limpido che acqua di roccia, detergendo dal limo persone e mondo, seppe svelare mirabilmente, in aura di Bellezza e d'entusiasmo, il Paradiso. Non potrà forse spegnersi per nessuna sciagura casuale l'occhi che fu capace, anche se in rari attimi, d'aprirsi a ad esso, in una veggenza desiderosa di suscitare altre veggenze, meno contrastate e più operanti»¹⁷⁵.

Sono gli spazi in cui la profondità delle emozioni e delle riflessioni sembra prendere la storia e proiettarla in un attimo senza fine che oseresti definire come un'esperienza di realtà, di autenticità¹⁷⁶. Luoghi dove risuonano armonie, si stagliano forme, e si pronunciano e si odono parole che spesso si mostrano in spazi ruvidi, in armonie dissonanti, in discorsi scarni ed essenziali. Tutte feritoie dello spirito dove l'umano appare più umano che mai¹⁷⁷.

È in queste dimensioni reali del nostro vivere che la pelle segnata dall'esistenza può concedersi il gusto di leggere se stessa facendosi filosofia; di leggere la città degli uomini, i ricordi, il tempo, il sacro, come angoli di quella casa dove tu sei e abiti di quel mondo che percorri mai come estraneo. È lo stile e lo spazio del poetico. È lì che si costituisce nella riflessione, e nel pensiero che è in atto e che si fa atto, i motivi che instaurano la dimensione della poesia. Una realtà spirituale (intendendo questa parola come il *plus ultra* della condizione umana) ove non a caso si sta come nella casa natale. Perché poeticamente l'uomo abita e soprattutto poeticamente l'uomo si mostra nel livello migliore di sé¹⁷⁸.

Ma la poesia è il poetico, ovvero essa ha un prodotto che essa consegna e dona. Fedele all'etimo greco da cui discende questa parola chiede a suo modo come suo tratto essenziale un "fare" un "far fare", un produrre, un creare. Che sia pensiero o che sia un gesto di compassione o una parola o una produzione rara. Tutto è nel poetico. Si dona e ci crea qualcosa che non viene letto solo per il singolo ma che ha bisogno di incrociare, nei sentieri della vita, gli altri e di donarsi ad essi. Il poetico è ciò che è elargito, è riconosciuto, come un qualcosa di attivo e propulsivo per noi e in noi, ma anche per gli altri, per tutti gli altri. Giacché ogni uomo, in qualsiasi tempo, altro non è che esistenza sempre in moto e sempre in divenire nell'incontro e nel dialogo sensato. Ogni forma poetica ci offre così bellezze eterne, parole e forme potenti; in esse si manifesta pienamente l'umano: ovvero lo stupore per la vita, il dolore dello spirito, l'inquietudine della domanda. E se così è, possiamo allora

¹⁷⁵ T. Moretti-Costanzi, *L'estetica pia*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 826.

¹⁷⁶ «Che poesie di ogni genere guadagnino in attrattiva con l'essere il loro costume a noi massimamente estraneo deriva da questo, che una terra e un costume estraneo non ci ricorda mai la nostra propria condizione, anzi ci sottrae piuttosto ad essa e, col dimenticare ogni soggettività, ci conduce all'oggettività. Tutte le cose, anche le più vicine, ci appaiono in una tale meraviglia e strana bellezza quando, nel considerarle, dimentichiamo ogni loro relazione con noi e ciò che a noi si riferisce o si può riferire, quando cioè nella loro visione non adoperiamo l'intelletto più del necessario, per comprendere esse e non le loro relazioni». A. Schopenhauer, *Aforisma 106 del Nachlass*, tr. it. di E. Mirri, in *L'essenza della filosofia*, Morlacchi University Press, Perugia 2020, p.341.

¹⁷⁷ «L'uomo ha rapporto a sé come pensante che si sa esistente. La meditazione rende esplicito ciò che ogni uomo avverte in se stesso, l'interiorità dell'io come tale. L'io mediante la conoscenza cerca anche fuori di sé, nelle cose, la dimensione dell'interiorità. Siamo orientati verso le cose come se potessimo coglierne l'*in sé*. La scienza ci dice che ciò è impossibile; resta tuttavia in noi il desiderio di coglierne l'intima essenza. Il fatto si è che noi stessi siamo identità e ci rapportiamo alle cose a partire da ciò che noi stessi siamo». M. Malaguti, *Parva forma. Ipotesi sull'anima*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021, p. 31

¹⁷⁸ Anche qui si fa ricordare Heidegger nel suo pensare poetante che indica l'abitazione poetica dell'uomo nel mondo. E. Mirri, *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, Armando, Roma 2000.

dire, con certezza, che è uno dei modi di darsi dell'essenza della filosofia che appunto per questo si mostra anche nella forma poetica. La filosofia assumendo anche la forma poetica, come la maniera di fare e conservare una domanda piena di senso, risponde alla sua vocazione di raccogliere la domanda sullo spirito, sull'uomo, sul senso dell'amore, sulla vita. È l'interrogazione che importa più che la risposta. La domanda conservata riproposta vale più delle possibili soluzioni perché in quelle domande si raccoglie tutta la tensione verso l'oltre a cui l'uomo per natura aspira. Sono le dimensioni con cui noi facciamo un'esperienza profonda sullo sguardo gettato su orizzonti e luoghi. Domande sul fondamento che si offre negli eventi della storia che gli offre le figure più adatte per esplicitarsi. Per questo è spirito, vento, soffio vitale, che anima a produce vortici di creatività.

Proprio perché incessante domanda, si sa che nella poesia, e nel frutto della riflessione, si eleva coerentemente, accanto all'arte, la consapevolezza che la parola è tutto ma non dice tutto; sappiamo che l'opera manifesta, ma non completa e forse nemmeno si avvicina alla totalità ma solo – caso mai – essa ne dà un'indicazione o rinvia alla ricerca. È uno spazio che lascia luoghi disponibili all'indicibile, alla compassione, alla santità dei gesti, i quali, per essere reali, non devono mai concludere tutta la pietà e tutta la santità nella loro perfezione. E così la forza spirituale dell'uomo si fa figura di un mondo che non è al di là o chissà dove, ma è qui, presente, vivo, forte, intenso. Un mondo che nella sua consistenza rimanda ad un concreto sempre più concreto nel quale si aprono sguardi sull'abisso. L'abisso del nostro stesso esistere. Ma per aprire questi sguardi potenti sul profondo bisogna tenere bene i piedi attaccati a terra per questo la poesia ci dà la cosa più concreta: la parola, con la ricchezza delle sue incalcolabili forme e costruzioni; con la forza delle sue produzioni infinite e connessioni immense e smisurate. La parola con cui si esprime il pensiero e con il quale si costruiscono e comunicano sensi ed emozioni, riflessioni e considerazioni, dove si manifestano le ragioni e le speranze coltivate nelle relazioni. Là dove si dà corpo alla parola rara per usare ancora un'espressione heideggeriana.

Di che natura è questa parola rara? È la parola che compie un'azione, che si avvicina a quella biblica che nel *Genesi* appena detta produce un effetto: «Dio disse e la luce fu». Parola che se emessa non può non avere risultato. Per questo amo pensare che il racconto del *Genesi* non poteva non darsi che in una forma poetica. La parola rara è quella che se accolta, e non solo ascoltata, è essa stessa sempre poetica. Apre sguardi, evoca, fa tenere aperti gli occhi sull'incolmabile, conserva il mistero senza la pretesa di svelarlo. Essa lascia trasparire e lascia guardare, mai direttamente, in forma attraversante; mai capace di possedere.

Per questo se ci si apre alla parola rara - che è parola poetica - ci si apre al mistero, all'imprevisto. Come in un cammino e in un viaggio dove si deve rintracciare sempre il percorso più adatto (non necessariamente il più semplice e facile) per guadagnare la meta. Camminatori e sempre in itinerario come viaggiatori attenti, curiosi, vigili, che gustano degli incroci della vita e che viaggiano e godono delle soste e non senza nostalgia.

A questa visione della poetica come esperienza che si fa in atto, riflessione che si fa manifesta, forza creatrice, non si vuole accreditare un carattere mantico, esclusivamente speculativo all'arte come è avvenuto sovente nella storia della tradizione filosofica. Piuttosto penso che sia opportuno invece indicare nell'arte lo spazio di una esperienza rara, possibile,

qualificata, della realtà umana; dell'esistenza piena a cui siamo chiamati. Dare così all'arte il ruolo non più rarefatto, esclusivo, o più profondo di quello che magari essa merita o a cui essa aspira; ma va riconosciuto il ruolo pieno e decisivo di uno spazio significativo, elevato, dello spirito nel quale dare concretezza e vitalità ad ogni forza speciale della vita stessa.

L'arte, pare incarnare e far trovare realizzazione a quello che il coraggio del pensiero assume su di sé: l'impegno a scorgere, a fermare, a decifrare, a realizzare in sé forme di vita, evocazione di vita perduta, spazi creativi a cui la vita aspira; forse modelli e immagini di una vita differente; immagini di una realtà più vera.

Nel tempo della decadenza, della nostra incapacità di pensare o avvicinarsi solo al pensare nel futuro (categoria filosofica e metafisica di primissima importanza), ecco che l'arte, in particolare la poesia, diventa anche una forma di resistenza alla barbarie, alla rovina stessa. L'arte può ricostruire templi possenti sulle rovine di quello che abbiamo ormai distrutto o siamo in procinto di distruggere barbaramente¹⁷⁹.

Tra le arti quella della parola (ed in fondo ogni arte è una parola e un linguaggio) – proprio perché direttamente coinvolge l'evocazione – svolge un ruolo decisivo: deve operare con la materia operante, attiva, liberatrice e creatrice del dialogo, dell'espressione piena, rara.

Parola che spalanca porte perché ne fissa gli stipiti nella voce del lemma che si carica di significato e che rimanda ad altri universi di senso. Spirito e vita insieme che si fanno simbolo e metafora, indicazione e stimolo, mai istruzione o prescrizione, ma sempre orientamento¹⁸⁰.

La parola porta in evidenza il nascosto guardandolo obliquamente; lo guarda di sottocchio, ma lo scruta attraversandolo; e non potrebbe essere diversamente perché la parola è un sotterfugio, uno strumento e un mezzo: ma un mezzo evocante, tagliente e spontaneamente raccogliabile, non immediatamente trapassabile. La parola chiede sempre audizione, interpretazione e restituzione. E in questo senso solo con la parola che evoca riflessione, visione, progetto, si può adeguatamente e sempre di continuo restituire e restaurare la vita. La parola è lì a lottare sempre con se stessa per caricarsi sempre del compito di restituire la fugacità delle visioni che la smuovono e la forza di trattenere quello

¹⁷⁹ «Nous entrons dans la barbarie. Certes ce n'est pas la première fois que l'humanité plonge dans la nuit. On peut même penser que cette aventure amère lui est arrivée bien des fois et c'est la gorge serrée que l'historien ou l'archéologue relève les traces d'une civilisation disparue. Mais une autre toujours prenait la suite, Sur les ruines des sanctuaires anciens s'élèvent de nouveaux temples, plus puissants plus raffinés». M. Henry, *La barbarie*, PUF, Paris 1998, p. 7.

¹⁸⁰ «Ogni singolo *atto* linguistico si riversa a sua volta nel grande *fiume* del linguaggio, senza però esserne semplicemente assorbito né inabissarsi in esso. Quanto più è forte la sua individualità, dovuta all'individuale sta del suo creatore, tanto più essa si conserva e cresce robusta, in modo che mediante il nuovo momentaneo impulso il flusso totale possa modificarsi nella sua direzione e intensità, nella sua dinamicità e ritmicità. D'altra parte, è chiaro che anche tutti questi cambiamenti non possono essere niente di più e niente di meno che metafore; tuttavia, per quanto in termini generali, solo mediante queste metafore *dinamiche* e non in immagini di qualunque tipo, derivanti dal mondo statico, ossia dal mondo delle cose e dei rapporti tra cose, diventa così possibile descrivere la relazione tra il "particolare" e l'"universale" nel linguaggio e il rapporto, in esso, di "vita" e "spirito". Lo stesso rapporto fondamentale, poi, che viene qui esibito all'interno del linguaggio, si ripete in ogni altra autentica "forma simbolica". La contrapposizione interna, la polarità virgola che necessariamente dimora in tutte queste forme, non le distrugge né le lacera, ma rappresenta piuttosto la condizione della possibilità che la loro unità si produca e si manifesti esteriormente sulla base di questo contrasto». E. Cassirer, *Spirito e vita nella filosofia*, tr.it. di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014, p. 53-54.

che sente e raggiunge, un gioco tra la fugacità dell'emissione della voce e dell'audizione e la forza persistente della memoria.

La parola poetica per questo è necessaria, è altamente pericolosa, tanto da fare dei poeti degli esiliati, degli scaltri, degli avversari del senso comune. La parola poetica è pesante. Questa, infatti, smaschera l'ineluttabilità della vita che o l'assumi su di te oppure non vivi, ma sopravvivi in una dimensione esistenziale senza significato; la poesia per questo si arrischia su crinali spesso scivolosi della meditazione per porre nelle parole degli appoggi utili a risalire sempre; forse a ridiscendere; la parola poetica produce pensiero perché si compone nel pensiero. Per questo il poetico è anche e soprattutto anche esercizio filosofico.

Nelle parole dell'intelligenza poetica dobbiamo riconoscere e ritrovare quindi le tappe di un percorso, i passaggi di un cammino che passa attraverso la vita non indifferente e non senza riflessione. In queste si pone da subito la questione del senso del fondamento dell'esistenza stessa, che è anche fondamento del senso della parola. È la base della relazione non solo interpersonale, ma anche della nostra relazione con ciò che è trapassato, con la storia, con la patria perduta, con i limiti del nostro comprendere e l'attrazione per ciò che non cogliamo, ma non per restare al ceppo di tutto ciò.

La dinamica che istaura la poesia resta sempre quella: un'esperienza e un'evocazione che genera attrazione e nostalgia. Non è solo attrazione e non è solo nostalgia, ma entrambe insieme. Un'immagine bellissima di ciò che è sacro. Il quale altro non è che svolta che entra nelle linee apparentemente dritte dell'esperienza di vita. È difformità che sensifica e rende travolgente l'esistenza. È la vita doppia che in cui si gioca l'umano sempre teso tra carne e anima, tra luce e ombra, tra presenza e assenza. Questo eterno stare di fronte dei contraddittori è la dialettica della vita della persona, la logica autentica del pensiero; è la presa di responsabilità e l'autoimposizione di scelte etiche che delineano la vita come lo spazio esistenziale nel quale siamo chiamati a dare risposta a tutto ciò. E la forza della parola è in questi pensieri, altrimenti fugaci, fermati in modo insuperabile. Le parole e il pensiero diventano bronzo. La poesia rende possibile la metamorfosi della vita; la sua trasfigurazione. La parola poetica è dunque parola inesorabile perché i suoi strumenti fondono insieme carne e parola, esperienza e pensiero¹⁸¹.

In questo supremo risultato la carne e la parola - che è la poesia - si ritrovano insieme laddove si viaggia al confine tra la verità e l'apparenza, dove i passi sono poggiati sui simboli che il pensiero scorge e la poesia rende presente. Un cammino che si fa strada nella disposizione al perdono di tutte le caducità umane tanto da prendere le parole ordinarie e

¹⁸¹ «Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non Aquilo impotens
possit diruere aaut innumerabilis
annorum series et fuga temporum

Non omnis moriar multaue pars mei
vitabit Libitinam: usque postera
crescam laude recens, dum Capitolium
scandet cum tacita virgine pontifex».

Orazio, *Odi*, II, 30, 1-9.

farle diventare straordinarie. Ci è dato tutto attraverso una parola che però è sempre decostruita per essere ricostruita in nuove lettere, in nuovi caratteri. In un'esperienza sempre nuova; eppure, sempre antica, così come sempre nuova e sempre antica è l'esperienza dell'insondabile e del nuovo.

Nel cammino del pensiero la parola poetica si offre non come la parola che informa, che parla, ma come la parola che "non dice", che conferma, che taglia in due e tre pezzi le comprensioni e le certezze; la parola che non è mai descrizione ma sempre sogno. In questa si nutre l'ossessione dell'ombra nella quale si desidera la luce che c'è altrimenti non ci sarebbe esperienza dell'umbratilità stessa che resterebbe insensata. Parola che ha bisogno del silenzio per sorgere e che però nel momento che sorge abroga lo stesso silenzio tradendolo poiché lo trasforma in una parola rara.

Un cammino quello del pensiero che si compie poeticamente. Pensiero fatto di altre viste, di altre voci dove lo sguardo o si allarga o si annebbia fino alla cecità. Non un caso questa menomazione: questa è segno o di incapacità (come nella Bibbia) o di desiderio e realizzazione di profezia (come nel mondo ellenico). Vere entrambe le cose. Perché vero il nostro andare nella notte con il desiderio del giorno così come è vero il nostro errare nel giorno desiderando il riposo della notte.

Ma in fondo è questo il pensiero: l'ondeggiare tra una povertà costitutiva e la ricchezza di espedienti. *Poros* e *penia* non potevano che congiungersi e non potevano che congiungersi nelle nozze di Bellezza. Potenza del mito platonico che sorge laddove proprio più se ne ha bisogno ovvero nel pensiero quando questo cerca disperatamente di esprimere la rarità del suo *experiri*.

Sul grido delle solitudini. Il silenzio poetico e la testimonianza del repentino in Aldo Masullo.

Nazareno Pastorino

University of Salerno, Italy

Abstract

This work focuses on the role embodied by poetry as privileged experience to describe all the nuances of the pathic condition and its immediacy. According to Masullo, poetry can pave the way for keeping us in touch with the primal emotion, what we often can't understand because of its elusiveness and astonishing immediacy. The *Ursinn* is just what words and logical structures of philosophy can't express but is also what is fundamental for human being and his infinite research of truth. If philosophical words cannot explain lived experience, silence and thunderous shout of solitudes can be, perhaps, more eloquent. The aim is to move from the meaning of the existence to the complete and immersive feeling of it (sense). Poetry and poetic way of communicating, therefore, can be the crucial key that irrevocably opens the door to a new and more satisfying horizon for human being and his desire to feel in depth the sense of every experience as part of a bigger unrelated and inexplicable complexity.

Keywords

Poetry; Pathic; Solitudes; Silence; Immediacy.

Ha una sua solitudine lo spazio,
solitudine il mare
e solitudine la morte,
eppure tutte queste son folla
in confronto a quel punto più profondo,
segretezza polare,
che è un'anima al cospetto di se stessa:
infinità finita.

E. Dickinson, *Ha una sua solitudine lo spazio*, in *Tutte le poesie*, tr.it. di M. Bulgheroni, Mondadori, Milano 1997.

1. Il patico e il problema della sua testimonianza

Compito assai arduo è quello di trattare in maniera esaustiva e soddisfacente la dimensione del patico. Aldo Masullo ne ha fatto il tema centrale della sua ampia produzione

filosofica¹⁸². Pur mai arrendendosi al vuoto e al mero silenzio sul tema, Masullo afferma: «la paticità, comunque denominata, dalla filosofia può solo essere riconosciuta come assoluto limite»¹⁸³.

Occorre intendere, dunque, il valore di questo “limite”, la ricchezza del confine, senza arretrare dinanzi alla negazione. Proprio quest’ultima, conservando la sua natura non ponente, apre alla necessità di un diverso orizzonte semantico della posizione stessa.

In questo caso, la fondatezza del negativo si impone non come un vuoto o come assenza ma come una intraducibilità del contenuto e come una inespugnabilità semantica del portato; ogni tentativo di centrarne il senso e conservarne l’irrinunciabile traccia vitale attraverso le sole categorie della logica classica, è destinato al fallimento. Se infatti la filosofia è *logon didonai*, ovvero, “dare ragione”, il patico sovverte l’ordine delle parole, mostrandosi come la “ragione del darsi”. In tal senso, il maestoso serpeggiare del patico come scossa immediatamente espressa nel repentino e nel lampo, vuole essere la radice iniziale di ogni sentire, mantenendosi ora al di là del mistero, ora al di là del noto, tenendo annodato il proprio profondo senso, ora al continuo infrangersi della vita, ora al suo naturale e semplice confermarsi. Infatti «πάσχειν, che vuol dire “patire”, non necessariamente [designa] il senso della sofferenza, ma anche quello ampio del “provare”, cioè del “vivere”»¹⁸⁴. Da quanto detto, si comprende, dunque, perché il compito della filosofia, sia di fatto tanto arduo: il filosofare s’arresta quando il logico incontra l’illogico espellendo il non-senso, ricacciandolo nell’ombra del non essere in qualità di non giustificato.

Tuttavia, anche la più profonda aporia può vivere ed esistere proprio in ragione del suo auto-negarsi¹⁸⁵. «“Patico” – afferma Masullo in apertura di *L’Arcisenso* – è il modo umano

¹⁸² Per quanto riguarda la nozione di “patico” conviene affidarsi alle parole dello stesso Masullo quando in *L’Arcisenso* afferma: «Il patico non ha in sé alcun elemento ideale o idealizzabile: è fattualità pura. Perciò a nessuna messa tra parentesi, riduzione, *epoché* esso può essere sottoposto: accantonata la sua fattualità, di esso non resterebbe nulla. Non soltanto la forte *epistémè*, ma neppure una debole ermeneutica, come pur fu proposto, avrebbero presa sulla fattualità patica» (A. Masullo, *L’Arcisenso*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 19), oppure: «“Patico” è il modo umano della coscienza. Esso è in atto in ogni momento del Sentir-si. Le emozioni si *umanizzano* ed entrano nella “e-sistenza”» (*Ivi*, p. 11. Il corsivo è di Masullo). Esso è, insomma, «l’immediato Sentir-si, il trovarsi a tu per tu con il sé» (*Ivi*, p. 19). Per un maggiore inquadramento possono risultare utili le riflessioni di Paolo Augusto Masullo in *Patosofia. L’antropologia relazionale di Viktor Von Weizsäcker*, Guerini e Ass., Milano 1992. Trovo inoltre efficace la semplice definizione data da Berardo Impegno: «cos’è il patico? È il fatto della nostra vita, della vita di ciascuno di noi. È un *dato di fatto* ed è un *fatto singolare*, cioè un fatto che il singolo prova» (B. Impegno, *La fenomenologia come ricerca del senso* in Aa. Vv., *Aldo Masullo. L’interrogazione del reale*, a cura di G. Borriello e F. Lamberti, Liguori, Napoli, 2022 [pp. 3-10], p. 4. Il corsivo è di Impegno).

