laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture supplement

international section

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

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII www.leonexiii.org

Electronic edition

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

Editor-in-chief

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

Editor and scientific committee person in charge

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

Editorial board

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

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

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia) pavao.zitko@gmail.com

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)

Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)

Gianfranco Dalmasso (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)

Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)

Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Truth and World

Table of contents

Introduzione. Dialogando su mondo e verità
Dal «calvario della sensibilità» ad un senso rinnovato Riflessioni, a partire da Hegel
Verità, mondo e interpretazione in Hans-Georg Gadamer
Essenza della filosofia, verità, rapporto tra mondo e verità nelle Collationes in Hexaëmeron di San Bonaventura
"Che cos'è la filosofia?" di Martin Heidegger. Spunti essenziali35 Mattia Loreti University of Perugia, Italy
Moretti-Costanzi: la terrenità e il suo recupero
L'influsso dello scetticismo antico in Hegel Sull'essenza della filosofia, sulla verità e sul mondo
Florenskij ed "Il significato dell'idealismo" Una Weltanschauung integrale che salva mondo, soggetto e verità73 Chiara Pallotta University of Perugia, Italy
Una filosofia del silenzio: il non propriamente dicibile tra Lévinas e Heidegger
La fede e il paradosso. Breve introduzione alla riflessione kierkegaardiana nelle Briciole di filosofia e nella Postilla conclusiva non scientifica94 Samuele Strati University of Perugia, Italy

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Introduzione Dialogando su mondo e verità

Marco Viscomi University of Perugia, Italy

Questo supplemento de "La Nottola di Minerva", dedicato al rapporto tra mondo e verità, si struttura in due momenti differenziabili tra loro. Un primo si compone dei saggi proposti da Marco Moschini e Furia Valori, i quali introducono e centrano in maniera iniziale il lavoro di riflessione contenuto all'interno del presente numero della rivista. Un secondo momento raccoglie i contributi di alcuni studenti che si sono cimentati nella scrittura di testi frutto di una specifica attività laboratoriale. Gli articoli di questi giovani studiosi hanno infatti visto la luce a partire da spunti di riflessione, che gli autori hanno accolto nel contesto delle lezioni e degli incontri seminariali tenuti dal Prof. Moschini nel suo corso di Teorie del soggetto e dell'alterità. Gli incontri si sono svolti nel primo semestre dell'A.A. 2018/19 proprio a partire dall'esplicita domanda speculativa sulla relazione della verità col e nel mondo. Le suggestioni condivise all'interno di quel comune lavoro di riflessione si sono innestate sul lavoro individuale derivato da stimoli personali, espressi dagli studenti e condotti a maturazione attraverso l'attività maieutica del pensare. Gli studenti hanno così potuto cimentarsi in questi loro primi esperimenti di scrittura filosofica, muovendo il passo a partire da un desiderio di ricerca che si mostra, sin nel profondo, quale aspirazione a un itinerario di coscienza teoretica.

Disposti secondo l'ordine alfabetico degli autori, ma tenendo presente le iniziali distinzioni di ambiti e di ruoli soprindicate, tutti i contributi si fanno carico della domanda filosofica sull'essenza del mondo e dell'umano esistere in rapporto alla verità; l'interrogativo speculativo specifico sulla manifestazione sensibile, concreta e vitale del vero. Introducendo più in dettaglio i saggi raccolti, partiamo col considerare i primi due. Oltre ad assumere funzione di premessa e di contestualizzazione della problematica qui a tema, essi dimostrano l'impegno di dar risalto allo studio e alla ricerca che proviene dagli studenti. Vale a dire: un dialogo educativo che sorge dalla sincerità di una vita che inizia a formarsi nel pensare e che chiede l'opportunità di essere riconosciuta e provata nella parola.