¹⁸³ A. Masullo, *L’Arcisenso* cit., p. 19. Sarebbe certamente interessante domandarsi quanto l’orizzonte patico condivida con il noumeno kantiano in quanto concetto-limite e quanto e perché, eventualmente, se ne distanzi.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁸⁵ Su questo tema si rifletta che anche Severino, notoriamente poco disposto ad accettare la positività del nulla, come mostrato in innumerevoli passaggi dell’intera sua opera filosofica, (Cfr. in part. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 28) apre al valore positivo dell’auto-negarsi della negazione come «un modo costituito dell’esser sé dell’essente in cui tale negazione consiste» (Id., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 50-51). Infatti, se la negazione vuole uscire dal suo auto-negarsi deve, gioco-forza, rappresentare una posizione, ma la posizione della negazione obbliga, di nuovo, la negazione alla sua auto-negazione. Secondo quanto rappresentato, quindi, la posizione del negativo è possibile soltanto come auto-negazione e, dunque, come impossibilità assoluta del suo immediato ed effettivo porsi. In tal senso in Severino, e forse anche in Masullo, la posizione della negazione è possibile soltanto al costo dell’ineliminabile impossibilità del suo apparire oppure intendendola come l’eterno differire del giungere del suo effettivo porsi.

della coscienza [in cui] le emozioni si *umanizzano* ed entrano nell' *e-sistenza*»¹⁸⁶. Tuttavia – e ciò è sorprendente – tale movimento che attiene all'entrare nell'esistenza delle emozioni, dei vissuti originari, del repentino, è direttamente proporzionale al «cadere della coscienza al di fuori del proprio attuale con-sistere»¹⁸⁷. Il patico, dunque, si identifica ora come assolutamente pieno e intero, *Erlebnis* traboccante di senso, ora come elemento sempre in bilico e spoglio di ragione.

Questo *Ursinn*, dunque, è condizione originaria tanto rispetto alla sua indipendenza e potenza dell'esprimersi quanto al suo spaesamento e silenzio logico. L'*Arcisenso* che l'esperienza patica richiama è, dunque, il *pieno sentirsi* che si radica ora nella stabilità di ciò che non si ritrae, e, ora nell'instabilità che si verifica nell' «emozione della contingenza»¹⁸⁸.

La poesia, perciò, deve tentare di scavalcare i risultati filosofici nello sforzo impossibile alla ragione e al metodo scientifico di tenere insieme l'irrisolvibile dialettica degli opposti. Essa deve, addirittura, essere in grado di godere delle curve antinomiche incomprensibili e rigettate dalla ragione. «Umanizzarsi» sino in fondo – vale a dire conservare pienamente i tratti dell'umano – significa perciò, addirittura, rischiare di perdersi nelle sfumature e nelle pieghe instabili del tempo. Il tempo scandisce col suo fluire, appunto, la differenza per abbattere l'indifferenza e sottolineare il grande valore della paticità come fonte del vivere e del perire. Così scrive Masullo: «l'irrompere della differenza in noi, frantuma l'inerte identità dell'ente, ne distrugge l'apatività, mette in moto la dialettica dell'altro nel sé di ognuno e di ognuno nel sé dell'altro»¹⁸⁹.

L'identità non è, nell'ottica proposta da Masullo, conservata soltanto in se medesima come risultato asettico di una mera ipostatizzazione. Perciò di fatto la filosofia, per essere efficace nella testimonianza dell'identità, dovrebbe ammettere la controvertibilità perenne e sistematica del principio di non contraddizione. Disinnescato, però, il *pricipium firmissimum* ogni testimonianza filosofica diventa trasparente a se stessa e, di fatto, cadendo fuori di sé, annulla qualsiasi efficacia dichiarativa. L'*Erlebnis* che il patico esprime attraverso il repentino illogico – intendendo con questo termine il “non-mediato” e ciò che non può esser determinato soltanto dalla mera intellezione – dovrebbe *trovarsi*, e perciò significare lontano dalla logica classica, provando ad affermarsi al di là di qualsiasi testimonianza della stessa sua identità.

L'operazione appare difficile, dunque, all'atto filosofico poiché si richiede al dire della testimonianza di cadere fuori di sé per ritrovarsi esattamente entro i limiti e le bordature della propria identità. In *Antimetafisica del fondamento*, Masullo scrive:

¹⁸⁶ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p. 11.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 18. Legate alla riflessione sull'irrompere della differenza attraverso l'incontro con l'altro, sono anche le riflessioni sulla natura del tempo. Il tempo per il filosofo campano, lungi dal rappresentare per l'essere vivente, la dimensione d'esistenza più scontata, si rivela essere un «avvertimento destabilizzante» (*ibidem*), una emozione in cui si verificano repentini cambiamenti, il luogo, “speciale” e se si vuole, anche straniante ove si «frantuma l'inerte identità dell'ente». Secondo tali considerazioni sarebbe interessante domandarsi più a fondo quanto la categoria del tempo in Masullo (ammesso sia classificabile come tale) possa essere ancora considerata “pura e apriori”. Per approfondire la tematica del tempo in Masullo resta utile il testo *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995.

«La ricerca del fondamento da parte della ragione dialogica non può avvenire al di fuori dell'orizzonte della stessa ragione dialogica, e tuttavia è ricerca di qualcosa che non avrebbe senso cercare se essa fosse puramente e semplicemente la ragione dialogica medesima. Il fondamento, non può non situarsi a qualche distanza dalla ragione dialogica, non certo fuori di essa, bensì al suo fondo, ad un livello mai immediatamente affiorate nella dialogicità»¹⁹⁰.

La poesia, invece, proprio cadendo fuori di sé, trova, perdendosi, «l'emozione originaria»¹⁹¹, «il vissuto decisivo»¹⁹². Fuori dalla determinazione, dunque, nell'aperto tremore dell'incerto, e-siste ciò che propriamente, con forza fenomenologica s'impone, pur testimoniato da «un sentimento poeticamente e intellettivamente muto»¹⁹³. Esso, non in contrasto con la ragione dialogica ne svela, senza timore di cadere in contraddizione, quel fondo, che alla ragione stessa appare estraneo, pur rappresentandone il cuore pulsante, la sua ragion d'essere. Il fulcro dell'ente, ignoto a se medesimo, cade fuori di sé, mostrando un nuovo orizzonte della stessa dialogicità razionale, un orizzonte appena affiorante ma decisivo.

2. "Favete linguis" – Il silenzio chiede la parola

«Come può darsi una "logia" di una "patia"? – Domanda Masullo –. Lo stesso filosofo campano è pronto a rispondere: «una *fenomeno-logia* del *patico* è, per principio, impossibile»¹⁹⁴, ciò esattamente perché nel *patico* risalta l'immediatezza del lampo che vive in ogni esperienza vissuta¹⁹⁵. Essa non può essere catturata dal *logos*, sia esso inteso come "il logico" o interpretato come l'ambito in cui un discorso emerge. In entrambi i casi la calcolabilità e la mediatezza della costruzione, la scientificità o l'elaborazione della struttura stessa del discorrere o del ragionare, cancellano il "*sensus sui*" che è ragione a se stesso di ogni *patire*¹⁹⁶. Per essere più chiari attraverso le parole di Masullo: «per quanto perfetta, la "macchina pensante", la calcolatrice elettronica, può compiere tutte le operazioni, diciamo così, *discorsive*, di cui il costruttore l'ha resa capace, ma non ha iniziativa [...] proprio perché non è coscienza, *intuizione viva*, in cui si attualizzano insieme emozioni, immagini, ricordi e gli stessi *discorsi*»¹⁹⁷.

¹⁹⁰ A. Masullo, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1976, p. 26.

¹⁹¹ *Ibidem*

¹⁹² *Ivi*, p.18

¹⁹³ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, pp. 209-210.

¹⁹⁴ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p. 184. Il corsivo è di Masullo.

¹⁹⁵ Si tenga debitamente presente anche la posizione espressa da Merleau-Ponty, il quale parla della fenomenologia proprio come «lo studio delle essenze [...] Ma anche come una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro "fatticità"» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 15).

¹⁹⁶ In *Intuizione e discorso*, Masullo, con parole chiare ed inequivocabili ribadisce che l'uomo si riscopre continuamente come una «funzione vitalmente coinvolta», inafferrabile da qualsiasi visione scientifica che «come ogni altra costruzione discorsiva, in quanto mediazione, è disumanizzazione» (A. Masullo, *Intuizione e discorso*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1955; II ed., 1964; III ed., Editoriale scientifica, Napoli 2013, p. 163).

¹⁹⁷ *Ivi*, pp. 206-207. Il corsivo è di Masullo.

Patiko è invece autoreferenzialità immediatamente verificata *da sé* e *in sé* che l'io avverte, scisso e dilaniato tra quell'incomunicabile esperire offerto dalla «“cruda e verde” corporeità»¹⁹⁸ e l'altro esperire, più sfuggente e ricco che si vela dietro la pura ineffabilità del repentino accadere.

Va detto – afferma Masullo – che nell'umanità dell'individuo concorrono due specie di fatti, che sono anche due punti di vista su di essa. Una specie sono i *viventi* in carne ed ossa, i corpi, i quali muovendosi si incontrano o si scontrano, e così lottando o abbracciandosi visibilmente comunicano: è la sfera del semiotico, che la cultura via via allarga nel semantico e nel logico. Una seconda specie sono i *vissuti*, il *sensu* che ogni volta vivendo, io provo un sentimento del vivere che provo io, *unicamente* io¹⁹⁹.

L'umanità dell'individuo si compone della fattualità innegabile che la corporeità impone e della repentina inafferrabilità del vissuto che nel lampo si afferma e nel lampo fugge. I viventi in carne ed ossa si incontrano e oppongono nella logica dialettica dell'essere insieme, in un orizzonte più o meno codificato e stabilito, il quale può essere, grosso modo, sempre compreso e ricompreso, interpretato e definito. Ivi la comunicazione apre al logico e al semantico nel tentativo, spesso felice, di donare significato e ragione dell'essere.

Per quanto invece attiene ai vissuti, all'accadere nel lampo, all'incomunicabilità del sentire e del sentir-si, la comunicazione che si struttura tramite gli intrecci del logico e della parola significativa si interrompe, diventa, cioè, insufficiente a rispondere del senso che si cerca. Riconosciuto l'abisso significante dell'insignificabile, anche la parola si inabissa per lasciare spazio al silenzio. «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato / l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco / lo dichiari e risplenda come un croco / perduto in mezzo a un polveroso prato»²⁰⁰, ammonisce Montale, dichiarando l'inadeguatezza della parola ad accostarsi, veramente, al cuore pieno e intero delle cose, in quanto vissute e viventi. Tra di esse ed ogni discorso che le voglia inquadrare o catturare, si frappone il silenzio, che è appunto il venir meno della parola per far avanzare la cosa, incontaminata nella luce della propria nuda verità.

Il venir meno della parola non significa, dunque, necessariamente lasciar tacere ogni cosa facendo dominare il nulla, significa soltanto che la sfera del patiko è popolata da solitudini²⁰¹, imponendo così, *per* il semantico e *contro* il semantico, l'interruzione della normale comunicazione. Se infatti nella sfera del logico e del significare, l'essere vero e intero di ogni cosa viene stabilito in un reticolato di relazioni condivise e pubbliche, il prezioso strato vitale

¹⁹⁸ Id., *L'Arcisensu* cit., p. 94.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 25. Il corsivo è di Masullo. Sulla natura del vivere come curioso intreccio tra semantico e patiko e la loro inaspettata continua comunicazione si consideri quanto Masullo afferma in *La libertà e le occasioni*: «il gioco del vivere e strutturalmente ingannevole: “dentro”, nascosto, sta l'“esteriore”, la macchina calcolante, il motore della sua *oggettività*; “fuori” invece [...] al vivente *appare* il suo “intimo”, inoggettivabile [...] *vissuto*, l'irriducibile *sogettività*: sentimenti, emozioni, desideri, volizioni. Ma soprattutto “fuori” c'è il pensiero, la coscienza intenzionale, che trae la vita incessantemente fuori dalla immediatezza, fuori dall'effettività del *reale* che essa sempre è, per proiettarla nel suo *possibile*, in ciò che essa attualmente non è» (A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011, pp.179-180. Il corsivo è di Masullo).

²⁰⁰ E. Montale, *Tutte le poesie, Non chiederci la parola* in Ossi di Seppia, Mondadori, Milano 1990, p. 29.

²⁰¹ Cfr. A. Masullo, *L'Arcisensu* cit., p. 24.

che attiene ai vissuti, all’Arcisenso e al patico, chiama in gioco, invece, «privatissimi *sensi* chiusi tutti nelle impenetrabili custodie mentali»²⁰² di ognuno.

L’invito, dunque, al silenzio non è in tale ottica un invito a disperdere il senso, ad ignorarlo, a cancellarlo dai desideri e dagli obiettivi umani di ricerca, è piuttosto un invito a cambiare orizzonte semantico nella speranza di trovare il grido delle solitudini che si fa parola e ad accogliere l’esortazione stessa del silenzio che, attraverso il poetico, vuole parlare. “*Favete linguis*” è un’espressione che ben descrive la situazione e che non pretende il silenzio della parola per imporre la *tabula rasa* del senso, piuttosto lo richiede perché dal silenzio ne emerga la vivissima parola, il senso originario che, sepolto dal vivente, si rifaccia, invece *sensu vissuto*. «Il silenzio non è una semplice assenza, ma una presenza venuta meno; non è il niente, ma lo scacco della possibilità d’essere. La presenza venuta meno o la possibilità mancata è la parola. [...] L’esperienza originaria è della parola, il silenzio non è che una sua variante»²⁰³. Se il silenzio, dunque, è una variante della parola vuol dire che apre ad una diversa comunicazione, la quale passa attraverso il senso che non si lega ad alcuna ricomposizione, alcuna riconciliazione o alcun frutto e guadagno del puro positivo. Il travaglio della negazione rimane, in se stesso, orgogliosamente irrelato ad una forzata unità positiva. Si badi bene – afferma Masullo – «la cosa ricomposta non è più unità continua della cosa. Allo stesso modo il sé ricomposto non è più l’unità continua del sé. I frantumi sono ricomposti, non saldati»²⁰⁴. Occorre, cioè, per dirla altrimenti, un linguaggio differente che descriva il senso della pluralità che il vissuto, in quanto impercettibile rottura continua, ha disposto.

Nel 1945 Merleau-Ponty, pensando e ripensando circa le ricchezze e le problematicità connesse con il pensiero fenomenologico esposto da Husserl, afferma: «la necessità di passare per le essenze non significa che la filosofia le assuma come oggetto, ma, per contro, che la nostra esistenza è troppo strettamente presa nel mondo per conoscersi come tale nel momento in cui vi si getta, e che ha bisogno del campo della identità per conoscere e conquistare la sua fatticità»²⁰⁵. Masullo troverebbe almeno problematico il recupero delle essenze per giungere alla vivacità e fatticità dell’esperienza vissuta e di ciò che, separato da aggiunte posteriori, può dirsi originario e, in tal senso, essenziale. Cercare l’essenza dell’esperienza e del vissuto come unico incarnarsi del lampo significherebbe, in realtà, abbandonare l’esser troppo presi dal mondo, quale unica vera chiave ove il sentire ed il sentirsi si spongono come testimonianza dell’accadere. Perso l’intreccio che, in buona

²⁰² *Ivi*, p. 25. Il corsivo è di Masullo.

²⁰³ *Ivi*, p. 95. Si tenga anche presente quanto afferma lo stesso autore poche righe più avanti: «Il *silere* è il “tacere”, il “non profferir parola”, uno stato esclusivo di chi possiede l’uso della parola. Soltanto chi può parlare, e appunto perché può parlare, può tacere. Il silenzio è il privilegio del parlante. Pitagora, nel poema di Ovidio, ‘*coetus silentum...docebat*’ (P. Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, XV, 66-68; tr. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano 1995, vol. II, p. 684). Il sapiente parla a chi, appunto perché tanto dotato di parola da poterlo intendere, con tanta attenzione lo ascolta da trattenere le proprie parole. “Silenziosi” non sono coloro che non hanno parola, le pietre o le bestie, ma coloro che, avendola in proprio, l’hanno perduta – le virgiliane “*silentes umbrae*”, i morti –, o comunque sono impediti di usarla o se ne astengono. Se pur delle cose talvolta si dice che sono “silenti” (le foglie, la notte, il paesaggio), si tratta soltanto della proiezione di uno stato d’animo nostro – stupore, tranquillità, malinconia». (*Ibidem*).

²⁰⁴ *Ivi*, p. 96.

²⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 24.

sostanza, incarna, si rimane privi della possibilità di esperire ciò che paticamente e pre-logicamente, s'impone²⁰⁶.

Stabilito ciò si potrebbe obiettare, però, che senza passare attraverso la riduzione fenomenologica, senza giungere alle essenze, non si riesce mai a percepire la ricomposizione viva *del* sentire e *nel* sentire che pur nell'esperienza attiva e patente, si verifica come risultato immediato e chiaro di una certa ineliminabile paticità. Ma l'obiettivo di Masullo – ed è forse questa la sfida più profonda e più pericolosa per il suo pensiero – è proprio quello di recuperare un'idealità dell'oggetto al di là dell'idealità, un'idealità incarnata o anche una composizione solida tra la cosa e il sé che non debba escludere la scissione provocata della rottura, ovvero non debba necessariamente passare attraverso la conciliazione del differire dei differenti.

Ritornando su un concetto già esaminato: non si può dare una logia della patia proprio perché non si può dare un'unità della fatticità attraverso le essenze; ciò non vuol dire, però, che non si possa conquistare o almeno provare a dire il centro di questa fatticità nella quale si esprime, indipendentemente dai risultati gnoseologici, una certa e determinata *vissutezza*²⁰⁷.

In questa ottica, scrive Masullo: «il rapporto della cosa e del sé non è più il beato stare del sapere vivente, ma un perenne fluire lungo le reti dei rapporti tra i molti aspetti particolari della cosa e tra i molti momenti di coscienza del vivente»²⁰⁸. Bisogna dunque accedere ad un sapere poetico che non ha timore della contraddizione e che ha il coraggio di domandare circa la natura profonda della parola e quella del sé come concorrenti ad un senso che potrebbe essere, per la scienza, per la filosofia o per la logica, addirittura proibito. «Perché il vivente spirito non può apparire allo spirito? Appena l'anima parla, già l'anima, ahimè! non parla più»²⁰⁹, sottolinea Schiller risvegliando il problema. L'anima non è priva di parola, ma per sua natura quando cerca di oggettivarsi in un discorso cercando, la mera

²⁰⁶ Le parole espresse da Masullo circa la sua diffidenza riguardo gli esiti della fenomenologia husserliana sono chiare e meritano di essere riportate a vantaggio di una profonda riflessione: «se il *sensu* autentico, originario, della "vita" è in ultima analisi, come in Husserl, la *rappresentazione*, il *presentarsi-di-oggetti*, non può concepirsi altro senso al di là del rappresentato. Resta pertanto impermeabile all'intelligenza l'effettività empirica, il *fattuale*. La coscienza, per quanto riscattata alla sua originarietà di assoluto *fenomeno*, di "a-priori-della-correlazione", manca d'essere inverata in quella *totalità*, che pure in tale suo husserliano concetto era in modo essenziale implicita. Essa così rimane mutilata, *parziale*: teoresi di pure *idealità*, cui sfugge senza rimedio la concreta *esistenza*, esiliata in un limbo che, se pur sembra specchio del mondo, è in fondo *fuori del mondo*» (A. Masullo, *Struttura soggetto prassi* cit., p. 227. Il corsivo è di Masullo; cfr. anche Id., *L'Arcisenso* cit., p. 177).

²⁰⁷ Per un giusto inquadramento del termine e per non cadere nell'errore frequente di confondere la *vissutezza* con il termine "vissuto", si faccia riferimento a quanto lo stesso autore afferma: «[intendo per] *nuda vissutezza*, l'irriducibile radice *fattuale* di qualsiasi "vissuto"» (A. Masullo, *Il tempo e la grazia* cit., p. 37. Il corsivo è di Masullo).

²⁰⁸ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p. 96. Si consideri quanto giustamente rilevato da Maria Paola Fimiani riguardo ad un sapere che sia legato al *sapere* latino che, dunque, richiama di certo l'assaporare. Tale sapere non è morto e ipostatizzato ma è vivo e, soprattutto, vissuto e patito. (Cfr. M.P. Fimiani, *Oltre il nichilismo reale* in in Aa. Vv. *Theatrum mentis. Saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e D. Giugliano, Mursia, Milano 2014 [pp. 66-75] pp. 67-68). Cfr. A. Masullo, *Paticità e indifferenza*, Il melangolo, Genova 2003, p. 138).

²⁰⁹ «Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen? Spricht die Seele, so spricht, ach!, schon die Seele nicht mehr» (F. Schiller, *Sämtliche Werke*, a cura di G. Karpeles, Max Hesse, Leipzig s.d., I, p. 281. La traduzione su riportata è di Masullo).

individuazione sfuma, fedele alla propria natura. Perciò, le forme istituzionali della logica, della scienza e, in ultimo, della lingua, tradiscono il suo pieno senso e, l'energia autoespressiva della vita: l'esperienza patica del vivente sfuma a causa di un tentativo maldestro e, dunque, fallito. Perciò Masullo può affermare che ad ogni nascer di «lingua», intendendo con questa espressione ogni ordine che si sostituisce al senso sorgivo dell'immediatezza – «la parola si ammutolisce»²¹⁰. Appena l'anima parla, appunto, si «altera e suona falsa»²¹¹, perdendo il suono stabile del silenzio.

3. *Il poetico e il grido delle solitudini*

È dunque nel silenzio poetico, nei suoni muti che si attestano nelle solitudini, che possono risuonare decisamente i significati delle parole. È nell'abbandono del silenzio che, avendo la pretesa di non dire e non comunicare, le solitudini gridano e parlano poeticamente, avvertendo che il vero dialogo, quello che difende l'originario e vero sentire, non può che darsi nel sottrarsi costitutivo del concetto e della parola. Wahl, come sottolinea Merleau-Ponty, sostiene che «Husserl separa le essenze dall'esistenza»²¹² e con ciò, sortirebbe l'effetto contrario a quello sperato dalla sua iniziativa filosofica delegittimando, in maniera clamorosa, ogni operazione di stampo fenomenologico. «Andare alle cose stesse», lasciare che le cose parlino, volendo necessariamente risalire alle essenze e con ciò anche all'essenza del linguaggio, obbliga la natura originaria e antepredicativa delle essenze stesse ad esprimersi attraverso la predicazione. Infatti, o l'esistenza diviene, così, una predicazione dell'essenza oppure, l'essenza perde il suo ruolo primigenio, divenendo il pre-supposto di un predicato che la condiziona.

Il filosofo francese sembra di diverso avviso rispetto a Wahl e perciò, alla fine, afferma: «le essenze separate sono quelle del linguaggio. La funzione di quest'ultimo consiste nel far esistere le essenze in una separazione che, a dire il vero, è solo apparente, giacché per mezzo del linguaggio esse riposano ancora sulla vita antepredicativa della coscienza»²¹³. Tuttavia, in questa posizione, certamente più «permissiva» nei confronti di Husserl, traspare anche una sottile precisazione che è impossibile ignorare: il linguaggio a cui fa accenno il filosofo francese, quello che arriverebbe all'originario, riuscirebbe a farlo soltanto grazie all'accesso ad una verità custodita e confermata nel silenzio indicibile delle essenze che si distanzia considerevolmente, tanto da qualsiasi evidenza fenomenologica quanto da ogni sua positiva e naturale dicibilità. «Nel silenzio della cosa originaria – scrive Merleau-Ponty – si vede apparire non tanto ciò che vogliono dire le parole, ma anche ciò che vogliono dire le cose, il nucleo di significato primario attorno al quale si organizzano gli atti di denominazione e di espressione»²¹⁴.

²¹⁰ *Ivi*, p. 105. Sul difficile rapporto tra il linguaggio e l'originario si veda anche Aa. Vv. *Le parole, le cose, l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino* Il linguaggio e il destino, a cura di N. Pastorino, G. Pulli, M. Vasile, Padova University Press, Padova 2021.

²¹¹ *Ivi*, p. 104.

²¹² J.Wahl, *Réalisme dialectique et mystère*, l'Arbalète, Autunno 1942, tr. it. in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 24.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 24.

²¹⁴ *Ibidem*.

Si ricerca dunque l'apparire di qualcosa a cui «solo alludere si può, ossia al lampo improvviso di un iniziale svelamento che mai si compie»²¹⁵. Con questa espressione indicante la natura della poesia, l'abisso di senso da essa spalancato, tra il detto e non detto, tra il linguaggio e il silenzio, tra il dialogo e l'assoluta solitudine, Masullo rileva una dimensione ulteriore rispetto a quella in cui si esprime il fenomenologico: persino al suo vertice speculativo, persino a cospetto delle essenze, forse, la fenomenologia non riesce a conservare l'ineffabilità veritativa del repentino e del suo prezioso intrecciarsi con la nuda e cruda realtà dell'accadere e dell'esistere²¹⁶. Ciò che è ineffabile, infatti, quando viene indagato filosoficamente e, ancor più, fenomenologicamente, si scontra con l'ineliminabile esigenza di perdersi nell'abisso del dato privo di ogni vissuto o, al contrario, di perdere *l'abisso vissuto*, privo di ogni dato.

Per questo, ciò che non si compie mai è ciò che si compie sempre, poiché senza avere alcuna pretesa logico-scientifica, nel poetico si presenta sempre il vissuto che, nel lampo dell'irrazionale e del repentino, colpisce sempre il sé. Ecco perché, dunque, secondo i versi già citati di Schiller, quando l'anima parla, sottrae a se stessa un po' della sua forza e della sua vividezza poiché proprio esprimendosi, trascura il silenzio quale originaria dimensione dell'esistente. Proprio lo scomparire del silenzio toglie alla parola la possibilità di segnare il vuoto, il lampo e la criticità naturale di ogni accadere che, paradossalmente, al pari del pieno, dell'essere e della logica, esprime, ancor prima del linguaggio positivo, la natura aporetica dell'esistere.

La vita, quale groviglio tra riflesso e irriflesso, pretende che i due elementi si aggancino senza ragione e senza preavviso sulla carne e sul fondo inesplorato e muto del vivente. Questo fondo muto grida nell'unico modo a sé possibile, ossia come preverbale fatticità.

Esiste qualcosa, *di fatto*, che si esprime semplicemente *essendo* e perciò si attesta antecedentemente a ciò che la parola può sostenere e può condividere. Sul fondo, dunque, della piena significazione, il senso profondo del semantico è *non-relazione*, irrelata consapevolezza che, negando l'efficacia della sua espressione linguistica, la riattualizza nella differenza del silenzio poetico e nella separatezza delle solitudini.

«È evidente – avverte Masullo – che comunicabili sono i significati, non il senso; il logico, non il patico»²¹⁷. Ma ciò che si cerca adesso è appunto l'attimo in cui un'emozione s'attesta repentinamente, nel lampo e nell'innegabilità imponente dell'accadere. Tanto è imponente ciò che accade che non richiede ragione per avere un significato poiché esso è nell'innegabile irripetibilità del suo esserci. La non-relazione dell'attimo, considerato non nella globalità della catena temporale, ma come irrimediabile esperienza che accade e fende la continuità dei vissuti e dei viventi, apre alla solitudine quale condizione significante che segna ogni vivente. Infatti «strutturale nell'individuo è la solitudine»²¹⁸ in quanto tutto accade soltanto

²¹⁵ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p.155

²¹⁶ Cfr. *Supra*, n. 203.

²¹⁷ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p. 25. Interessante sarebbe considerare di aprire un punto di profondo dialogo tra Masullo e Pirandello siccome lo scrittore siciliano afferma: «ma che colpa abbiamo, io e voi, se le parole, per sé sono vuote? Vuote, caro mio. E voi le riempite del senso vostro, nel dirmele; e io nell'accoglierle, inevitabilmente, le riempio del senso mio. Abbiamo creduto d'intenderci, non ci siamo intesi affatto» (L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, in Id., *Tutti i romanzi*, Mondadori, Milano 1973, vol. II, p. 769).

²¹⁸ *Ivi*, p. 89.

«nella temperie di una storia personale»²¹⁹, sancendo il vero senso dell'intoccabilità a cui fa riferimento Masullo, allievo di Merleau-Ponty: «l'«intoccabilità» – secondo il filosofo campano – vuol dire l'impossibilità per ogni individuo di «entrare in contatto» con il «Sentirsi» di un altro»²²⁰. Ma se da un lato, dunque, le solitudini si attestano come assolutamente irrimediabili²²¹ è pur vero che la solitudine può dirci come «essere soli insieme»²²².

In tal senso, nella solitudine, nelle solitudini, si verifica una strana ma efficacissima comunicazione che prende le mosse da una condivisione dell'impossibilità della stessa condivisione. L'irripetibilità dell'attimo e del repentino, dell'accadere che nel lampo si fa irrimediabilmente vissuto incancellabile: i «privatissimi sensi» a cui poc'anzi, si faceva accenno, gridano il loro silenzio, mostrando che è assolutamente possibile esprimere anche l'inesprimibile se si tenta di sciogliere il vincolo tra intenzionalità dell'esprimere intesa come atto forzoso dell'imposizione semantica e senso auto-connaturato ad ogni vissuto. La solitudine che nel poetico si esprime riesce, cioè, a «[rompere] l'ordine del comune dire, lacerando la trama dei *significati* convenuti, non curandosi del «sociale» ufficio del comunicare»²²³. In altre parole, la solitudine: «anziché tacere grida, convoca le altre solitudini, le avverte che nessuna di esse è l'unica, ma ognuna nella sua unicità è piena del suo *sensu*, perciò è «sacra»»²²⁴.

L'atto poetico, così, si rende capace di un duplice movimento aporetico solo in apparenza. Il poetico sancisce la separazione dell'inesprimibile, l'incomunicabilità dell'abisso di ogni vissuto personale così come, al contempo, *avverte* del legame tra separati e inenarrabili. In questo grido, in quello delle solitudini, rimane così tanto espresso quanto celato il vivo senso del patico che è immediato esprimersi dell'esistenza senza che essa sia, propriamente, (ad altri) pienamente manifesta. Proprio come il passero leopardiano, la poesia resta rispettosa del silenzio e della separatezza, pur «cantando» il senso profondo delle cose: di qui la decenza del silenzio e «l'indecenza» della parola.

La poesia, infatti, al pari del passero solitario non si assenta, non si astraie dal contesto per rimanere muta e in disparte, non abdica cioè al suo ruolo di conoscere e sentire, preferisce però affidarsi al silenzio dell'irrelato che abita il fondo di ogni essente. In tal senso è indubitabile che ogni essente è primariamente immediato e irrelato Sentir-sì, qualcosa drammaticamente soggetta a colpi, individualità ferita, forgiata e immersa nel tempo. Ivi il repentino, quale ineliminabile pungolo dell'esistenza, si impone senza ragione, nel lampo della pura e irrelata attualità.

²¹⁹ *Ivi*, p. 21.

²²⁰ *Ivi*, p. 23. Vedi su questo tema le riflessioni di Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* e quelle di Husserl presenti nelle *Idee* (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, pp. 307-309; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2017, pp. 619-621; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers, B. V., 1952, tr. it di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp. 339-341. Nella nuova versione a cura di V. Costa per il medesimo editore, cfr. cap. III, § 36, pp.146-149.

²²¹ Cfr. *Ivi*, p. 25.

²²² T. Dumm, *Loneliness as a way of life*, tr. it. di C. D'Amico, *Apologia della solitudine*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 181.

²²³ A. Masullo, *L'Arcisensu* cit., p. 90.

²²⁴ *Ibidem*.

Il passero a cui Leopardi fa riferimento è solitario, è irrelata attualità ossia l'avvertire immediato dell'incolmabile differenza tra l'accadere e la sua comunicabilità. Nonostante, dunque, appare innegabile che la verità del patico è «popolata di solitudini»²²⁵ anziché di relazioni, il passero – che incarna nella lettura sin qui avanzata il poetico e non il poeta – non resta muto, al contrario: «cantando vai finché non more il giorno» e «in disparte il tutto miri»²²⁶.

Il poetico, dunque, vive la propria solitudine non per creare il vuoto e l'assenza né per astrarsi in un silenzio che pretenda di non comunicare. Al contrario guarda circospetto al significato delle cose come meramente risultante da un'esteriorità fredda ed inavvertita, lontana dal pieno valore custodito dalla vita vissuta. In disparte, il passero canta il grido poetico che riecheggia nelle solitudini proprio nella consapevolezza estrema e, probabilmente assai problematica, che «punto di partenza e punto d'arrivo è sempre la relazione»²²⁷, tuttavia essa va intesa proprio a partire dalla solitudine e dalle solitudini che aprono, forzatamente, ad un confronto anche con il repentino e con l'irrelato. Lo scatenarsi dell'emozione originaria, del lampo, del repentino, offerto dal poetico, pur respingendo ogni tradizionale mediazione comunicativa, è sostenuto dal grido delle solitudini che indica con forza come le solitudini stesse, per natura, si sforzino di *essere insieme*, configurando una relazione al di là della relazione, o se si preferisce, un positivo generato dalla sua negazione. Il fondo preverbale e antepredicativo che giace nelle solitudini è, gioco forza, e loro malgrado, anche *tra* le solitudini determinando, così, un fruttuosissimo cortocircuito che, in luogo di spegnere e annullare il concetto, lo accende e rinvigorisce.

Ciò determina tutta l'aporeticità e la ricchezza inestimabile del poetico che riesce ad essere, attraverso la dialettica della solitudine, «una cerniera, un medio»²²⁸ qualcosa, cioè, da cui parte la relazione proprio nel momento in cui si verifica il punto più ampio della rottura e della separazione, descrivendo così faticosamente – e questo appare forse l'unico modo – la vera, profonda natura del patico, come ciò che «spoglio d'ogni attributo e parola,/non si può concepirlo articolarlo/in discorso ma soltanto provarlo/ assaporarlo dentro come un frutto/squarciarli dai denti/o dal coltello penetrarne la polpa/»²²⁹.

²²⁵ *Ivi*, p. 25.

²²⁶ G. Leopardi, *Il passero solitario*, in *Canti. Edizione fotografica degli autografi e edizione critica*, Bur, Torino 2005, p. 295.

²²⁷ A. Masullo, *L'Arcisenso* cit., p. 31.

²²⁸ *Ivi*, p. 31.

²²⁹ Id., *Tu murata nel carcere del nulla*, Il laboratorio/Le edizioni, Nola 2002

Mitologia, poesia e amore nel giovane Hegel. L'importanza di Eleusis per il passaggio da Berna a Francoforte.

Francesco Porchia

University of Perugia, Italy / University of Vienna, Austria

Abstract

This article analyses some of the issues that the young Hegel dealt with. The transition from the Berne writings to the Frankfurt writings constitutes an essential point of investigation. The piece of writing that most helps to understand the young Hegel's continuity of thought, and which allows us to better contextualise certain fundamental themes, is a poem, *Eleusis*, which Hegel sent to his friend Holderlin. Starting from the analysis conducted on *Eleusis*, this article aims to rediscover some possible interpretative paths in accordance with the most recent literature.

Keywords

Hegel; Eleusis; Mythology; Metaphysics.

1. Introduzione.

Quando ci si avvicina alle opere di un grande filosofo si coglie il singolare spettacolo di un pensiero che perpetuamente si rinnova nel tempo, apportando nuovi contributi e aprendo nuove vie interpretative prima inesplorate. Georg W.F. Hegel può essere annoverato senza esitazione alcuna tra questi grandi maestri del Pensiero. Negli ultimi anni, in particolare, il vasto panorama critico che circonda le opere del filosofo di Stoccarda ha subito un prezioso arricchimento grazie alla ripubblicazione dei frammenti giovanili del filosofo, gli *Scritti giovanili*²³⁰. Sebbene i meriti e le novità apportate dall'edizione critica dei frammenti siano molteplici, in questa sede ci si occuperà di un testo specifico e della valenza che esso ha all'interno dell'intero componimento giovanile del filosofo di Stoccarda. Il testo in questione risulta infatti singolare se comparato al resto della produzione giovanile: è una poesia, che Hegel invia all'amico Hölderlin, ed è intitolata *Eleusis*²³¹. Il componimento risulta importante non solo per quanto riguarda l'inusuale scelta di stile da parte di Hegel, ma soprattutto per l'importanza che esso assume alla luce dell'intento che anima la totalità degli

²³⁰ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015 (D'ora in poi citato come SG). Un tentativo, quello di approfondire ulteriormente la portata del pensiero hegeliano attraverso l'uso di manoscritti inediti, che continua a trovare la propria attualità nelle ricerche contemporanee.

²³¹ G.W.F. Hegel, *Eleusis*, in SG, pp. 407-409.

Scritti giovanili e che si sviluppa poi compiutamente negli scritti della maturità. Lo scopo principale di questo studio è pertanto quello di contestualizzare lo scritto all'interno dei frammenti hegeliani, potendo così cercare di ricostruire più chiaramente le fasi di questo pensiero in trasformazione, in particolare nel passaggio tra gli scritti di Berna e quelli di Francoforte. Si metteranno allora in evidenza, seppur sinteticamente, alcune delle possibili interpretazioni che sono state condotte su *Eleusis*, utili per evidenziare gli esiti di ricerca proposti.

2. *Misticismo e politica: alcune interpretazioni su Eleusis.*

Occorre primariamente soffermarsi sulla data di composizione di questo scritto: agosto 1796. Hegel ha ormai terminato gli studi da qualche anno e svolge l'attività di precettore a Berna. Il 1796 segna però un cambiamento nella quotidianità di Hegel: l'imminente trasferimento a Francoforte, dove si trova l'amico ed il vecchio collega universitario Hölderlin. I due pensatori avevano infatti mantenuto vivo il loro rapporto di amicizia, come testimonia la corrispondenza epistolare parzialmente pervenutaci²³² (Il componimento poetico hegeliano è stato proprio inviato all'amico in una lettera). Tutti questi fattori possono fornire dei primi indizi sulle motivazioni che spinsero Hegel a comporre *Eleusis*. In tal senso alcune ipotesi interpretative sembrerebbero essere maggiormente adeguate e più plausibili di altre. Anzitutto è doveroso in merito far riferimento alle interpretazioni fornite dalla mano sicura di Edoardo Mirri, curatore e traduttore degli *Scritti giovanili*, il quale collega l'imminente trasferimento di Hegel a Francoforte con l'invio della poesia a Hölderlin:

«una lettura più adeguata potrebbe essere quella che tiene conto, più che dell'autore della poesia, del suo destinatario; al quale con ogni probabilità Hegel ha voluto compiacere nei temi a lui più graditi; non si dimentichi che proprio in quei giorni Hegel aveva intensificato il suo rapporto epistolare con l'amico in vista di un suo prossimo trasferimento a Francoforte»²³³.

Proprio però sul trasferimento a Francoforte occorre soffermarsi maggiormente prima di analizzare ulteriormente il testo. È noto come la tradizione si sia a lungo soffermata sullo stato d'animo che accompagnava il giovane precettore a Francoforte. Quasi a sminuire il carattere e l'importanza di questi frammenti, che avrebbero potuto intaccare la grandezza del maturo sistema compiuto, la tradizione ha voluto sottolineare come il filosofo fosse afflitto da presunte crisi mistiche²³⁴, che avrebbero influenzato negativamente gli scritti del

²³² Si rimanda in merito alla traduzione italiana della prima parte dell'epistolario: G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983.

²³³ E. Mirri, *Il cristianesimo come "positività". Berna 1793-1796*, p. 163, in *SG*, pp. 147-165.

²³⁴ La stessa poesia viene definita «mistica» da Karl Rosenkranz (Cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 235). Ulteriori riferimenti riguardo il misticismo riguardano i rapporti che Hegel avrebbe intrattenuto con gli intellettuali di Francoforte: «Hegel era divenuto permeabile a questo materiale culturale a causa del misticismo speculativo a cui era giunto durante il periodo svizzero, dopo aver abbandonato il razionalismo e il fichtianismo», in *ivi*, p. 245. Il Rosenkranz cita poi la presenza di diversi componimenti poetici a testimonianza di questa tensione mistica, aggiungendo notizie sulla presunta tristezza che sarebbe poi stata alla base della crisi: «Secondo una notizia riferita da sua sorella era allora molto chiuso in se stesso, quasi triste», in *ivi*, p. 241. Riguardo agli ulteriori componimenti poetici di Hegel Mirri evidenzia

tempo²³⁵. Dunque lo scritto verrebbe inteso come la testimonianza del misticismo francofortese hegeliano. Anche la celebre *Relazione di un viaggio sulle Alpi*²³⁶ verrebbe intesa in questo modo. A tale scopo il commento di Mirri mette in risalto come il pericolo di fraintendere il reale significato di questi due testi sia molto probabile²³⁷ seguendo interpretazioni volte ad esaltare presunte crisi che sarebbero poi testimoniate, nei testi successivi, dalla rivalutazione del cristianesimo (a Berna criticato come religione positiva da Hegel) e dalla conseguente introduzione della figura dell'Amore²³⁸. Come si avrà modo di verificare in seguito ancora più chiaramente, l'ipotesi di una convinta adesione hegeliana al romanticismo e le presunte crisi emotive francofortesi, poco spazio possono trovare oggi alla luce dell'ultima edizione critica degli *Scritti giovanili*, in cui l'esaltazione dell'autentica frammentarietà degli scritti che compongono il volume svelano il ragionato e tutt'altro che irrazionale sviluppo del pensiero hegeliano.

Un'altra interpretazione vuole esaltare possibili svolte politiche del pensiero hegeliano proprio a partire da *Eleusis*²³⁹. Interessarsi però del presunto motivo politico all'interno degli *Scritti giovanili* diviene decisamente complesso. Come giustamente evidenziava Herman Nohl, continuando il lavoro del maestro Wilhelm Dilthey²⁴⁰, il tema principale degli *Scritti giovanili* è squisitamente teologico²⁴¹. Presunte tracce di interesse puramente politico

però come si tratti di: «poesie del tutto trascurabili, assolutamente non confrontabili – per esempio – con le poesie di Schopenhauer, di Nietzsche e meno ancora con l'eccelso “pensare poetante” di Heidegger», in E. Mirri, *Varia*, p. 643, in *SG*, pp. 637-648.