Il saggio di Marco Moschini si presenta come un percorso speculativo sulla tematica della sensibilità, muovendosi attraverso e spaziando oltre le riflessioni di Kant, Hegel e Heidegger. In particolare, la sensibilità viene qui trattata nei

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

termini di un "calvario", cioè di un'ascesa faticosa e dolorosa, attraverso la quale si muove l'uomo nella sua realizzazione di coscienza, lungo l'esperienza sensibile del mondo. In questo itinerario si sviluppa una meditazione che considera il concetto di esperienza in funzione di un rinnovamento del sentire umano, il quale viene sospinto verso un percepire la realtà che rende ragione sia della nostra tensione al sapere, sia della meraviglia che noi avvertiamo dinanzi al mondo in quanto tale. Ciò che si impone in questo tragitto teoretico è una considerazione intorno al reale, posto innanzi a noi e insieme alle nostre persone in seno all'essere. Problematizzare il senso di stupore per l'essere compartecipi della verità in senso concreto e vitale, costituisce il nucleo centrale di questo saggio, composto come provocazione per una presa di coscienza teoreticamente capace di interpellare il lettore.

Il tema della sensibilità viene inquadrato alla luce di tale complessiva visione d'insieme: l'umano sentire non può ridursi ad una mera dimensione sensazionalistica, ma impone un'originaria assunzione di senso sul nostro essere al mondo; il nostro esistere consapevole e dotato di capacità coscienziale prima ancora che di funzionalità sensoriale. Si tratta di interrogarsi sul senso della sensibilità e del sensibile alla luce di una problematizzazione metafisica che né si appaga di alcun tipo di psicologismo, né desiste dalla sua perenne essenza ontologica. Comune all'intento più profondo di ogni ricerca che si possa dire autentica filosofia, tale sforzo, tanto antico quanto contemporaneo, tributa alla dimensione conoscitiva umana la sua dimensione propria, senza però misconoscerne la sua parzialità, lampante allorché venga evocata la domanda sul senso dell'essere. Un itinerario di coscienza, insomma, nel quale tutte le lacerazioni della realtà, poste in essere dall'esperienza conoscitiva e astrattiva dell'uomo, vengono finalmente ricondotte ad unità integrale in virtù del nostro riconoscerci nella verità e ad essa appartenenti. Il nostro essere nel mondo deve essere appunto ridestato e sollevato in questa ascesa della nostra coscienza caduta. In tale intento, infine, si ritrova in maniera eminente ed essenziale l'origine e il fine del filosofare.

L'articolo di Furia Valori, riprendendo lo stesso nucleo teoretico fondamentale esposto sinora, lo contestualizza nella specifica attività ermeneutica di Gadamer. Per attuare l'impegno coscienziale già considerato nel precedente contributo, viene ora esposta l'importanza di una metodologia di approssimazione alla verità, che ne sappia dar ragione senza ridursi ma anzi ben differenziandosi dall'approccio positivistico alla conoscenza. Riecheggiando lo spirito della lettera gadameriana, il saggio sottolinea che l'esperienza della verità non si lascia imbrigliare a un contenuto razionale e oggettivo di conoscenza, esigendo una tematizzazione più originaria dell'esperienza del vero. In tale esperienza si incarna la meraviglia dell'essere umano dinanzi al manifestarsi del mondo e all'esistere individuale del sé. Contro le posizioni metodologiche di una pretesa scientista onnicomprensiva, occorre infatti

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ribadire l'importanza dell'ermeneutica quale azione precipua del pensare umano, impegnato nel rivolgersi alla verità e nel ri-conoscerla a partire dal nostro iniziale averne avuto intuizione nell'esperienza sensibile.

Primo passo di questa messa in discussione della positività delle nozioni di contro alla verità in sé del reale, è la perdita di centralità del soggetto conoscente. Vale a dire: il diniego dell'assolutizzazione dell'essere umano alla sua sola funzione raziocinante e, di conseguenza, il rifiuto della riduzione della realtà tutta al suo semplice apparire oggettivo. Questa diade, produttrice di conoscenze e capace di lacerare l'unità del mondo nel binomio soggetto-oggetto, viene incrinata da un evento emblematico dell'essere, nel quale si manifesta lo stato critico dell'azione conoscitiva umana, incapace di possedere e di dominare una volta per sempre la verità. Tale accadere è, per Gadamer, l'esperienza estetica. In questo avvenire dell'essere, la verità si lascia esperire in maniera non concettualizzabile e non riducibile a singola concezione rappresentativa, imponendo piuttosto l'apertura di quell'orizzonte circolare e ciclico, che viene indicato appunto dall'ontologia ermeneutica gadameriana. Dietro questa molteplicità di prospettive si ritrova, infatti, l'unità della coscienza che media sé con se stessa, a fronte dell'unità del mondo con il quale l'io risulta finalmente conciliato. L'onnipervasivo evento del linguaggio costituisce, in Gadamer, lo spazio aperto su cui ultimamente si gioca la polarità ermeneutica dell'essere tra verità e metodo.

Venendo ora ai contributi sviluppati dagli studenti, si può osservare come essi possiedano carattere di approfondimento e di ulteriore discernimento sul tema "verità e mondo", secondo le principali questioni ad esso attinenti già messe a fuoco nei due primi saggi.

Federica Brozzi propone uno studio sulle *Collationes in Hexaëmeron* di san Bonaventura da Bagnoregio, più in particolare sull'essenza della verità e sul valore del mondo alla luce dell'essere di Dio e della sua opera creatrice. La contestualizzazione di questa posizione teoretica, dotata a un tempo di respiro ontologico e di apertura teologica, porta l'elaborato a delucidare il modo in cui Bonaventura tematizza l'essenza della filosofia, in rapporto di continuità e di differenziazione rispetto alla teologia.

Mattia Loreti ricostruisce la trattazione heideggeriana sull'essenza della filosofia a partire dal saggio *Was ist das – die Philosophie?*. L'intento di approfondire le suggestioni proposte da Heidegger sulla parola "filosofia", sull'originaria esperienza di meraviglia ad essa connessa, nonché sul legame tra pensiero e poesia, viene condotto dall'autore seguendo una nitidezza importante per l'acquisizione di un lascito teoretico importante che, mentre chiede per sé di essere assimilato, il pensare originario impone che venga anche superato.

Federico Marcovecchio si lascia guidare dalle profonde meditazioni riversate da Moretti-Costanzi nel suo *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*. Attraverso la critica della gnoseologia dualistica

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

soggetto-oggetto, viene qui recuperata l'autentica accezione coscienziale dell'umano essere al mondo e in rapporto alla verità in quanto tale. È esattamente questa l'accezione di "terrenità" dalla quale dipende il ripristino dell'originaria esperienza qualitativa che l'uomo può avere del reale.

Chiara Paioncini delinea uno studio che parte dal saggio *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* del 1801 per proporre una riflessione sull'essenza della filosofia, del mondo e della verità in rapporto all'itinerario speculativo di Hegel. L'esito del saggio è un dialogo tra quest'ultimo pensatore e Schopenhauer, nell'intento di fornire due distinte visioni che l'uomo può assumere nel proprio esistere in rapporto al reale e al dispiegamento di quest'ultimo.

Chiara Pallotta assume la prospettiva teoretica di Pavel Florenskij per osservare come la scissione tra verità e mondo conduca alle più cupe prospettive solipsistiche e nichilistiche della contemporaneità. Ciò che porrebbe fine a questa visione lacerata della realtà è soltanto, ricorda il contributo, una visione dialettica e non sostanzialistica dell'infinito rapporto tra l'unità e il molteplice, in vista di una conciliazione che dia ragione della differenza senza ridurre l'unità a nullità o la molteplicità a mera dispersione.