²³⁵ Il tema riguardante la figura dell'Amore sembrerebbe da questo punto di vista un prodotto di poco conto, frutto del delirio di un giovane precettore animato da pensieri romantici. Come si avrà modo di evidenziare, l'Amore ed il resto delle tematiche che segnerà i componimenti francofortesi saranno introdotti sapientemente da Hegel per poter rispondere a delle specifiche esigenze. La questione del misticismo era stata già affrontata criticamente dal Mirri nella precedente edizione critica degli *Scritti giovanili*. Il pregiudizio verso l'evoluzione del pensiero hegeliano, passando proprio da *Eleusis*, ha voluto evidenziare come l'influenza di Meister Eckhart e le condizioni di salute abbiano potuto portare a delle presunte crisi. Su questa interpretazione non si deve considerare solo il Rosenkranz, forse in parte iniziatore del pregiudizio, ma anche lo stesso Dilthey (W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore-G. Cantillo, Guida, Napoli 1986) così come il Wahl (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. F. Occhetto, Laterza, Roma-Bari 1994) hanno dato forza all'interpretazione. Contro queste tendenze il Mirri scriveva commentando in appendice l'abbozzo 6 degli *Scritti teologici giovanili*, verso cui le critiche di misticismo volevano avvicinare proprio al contenuto di *Eleusis*: «Ma una volta che si sia visto di quanto poca consistenza sia l'argomentazione della “crisi” francofortese, è chiaro che la lettura del passo debba essere guidata da tutt'altro criterio. Del resto c'è da domandarsi preliminarmente con lo Asveld se Hegel “si è veramente interessato a questa letteratura” mistica e panteistica, dal momento che questo estratto ne costituirebbe “il solo indizio”; e indizio assai debole, c'è da aggiungere, dal momento che a caricare il passo del significato attribuitogli ha contribuito con ogni verisimiglianza assai più la scoperta che esso è di Meister Eckhart (il che Hegel quasi sicuramente ignorava) e la suggestione del nome del più grande mistico tedesco, che non la spassionata considerazione del suo effetto contenuto», in E. Mirri, *Introduzione alla appendice*, pp. 515-516, in G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. N. Vaccaro-E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 505-527.

²³⁶ G.W.F. Hegel, *Testo 35. Relazione di un viaggio sulle Alpi*, in *SG*, pp. 388-406.

²³⁷ Cfr. E. Mirri, *Il cristianesimo come “positività”*. Berna 1793-1796, cit., pp. 162-163.

²³⁸ E. Mirri, *Gesù, l'amore, il destino. Francoforte 1798-1800*, pp. 483-484, in *SG*, pp. 481-494.

²³⁹ Tale tesi, e la principale letteratura di riferimento, viene attentamente riportata in L. Parinetto, *Nota introduttiva*, in G.W.F. Hegel – F. Hölderlin, *Eleusis, carteggio. Il poema filosofico del giovane Hegel e il suo epistolario con Hölderlin*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1996, pp. 7-38.

²⁴⁰ W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, cit.

²⁴¹ Il concetto è ben sottolineato dal titolo che il Nohl ha posto alla raccolta degli scritti hegeliani (*Scritti teologici giovanili*). Per l'evoluzione delle edizioni critiche dei frammenti giovanili hegeliani si rimanda a E. Mirri, *Introduzione generale*, in *SG*, pp. 5-18.

si possono ritrovare in alcuni episodi poco documentati della vita di Hegel quando, ancora studente dello *Stift*, sarebbe stato sostenitore della Rivoluzione francese, tanto da aver eretto un albero della libertà. Questo episodio, da considerarsi ormai più come mito che come evento saldamente documentato²⁴², ha favorito l'idea che tra i tre amici dello *Stift*, circolassero idee rivoluzionarie, in alcuni casi particolarmente estreme²⁴³. Le interpretazioni che esaltano molto il motivo politico di Hegel trovano però delle difficoltà nel dover giustificare l'effettiva assenza di componimenti politici significativi all'interno dei frammenti che compongono gli *Scritti giovanili*. Risulta fondamentale a tale scopo citare il *Testo 51* che Mirri commenta sottolineando come alcuni studiosi, come Franz Rosenzweig²⁴⁴ o György Lukács²⁴⁵: «hanno attribuito una rilevanza forse immeritata»²⁴⁶. Lo scritto è stato spesso interpretato come la prova di un giovane Hegel politicamente impegnato tanto che, afferma Luciano Parinetto, Hegel:

«A Berna e Francoforte stende scritti di spirito totalmente eterodosso, impossibili da pubblicare, che restano in pratica manoscritti ed ignoti fino al 1907. È autore di volantini politici, che i suoi amici gli consigliano di non diffondere. Se non rende pubbliche molte opere scritte in questo periodo, non è perché le consideri manchevoli, ma perché vi sono ragioni esterne che lo reprimono»²⁴⁷.

Eppure proprio sull'interpretazione volta ad esaltare l'impossibilità di pubblicare questi scritti a cagione di motivi politici ci si deve soffermare. Rispetto all'accadimento dei fatti politici di cui Hegel scrive, il *Testo 51* è stato effettivamente concepito ben due anni dopo²⁴⁸, dettaglio che ben mostra come in realtà le possibili problematiche politiche, legate ad una eventuale censura della pubblicazione dello scritto, fossero drasticamente diminuite. La ragione della non pubblicazione dello scritto può dunque essere rintracciata probabilmente nella ormai inattualità dello stesso e nel giudizio negativo che in definitiva lo stesso filosofo aveva attribuito alla qualità complessiva del contenuto. Così scrive infatti Mirri: «Ma forse la vera motivazione della mancata pubblicazione è da ricercarsi nella pochezza dello scritto "così promettente nelle sue premesse – scrive lo Haym – e così insoddisfacente nell'inconcludenza dei suoi risultati"»²⁴⁹.

La questione della politica con maggiore difficoltà sembrerebbe emergere propriamente in *Eleusis*, dove ciò che maggiormente si decanta è la contemplazione della Verità. Non

²⁴² Contro l'effettiva certezza di questo evento si veda anche X. Tilliet, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, p. 81. Così come cfr. W.G. Jacobs *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 11.

²⁴³ È noto, infatti, come Schelling fu accusato particolarmente di essersi eretto a portavoce delle idee rivoluzionarie. La condotta impeccabile ma poco conforme alle regole del giovanissimo studente dello *Stift* gli costò non solo la ricezione di punizioni (cfr. X. Tilliet, *Vita di Schelling*, cit., p. 93) ma gli donò anche una pessima reputazione tanto da indurlo successivamente a schierarsi in modo più moderato di quanto desiderasse per supportare Fichte durante le celebri accuse di ateismo (cfr. *ivi*, p. 187).

²⁴⁴ F. Rosenzweig, *Hegel e lo stato*, tr. it. R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976.

²⁴⁵ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. E. Solmi, Einaudi, Torino, 1975.

²⁴⁶ E. Mirri, *Verso nuovi orizzonti. Tra Berna e Francoforte 1796-1798*, p. 428, in *SG*, pp. 417-429.

²⁴⁷ L. Parinetto, *Nota introduttiva*, cit., pp. 22-23. L'autore del testo segnala inoltre come la tesi venga sostenuta allo stesso modo in J. D'Hondt, *Hegel in seiner Zeit*, Akademie, Berlin 1973.

²⁴⁸ Cfr. E. Mirri, *Verso nuovi orizzonti. Tra Berna e Francoforte 1796-1798*, cit., p. 428.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 429.

sembrerebbe appropriato, secondo l'interpretazione qui avanzata, fare del poema del giovane Hegel un manifesto politico di un fervente massone. Così Parinetto interpreta in relazione ad *Eleusis* alcune tematiche ricorrenti nel giovane Hegel, come la chiesa invisibile e l'amore, cercando di leggere nel loro legame un possibile influsso della massoneria, filtrato prevalentemente dalle opere di Lessing²⁵⁰ (di cui, com'è noto, Hegel era effettivamente appassionato lettore nella giovinezza)²⁵¹. Sulla possibilità di un disegno politico a partire dall'idea di una «chiesa invisibile»²⁵² è bene richiamare, per fare chiarezza, il massimo modello e l'autorità dei giovani compagni dello *Stift* e, più in generale, di tutto il seminario di Tubinga: Immanuel Kant²⁵³. Il filosofo di Königsberg aveva infatti opposto una chiesa invisibile ad una visibile, una chiesa morale, universale, non sensibile, ad una sensibile che ne rappresenterebbe un tentativo di determinazione:

«Una comunità etica con legislazione morale divina è una *chiesa*, che, in quanto non è un oggetto dell'esperienza possibile, si chiama *chiesa invisibile* [...] La vera chiesa (visibile) è quella che rappresenta il regno (morale) di Dio sulla terra, in quanto esso possa essere costituito mediante gli uomini»²⁵⁴.

La determinazione della chiesa visibile avverrebbe allora come tentativo di uscire da uno stato di natura etico per entrare in uno stato etico che è parallelo, non contrario, a quello giuridico (politico). Inoltre, entrare o meno nell'associazione etica è qualcosa di libero, nessuno può costringere un individuo ad essere morale e ad uscire dallo stato di natura etico²⁵⁵, poiché verrebbe meno il principio stesso della moralità e dell'autonomia morale. Si comprende come un'idea, una speranza, che tutti gli uomini possano assumere la legge morale, formando così una comunità etica, si discosti da quelle interpretazioni che vogliano leggere un intento sovversivo o un piano politico²⁵⁶. E questa dunque appare come la più

²⁵⁰ Cfr. L. Parinetto, *Nota introduttiva*, cit., p. 27.

²⁵¹ Le citazioni, soprattutto di *Nathan il saggio*, si ritrovano prevalentemente (anche se non esclusivamente) negli scritti di Berna dove ancora è forte l'influenza del pensiero illuminista in Hegel. Una prova ulteriore dell'interesse hegeliano verso Lessing è data dal *Testo 37* (G.W.F. Hegel, *Sulla corrispondenza di Lessing con sua moglie*, in *SG*, pp. 410-412).

²⁵² Si rimanda all'*Epistolario*, in particolare la lettera che Hölderlin invia a Hegel il 10 luglio 1794: «ci siamo separati con la parola d'ordine "Regno di Dio". A questa parola d'ordine ci riconosceremo nonostante ogni metamorfosi, io credo», in *Epistolario I. 1785-1800*, cit., p. 101. Si veda inoltre la lettera inviata da Hegel a Schelling a fine gennaio 1795: «Venga il regno di Dio, e le nostre mani non restino inerti in grembo! [...] Ragione e libertà restano la nostra parola d'ordine, e il nostro punto d'incontro la chiesa invisibile», in *ivi*, p. 111.

²⁵³ Si veda in merito, E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, p. 34.

²⁵⁴ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. Olivetti, Laterza Editori, Roma-Bari 2004, p. 108.

²⁵⁵ Cfr., *ivi*, p. 102.

²⁵⁶ Il pensiero stesso di religiosità che accompagna il giovane Hegel è legato ad una religiosità razionale che difficilmente troverebbe la propria determinazione in un piano politico ma lo porterebbe invece proprio a criticare qualsiasi tentativo del genere. La questione diviene interessante se si considera proprio come, nella fase di adesione all'illuminismo e al kantismo, la critica hegeliana alla figura di Gesù, caratterizzante i primi scritti bernesi, fosse ispirata non solo da Kant, Fichte e da Lessing ma anche da Reimarus, il quale criticava nell'operato di Gesù proprio il presunto agire per instaurare un disegno politico. I seguaci di Cristo, vedendo fallire il piano del maestro, avrebbero poi fatto in modo, quasi per ottenere una sorta di vendetta, di trasformare il piano politico ormai fallito di instaurare il regno di Dio in terra in piano spirituale, così da ottenere una sorta di vittoria dalla sconfitta (si veda H.S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*

plausibile spiegazione riguardante l'invocazione del Regno di Dio come attuazione della chiesa invisibile. Sulla questione relativa all'amore, per sollevare un prima problematica rispetto alle tesi che volevano vedere persino nell'amore un programma politico²⁵⁷, bisogna affermare che esso costituisce il tema principale delle Scritture e non dovrebbe sorprendere che Hegel, che è teologo di formazione e ha ben studiato la Bibbia, prenda proprio dal messaggio di Cristo questo tema (non è un caso che Gesù diverrà il simbolo dell'amore). Ma sulle ulteriori motivazioni che potrebbero aver spinto il giovane precettore ad introdurre il tema dell'amore si parlerà più avanti.

3. I misteri eleusini e la rifondazione del mito: la missione estetica del dotto.

Per poter proseguire nella trattazione bisogna richiamare nuovamente la data di pubblicazione di *Eleusis*. Il 1796 è lo stesso anno in cui è stato scritto un altro celebre testo²⁵⁸, quel frammento oggi noto come *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*²⁵⁹. Non è ancora noto chi tra i tre compagni di stanza dello *Stift* di Tubinga abbia scritto effettivamente il testo. Ciò che è certo è che Hegel fu comunque influenzato ed in parte condivideva i punti del frammento citato. Diverse sono infatti le tematiche emergenti che il filosofo di Stoccarda condivide: sicuramente il tentativo di proseguire verso la via tracciata da Kant, il quale aveva iniziato ma non completato il proprio cammino della scienza²⁶⁰. Ciò che però importa maggiormente sottolineare in questa sede riguarda nello specifico l'intento di ricercare una nuova mitologia che possa mettere insieme la società²⁶¹, cosa che nello scritto è presentato come il cammino che conduce all'idea estetica. Si evidenzia così la necessità di una rivalutazione della poesia per tale scopo²⁶².

Sicuramente il contenuto del frammento sembrerebbe giustificare maggiormente la presenza di alcuni tentativi poetici negli *Scritti giovanili*, ma ciò che maggiormente è possibile rinvenire è la testimonianza dell'evoluzione di un pensiero che, passando attraverso dei frammenti giovanili, si avviava verso il compimento della maturità. Il tentativo stesso di ricercare una comune unione, una mitologia che idealmente e teoricamente potesse accomunare gli uomini, è in accordo con il distacco che Hegel compie

pubblicati da G.E. Lessing, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 425, 428; sulla scissione tra il Gesù storico e quello della fede in Reimarus si veda M. Borghesi, *L'era dello spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, Edizioni Studium, Roma 1995, pp. 122-123.

²⁵⁷ Cfr., L. Parinetto, *Nota introduttiva*, cit., pp. 26-27.

²⁵⁸ Sulla data e sulla paternità dello scritto si veda L. Amoroso, *Introduzione*, pp. 8-9, in G.W.F. Hegel (?), F.W.J. Schelling, F. Hölderlin, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Edizioni ETS, Pisa 2009, pp. 7-15 [d'ora in poi *Il più antico programma*]. Sulla datazione Mirri afferma che lo scritto potrebbe essere datato fine 1796 o inizio 1797 in cfr., *Varia*, p. 643, in *SG*, pp. 637-648.

²⁵⁹ *Il più antico programma*. Il testo è presente anche in G.W.F. Hegel, *Testo 76*, in *SG*, pp. 697-698. Mirri ha collocato nella sezione ultima lo scritto, a cagione della sua incompiutezza: «S'inserisce a questo punto lo schema di un progetto di un'opera – che poi non è stata mai scritta – sull'etica come «sistema delle idee», quindi sulla concezione del mondo come adeguato alle esigenze della moralità» e sulla questione estetica del testo «È una posizione che al momento resta senza sviluppo, ma che costituirà uno dei cardini della grande «filosofia dello spirito assoluto»», in E. Mirri, *Varia*, cit., p. 643.

²⁶⁰ Cfr., *Il più antico programma*, p. 21.

²⁶¹ Cfr., *ivi*, p. 25.

²⁶² Cfr., *ivi*, p. 23.

proprio in quel periodo dalla filosofia kantiana. In *Eleusis* non si ritrovano infatti cenni alle tematiche care all'illuminismo: non si trova la fede nella morale kantiana, che con forza aveva caratterizzato gli scritti precedenti di Berna²⁶³. È ormai già chiaro ad Hegel che bisogna cercare qualcosa che possa rispondere all'esigenza di mettere idealmente insieme la società (in questo senso è possibile parlare di interesse politico, ma un interesse sottoposto ad una ricerca che è indubbiamente nel campo della metafisica²⁶⁴). Negli scritti precedenti ricercava la soluzione nella morale kantiana, grazie alla quale gli individui, agendo moralmente, avrebbero potuto così tendere verso l'ideale della chiesa invisibile. Si sarebbe così realizzata quella religione razionale che Hegel (seguendo Kant) tanto contrapponeva a quella popolare. Eppure Hegel si rende conto che la morale kantiana non basta. Per sottolineare dunque una continuità di pensiero occorre mettere in luce come le tematiche della mitologia²⁶⁵ e della poesia, emerse in *Eleusis*, siano state introdotte gradualmente lungo l'evoluzione del pensiero hegeliano. Si pensi in merito al *Testo 34* il quale esordisce proprio con l'affermazione secondo cui: «Ogni popolo ha i suoi propri miti, i suoi dèi, angeli, diavoli o santi che vivono nella tradizione popolare e le cui storie e gesta la nutrice racconta ai fanciulli che attira a sé impressionando l'immaginazione»²⁶⁶. Nello stesso testo è presente inoltre una parentesi relativa alla possibilità della poesia di incanalare il mito e di renderlo accessibile²⁶⁷. Questo tema sembrerebbe svilupparsi coerentemente con le tematiche precedenti. Come si affermava già in precedenza, l'influenza di Lessing è evidente nel giovane Hegel ed è il tema particolare dell'educazione della ragione che da esso eredita²⁶⁸, un tema che subirà anche l'influenza di Schiller, in relazione al piano di un'educazione

²⁶³ Il culmine di una tale adesione alla morale kantiana è dato senza dubbio dal *Testo 31*, noto maggiormente con il titolo *La vita di Gesù* (iniziato il 9 maggio del 1795 e terminato nell'agosto dello stesso anno, completato dunque solo un anno prima rispetto ad *Eleusis*), in *SG*, pp. 241-299.

²⁶⁴ Se gli scritti di Berna si occupano molto del tema etico kantiano, gli scritti di Francoforte acquistano sempre più un sapore metafisico. Per un'interpretazione ulteriore, volta ad esaltare l'importanza del tema politico in Hegel (anche in relazione agli avvenimenti legati alla Rivoluzione), mediati però da una saggia cautela, si rimanda a K. Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C.H. Beck, München 2019, pp. 31-33.

²⁶⁵ Il tema della mitologia ha sempre accompagnato il giovane Hegel in relazione al suo interesse verso greicità. Certo è che un primo cenno, seppur non diretto, si ha nel *Testo 19* in cui appare il tema dello «spirito infantile» che altro non riveste se non il ruolo della mitologia. Esso mette insieme gli individui e senza di esso non può esserci una società funzionante. Con le parole del filosofo: «Le costituzioni statali, le legislazioni e le religioni dei popoli portano a lungo in sé le radici del loro originario spirito infantile», in G.W.F. Hegel, *Testo 19*, p. 175, in *SG*, pp. 175-178.

²⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Testo 34*, p. 370, in *SG*, pp. 370-387.

²⁶⁷ «La rielaborazione poetica di quella sfera di rappresentazioni fantastiche comuni sia alla parte colta che a quella non colta della nostra nazione, cioè della storia religiosa, potrebbe raffinare la nazione» in *ivi*, p. 372.

²⁶⁸ In merito si consideri l'influenza di alcune opere particolari: G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, tr. it. A. Casalegno, Garzanti Editore, Milano 1992; G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di S. Ghisu-G. Cerchi, Mimesis, Milano-Udine, 2018 (presente anche in G.E. Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Utet, Torino 2008, pp. 515-540). Si dovrebbe comunque rimandare non solo alla già citata opera kantiana sulla religione ma anche a J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M. Olivetti, Laterza Editori, Roma-Bari 1998, dove il tema dell'educazione lessinghiana e della morale kantiana in favore di una religione razionale che possa sostituire quella rivelata risulta fondamentale per la formazione di Hegel (sull'importanza di questo scritto nel giovane Hegel si rimanda in particolare a E. Mirri, *La presenza della "Critica di ogni rivelazione" negli "Scritti giovanili" di Hegel*, in *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo-M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 401-417. Il saggio venne poi pubblicato in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori-M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 563-574).

estetica dell'uomo²⁶⁹. Un celebre passo del suo epistolario²⁷⁰ testimonia come Hegel avesse molta considerazione di entrambe le opere. L'intento di utilizzare la poesia risulta allora l'evoluzione dell'illuministico proposito di educare la ragione, di ricercare una meta che potesse in fine mettere insieme la società, un tentativo e un'educazione che dunque ora devono essere compiuti dall'arte²⁷¹. Hegel si dimostra allora lettore di Schiller²⁷² e memore di ciò che il Terrore aveva portato, come sottolinea Amoroso in riferimento al *Più antico programma di sistema*:

«Ma il *Programma di sistema* viene redatto in un momento storico in cui la rivoluzione ha già dato esito nel Terrore: anche per questo il manoscritto, più che propugnare una rivoluzione politica precisa, vagheggia una sorta di utopia anarchica, definendo piuttosto la propria posizione nel senso di una "filosofia estetica"»²⁷³.