Alessandro Parretta presenta un confronto fra la fenomenologia di Lévinas e la riflessione heideggeriana sull'esistente. Accomunati dall'identica volontà di abbandonare l'assolutizzazione moderna del soggetto conoscente, i due autori vengono posti in una similitudine analogica, per la quale entrambi pongono in essere una visione contemplativa della realtà, che riconduce l'umano al suo autentico rapporto con la verità dell'essere. Sebbene assestati su posizioni molto diverse l'una dall'altra, questi pensatori vengono qui fatti sinergicamente convergere nell'intento di riscoprire l'essenza originaria del mondo e dell'uomo.

Samuele Strati ripercorre la riflessione teologica che Søren Kierkegaard medita nelle *Briciole di filosofia* e nella *Postilla conclusiva non scientifica*. In particolare, la venuta di Dio nel mondo, in virtù dell'accezione razionalisticamente paradossale dell'Incarnazione, costituisce lo stimolo per tematizzare la storia, il divenire e la soggettività in polemica con l'idealismo hegeliano. Figurando il modo esistenzialistico di trattare il rapporto veritàmondo, Kierkegaard riposiziona il baricentro dell'essere umano nel proprio sé e nelle domande di senso che da questo sorgono in relazione al principio.

Il numero complessivo di questi sette contributi svolti dagli studenti, di seguito e accanto ai saggi dei professori Moschini e Valori, rappresentano – a mio avviso – un esempio bello ed efficace di cosa sia l'attività seminariale, dalla quale sono sorti gli intenti di ricerca che hanno generato i presenti elaborati. È proprio l'originario συνφιλοσοφεῖν, il con-filosofare, il meditare insieme e sotto la guida di maestri, il pensare e il vivere all'unisono l'esperienza del pensiero, ciò che ha dato forma e sostanza a questo numero supplementare de "La Nottola di Minerva".

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Dal «calvario della sensibilità» ad un senso rinnovato Riflessioni, a partire da Hegel

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

A reflection that intends to outline the perspective and the range of action of the theme on "truth and world". The concept of experience and renewal of feeling is explaned as a stimulus and as a representative dimension of the whole problem of satisfying and understanding our conscious presence in front of reality: starting from that first moment which is intended as the first foundation of it: a new and different way of saying the "feel" of the world.

Keyword Metaphysics, Truth, World, Hegel

Eugenio Mazzarella nel presentare il densissimo testo heideggeriano *La fenomenologia dello spirito di Hegel* così legge intelligentemente e criticamente, nel cuore della interpretazione di Hegel, il Filosofo di Messkirch:

«Togliere l'esteriorità del tempo come storia è in fondo qualcosa di "pacifico", per Heidegger, per una «scienza dell'esperienza della coscienza» che già nel suo primo inizio si è data – e a suo modo lo ha risolto - questo compito «inaudito» di depurare l'io puro kantiano (dopo averlo riempito come "spirito" di tutta la sua storia e di ogni storia possibile, anche quella "naturale" del genere, di tutto – come sua "carne e suo sangue" – il "pane e il vino" esteriore di cui si nutre, di averlo inteso come vivente storico) da ogni traccia di finitezza riportando lui stesso già il suo "vitale e immediato farsi" naturale. Il vero calvario che viene sposto nella Fenomenologia è il calvario della sensibilità: redimere lo spirito infinito dal suo calvario nel tempo nel finito, è in effetti far salire il calvario alla sensibilità, che deve rendere la sua "anima" (l'affezione "finita" che li parla) allo spirito. Solo così lo spirito in quanto concetto, concepitosi cioè a partire da sé stesso, ha potere sul tempo, può essere compiutamente «la potenza del tempo, vale a dire il concetto puro elimina il tempo» (citazione di Heidegger alla pagina 41 del testo in citazione)»1.

_

¹ E. MAZZARELLA, *Presentazione* di M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000, p. 19.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Con quest'espressione "il calvario della sensibilità" si è subito posti nel cuore di uno di quei problemi teoretici che sembrano riassumere ed assumere tutto il senso e la portata della questione filosofica in margine alla dottrina fondamentale del pensiero contemporaneo a partire dalla sua prima voce autorevole sorta dalla critica dell'esito kantiano per riacquistare il contenuto della filosofia. E a bene vedere possiamo scorgere nel cuore dell'argomentazione sul sapere assoluto nella *Fenomenologia* Hegel il quale così precisa a proposito del tempo e della dimensione temporale e dello spirito; subito dopo la sua argomentazione sulla religione e l'"anima bella", viene evocato un significativo passaggio sull'esperienza della coscienza. Tale passo mi pare utile citarlo nella sua completezza per tenerlo come punto di riferimento di quanto verrò a sostenere:

«Il tempo è il concetto medesimo che è $l\grave{a}$ e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fino tanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo. Il tempo è il puro $S\acute{e}$ esteriore ed intuito; è un $S\acute{e}$ non attinto dal $S\acute{e}$, è il concetto soltanto intuito; quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo.

Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo come la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha della coscienza, di mettere in movimento l'l'immediatezza dello in-sé, la forma in cui la sostanza è nella coscienza, o viceversa, prendendo lo in-sé come l'interiore, di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente interiore, ossia di rivendicarlo alla certezza di se stesso.

Per questa ragione devesi dire che niente vien saputo, che non sia nell'esperienza o, come anche si esprime la medesima cosa, che non sia dato come verità sentita, come l'Eterno interiormente rivelato, come il Sacro a cui si crede o come altrimenti si voglia dire. Infatti l'esperienza è proprio questo: che *in sé* il contenuto, ed esso è lo spirito, è sostanza e quindi oggetto della coscienza. Ma questa sostanza che è lo spirito ne è il divenire fino a farsi ciò ch'esso è in sé, e solo come questo divenire riflettentesi in se stesso, esso in sé è in verità lo spirito. Esso è in sé il movimento che è il conoscere, la transustanziazione di quell'in-sé nel per-sé della sostanza nel soggetto, dell'oggetto della coscienza in oggetto dell'autocoscienza, cioè in oggetto altrettanto tolto o nel concetto. In quanto dunque lo spirito è necessariamente questo distinguere dentro di sé, il suo intiero, intuito, si contrappone alla sua autocoscienza semplice; e poiché dunque l'intiero è il distinto, esso è distinto nel suo puro concetto intuito: nel tempo, e nel contenuto o nello in-sè; la sostanza, come soggetto, ha in lei la necessità, inizialmente interiore, quella di presentarsi in lei stessa come ciò ch'essa è in sé, come spirito. Soltanto la perfetta presentazione oggettiva è in pari tempo la riflessione di essa medesima o il suo farsi Sé. Perciò finché lo spirito non è in-sè, finché non si è compiuto come spirito del mondo o spirito universale, esso non può attingere la sua perfezione come spirito autocosciente»².

_

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol.II, *Il sapere assoluto*, tr.it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 298-299.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Il denso passaggio hegeliano ci avverte che trattando della sensibilità e dei suoi limiti, necessariamente e per converso siamo condotti a trattare dello spirito, del suo contenuto e della sua esperienza. Tutto ciò è contenuto della filosofia ed è un contenuto che si presenta nella forma in cui si intende, in maniera molto lineare e semplice, che una filosofia che aspiri ad essere autentica deve vertere ed impegnarsi intorno all'essenza del suo pensare e non può permettersi di disperdersi in un inutile travisamento di essa. Non può perdersi nell'affrontare il tema del "me" in rapporto con il dato realissimo del mio essere finito e del mio mondo come luogo ove svolgo il mio pensiero e dove esplico la mia tensione alla comprensione del senso e della vita in un'esperienza "transustanziale" della coscienza³.