Le affinità, da questo punto di vista, tra *Eleusis* ed *Il più antico programma di sistema*, hanno spinto in merito Amoroso ad avanzare l'ipotesi che la paternità del frammento debba essere attribuita proprio ad Hegel²⁷⁴. Al di là dell'effettiva analisi della specifica questione della paternità²⁷⁵, la quale meriterebbe uno studio a parte, ciò su cui può certamente far affidamento il presente studio è il condiviso intento dello scritto che accomunava gli amici dello *Stift*, nonostante le evidenti differenze del loro pensiero²⁷⁶. Dunque si è mostrato come gli intenti squisitamente politici non possano costituire il movente dello scritto hegeliano, seppure la politica ritrovi un posto importante, seppur interiormente radicato, in tematiche di origine indubitabilmente teologica. Vi è però ora una differenza da evidenziare rispetto ai primi scritti bernesi: se la morale kantiana non è più sufficiente a costituire il fine della

²⁶⁹ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2017.

²⁷⁰ La lettera in questione è quella del 16 aprile 1795 indirizzata a Schelling in cui, riferendosi all'opera di Schiller, il giovane Hegel ha un lapsus, citando per metà il titolo dell'opera lessinghiana: «il saggio sull'educazione estetica del genere umano è un vero capolavoro» (in G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785-1800*, cit., p. 118). Così anche il curatore dell'*Epistolario* sottolinea: «Da Hegel il titolo è citato in modo errato [...] probabilmente per assonanza con il celebre saggio di Lessing» (in *ivi*, p. 120, nota 6).

²⁷¹ «Spero di convincerLa che questa materia è assai meno estranea al bisogno che al gusto del tempo; che anzi, per risolvere in pratica quel problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà», in F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, cit., p. 43.

²⁷² Cfr., L. Amoroso, *Introduzione*, cit., pp. 46-47.

²⁷³ *Ivi*, p. 45.

²⁷⁴ Cfr., *ivi*, pp. 56-57.

²⁷⁵ Si veda in merito, oltre alla già citata *Introduzione di amoroso*, anche F. Forlin, *Il mito moderno. Racconto, arte e filosofia nel primo Schelling*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 71-106, in cui vengono ricostruite accuratamente le differenti ipotesi in merito alla paternità dello scritto.

²⁷⁶ In merito scrive Forlin: «Bisogna infatti considerare come fra i tre esistesse, tra il 1796 ed il 1797, una notevole concordanza di vedute, con la conseguenza che influenze reciproche e suggerimenti erano verosimilmente all'ordine del giorno», in *ivi*, p. 77. In merito al tema emergente del mito nel *Frammento di Sistema*: «La stessa difficoltà dell'attribuzione del frammento [...] potrebbe a nostro parere – ci si passi la provocazione – risultare provvidenziale. Tale situazione, infatti, consente di avere piena contezza di come il tema del mito moderno non possa essere ricondotto all'esclusiva primogenitura di un autore, appartenendo di diritto ad una temperie culturale che in quegli anni accomunava le migliori menti di Germania. / Per questo motivo presentazione e analisi del frammento trovano inevitabile spazio tanto nelle ricerche hegeliane, quanto in quelle schellinghiane o h lderliniane, contribuendo cos  ad allargare il respiro dell'analisi e a ricordare sempre come, al di l  di ogni percorso specialistico, la questione del mito moderno fosse punto d'incontro privilegiato di tanti percorsi convergenti e divergenti», in *ivi*, p. 105.

ricerca, ma diviene essa stessa motivo di scissione, allora bisogna ricerca in qualche altra figura la possibile soluzione. Nel titolo stesso, *Eleusis*, diviene allora possibile scorgere un possibile indizio della svolta hegeliana in tal senso. Ancora una volta diviene necessario contestualizzare l'opera. Se in precedenza è stata posta maggiore attenzione alle opere che hanno preceduto *Eleusis*, diviene ora necessario confrontare la poesia hegeliana con i testi successivi, i quali evidentemente testimoniano quel distacco consapevole di Hegel da Kant di cui si è scritto sopra.

4. *Dai misteri eleusini alla legge: l'amore come superamento della separatezza.*

In questa sede diviene più urgente approfondire l'effettivo ruolo che *Eleusis* assume, per poter meglio decifrare il senso e l'evoluzione dei frammenti hegeliani, e l'effettiva interpretazione che di essi possiamo dare. Il tema che emerge a questo punto, conduce a quel passaggio che viene compiuto dal pensiero che caratterizzava il periodo di Berna, prevalentemente illuminista e kantiano, ai primi segni più evidenti della dialettica a partire da Francoforte. *Eleusis* si colloca in mezzo testimoniando una metamorfosi frutto di una lenta e faticosa preparazione. La questione emerge evidentemente proprio a partire dal confronto che è possibile fare tra la poesia analizzata ed i frammenti che riguardano la storia degli ebrei. La questione diviene immediatamente spinosa poiché, com'è noto, Hegel talvolta non disdegna l'uso di termini poco gentili per descrivere la storia di questo popolo²⁷⁷. Eppure l'argomento merita di essere affrontato alla luce del fatto che la storia degli ebrei dei frammenti hegeliani non intende apportare un giudizio dell'autore sugli ebrei o sulla loro religione²⁷⁸, quanto assumere il ruolo di figura (elemento caro non solo all'evoluzione degli *Scritti giovanili* quanto anche alla struttura della *Fenomenologia dello spirito*²⁷⁹). In

²⁷⁷ Si pensi in merito ad espressioni come «turba degli ebrei», in G.W.F. Hegel, *Testo 58*, p. 583, in *SG*, pp. 577-584. Come si avrà modo di sottolineare, Hegel utilizza gli ebrei come figura della filosofia kantiana. Il testo citato infatti si concentra proprio sull'impossibilità dell'intelletto finito (kantiano) di comprendere la contraddizione cosa che, com'è noto, ritornerà negli scritti della maturità.

²⁷⁸ Di diverso avviso è l'interpretazione che ne fornisce Giacomo Petrarca: «L'eteriorità, ovvero, l'eteronomia di quella legge posta dall'esterno, diverrà un duro oggetto di critica nella positività della religione cristiana dove l'espressione di questa eteronomia sarà, per Hegel – seppur in una forma specifica che andrebbe determinata – la morale kantiana. Ma la critica all'eteronomia della legge kantiana non è – come si è detto e ripetuto troppe volte – critica all'ebraismo, ché questo – nel testo hegeliano – non è semplicemente mera maschera di quella», in G. Petrarca, *Del non-amare. Hegel e l'ebraismo*, p. 174, nota 11, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, a cura di M. Moschini, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 167-186. In questa sede ci si sente però più vicini all'interpretazione avanzata da Kurt Appel, il quale evidenzia come gli ebrei non siano altro che la figura della legge ma, proprio per questo, bisogna porre attenzione alla legge morale kantiana (cfr. K. Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, LIM, Münster-Hamburg-London 2003, p. 21). Questa visione tende ad evidenziare come un pensiero antisemita fosse lontano da Hegel, come testimonia anche il contenuto delle opere della maturità (cfr. *ivi*, pp. 18-19). Su questa stessa interpretazione si rimanda al passo: «Der große Gegenspieler ist Immanuel Kant als Vertreter des Gesetzes, der in der Gestalt des Abraham und Mose beziehungsweise in der Gestalt des Juden auftritt», in K. Appel-D. Kuran, «Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist». *Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels*, p. 145, in *Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», L-2018, New academic press, Wien 2019, pp. 141-158.

²⁷⁹ Sull'importanza del ruolo della figura in Hegel si rimanda alle parole di Mirri: «Merita invece soffermarsi un momento sul significato che Hegel dette alla *Fenomenologia* definendola né «scala» né «guida» ma solo

particolar modo, con la storia degli ebrei, Hegel intende fare i conti proprio con quell'elemento che qualche anno prima gli sembrava poter costituire la soluzione della *Zerrissenheit*: la legge²⁸⁰. Basta una rapida lettura per poter ritrovare subito i riferimenti nei frammenti. Si parla di legge, ed in particolare della legge morale kantiana. In tale contesto infatti vengono esaltati i limiti della posizione del soggetto giudicante. È possibile intravedere già la lucida posizione della problematica nel *Testo 42*:

«In ogni unificazione c'è un determinare ed un essere determinato che sono uni; ma nella religione positiva il determinante deve essere determinato anche in quanto determina; la sua azione non deve essere un agire, ma un patire. [...] Nella religione positiva l'essente, l'unificazione, è solo una rappresentazione, un pensato. "Io credo che è" significa che credo nella rappresentazione: "io credo di rappresentarmi qualche cosa" significa che io credo in qualcosa di creduto (la divinità kantiana). La filosofia kantiana e la religione positiva»²⁸¹.

Il soggetto del giudizio non sfugge, esso stesso, alla determinazione. Questa affermazione dell'attività del soggetto razionale è la più chiara esposizione di una condizione di scissione causata dall'agire pratico a cui bisogna contrapporre qualcosa, ciò che immediatamente viene indicato da Hegel come fede²⁸², la quale era stata già indicata in *Eleusis* nei versi conclusivi: «Tu sei il senso profondo, la fede fedele / che – divinità – se pur tutto crolla, non

descrizione del percorso che la coscienza compie nel sapere. Come dice apertamente il sottotitolo del 1807 "Scienza dell'esperienza della coscienza". / Essa esprime le forme, o meglio le figure della esperienza della coscienza. Un percorso delineato in figure che rappresentano nello spazio e nel tempo le tappe che la coscienza compie e che perciò hanno la sembianza della storia», in E. Mirri, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, p. 135, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., 129-135. Così Moschini restituisce il senso delle figure alla luce della relazione Verità-storia: «Pensare è trattenerne la coscienza sul tema del ciò che non muta, sul ciò che è, sul reale nella sua interezza e totalità; un'interezza che non può prescindere dal mutamento ma nemmeno dal fondamento a cui si richiamano con reciprocità l'esistente e l'essere. [...] La storia resta davanti a noi come figura di tutte le opposizioni e di tutte le contraddizioni che mostrano un uomo finito che non può non interrogarsi sul fondamento infinito; un urgere del temporale che fa i conti con l'infinito. [...] Si tratta però di compiere una trasfigurazione dell'esperienza del mondo che non voglia negare la realtà del finito, che non ne desideri la dissoluzione, ma anzi che ne colga bene la natura», in M. Moschini, *Dialettica e domanda filosofica*, pp. 144-145, in *ivi*, pp. 139-153. Sul ruolo delle figure in Hegel, in relazione alla funzione che esse assumono alla luce dello sfondo metafisico che anima il pensiero hegeliano, si rimanda al saggio E. Mirri, *La storia della filosofia come "figura"*, in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, cit.

²⁸⁰ Secondo il giovane Hegel la figura della Legge sarebbe l'espressione più propria della morale kantiana. La Legge non garantisce più una via d'uscita alla superstizione (come poteva accadere negli scritti di Berna) ma diviene essa stessa succube del Destino in quanto responsabile della scissione tra razionale e sensibile. Si pensi in ciò alle parole di Klaus Düsing: «Hegel comprende il carattere normativo (*gebotene*) e di puro dovere implicito nella validità universale della legge morale come qualcosa di "oggettivo" in un senso diverso rispetto a Kant; Kant parla talvolta di una legge pratica "oggettiva" e con questa espressione intende il suo carattere di legge universalmente valida. Per Hegel, invece, anche in contesti pratici è "oggettivo" qualcosa che si è solidificato e che è estraneo (*fremd*) al soggetto desiderante e agente. Affinché il soggetto sia veramente libero, questo che di estraneo, questo "oggetto" della legge deve diventare identico al soggetto; vale a dire, il principio etico che Schiller propugnava, e cioè l'unità della legge della ragione e della sensibilità soggettiva dell'uomo, deve essere pensato radicalmente e idealisticamente come identità di soggetto e oggetto», in K. Düsing, *Il "primo idealismo" negli Scritti giovanili di Hegel*, tr. it. G. Basileo, pp. 142-143, in «Giornale di Metafisica», vol. 37, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 141-153.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, *Testo 42*, pp. 436, 437-438, in *SG*, pp. 435-438.

²⁸² Nel frammento citato Hegel pone insolitamente come possibile soluzione la fede, la quale: «è il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui un'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione», in *ivi*, p. 435.

vacilla»²⁸³. Non è un caso che il frammento successivo, il *Testo 43*, sia il primo in cui Hegel scriva degli ebrei, indicandoli come il popolo della separatezza. Queste considerazioni hegeliane si sviluppano attraverso una distinzione ed un confronto con i greci²⁸⁴. Si è già potuto evidenziare come questo parallelismo venga condotto da Hegel con l'intenzione di far riferimento alla mitologia. In questo caso vi è però una novità: l'introduzione del tema dell'amore²⁸⁵. Il *Testo 41* esordisce infatti così:

«L'altro estremo della dipendenza da un oggetto è il temere gli oggetti, il fuggire dinanzi ad essi, l'aver paura dell'unione con essi: l'estrema soggettività. [...] L'attività pratica annulla l'oggetto ed è del tutto soggettiva; solo nell'amore si è uni con l'oggetto né lo si domina, né se ne è dominati. [...] L'amore può aver luogo solo nel porsi dinanzi ad un nostro eguale, dinanzi allo specchio e all'eco della nostra essenza»²⁸⁶.

Una chiara dichiarazione di variazione di intenti. Il rapporto che Abramo intrattiene con gli altri rispecchia quella relazione originaria che egli intrattiene con Dio, un rapporto fondato sulla legge, sul comando. L'altro, dal punto di vista del soggetto del giudizio, diviene

²⁸³ G.W.F. Hegel, *Eleusis*, cit., p. 409.

²⁸⁴ Come si avrà modo di evidenziare, il confronto riguarderà ora la figura degli ebrei e quella dei greci, prima ancora di riguardare la contrapposizione tra cristianesimo ed ebraismo. Come efficacemente scrive Marco Moschini: «Se i Greci sono il popolo “della” tragedia gli Ebrei presto diventeranno il popolo “nella” tragedia», in M. Moschini, *La tragicità nel pensiero del giovane Hegel*, p. 34, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, a cura di F. Valagussa, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 21-44. La tragicità di cui si parla è proprio quella dell'individuo che è separato non solo da Dio, ma anche dagli altri. Come non sentire in queste affermazioni il richiamo alle ultime battute del *Testo 48*, in cui si chiude la parantesi dedicata alla figura degli ebrei: «La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra alla natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato», in G.W.F. Hegel, *Testo 48*, p. 470, in *SG*, pp. 453-470. Nello stesso *Testo 48* infatti è presente la chiara contrapposizione tra il destino degli ebrei, figura della legge, e dei greci, figura del possesso di una mitologia: «Nelle repubbliche greche la fonte di queste leggi consisteva nel fatto che, per l'ineguaglianza che altrimenti sarebbe sorta, la libertà degli impoveriti sarebbe stata in pericolo ed essi sarebbero potuti cadere in un annientamento politico; presso gli ebrei invece consisteva nel fatto che essi non avevano nessuna libertà e nessun diritto, poiché consideravano tutto non come una proprietà ma come un prestito, mentre come cittadini erano tutti come un nulla. I greci dovevano essere uguali perché erano tutti liberi e autonomi, gli ebrei perché erano incapaci di autonomia», in *ivi*, p. 464. Si evince qui come il tema politico emerge chiaramente negli *Scritti giovanili*. Esso non dipende però, come sottolineato già sopra, dalla volontà hegeliana di teorizzare una qualche forma di rivoluzione: la politica dipende sostanzialmente da una ricerca metafisica. A Berna prevale, negli *Scritti giovanili*, il tema etico kantiano. A partire proprio da questi scritti, redatti a cavallo tra Berna e Francoforte, l'attenzione verrà spostata sul piano teoretico. Eppure, ciò che resta invariato è il deciso taglio teologico che i frammenti assumono, a prescindere dalla variazione di intenti sottolineata. La politica allora si colloca come conseguenza della riflessione speculativa hegeliana, non tanto quanto cardine e punto di origine di essa.

²⁸⁵ La contrapposizione tra amore e legge diverrà il motivo principale degli *Scritti giovanili*, e verrà esposta attraverso le figure del cristianesimo e dell'ebraismo. Così scrive in merito Sergio Givone: «Che la Legge stia in contrapposizione all'Amore è un fatto. Ma che la contrapposizione tra Legge e Amore sia assoluta è da dimostrare. Aiuta a capire la contrapposizione tra ebraismo e cristianesimo in particolare la figura di Gesù. Gesù è ebreo. [...] Eppure il suo insegnamento, che si riassume interamente nell'amore del prossimo [...] colpisce a morte la legge», in S. Givone, *Hegel, il tragico e la religione*, p. 9, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, cit, pp. 7-20.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Testo 41*, pp. 433-434, in *SG*, pp. 433-434.

così un oggetto per il soggetto: manca così la reciprocità, manca il riconoscimento dell'altro²⁸⁷. Questa condizione di separatezza è la conseguenza del destino²⁸⁸ della legge, simbolo della tendenza egoistica del soggetto. Cosa avviene quando la legge mette insieme la società? Gli hegeliani testi 43-48²⁸⁹ si interrogano proprio su questo. Anzitutto la fede verso la legge è una fede passiva, che mortifica l'uomo ed il suo lato sensibile, proprio come (secondo Hegel) la morale kantiana. Ed è allora così che la fede nella legge diviene cagione di infelicità «La religione mosaica è una religione che procede dall'infelicità ed è per l'infelicità; non per la felicità, che richiede lieti giochi: il dio troppo grave»²⁹⁰. Bisogna infatti ricordare come proprio la morale kantiana, essendo basata sul dovere, su un imperativo categorico che deve essere universale (e non sensibile, particolare), sacrifichi la felicità in questa vita, in favore di una felicità futura garantita dal sommo bene. Ma il sommo bene, Dio, per coloro che si votano alla legge, viene restituito ai fedeli per mezzo di un comando:

«l'esistenza di Dio si presenta loro non come una verità ma come un comando; gli ebrei sono sempre più dipendenti da Dio, e quello da cui si dipende non può avere la forma della verità. Infatti verità è bellezza rappresentata con l'intelletto e il carattere negativo della verità è la libertà. Ma come avrebbero potuto avere sentore della bellezza coloro che nel tutto vedevano solo materia?»²⁹¹.

Questo rapporto di scissione tra soggetto e oggetto, che l'individuo vive attraverso la legge, viene riportata poi al rapporto che il soggetto non solo ha con gli altri, ma anche con

²⁸⁷ Come è ben noto sarà la maturazione della dialettica a portare il superamento di questa problematica. Una questione che non poteva essere superata da misticismo o romanticismo. Come sottolinea Borghesi: «il Romanticismo minaccia, ad ogni passo, di sprofondare in un solipsismo nichilistico, in un idealismo ironico in cui i confini tra realtà e sogno si fanno labili. Riconquistare il rapporto con la dimensione oggettiva, storico-politica, uscire da sé in rapporto all'alterità», è la condizione per non ammalarsi, avvitarci in un'interiorità vuota, annegare nella notte della soggettività. La *dialettica*, che sta al centro dell'Idealismo, è il metodo che corrisponde a tale esigenza, la terapia del malato, la via che consente la riconciliazione con la natura e il divino» in M. Borghesi, *Dialettica e malinconia in Hegel*, p. 23, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 23-33.

²⁸⁸ La questione del Destino è centrale non solo nel sistema maturo, ma anche nelle pagine degli *Scritti giovanili* in cui segna il tramonto delle figure e il necessario trapassare nelle successive, alla luce di un itinerario che ricerca il Vero. Secondo gli studi condotti da Furia Valori è stato possibile notare come il Destino appaia sin dai frammenti databili al periodo universitario di Tubinga. Si rimanda in particolare a F. Valori, *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel*, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», anno XLI, 1-2019, pp. 299-315. Della stessa autrice si rimanda a *Destino, ragione e positività nel giovane Hegel*, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 229-246, e *Il sorgere della dialettica come destino in Hegel*, in *Libertà e destino*, a cura di E. Mirri e F. Valori, ESI, Napoli 2006, pp. 73-90.

²⁸⁹ Con la rara eccezione del *Testo 61* in cui torna stranamente il tema della Legge per mezzo del popolo ebraico (G.W.F. Hegel, *Testo 61*, in *SG*, pp. 613-614). Il ritorno alla figura ormai tramontata è da attribuirsi probabilmente al tentativo hegeliano di ripercorrere e riassumere le tappe che egli ha compiuto nel suo itinerario verso il Sistema (non è un caso che la datazione del testo citato sia di poco precedente rispetto al celebre *Frammento di sistema*, in G.W.F. Hegel, *Testo 63*, in *SG*, pp. 616-619, e G.W.F. Hegel, *Testo 64*, in *SG*, pp. 620-623). Sulle ipotesi relative al ritorno della tematica bernese (un ritorno presente in diversa misura anche nei testi 62 e 65) si rimanda anche al commento del Mirri, il quale afferma: «Consapevole dunque di poter pensare ormai al "sistema" [...] Hegel pensa di poterlo elaborare con il recupero delle sue passate scritture, e specificamente di quelle bernesi [...]. Ma si imbatte ben presto nell'accorgimento che quelle tematiche sono ormai irrecuperabili dopo l'iter meditativo di Francoforte» in E. Mirri, in *Il destino dell'amore. Francoforte 1799-1800*, pp. 573-574, in *SG*, pp. 559-574.

²⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Testo 44*, p. 443, in *SG*, pp. 441-445.

²⁹¹ G.W.F. Hegel, *Testo 48*, cit., p. 463.

la natura stessa. Un rapporto conflittuale che necessariamente evidenzia proprio alcune problematiche tipiche della filosofia kantiana²⁹². Sulla questione dell'ostilità è doveroso citare proprio quelle pagine che Hegel dedica alla storia di Abramo:

«Abramo se ne stette assolutamente da sé, e dovette avere anche un Dio tutto per sé che lo guidasse e lo sostenesse. Non già un Dio greco, immerso nella natura, da ringraziare di ogni singola cosa, ma un Dio che gli garantisse la sicurezza della sua incerta esistenza appunto contro la natura che lo difendesse, che fosse signora di tutta la sua vita»²⁹³.