Nell'espressione di «calvario della sensibilità», sottolineata da Heidegger nel commentare i risultati della *Fenomenologia* di Hegel, quindi si coglie davvero bene lo sforzo del filosofare, la sua fatica e la sua responsabilità. Laddove pare ovvio, però, che la sensibilità a cui si fa riferimento è individuata come momento di quella dinamica di comprensione del proprio essere nel mondo, e della dialettica tra il sé e il fuor di sé e il fondamento, che caratterizza tutto il pensare ontologico e ontoteologico (vorrei dire da prima di Hegel a noi).

Un percepire il mondo e il sé che implica da subito un secondo e più rilevante livello: quello che impone una riflessione intorno al reale che si pone di fronte a noi e con noi. Sono chiarissime le pagine hegeliane poste a chiusura della parte dedicata allo spirito assoluto nella *Fenomenologia dello Spirito* ove, subito dopo aver precisato il ruolo dell'agire e il senso della storia, in alcuni passaggi dedicati alla memoria, così conclude:

«Il regno degli spiriti che in questo modo si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo; e questa rivelazione è il concetto assoluto; questa rivelazione è quindi il togliere della profondità del concetto, o è l'estensione di esso, la negatività di quest'Io inseantesi, la quale è la sua alienazione o sostanza, ed anche il suo tempo, il tempo per cui questa alienazione si aliena in lei stessa e così nella sua estensione è altrettanto nella sua profondità, nel Sé. La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa spirito, ha la sua via la memoria degli spiriti com'esso sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la scienza del sapere apparente; tutti e due insiemi, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto

> Aus dem Kelche dieses Geisterreiches Schäumt ihm seine Unendlichkeit»⁴.

³ E. MIRRI, *Introduzione* a *L'essenza della filosofia*, Nuova edizione, Morlacchi University Press, Perugia 2020.

⁴ G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito, II, Sapere assoluto, cit., p. 305. Hegel qui modifica i versi di Schiller del die Freundschaft che termina così «aus dem Kelche des ganzen

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Per queste argomentazioni la posizione riguardo il tema della sensibilità, in riferimento al mio proprio me stesso e al mondo in generale, parte da una premessa che non è la stessa posizione da cui si dispiega il dire dello gnoseologo o del logico. La premessa è sempre di carattere realistico e metafisico: la presenza di me di fronte alla realtà come domanda, come questione, che rinvia al rapporto - quello si urgente – che si instaura tra un esistente di fronte all'esistenza stessa o all'essenza di essa; il rapporto tra me e l'essere; tra i molti e l'uno, tra i principiati e il principio; un domandarsi fondamentale che caratterizza totalmente il punto speculativo da cui prende senso tutta la domanda filosofica.

Questa riflessione intende quindi seguire il raggio prospettico e di azione del tema sulla "verità e il mondo" che è la tematica su cui ho invitato i redattori del presente volume – tutti gli autori sono miei studenti del corso di *Teorie del soggetto e dell'alterità* – in un seminario che è partito dall'implicita domanda speculativa sottesa nell'espressione di un relazionarsi della "verità" con/al "mondo". Questa domanda diviene stimolo e dimensione rappresentativa di tutta la problematica del compiersi e dell'intendere la presenza cosciente di noi di fronte al reale a partire dall'esperienza nella coscienza di quel primo momento che viene inteso come il primo fondamento di essa. Un'esperienza che genera inevitabilmente un modo nuovo e diverso di dire la "sensibilità" del mondo.

Credo che a nessuno sfugga il rilevante ruolo che la meditazione sulla sensibilità ha avuto, in ambito non solo gnoseologico, nel corso della storia della riflessione teoretica e speculativa dell'Occidente. Sappiamo che da essa e per essa si è a lungo sviluppato lo stesso nostro dire sul mondo e sulla possibilità di dire qualcosa su di esso.

Il problema della sensibilità all'interno della più ampia problematica della gnoseologia costituisce poi - in effetti - un capitolo non piccolo della stessa indagine teoretica sul conoscere. Senza dimenticare che le posizioni nella storia delle idee si sono intersecate e si sono complicate e continuano a rendersi complesse.