Un'ostilità che porta all'egoismo più totale che si determina nella sua pura essenza come assenza, privazione di amore: «il primo atto con cui si rese indipendente come progenitore di un popolo fu una separazione. Aveva rinunciato all'amore²⁹⁴». Questa contrarietà all'amore è testimoniata poi dall'atto estremo, col quale Abramo sta per sacrificare il proprio figlio alla Legge, poiché proprio Isacco rischiava di costituire una distrazione, un desiderio di provare amore²⁹⁵, una concezione che sembrerebbe costituire la perfetta antitesi di quel *Testo 49*, dove il figlio segnalava proprio la determinazione ed il compimento dell'unificazione, del superamento della scissione²⁹⁶. Si comprendono ora maggiormente le motivazioni che spinsero Hegel a parlare di amore negli scritti francofortesi: l'impulso non era dato da crisi mistiche ma da un continuo tentativo di ricercare un elemento in grado di costituire un'unità²⁹⁷, un fondamento del reale. Questo fondamento manca alla Legge, il cui destino è di tramontare. Questo risulta evidente proprio nel *Testo 56*, dove Hegel pone chiaramente l'Amore come figura necessaria per il superamento della Morale. L'Amore stesso però non costituisce la risposta definitiva, ma solo tappa, figura, del Vero: «La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini della sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta [...] L'infinito non

²⁹² La necessità di conciliare ideale e reale, universale e sensibile, Dio e natura, sono questioni che risalgono proprio a partire dalla kantiana scissione tra fenomeno e noumeno. Esiste un principio in grado di unificare queste due dimensioni? Questa era effettivamente la sfida che non solo Hegel, quanto tutto il panorama filosofico tedesco successivo a Kant, intendeva risolvere.

²⁹³ G.W.F. Hegel, *Testo 46*, p. 449, in *SG*, pp. 449-450. Ulteriori riferimenti sono presenti anche in G.W.F. Hegel, *Testo 47*, in *SG*, pp. 451-452, e in G.W.F. Hegel, *Testo 48*, cit.

²⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Testo 47*, cit., p. 451, così come anche nel testo successivo: «Abramo volle non amare, e per ciò essere libero», in G.W.F. Hegel, *Testo 48*, cit., p. 453.

²⁹⁵ «Solo che egli non poteva amare nulla. Anche il solo amore che egli ebbe, quello per suo figlio e la speranza di discendenza, l'unico modo di estendere il proprio essere, il solo genere d'immortalità che conoscesse e sperasse, a tal punto poterono opprimerlo o turbare il suo cuore estraniatosi da tutto e ridurlo in un tale stato di inquietudine, che egli volle distruggere anche quest'amore, e si placò solo quando ebbe sentimento certo che questo amore non era così forte da renderlo incapace di colpire il figlio amato con la sua propria mano», in *ivi*, pp. 456-457.

²⁹⁶ Il figlio è ciò che permetterebbe, per lo Hegel di questo periodo, di superare la minaccia di una futura scissione tra gli amanti: egli è il simbolo di quell'amore che permane e sopravvive alla morte del genitore, la morte che minaccia di scinderlo e di farlo sentire un singolo, un separato: «quel che è mortale ha depresso il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe dell'immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente. L'unificato non si separa più la divinità ha operato, ha creato. [...] Così si danno ora: l'unico, i separati ed il riunificato. Gli unificati si separano di nuovo, ma nel figlio l'unificazione stessa è divenuta inseparata», in G.W.F. Hegel, *Testo 49*, p. 474, in *SG*, pp. 471-474.

²⁹⁷ «Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente», in *ivi*, p. 472.

può essere portato in questo recipiente»²⁹⁸. Questa assenza dell'Amore, nella Legge, viene testimoniato anche da un fattore estetico, ovvero nell'impossibilità di rappresentare Dio. Questo aspetto riporta la questione sul confronto tra *Eleusis* e gli scritti successivi sulla figura della legge. Il paragone con i misteri eleusini viene sottolineato ben due volte da Hegel, nei testi 44²⁹⁹ e 48. In quest'ultimo in particolare afferma che:

«il “secretum” stesso era qualcosa di assolutamente estraneo a cui nessun uomo poteva essere iniziato, ma da cui poteva solo dipendere. Il recesso di Dio nel “sancta sanctorum” aveva un senso interamente diverso dal “mysterium” delle divinità eleusine: nessuno era escluso dalle immagini, dai sentimenti, dall'entusiasmo, dalla devozione per Eleusi, da queste rivelazioni del Dio; solo che non doveva parlarne poiché dalle parole sarebbero state profanate: gli israeliti potevano parlare bensì delle loro cose dei loro atti e delle loro leggi del loro servizio [...] poiché questo non era niente di sacro, ma il sacro era eternamente di fuori di loro, non visto, non sentito»³⁰⁰.

È necessario soffermarsi proprio sul tema della rivelazione della Verità, un'azione che non dipende dal soggetto razionale, che non impone una sottomissione della Verità stessa e che ad un tempo non implica un mero atto passivo dell'individuo che si volge verso la contemplazione. Questo richiama proprio i versi di *Eleusis* in cui Hegel scrive: «si perde il senso nel contemplare, / si dissolve quel che dicevo “mio”, / ed io mi abbandono all'immenso: / sono in lui, sono tutto, sono lui. / Ciò è estraneo al pensiero che si ritrae / inorridisce dinanzi all'infinito, e quasi stupefatto / ignora la profondità di questo contemplare»³⁰¹. Quello che manca alla Legge è una mitologia, qualcosa che riesca a mettere insieme gli individui, che permetta loro di aprirsi ad una relazione che non sia semplicemente guidata dalla volontà di dominio.

5. Conclusioni.

Si è potuto osservare come il componimento poetico del giovane Hegel, il quale appare a prima vista come un testo sconnesso, sia utile a comprendere quelle dinamiche che hanno portato il giovane precettore a sviluppare il proprio pensiero. Contro quelle interpretazioni che intendevano sminuire il reale contenuto del testo risulta pertanto utile effettuare un'operazione di contestualizzazione in modo da ricostruire gli intenti che muovevano la penna di Hegel. Questo lavoro viene oggi reso possibile dall'ultima edizione critica degli *Scritti giovanili*, in cui la rigorosa numerazione dei testi permette proprio di evitare fraintendimenti, scorgendo il lineare svolgimento dello sviluppo dei testi. Ciò che è stato analizzato dal presente studio apre ad una questione ulteriore che riguarda propriamente il rapporto che sussiste tra filosofia e poesia. È noto come Hegel, specie nella maturità, abbia decisamente posto la filosofia come il culmine del movimento dello spirito, eppure all'arte

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Testo 56*, p. 557, in *SG*, p. 557.

²⁹⁹ «Paragone: tra l'invisibilità del Dio ebraico, l'innominabilità, il divieto di rappresentarlo [...] la sua dimora nel recesso più segreto del tempio, e i misteri eleusini, dove insegnava con parole, immagini, sacrifici ma non se ne doveva parlare», in G.W.F. Hegel, *Testo 44*, cit., p. 442.

³⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Testo 48*, cit., p. 461.

³⁰¹ G.W.F. Hegel, *Eleusis*, cit., p. 408.

egli conservava un posto elevato nel sistema. L'arte, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «è l'intuizione concreta e la rappresentazione dello spirito assoluto *in sé* come dell'*ideale*»³⁰². L'arte è l'*in sé* dello spirito, la sua rappresentazione immediata e dunque astratta. Solo la filosofia è in grado di innalzare l'universale alla concretezza che gli è propria. Questo è il regno del puro pensiero *in sé* e *per sé*.

³⁰² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Laterza Editori, Roma-Bari 2002, p. 538.

To believe with the power of the Absurd. Philosophical and poetic meditations on Kierkegaard's understanding of faith

Luka Baković & Danijel Tolvajčić

University of Zagreb, Croatia

Abstract

In this contribution, the authors offer a philosophical and poetic meditation on Kierkegaard's concept of faith, especially trying to see what role the faith plays in the formation of one's own existence. All relevant Kierkegaard philosophical concepts such as absurdity, anxiety and freedom are taken into consideration. The authors conclude that the individual in his freedom is the subject of faith. Kierkegaard's Christianity thus leaves all the institutional frameworks and as such is conceivable exclusively as a path for the individual existence.

Keywords

Kierkegaard; Faith; Absurdity; Christianity; Freedom; Existence;

1. Introduction

Søren Kierkegaard is a Danish philosopher of exceptional importance. His place in the history of philosophy is alongside those non-aligned philosophers who we cannot assign to a specific period, but we definitely cannot ignore them either. We are certainly talking about an author who offered a new, philosophically significant understanding of the religious faith. The intention of this paper is to look back at Kierkegaard's conception of faith and especially at its meaning for the conception of the individual existence. The philosophical essentialism that Kierkegaard communicates has often been expressed, even by himself, as a poetic communication. Kierkegaard's philosophical expression is poetic not for its form, but for its way of communicating the theoretical awareness of the foundation of existence. This awareness, translated into faith, takes on aesthetic connotations of profound ontological significance where Kierkegaard establishes an indissoluble link between art and philosophy. This orientation determines his thought starting from its earliest stages up to his mature doctrine aesthetically formed as an authentic speculative expression.

2. «I cannot understand Abraham»³⁰³

«In our time nobody is content to stop with faith but wants to go further»³⁰⁴. Going beyond faith is, for Kierkegaard, an ironic remark. The reason can reach, but it cannot cross the threshold of faith which is an existential act of becoming oneself in front of God, that is, the possibility of a relationship with oneself based on the power that established it.

The speculation goes beyond faith because it misses its essence in an attempt to grasp it rationally. We cannot know faith as its essence is hidden in the decision of existence³⁰⁵. Kierkegaard will say that «all religiousness lies in subjectivity, in inwardness, in coming to oneself»³⁰⁶.

2.1 To believe with the power of the Absurd

«When I have to think of Abraham, I am as though annihilated. I catch sight every moment of that enormous paradox which is the substance of Abraham's life, every moment I am repelled, and my thought in spite of all its passion cannot get a hairsbreadth further. I strain every muscle to get a view of it - that very instant I am paralyzed»³⁰⁷.

The paradox and the absurdity are the expressions through which Kierkegaard tries to point out how impossible it is to explain the faith, given that it is something that cannot be mediated. As we have already said about the work of our author itself, it is an invitation to think about what the faith is and what is its strength?

Johannes de Silentio, whom Kierkegaard takes as the pseudonymous author of *Fear and Trembling*, says this about himself: «I am unable to make the movements of faith, I cannot shut my eyes and plunge confidently into the absurd, for me that is an impossibility... but I do not boast of it»³⁰⁸. In the text it is further said that Abraham «believed by virtue of the absurd; for there could be no question of human calculation»³⁰⁹. How can one believe with the power of the absurd? How can you believe something that is not provable? Can and should such a thing be believed at all? Can we ask the opposite? Can you believe in something that cannot be proven? Isn't it then necessary to know and not to believe?

The faith is therefore something that is behind, above or whatever, the threshold of intelligibility. It is a miracle, Kierkegaard will say³¹⁰. Abraham had trust, faith in God, so he left reason behind. He left all the arguments and reasons for the outcome of his own actions and entered the space of paradox. However, he did not follow the movement of faith in the

³⁰³ S. Kierkegaard, *Fear and trembling and The sickness unto death*, Princeton University Press, Princeton, 2013., p. 181.

³⁰⁴ Ivi, p. 31.

³⁰⁵ Cfr. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1968., p. 410.

³⁰⁶ S. Kierkegaard, *The book on Adler. Kierkegaard's writings XXIV*, Princeton University Press, Princeton, 2009., p. 99.

³⁰⁷ S. Kierkegaard, *Fear and trembling*, p. 71.

³⁰⁸ Ivi, p. 72.

³⁰⁹ Ivi, p. 75.

³¹⁰ Cfr. Ivi, p. 70.

sphere of the infinite world of bliss, but here in this world. The movement of faith in the absurd sequence of events frees him from the finitude to which he then returns³¹¹. The finitude is not lost with the power of the absurd, moreover, it is precisely with the power of the absurd that it is completely retrieved in a new way³¹². «I make the movements of infinity, whereas faith does the opposite: after having made the movements of infinity, it makes those of finiteness»³¹³.

The movement that leads to faith goes through the freedom that chooses itself in anxiety. Whoever goes in that direction must be prepared for the infinite resignation that precedes the faith. In this resignation, such a person gives up everything in order to gain it in a new way through the power of the absurd. Since the faith is defined as an absolute relationship with the Absolute, the individual is attacked by temptation as an expression of his limitation. Therefore, the faith, as an infinite alienation, is never completed by reason. We should not understand passion here as some kind of “aesthetic movement” or “immediate urge of the heart”, because it is the very “paradox of existence”³¹⁴. And while the resignation does not require any faith, because it is a “pure philosophical movement” by which we arrive at “eternal consciousness”, what goes beyond that dimension requires faith and paradox³¹⁵.

What kind of movement is the faith? «This movement I make by myself, and what I gain is myself in my eternal consciousness, in blissful agreement with my love for the Eternal Being. By faith I make renunciation of nothing, on the contrary, by faith I acquire everything»³¹⁶. Only in faith, therefore, we reach the finality that resides in temporality. It is the form of our existence where the opposition is «expressed as the most beautiful harmony»³¹⁷. However, it is still necessary to answer the question of the movement of faith.

2.2 *Movement, becoming and repetition*

On the concept of time St. Augustine says that it is almost impossible to explain even though we ourselves are able to understand it. It is the same with the movement and repetition, but we believe that the answer lies in the notion of becoming. Paić will say that Kierkegaard:

«holds that the repetition is an authentic act of human change in the metaphysical sense. This change is possible only when repetition becomes the belief of an existentially determined subject. [...] Kierkegaard demands a change in himself or the self as an individual. [...] In the idea of repetition, Kierkegaard refers to what was not yet there»³¹⁸.

³¹¹ Cfr. Ivi, pp. 86-87.

³¹² Cfr. Ivi, p. 79.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Cfr. *Fear and trembling*, p. 95.

³¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 96.

³¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 97-98.

³¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 87-89.

³¹⁸ Ž. Paić, *Sfere egzistencije. Tri studije o Kierkegaardu*, Parnas, Zagreb, 2017., p. 120.

Faith is a presence where eternity and finitude come together, and in this sense it is an act of repetition and becoming. This is the very essence of the movement of faith: it is a movement that is also repetition, essential to understand the relationship between being and existence. Both change and repetition are defined by the movement intended as a transition from essence to existence, from possibility to reality. «In what sense is there change in that which comes into existence? Or, what is the nature of the coming-into-existence kind of change?»³¹⁹.

The problem of change, movement and becoming can help us see the very essence of these concepts as a transition from possibility to reality, that is, a transition from non-being to being. However, it is not a question of any necessary being, because there can be no change in necessity; rather, it is about an existential being in which the possibility is nullified and is shown to be irrelevant.

«Everything which comes into existence proves precisely by coming into existence that it is not necessary, because the necessary 'is'»³²⁰. «All coming into existence takes place with freedom, not by necessity. Nothing comes into existence by virtue of a local ground, but only by a cause. Every cause terminates in a freely effecting cause»³²¹.

If we agree with the statement that the existential faith is the task of freedom³²², and that they are mutually foundational, we see how the entire reality as an existential category is founded on the movement of faith. It cannot be explained or mediated, because it is fundamentally determined by freedom; what can be mediated is only necessity. This is a very problematic point of Kierkegaard's concepts of movement, becoming and repetition, but we will return to them later. Now there remains the question of the possibility of suspending what is ethical by faith.

In the context of repetition, it is also important to note that repetition is a process of appropriation, that is, of appropriating the general in the individual, thus, giving concreteness or reality to the general in the individual. In this sense, it can become absolute only in the individual.

2.3 *Teleological suspension of ethical and absolute duty to God?*

The aim of this subtitle is to briefly summarize and consider two problems of Johannes de Silentio from Kierkegaard's work *Fear and Trembling*. «The ethical as such is the universal, it applies to everyone»³²³. We can regularly say that the individuality has its *τέλος* in what is general. But are there exceptions to this regularity? If they exist, how are they possible? «Faith is precisely this paradox, that the individual as the particular is higher than the universal, is justified over against it, is not subordinate but superior - yet in such a way

³¹⁹ S. Kierkegaard, *Philosophical fragments or a Fragment of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1962., p. 90.

³²⁰ Ivi, p. 91.

³²¹ Ivi, p. 93.

³²² Cfr. Ž. Paić, *Sfere egzistencije*, p. 121.

³²³ S. Kierkegaard, *Fear and trembling*, p. 107.

[...] for the fact that the individual as the particular stands in an absolute relation to the absolute»³²⁴.

The answer to the question from the subtitle is already revealed here. It is about a faith that, with the power of the absurd, supervenes the individual over the general. There is, therefore, a higher τέλος in relation to the one that is ethically suspended. This τέλος cannot be mediated or clarified in any way, because it is an absolute relation to the Absolute. There is no general justification for faith; it is justifiable only in the relationship of the individual to himself. There lies the essence of the teleological suspension of the ethical where the highest purpose suspends every other purpose. Faith is a miracle, but such a miracle from which no one is excluded, because every human being has the possibility of passion, and faith is a passionate determination. Just one step further, and yet in the midst of it, there is the absolute duty, which Kierkegaard understands as the absolute relationship of the individual to the Absolute. This is how we reach the aporia of the impossibility of moving forward and without a visible path, and yet we do not dare to return to where we came from. All the absurdity and paradox of faith forces us to return to the immanence of our everyday life. But it is up to us to once again gather our strength and take a deep breath, so that together with Kierkegaard we try to head towards the Absolute. This time towards the Absolute with a name.

3. «*What abominable, sentimental frivolity!*»³²⁵

At the end of the last part, we pointed out that we would name the Absolut. That is, we now come to that part in which Kierkegaard himself names the Absolute. And considering that he cannot be understood without Christianity, that relationship remains ambivalent, as we will prove. However, it would be a falsification to talk about Kierkegaard and not to talk about the Christian dimension of his existence. We can wonder how realistically it is achievable based on his incentives, but we cannot ignore the decisiveness of this phenomenon for the dialogue with our author.

Furthermore, Kierkegaard's attitude towards Christianity could also help us understand the reasons of his thought being the fertile ground for philosophy, and not theology. Everything written so far can be applied to this chapter. Faith in Christ will prove to be an extremely subjective category, which eludes the possibility of mediation. It is available only in the free decision to follow Christ in the constant repetition of becoming oneself. Isn't that the absolute relationship to the Absolute? Isn't the Absolute the most sublime synthesis of infinity and finitude? Isn't Christ the one who is always concrete, as opposed to any abstraction? These are the answers we hope to find. Knowing in advance that we are doomed to failure, because Kierkegaard does not offer us answers, but only incentives to answer these questions ourselves.

³²⁴ Cfr.. Ivi, p. 110.

³²⁵ S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1991., § 3.

3.1 *Contemporary of Christ*

In the preface to his work, Kierkegaard states that Anti-Climacus pointed out that the «requirement for being a Christian is forced up by the pseudonymous author to a supreme ideality»³²⁶. How can the claim of being a Christian be accepted? How to reach that highest ideal? The task is to become the contemporary of Christ³²⁷. To become the contemporary of Christ means to accept Christ's call as if it were addressed to each individual³²⁸. It is a call that does not look at the differences between people, in a way that someone would have an advantage over another due to some specific circumstances. The invitation is addressed to everyone without distinction.

Who or what guarantees for the inviter Jesus Christ? How can we know that he is an authentic inviter? How can we know that he can offer us what he claims he can? No one but him and that only if we agree to his call in faith. There is no knowledge that would allow us to understand the inviter. He is the content and object of faith that makes us decide ourselves. Jesus Christ himself is the guarantor of himself with his life.

Christ makes an invitation as a possibility of temptation during his earthly life. It would be easy to believe in a divine God, but the possibility of temptation and the opportunity for faith are revealed only through that faith that is in human God. God in human form. To use a theological expression, God emptied of divinity.

When obtaining the object of faith, which is Jesus Christ, there can be no help from knowledge. Not even from the historical knowledge. History cannot mediate for us, and that is what it does - it mediates, nothing important about Christ. Everything essential is covered by a veil that can only be revealed by the power of the paradox of faith. Indeed, history can only deceive us about Christ. If someone tried to prove God on the basis of history, he would miss the very essence of what he is proving. It is not possible to prove something that opposes reason by means of that same reason. History cannot and should not tolerate such a paradox; it necessarily rejects it, and therein lies the essence of the paradox.

«Jesus Christ is the object of faith; one must either believe in him or be offended; for to “know” simply means that it is not about him. Thus history can indeed richly communicate knowledge, but knowledge annihilates Jesus Christ»³²⁹. No rational insight can match such a strong out-out challenge to faith. Moreover, to any insight that can be found in the space of immanence, this challenge seems like madness. A philosopher could not imagine greater nonsense. God as a general is the god of philosophy, but a god who would become an individual is unacceptable. The same applies to a prudent state and its officials. Such a paradoxical God cannot suit them. He does not correspond to the national idea or the revolution. Just like to the state, Jesus Christ cannot and does not answer to any respectable citizen. He does not recognize his reputation and in his universal recognition of the human being he has no measure. In the end, even the one who mocks must reject him, because God,

³²⁶ Ivi, *Preface* XII XV.

³²⁷ Cfr. Ivi, *Invocation*.

³²⁸ Cfr. Ivi, XII 9.

³²⁹ Ivi, XII 22 e.

to whom all men are the same, has nothing to offer to the one who wants to climb the social ladder.

All of the above are positions based on conditioning and general custom. However, the problem with God and Christianity is the problem of unconditionality. It is about one the unconditional request that summarizes the entire breadth of the world's conditioning. The Christianity goes so far as to destroy the conditioning of time. It recognizes only one time. That now by which an individual is a contemporary of Jesus Christ.

«In relation to the absolute, there is only one time, the present; for the person who is not contemporary with the absolute, it does not exist at all»³³⁰. Kierkegaard will say even more harshly, he who is not a contemporary of the unconditional is not a Christian at all. One twist follows as a lesson, being a Christian means confessing before God what our inner self is like. To confess ourselves, so that we can receive grace through Christ. It is quite clear that nothing in this chapter speaks in favor of the possibility of the mediation of Christianity. What about God's mediation? Is it direct? Is it permanent? Does this infinite demand of Christianity have any direct relation to the individual Christian? In our opinion, this is the key quote:

«What abominable, sentimental frivolity! No, one does not manage to become a Christian at such a cheap price! He is the sign of contradiction, and by the direct statement he attaches himself to you only so that you must face the offense of the contradiction, and the thoughts of your heart are disclosed as you choose whether you will believe or not»³³¹.

It is truly a touching recklessness to master Christianity and Christ, i.e. with the absolute in what is finished. To encompass the infinite in the finite, it is necessary to face a paradox, a contradiction with a sign that hides as much as it reveals. Only directness would be cheap. Everyone is invited to face the contradiction and to make a choice. In the end, the existence comes down to a free choice of faith. This demand for freedom cannot be avoided. Becoming oneself in faith cannot be skipped. One cannot go beyond faith in existence. It is certainly possible to go beyond faith and oneself in abstraction, but who does this abstraction concern existentially? No one! It is a touching thoughtlessness to understand a paradox with the reason, without deciding to live for it. Likewise, it is a gross recklessness. It remains for us to see if the choice is not just another thoughtlessness that brings us back to the unbreakable obstacle of contradiction. The free choice of faith seen as the last leap of thought «is possible only when one follows becoming Christ in a concrete physical life, and that as a spiritual experience of the authentic individuality»³³².

But we have to ask ourselves how much it is possible to justify that jump? Isn't it impossible to base the existence on something as unfounded as faith?³³³ Given that we know that it is not possible to justify that jump, what is left for us?

³³⁰ Ivi, XII 35 B IV.

³³¹ Ivi, § 3.

³³² Ž. Paić, *Sfere egzistencije*, p. 138.

³³³ Cfr. Ivi, p. 19.

3.2 *(Im)possibility of justification of faith*

Although through the previous subtitle we tried to give an insight into some positive aspects of Kierkegaard's faith as following Christ, we must return to the already discussed themes of anxiety, the impossibility of mediation, etc. We must also touch upon the concept of silence, which is particularly visible in Abraham's relationship to Sarah and Isaac: silence as an expression of the impossibility of mediating and justifying an individual's faith.

It seems justified to conclude that Kierkegaard's view of faith is not characterized by theological considerations. For him, it cannot be the foundation of a community of believers. Kierkegaard goes so far that we could draw a principle from his words: where there is a church, there is no faith and vice versa. One believer cannot help another.

Kierkegaard portrays this believer, the knight of faith, as a very lonely person who has only himself. The horror of his situation consists of constant tension, and his torment and anguish are the only confirmation of faith. They also make the individual feel lonely in his faith. Only he can decide for himself how he will treat the faith. By making a decision, he isolates himself, becomes exclusively an individual and thereby separates himself from any connection with others. Kierkegaard will be so radical that anyone who does not isolate himself in an absolute way will be called sectarian. Sectarrians in the crowd drown out the weight and anxiety of the movement of faith. A true believer has no pretension to show others the way of faith. He is indeed a witness, but one who cannot be a teacher at the same time. A believer is a witness in an exceptional way, because he believes that no one needs the help of another in reaching the faith.

Can such a faith be valid for the Christian faith? Despite the indisputable interweaving of all Kierkegaard's works with Christian motifs, biblical quotations and taking Christ as a point of reference, we cannot say with certainty that his concept of faith overlaps with the Christian one. If we were braver, we would say that his concept of faith in no way overlaps with that of Christianity. Perhaps we would argue that he is opposed to it, at least to the faith of the church. But we won't go that far here. We will only admit the impossibility of establishing a common faith based on Kierkegaard's existential dialectic of faith.

Kierkegaard is of the opinion that choosing the absolute is such that the absolute also chooses me. We could argue whether the above words belong to an individual who has yet to believe or to one who has made a paradoxical and absurd movement of faith, but nevertheless, here lies the limit of Kierkegaard's thought. As much as he refers to God as to the Absolute, the absolute seems to be as dependent on the individual as the individual is on the absolute. They are in a relationship of mutual placement. There would be no God, not even Jesus Christ, without an individual's decision to believe. Therefore, faith could only be interpreted as the movement of becoming oneself, which is ultimately based on the unfounded freedom of the individual.

4. Conclusion

Trying to consider the thoughts scattered in Kierkegaard's work, we necessarily find ourselves in a state of aporia. We do not find a clear path for our next steps. As we have already emphasized, this is completely in line with Kierkegaard's intentions. His incentives bring us to the question. A question that concerns everyone individually. In fact, the answer that an individual gives represents a decision about himself, and by that decision the individual becomes himself.

The existential decision is the movement of appropriating a certain content as valid for the existence of a concrete individual. It cannot possibly be an abstract decision that does not concern that same individual. Although Kierkegaard emphasizes Christianity in his works as the one that brings the human being to a decision, Christianity as he sees it cannot be mediated by universal categories. It does not have the metaphysical force of the universal truth, but moves in the realm of the individual choice. As such, it cannot be a universal requirement. For Kierkegaard, there is no objective Christianity.

How then can an individual relate to the absolute? If the individual is the one who sets the absolute, being paradoxically set by that same absolute, then the absolute is nevertheless placed in dependence on the individual. Accordingly, the entire task of existence rests on the individual. Existence has no foundation outside of the inner self. Faith, regardless of Christian incentives, is affirmed by an individual's decision. Faith becomes the basis of the absolute, not vice versa. The absolute in this kind of movement cannot be based on faith.

In harmony with the faith there is freedom. Freedom is the fundamental determinant of the individual existence. Only the free individual can decide whether he is appointed by the absolute. Freedom is thus found as prior to faith, and to every essence. Existence as the individual in his own right is freedom. Starting from freedom, the individual chooses himself in faith.

This work does not exceed the limit of Kierkegaard's thought, which does not offer a solid foundation for the construction of a new metaphysics, but brings the individual to the decision of becoming himself. Kierkegaard cannot make a decision for the one who reads him. His work calls for authentically choosing one's own path. That path is interwoven with fear and trembling, which are caused by the opening of possibilities before each individual who freely decides.

Every decision is the death of possibilities, because possibilities reside in the sphere of abstraction, and a decision is a transition to the concreteness of existence. The impulses of Kierkegaard's work lead the human being into anxious concern for himself, but in the anxiety of separation those same impulses free him to act. These incentives make impossible the conformity of belonging to the mass of the general and they force the human being to transcend the general in the individual. The individual can never become a mere means of achieving some higher purpose. A human being cannot be reduced to some objective identities: nations, religions, races, etc. because it is reducible only to the notion of freedom.

It is clearly shown that Kierkegaard's thought cannot be of excessive use to organized religion, nor to systematic theology. His thought relies on individual freedom and as such relativizes the importance of any authority. It seems that the individual is not tested before

the content of the teachings, but on the contrary, the doctrine of faith is tested before the individual and his existence.

What about philosophy? Can philosophy learn something from Kierkegaard? What can be learned from Kierkegaard is that the philosopher and his philosophy are unconditionally connected. Kierkegaard's philosophy should be the starting point of his concrete existence. At the same time, any philosophy should always keep in mind the importance of each individual existence, and should be addressed to people in concrete existential conditions. Philosophy should be the basis for creating a space of freedom within which everyone could decide to become themselves.

La morte come figura dell'alterità.

Giuseppe Pintus

University of Sassari, Italy

Abstract

In this study, we aim to revisit the articulation of the question of death as it appears in Emmanuel Levinas' works, "*Time and the Other*" and "*Totality and Infinity*," in order to demonstrate its connection to the question of alterity and the face. The theme of death is approached through its relationship with suffering, highlighting its character as future and its relationship to the theme of language, to bring attention to the possibility of realism or an exit from idealism. Above all, we focused on emphasizing how this theme represents the first image in which radical alterity is announced.

Keywords

Levinas; Death; Alterity.

1. Introduzione

La questione della morte è presente in diverse opere di Emmanuel Levinas. Nel presente studio si intende riprenderne l'articolazione ne *Il tempo e l'altro*³³⁴ e *Totalità e infinito*³³⁵, allo scopo di mostrarne il legame con la questione dell'alterità e del volto.

Il tempo e l'altro è un testo decisivo per la produzione di Levinas, si tratta della prima opera dopo la Seconda Guerra mondiale, contemporanea di *Dall'esistenza all'esistente*³³⁶, e vi si possono trovare diverse anticipazioni dei grandi temi che saranno ripresi nelle grandi opere successive, quelle della piena maturità (*Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere*³³⁷). Se entrambe le opere della fine degli anni Quaranta ruotano intorno ad alcuni temi comuni, la questione della morte non è uno di questi: a differenza di *Dall'esistenza all'esistente*, opera nella quale la questione non gioca un ruolo decisivo, ne il *Tempo e l'altro* costituisce invece

³³⁴ *Le Temps et l'Autre* è stato pubblicato inizialmente in *Le Choix, le Monde, l'Existence, Cahier du Collège Philosophique*, 1 (1948) e successivamente ripreso in volume per Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière 1948; infine Puf, Paris 1983; tr. it. di Francesco Paolo Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1997.

³³⁵ *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

³³⁶ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Éditions de la Revue Fontaine, Paris 1947, poi Vrin, Paris 1984; tr. it. di Federica Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Bologna 2019. Anche se *Dall'esistenza all'esistente* è stata pubblicata nel 1947, mentre *Il tempo e l'altro* nel 1948, quest'ultima riporta le conferenze tenute al *Collège philosophique* di Jean Wahl nel 1946-1947.

³³⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

uno degli aspetti fondamentali: rappresenta infatti la prima immagine nella quale si annuncia una alterità radicale.

2. Una alterità radicale.

La questione dell'alterità e dell'altro, come si sa, rappresenta un aspetto caratterizzante della proposta levinassiana³³⁸. Il termine *altro* si contrappone, fin dai Greci, al termine *medesimo* ed entrambi sono generi dell'essere. L'impegno di Levinas consiste, e già nelle opere che rientrano nell'arco temporale preso in considerazione, nel pensare la radicalità di questa opposizione, e tale radicalità risulta strettamente legata e dipendente dalla possibilità di pensare l'altro senza riferirlo al medesimo. Si parla così di un «altro assolutamente altro» o di «alterità assoluta». Per raggiungere questa alterità assoluta, secondo le coerenze del pensiero di Levinas, bisogna *uscire dall'essere*, non sarebbe cioè possibile pensare l'altro, l'assolutamente altro, se lo si pensa come un genere dell'essere, come una categoria. La proposta consisterà allora nel considerarlo a partire dalla relazione etica, dalla relazione con *altri*: la conoscenza, l'ontologia, la logica, non sarebbero, infatti, in grado di misurarsi con l'alterità, non sarebbero all'altezza di un pensiero dell'altro.

Neanche la fenomenologia³³⁹, almeno nella formulazione più esplicita della proposta husserliana sarebbe stata in grado di arrivare a pensare l'altro con la radicalità necessaria, soprattutto quando si tratta dell'altro uomo, cioè di *altri*.

Scriva Levinas in *Dall'esistenza all'esistente*:

«La descrizione fenomenologica che, per definizione, non può abbandonare la luce, che non può abbandonare l'uomo solo chiuso nella propria solitudine, l'angoscia e la morte-fine, non basta, indifferentemente dalle analisi della relazione con "altri" che essa ci apporta. In quanto fenomenologia, essa rimane infatti all'interno del mondo della luce, mondo di un io solo che non ha "altri" in quanto "altri", per il quale "altri" è un altro io, un *alter ego* conosciuto mediante la simpatia, e cioè mediante il ritorno a se stesso»³⁴⁰.

E ancora ne *Il tempo e l'altro*:

«Inglobando il tutto nella sua universalità, la ragione si ritrova a sua volta nella solitudine. Il solipsismo non è né un'aberrazione, né un sofisma: è la struttura stessa della ragione. Non a causa del carattere soggettivo delle sensazioni che essa combina, ma a causa dell'universalità della conoscenza, cioè del carattere illimitato della luce e della impossibilità per qualsiasi cosa di essere al di fuori. Perciò la ragione non trova mai un'altra ragione a cui parlare. L'intenzionalità della coscienza permette di distinguere l'io dalle cose, ma non elimina il solipsismo, poiché il suo elemento,

³³⁸ Per un approccio alla filosofia di Levinas segnaliamo, nell'ambito dell'immensa produzione in italiano, tre testi: Francesco Paolo Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo, La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova 1988; Adriano Fabris, *Esperienza e paradosso*, Angeli, Milano 1994, pp. 239-287; Giovanni Ferretti, *La filosofia di Levinas*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; Carmelo Meazza, *Il testimone del circolo*, Angeli, Milano 1996; in traduzione segnaliamo il libro di Jean-François Courtine, *Levinas, la trama logica dell'essere*, tr. it. di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2012; in lingua francese si veda invece il fondamentale libro di Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Puf, Paris 2005.

³³⁹ Un approfondimento del rapporto tra Levinas e la fenomenologia si trova in Mario Vergani, *Levinas fenomenologo*. Morcelliana, Brescia 2011.

³⁴⁰ *Dall'esistenza all'esistente*, p. 78.

la luce, ci rende padroni del mondo esterno, ma è incapace di mostrarci in esso un nostro simile. L'oggettività del sapere razionale non toglie nulla al carattere solitario della ragione. Il rovesciamento possibile dell'oggettività in soggettività è il tema principale dell'idealismo, che è una filosofia della ragione. L'oggettività della luce è proprio la soggettività. Ogni oggetto può essere detto in termini di coscienza, può cioè esser messo in luce»³⁴¹.

Si può rintracciare in queste righe una critica al primato della dimensione che potremmo chiamare teorico-gnoseologica, ma anche una critica all'egologia che la quinta delle *Meditazioni cartesiane*³⁴² di Husserl non è riuscita a superare. È dunque il primato della conoscenza, che si presenta in termini di luce, che Levinas intende contrastare, mettendone in risalto la sua incapacità di raggiungere qualcosa di veramente altro. Vi è poi la questione del carattere solitario della ragione, e dell'idealismo come filosofia della ragione, e la sua possibilità di ricondurre l'oggettività, ciò che è al di fuori, ciò che è altro, o ciò che sembra essere tale, alla soggettività. Ora, è proprio rispetto a questo primato e a questa possibilità della ragione che la questione della morte giocherà un ruolo fondamentale.

3. *La morte ne* Il tempo e l'altro.

La morte è annunciata dalla sofferenza, dal «dolore chiamato con leggerezza – dice Levinas – fisico»³⁴³. La sofferenza si presenta come l'esperienza di una passività che si realizza secondo una impossibilità di «staccarsi dal momento dell'esistenza». Vale a dire che «c'è nella sofferenza l'assenza di ogni rifugio», una «impossibilità di fuggire e di tirarsi indietro»³⁴⁴. La sofferenza che ci viene dal dolore ci ricorda che abbiamo un corpo e che siamo «presi nella stretta della vita e dell'essere». In questa situazione, quindi, si sperimenta una passività, una impossibilità cioè ad essere attivo, a prendere iniziativa, come impossibilità a sottrarsi al dolore, impossibilità di trovare riparo in un luogo in cui non sentire la sofferenza del corpo. Tale esperienza di passività si comporta come un parossismo e annuncia qualcosa di ancora più opaco, oscuro, sconosciuto, ignoto, qualcosa la cui relazione, dice Levinas «non può accadere nella luce», non si può cioè dare come una conoscenza nella quale il conosciuto viene assimilato e così ricondotto al soggetto: si dà piuttosto come una sorta di «rapporto con il mistero». Esperienza di passività che, quindi, non è propriamente un'esperienza perché l'esperienza implica «conoscenza, luce ed iniziativa», ma anche «ritorno dell'oggetto verso il soggetto». In questo caso invece l'oscurità resta tale e non arriva a prospettarsi come un oggetto.

Intesa come mistero, la morte si colloca così immediatamente al di fuori dell'esperienza intesa come appropriazione o come riconduzione ad un soggetto. Questo significa, non solo che davanti alla morte ci si trova di fronte a un evento eccezionale, un evento che il soggetto

³⁴¹ *Il tempo e l'altro*, p. 33.

³⁴² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), "Husserliana" I, Nijhoff, Den Haag 1950. Il riferimento alla *quinta meditazione* è, secondo Giovanni Ferretti, evidente, cfr. *La filosofia di Levinas*, Rosemberg & Sellier, Torino 2010, p. 95 in nota. Ferretti parla, in riferimento a questi passaggi, di una critica della «assolutezza teoretico-conoscitiva e dell'egologia che neppure la quinta delle *Meditazioni cartesiane* ha potuto di fatto superare», *ibid.*, p. 95.

³⁴³ *Il tempo e l'altro*, p. 36.

³⁴⁴ *Ibidem*, ma anche *Totalità e infinito*, p. 244.

non può assumere, oscuro e opaco, nel quale il soggetto sta perdendo il controllo, ma significa anche che questo rapporto con ciò che non viene dal soggetto e che non può essere ricondotto ad esso è capace di cambiare la comprensione che si deve avere dell'esperienza stessa, dell'esperienza in generale. Il fatto che qualcosa di assolutamente inconoscibile possa apparire, e che anche se inconoscibile ed «estraneo alla luce» tuttavia appare, dovrebbe indurre a mettere in discussione l'idea stessa della conoscenza, del sapere e anche del rapporto soggetto-oggetto. Se già davanti alla sofferenza del corpo, si palesa una impossibilità a sottrarsi, come se il corpo si presentasse come una istanza irriducibile del reale, ancor più davanti alla morte, il soggetto «si trova assoggettato (*enchaîné* – incatenato), sopravanzato (*débordé*)», e ciò porta Levinas a dire che «La morte è in questo senso il limite dell'idealismo»³⁴⁵. Il limite dell'idealismo, o la possibilità di un limite all'idealismo, si presenta così in un certo realismo, o meglio in una istanza del reale che resiste al soggetto, che rifiuta di prospettarsi secondo una oggettualità appropriabile o conoscibile. Di fronte a un soggetto, che presto non sarà più soggetto in senso stretto, «appare» qualcosa di assolutamente inconoscibile, una situazione che non è possibile assumere, ma nella quale si è afferrati.

Levinas inizia la sua analisi della morte ricorrendo a un antico adagio, il celebre passaggio di Epicuro nella *Lettera a Meneceo*: «Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più»³⁴⁶. Questa citazione è resa da Levinas con l'espressione più lapidaria: «se ci sei tu, non c'è la morte; se c'è la morte, non ci sei tu». Anche se questo adagio ignora e cancella il paradosso della relazione con la morte, avrebbe però il pregio di insistere sul suo carattere di «eterno avvenire»³⁴⁷. La morte si colloca infatti sempre in un futuro, deve sempre arrivare, non è mai presente, mai adesso, al contrario del soggetto che, invece, si declina sempre al presente. Se il tempo del soggetto è il presente, la morte si caratterizza per la sua impossibilità di essere presente: «La morte non è mai adesso» perché nel momento in cui dovesse essere presente, l'io non sarebbe più in grado di affermare la sua sovranità, non potrebbe più farlo, non potrebbe più niente: l'attività si trasformerebbe in passività. Se anche è possibile assumere la sofferenza, lo stesso non può accadere con la morte, il cui approssimarsi si presenta come una impossibilità a potere, come l'annuncio di una perdita della padronanza. Il rapporto con la morte si caratterizza dunque come rapporto con un mistero inteso come assolutamente altro, di un'alterità che non può in alcun modo essere compresa.

Ma anche se la temporalità del soggetto è quella del presente, insistere sul carattere di avvenire della morte equivale a insistere sul fatto che la morte è qualcosa in cui soggetto *non può potere*, qualcosa che non può più cioè riportare a sé, qualcosa che resta altro e ciò perché la morte si dà come «qualcosa che porta l'alterità, non come una determinazione provvisoria,

³⁴⁵ *Il tempo e l'altro*, p. 37.

³⁴⁶ Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1970, p. 62.

³⁴⁷ *Il tempo e l'altro*, p. 38. Anche nei *Carnets de Captivité*, – Grasset, Paris 2009; tr. it. di Silvano Facioni, Quaderni di prigionia, Bompiani, Milano 2011, p. 213 – Levinas scrive, riferendosi all'esperienza nei campi: «La morte è vicina, ma sempre futura».

che può essere da noi assimilata [...], ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità»³⁴⁸. La temporalità dell'avvenire è così pensata come radicalmente diversa da quella del presente, l'avvenire non è qui considerato come un futuro del presente, proprio come la morte non è l'avvenire del soggetto. Il soggetto non assumerà mai la morte, non la conoscerà mai. Niente di comune, dunque, lega il presente all'avvenire radicalmente altro che si annuncia nella morte.

Nella maggior parte delle esperienze – ma si potrebbe dire nell'esperienza in generale – l'alterità si presenta come una determinazione provvisoria dell'oggetto, che sarà presto o tardi ricondotto al soggetto, alle sue possibilità, alla sua comprensione. Con la morte, però, questa determinazione non si dà come provvisoria, e questo aspetto porterà Levinas a mettere in discussione la nozione stessa di soggetto, o almeno la sua *signoria*.

Scrive Levinas:

«Nello stesso esistere dell'esistente, fino ad allora gelosamente assunto dal soggetto solo ed espresso per mezzo della sofferenza, si insinua una pluralità. Nella morte, l'esistere dell'esistente si aliena. Certo, l'altro che si annuncia non possiede questo esistere allo stesso modo in cui lo possiede il soggetto; il suo potere sul mio esistere è misterioso; non sconosciuto, ma inconoscibile, totalmente refrattario alla luce. Ma questo indica appunto che l'altro non è in nessun modo un altro me stesso, che partecipa insieme con me ad un'esistenza comune»³⁴⁹.

La morte, dunque, annunciandosi come *assolutamente altro*, e aprendo verso il futuro, introduce o insinua una possibilità secondo la quale il soggetto può non essere solo. Come si può vedere in questo passaggio, l'idea dell'alterità che la morte rende accessibile risulta caratterizzata dall'assenza di qualcosa di comune, così l'esperienza impossibile della morte si presenta con la forma di una vera alterità, un'alterità resistente ad ogni tentativo di riconduzione al medesimo. Caratterizzandosi come *vera* alterità, la morte annuncia una possibilità di rompere la solitudine del soggetto e apre così la strada verso una pluralità in cui l'altro è pensato come essenzialmente inconoscibile, e non appena come sconosciuto.

La situazione della morte come avvenire fornisce un modello per caratterizzare un evento che accade a un soggetto che non lo assume, ma che in qualche modo gli rimane davanti, ma manca ancora della possibilità di una relazione con questo altro. Occorre dunque arrivare a un altro con cui si possa stabilire una relazione. Occorre un evento nel quale sia possibile stabilire una relazione pur conservando l'alterità dei relati: questa relazione per Levinas è la relazione con altri, «l'incontro con un volto che, nello stesso tempo, dà e sottrae [*dérobe*] altri. L'altro “assunto” – è altri»³⁵⁰. Il volto avrebbe questa capacità straordinaria di dare e togliere nello stesso tempo altri. Nel volto altri è esposto, ma in una modalità nella quale si sottrae al possesso, rifiuta di diventare oggetto, resta cioè altro, rifiutando che tale determinazione di alterità si dia come provvisoria.

³⁴⁸ *Il tempo e l'altro*, p. 40.

³⁴⁹ *Il tempo e l'altro*, p. 41.

³⁵⁰ *Il tempo e l'altro*, p. 43. L'uso del termine *dérober* è molto interessante, Levinas lo userà per dire che di fronte alla convocazione della responsabilità per altri l'io si trova in piena luce senza possibilità di una fuga (*dérobade*) nell'ombra. Cfr. *Autrement qu'être*, Poche, Paris 2011, p. 227; tr. it. cit., p. 182.

4. La morte in Totalità e infinito.

La questione della morte viene ripresa in *Totalità e infinito*, ma questa volta è strettamente legata al volto, alla questione dell'omicidio, del rapporto etico e del comandamento.

Scrivere Levinas: «Il volto si sottrae al possesso, al mio potere. Nella sua epifania, nell'espressione il sensibile, che è ancora afferrabile, si muta in resistenza totale alla presa»³⁵¹. Si può subito osservare come i termini usati per caratterizzare l'alterità del volto in *Totalità e infinito* non siano troppo lontani da quelli che nel *Tempo e l'altro* erano utilizzati per l'alterità della morte e per la contestazione dell'idealismo. Levinas parla qui dell'esperienza di qualcosa che, nell'ordine del sensibile, appare dapprima come una cosa tra le altre, qualcosa di afferrabile che poi però muta e oppone una resistenza. Tale resistenza, del volto, dice Levinas, non dipende della «debolezza dei miei poteri», ma si dà come una sfida nei confronti del «il mio potere di potere». Il volto, infatti, al di là sua forma attraverso la quale se ne può cogliere un qualche aspetto, parla, «mi parla», mi chiama e «mi invita a una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza»³⁵². Il godimento e la conoscenza fanno parte del potere del soggetto, il potere di ridurre al medesimo ciò che in prima battuta si presenta come altro. Ancora, si può osservare come la questione sia sempre quella del soggetto, del suo potere, della possibilità dell'esperienza. Il darsi del volto, la sua «apparenza sensibile», modifica la natura stessa del potere, vale a dire che il potere del soggetto non si esercita più nell'ordine della conoscenza.

L'unico potere che può essere opposto al volto è, per Levinas, l'omicidio. L'omicidio prende di mira un dato sensibile, che è il corpo, ma c'è qualcosa in questo dato che resiste e che non può essere oggetto di conoscenza o di godimento (nel senso specifico in cui Levinas usa questo termine)³⁵³. Di conseguenza, l'omicidio è il potere che si rivolge in modo specifico a ciò su cui il potere di appropriazione non può essere esercitato, cioè l'altro uomo, altri, il suo volto che, improvvisamente, allo stesso tempo dice Levinas «si esprime nel sensibile» e «fa a pezzi (*déchire* – lacera) il sensibile». Ciò che altri oppone al potere dell'omicidio che si pretende di esercitare contro di lui non è una resistenza, ma, dice Levinas, è «l'imprevedibilità stessa della sua reazione», cioè la sua trascendenza, o meglio, «l'infinito della sua trascendenza»³⁵⁴. La parola infinito, in tutta l'opera, è usata in opposizione all'idea di totalità. Si tratta di ciò che non può essere contenuto nella totalità, ciò che sfugge alla sua presa e quindi alla mira del soggetto, alla sua comprensione.

L'infinito si contrappone così all'omicidio, si dà come qualcosa di più forte dell'omicidio, ma si tratta precisamente del volto, della sua espressione, della sua prima parola, cioè del

³⁵¹ *Totalità e infinito*, p. 203.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ Per quanto riguarda la terminologia di Levinas, un utile strumento di orientamento può essere *Le vocabulaire de Levinas*, a cura di Rodolphe Calin e François-David Sebbah, Ellipses, Paris 2011. Il termine godimento (*Jouissance*) si trova alle pp. 61 ss.

³⁵⁴ *Totalità e infinito*, p. 204.

comandamento: «non uccidere»³⁵⁵. Levinas parla di questo rapporto con qualcosa di assolutamente altro in termini di *resistenza etica*.

Scrive:

«Se la resistenza all'omicidio non fosse etica ma reale, ne avremmo una *percezione* con tutto quello che nella percezione diventa soggettivo. Resteremmo nell'idealismo di una *coscienza* della lotta e non in relazione con altri, relazione che può mutarsi in lotta, ma che va già al di là della coscienza della lotta»³⁵⁶.

Bisogna far attenzione, è la lotta che presuppone la trascendenza del volto e dell'espressione e non il contrario. La lotta è un'eventualità possibile come alterazione dell'ordine di pace che si dà come più originario. Tra i due non c'è rapporto dialettico: la presenza dell'altro e il rapporto con lui ammette come eventualità, che può verificarsi in un secondo momento, la lotta e la guerra. Ma la lotta e la guerra sono momenti che vengono a turbare un ordine più originario che è la pace o la società³⁵⁷. La società, a sua volta, si costituisce a partire da una relazione nella quale i termini si assolvono dalla relazione stessa³⁵⁸, vale a dire a partire da una relazione dove l'altro non può essere in alcun modo ricondotto ad una totalità più originaria o al medesimo.

Nell'espressione del volto altri si presenta come una sollecitazione, mi chiama, fa appello a me dalla sua miseria e dalla sua nudità, senza che sia possibile non ascoltare, ma questa impossibilità di ascoltare, lungi dall'essere un limite è una provocazione di libertà. Ciò che si esprime promuove la mia libertà, la invoca nell'ordine della responsabilità. Nessuna interiorità può sottrarsi all'ascolto di questa prima parola che viene dal volto di altri, che chiama ordinando.

5. Verso l'altro.

L'originalità del volto consisterebbe nella possibilità di presentarsi e di garantirsi da se stesso. Il volto, come parola, «produce l'inizio dell'intelligibilità»³⁵⁹ e rende possibile la comunicazione con altri. Il linguaggio stesso presuppone l'originarietà del volto, l'originalità dell'espressione, il suo *rivolgersi a*, l'andare verso l'altro.

Levinas parla di questo andare verso l'altro in modo molto forte nel testo dedicato a Paul Celan:

³⁵⁵ *Ibidem*, nella versione francese «tu ne commettras pas de meurtre» o «tu ne tueras pas».

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ Miguel Abensour parla di «stravagante ipotesi» e di un «contro Hobbes» in Levinas per mostrare che per Levinas lo stato non ha origine dalla limitazione della violenza, dalla volontà di evitare la lotta di tutti contro tutti, bensì da un originario essere per altri. Cfr. Miguel Abensour, Danielle Cohen-Levinas, *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain*, Hermann, Paris 2012; tr.it. di Giuseppe Pintus, *Emmanuel Levinas, L'intrigo dell'umano, Inschibboleth*, Roma 2013, pp. 67ss.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 213, quando Levinas scrive «In un razionalismo di questo tipo non c'è più società, cioè non c'è più relazione in cui i termini si assolvano dalla relazione», risulta chiaro che la società è da intendersi come una relazione nella quale i termini possono assolversi dalla relazione.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 207.

Non vedo differenza, scrive Paul Celan a Hans Bender, *tra una stretta di mano e un poema*. Ecco il poema: linguaggio compiuto, ricondotto al livello di una interiezione, di un'espressione così poco articolata come una strizzata d'occhio, come un segno dato al prossimo! Segno di che? Di vita? Di benevolenza? Di complicità? O segno di nulla, o di complicità per nulla: dire senza detto. O segno che è il suo stesso significato: il soggetto dà segno di questa donazione di segno fino al punto di farsi interamente segno³⁶⁰.

La poesia va verso l'altro. Il linguaggio al suo livello più alto, nella sua compiutezza, nella poesia, si presenta nella sua essenza: rivolgersi all'altro. La questione non risiede nel contenuto della discussione che si può avere con l'altro, o nel fatto di raggiungere attraverso la comunicazione l'interiorità dell'altro o la sua verità. Al contrario, si potrebbe dire che ogni verità ha nel volto la sua possibilità. Se ogni segno verbale dipende e si comprende a partire dalla volontà di significare qualcosa a qualcuno, al di là di ciò che si vuole significare, colui che si rivolge all'altro nella poesia vuole innanzitutto raggiungere l'altro. Nella poesia, cioè, il linguaggio è compiuto poiché le parole mirano a realizzare l'essenza stessa del linguaggio, il suo massimo grado come un *rivolgersi a* indifferente al significato.

Il volto, quindi, a partire dalla sua epifania si dà dunque come evidenza prima e assume anche il ruolo di condizione di possibilità per ogni comprensione e, dunque, per ogni esperienza. Scrive Levinas: «Il volto è l'evidenza che rende possibile l'evidenza». E ancora:

«Il linguaggio non si esplica all'interno di una coscienza, mi viene da altri e si ripercuote nella coscienza mettendola in questione, ciò che costituisce un fatto irriducibile alla coscienza nella quale tutto viene dall'interno persino l'esterno della sofferenza. Considerare il linguaggio come un atteggiamento dello spirito non equivale a disincarnato, ma proprio a rendere conto della sua essenza incarnata, della sua differenza rispetto alla natura costitutiva, ecologica, del pensiero trascendentale dell'idealismo»³⁶¹.

È in questo carattere per il quale il linguaggio mi viene da altrove, e proprio da altri, che troviamo la contestazione, più volte richiamata, dell'idealismo, della natura costitutiva dello spirito. Ma comprendiamo anche che la proposta di Levinas non consiste solo nel pensare in modo nuovo il rapporto con gli altri, ma a partire dalla sua messa in discussione dell'alterità, consiste anche nel pensare in modo nuovo il rapporto con le cose. La relazione etica, o il primato dell'etica³⁶², andrebbe compreso anche alla luce della possibilità di ripensare il rapporto con l'esperienza in generale e allo stesso tempo, il rapporto con l'esteriorità dell'altro, l'esperienza dell'alterità, dovrebbe permettere di pensare in modo nuovo il rapporto con gli altri.

³⁶⁰ Emmanuel Levinas, Paul Celan, *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière 2002; tr. it. di Giuseppe Pintus, *Paul Celan, dall'essere all'altro*, Inschibboleth, Roma 2014, p. 19s.

³⁶¹ *Totalità e infinito*, p. 210.

³⁶² Sulla questione della primalità dell'etica, della sua originarietà o pre-originarietà si veda Marcello Vitali Rosati, *Riflessione e trascendenza*, Ets, Pisa 2003, pp. 86ss.

6. Il linguaggio e il reale

Ad un certo punto Levinas si chiede se il linguaggio non possa essere sospettato di allontanarci dalle «cose stesse», in quanto la mediazione del segno costituirebbe il significato³⁶³. A questo proposito Levinas insiste sul carattere originale della significazione che si realizza nel fatto originario del faccia a faccia del volto di altri. È questa significazione che rende possibile la funzione del segno, ed è quindi a partire da essa che si deve ricomprendere la possibilità di accesso alle cose stesse.

Poche pagine dopo, la questione viene ulteriormente esplicitata: «Il linguaggio rende possibile l'oggettività degli oggetti e la loro tematizzazione»³⁶⁴. Ora, già in Husserl, la conoscenza oggettiva è pensata in modo tale da valere per tutti e non solo per un io. Tale conoscenza deve poter essere comunicata cosicché la comunicazione con gli altri deve essere possibile, ma ciò significa che «ciò che comunico si costituisce da sempre in funzione degli altri». L'obiettivo dipende, quindi, dalla comunicazione. Tuttavia, in Husserl, gli altri sono concepiti come costituiti da un pensiero monadico, così «la base dell'oggettività si costituisce in un processo puramente soggettivo» secondo il quale, come abbiamo accennato all'inizio in riferimento alla *quinta meditazione*, l'altro uomo è un *alter ego*, senza possibilità di essere un termine che si assolve dalla relazione. Da un lato vi sarebbe il riconoscimento di una exteriorità e una possibilità di recuperare la significazione a partire dall'alterità, dall'altra l'alterità non riuscirebbe a sfuggire alla riconduzione al medesimo. La relazione etica è così chiamata a rispondere a questo problema e ad offrire una soluzione migliore di quella proposta da Husserl, ovvero a riconoscere una alterità che non si riduca al soggetto. Si tratterebbe ancora una volta del rifiuto dell'idealismo³⁶⁵, cioè di un sistema nel quale altri e l'io sarebbero «elementi di un calcolo ideale», momenti che ricevono il loro significato all'interno di una totalità o da un sistema di cui non sono all'origine. Per Levinas il tutto non giustifica le parti e la molteplicità non può essere considerata né come divisibilità del tutto in parti, né come unità che riunisce degli individui senza relazione. Per spiegare questa dimensione del rapporto etico e della molteplicità, Levinas ricorre ancora una volta alla morte.

Scrive:

«La volontà in cui si esplica l'identità del medesimo nella sua fedeltà a sé e nel suo tradimento, non dipende dal caso empirico che avrebbe posto un essere in mezzo ad una molteplicità di esseri che gli contestano la sua identità. La volontà contiene questa dualità del tradimento e della fedeltà, nella sua mortalità, che si produce o si esplica nella sua corporeità. Un essere, nel quale la molteplicità non designa la semplice divisibilità di un tutto in parti, né la semplice unità numerica di dèi che vivono ciascuno per conto proprio, negli interstizi dell'essere, esige la mortalità e la corporeità senza di cui, o la volontà imperialistica di costituirebbe un tutto, o come corpo fisico, né mortale né immortale, formerebbe un blocco. L'aggiornamento della morte in una volontà mortale – il tempo – è il modo di esistenza e la realtà di un essere separato entrato in rapporto con altri».³⁶⁶

³⁶³ *Totalità e infinito*, p. 211.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 215.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 221: «L'essenza del discorso è etica. Enunciando questa tesi, si rifiuta l'idealismo» tr. modificata.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 237.

Il corpo è dunque un dato che si presenta come costitutivo, come carattere della realtà. La morte, o meglio ciò che Levinas chiama il suo aggiornamento, cioè il tempo, il tempo come aggiornamento, come «non ancora»³⁶⁷ della morte costituisce la «realtà» del rapporto con altri. Contro l'idea di un vivere come essere per la morte, ne risulta un'idea della vita come continuo aggiornamento della morte. Vale a dire che la relazione con altri è stabilita da un soggetto la cui vita è considerata come un aggiornamento della morte. Questo aggiornamento della morte è la realtà come luogo o tempo in cui è possibile il rapporto con altri. L'esperienza di questa realtà avviene sempre a partire da un dato reale che è il corpo.

7. Conclusione.

Si può considerare la morte partendo dall'idea del nulla, dell'alternativa dell'essere e del nulla. Questa è l'idea che più facilmente si ricava dalla morte degli altri, dei nostri cari, che cessano di esserci, che non ci sono più, che appunto sono ridotti al nulla. Ma, come abbiamo appena visto, possiamo anche considerare la morte a partire dall'idea dell'omicidio, come volontà o passione che mira all'annientamento dell'altro, anche se questa volontà di annientamento si presenta come impossibile, e ciò poiché altri può essere riconosciuto come altri, nella mia coscienza morale, grazie alla prima parola della sua espressione, cioè grazie al comandamento che mi ingiunge l'impossibilità morale di annientare, di uccidere. Occorre prestare attenzione al fatto che il divieto è originario, non è la conseguenza della possibilità che viene proibita, non si può dire cioè per Levinas che il divieto di uccidere derivi dalla possibilità che abbiamo di uccidere, come se questa possibilità fosse più originale del comandamento.

In ogni caso, questa possibilità di omicidio, ma anche l'esperienza che si può fare della morte degli altri, non dice nulla della morte, non mi dice nulla della mia morte, che rimangono in un ordine che non sapremmo collocare, dice Levinas, né dalla parte dell'essere né dalla parte del nulla. Ciò significa che la mia morte non si deduce, per analogia, dalla morte di coloro che mi sono vicini o degli altri in genere, anche se, certo, la morte di altri mi riguarda, riguarda la mia identità in quanto io responsabile, mi riguarda in quanto sopravvissuto³⁶⁸.

Della morte conosco solo la paura che mi viene dal suo movimento di avvicinamento senza orizzonte, ma questa non è, a dire il vero, una conoscenza della morte. Rispetto alla morte non si può parlare di sapere, non si dispone di alcuna possibilità di coglierla, la nostra ignoranza a suo riguardo non è semplicemente «empirica», nessuno potrebbe collocare la morte in alcun orizzonte. La morte è *impasse*, vicolo cieco. Ultimo istante o istante cieco. Non conosciamo il momento dell'avvenire dal quale verrà: non la vediamo arrivare. Si dovrebbe dire che il rapporto con la morte richiede risorse diverse da quelle in gioco nella

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 229.

³⁶⁸ Cfr. a questo proposito, le pagine di Dieu, la mort et le temps, Grasset, Paris 1993; tr. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 2003², p. 54. Levinas qui parla di «Colpevolezza da sopravvissuto».

conoscenza: nella morte, al limite, si può solo credere ed è dunque in gioco una volontà³⁶⁹. Così ogni tentativo di esorcizzare la morte, di collocarla in un orizzonte, è un modo per garantire il soggetto nel suo essere per sé, nella sua autonomia.

La morte possiede tutte le caratteristiche dell'alterità, infatti proviene da altrove e, anche quando non viene a me attraverso l'azione di qualcuno, anche quando l'omicidio non è l'occasione del morire, dice Levinas, è come se esso «non si separasse dall'essenza della morte, come se l'incontro con la morte rimanesse una delle modalità del rapporto con Altri»³⁷⁰.

La morte sembra sempre provenire da una volontà estranea, vale a dire che c'è nella morte una impossibilità a giustificarla, a ricondurla in un ordine necessario o semplicemente sensato delle cose, in una qualsiasi totalità. Come se la morte si presentasse essa stessa come una volontà, frutto di una libertà senza causa, proveniente da Altri.

Non sappiamo da dove venga, ma non sappiamo neppure che cosa venga, in cosa consista la sua minaccia? di cosa mi minaccia? Il carattere di alterità dell'ultimo istante non può essere sospeso e integrato nella mia vita. Ma, allo stesso tempo, l'aggiornamento di questa distanza è la vita, della quale ci si deve occupare e per la quale si ha paura. Ma la paura non è paura del nulla, bensì paura della violenza, di ciò a cui non possiamo opporci, paura del totalmente imprevedibile, che così si dà anche come paura di altri. La mortalità impone così di pensare il per sé come qualcosa che non sia «già in mano d'altri (*déjà livré à autrui* - già consegnato ad altri)»³⁷¹, un per sé che è anche cosa, così che il tempo della vita, questo aggiornamento della morte, trovi il suo significato in un'esistenza per altri, in un ordine sensato al di qua della morte, nel quale è possibile il discorso, il rapporto con altri: lo spazio del reale.

³⁶⁹ A proposito del rapporto tra sapere e credere, rispetto alla morte, scrive Carmelo Meazza in *Ontologia del simultaneo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 52: «Per quanto ciascuno sappia di morire deve compiere uno sforzo supplementare per crederci. Sa che la morte potrà arrivare, ma non crede che lo riguarderà davvero, per crederlo deve volerlo credere, solo nel volerlo credere può allinearsi con il sapere la propria morte».

³⁷⁰ *Totalità e infinito*, p. 240.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 242.