Nel quadro di questo orizzonte la sensibilità viene colta nel suo significato, se si vuole, "comune". Per quanto semplice va ricordato che la sensibilità è la capacità che, appunto correntemente, viene colta come quella disposizione ad un'apertura a qualsiasi dato che si impone e propone al conoscere. Sensibilità è sensitività e *aisthesis*; è prima raccolta di dati; è impressione.

Il carattere primo e immediato della sensibilità è stato ampiamente illustrato. Il contributo dei filosofi moderni sarebbe molto vasto ed è impossibile doverlo ora richiamare tutto; basti ricordare l'efficace e sostanziale impostazione data al tema da tutta quella temperie speculativa. Ma soprattutto si pensi al ruolo specifico che da questa tradizione è passata fino al criticismo e si pensi come si è sviluppata la concezione di sensibilità nella scuola ontologica e gnoseologica tedesca di Wolff e soprattutto si pensi al Kant dell'*Estetica trascendentale*.

Seelenreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit» (dal calice di tutto il regno delle anime spumeggia fino a lui la sua infinità). Qui così risulta nella variazione di Hegel: «dal calice di questo regno degli spiriti spumeggia fino a lui (lo spirito assoluto) la sua infinità».

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

La primalità del problema del sensibile in sede teoretica è un dato noto; come è nota la profonda indagine di quei pensatori che dalla modernità ad oggi ci hanno consegnato l'impostazione teoretica del problema. Difficile quindi non partire dalla sensibilità; è necessario iniziare il cammino filosofico proprio dalle questioni che emergono a partire dall'analisi della struttura del nostro primo sentire, della sua natura, delle sue contraddizioni e limiti. Ma soprattutto non possiamo non partire dal fatto che dalla sensibilità e dalla sua considerazione critica che dobbiamo iniziare a riflettere sulla relazione con il mondo, da lì tornare a considerare la temporalità, il desiderio di comprendere il tempo e superalo, insomma a partire dal suo "calvario"; e non possiamo non ricordare come il tema della sensibilità si è costituito presso la nostra tradizione fino a giungere al suo esito kantiano e ritornare potentemente nel pensiero odierno. L'attenzione alla sensibilità ci interroga e ci interroga molto. Non è questa forse una via per porre la domanda sul mondo? E non è questa una via per prosi la questione sulla relazione di comprensione del mondo?

Al contempo non si può non richiamare quanto svolto nel pensiero contemporaneo e a questo punto molti dei lettori andranno con la mente, di sicuro, alla mole di contributi e studi e al considerevole significato che riveste questa speculazione sulla sensibilità nel pensiero contemporaneo, nel pensiero epistemologico e anche di quella parte della riflessione che parte dal pensiero metafisico per ripensarlo e rimeditarlo in maniera più attenta e cogente.

Eppure malgrado tutte queste espressioni del pensiero intorno alla sensibilità, essa sembra non aver perso quel tratto che si è detto comune che la vuole intendere come prima pietra del conoscere, come ciò che si deve considerare per prima. Una prima pietra ma una pietra ancora solida e forte? Quanto ci si può affidare ad essa per raggiungere la certezza delle nostre conoscenze?

È una domanda decisiva! Da essa discende la possibilità di coltivare o meno un atteggiamento fiducioso intorno alle possibilità di apprensione del mondo a partire dalla potenza della coscienza e dall'altro lato ci spinge a richiedere sempre un ulteriore livello della conoscenza stessa; ci chiede di precisarla e superarla. In questa posizione problematica e comune della sensibilità si apre la nostra riflessione sulla "verità e sul mondo"; questa manifesta l'intento di mostrare - lo si dica subito - come la questione sia rilevante per ridimensionare tutte le visioni e i sistemi che si fanno promotori di un'indefessa giustificazione dell'esclusione del filosofico dall'affrontamento di questo dilemma sul rapporto pensiero e realtà (fuori dall'esclusiva lasciata troppo sbrigativamente alla responsabilità del pensiero logico).

Ci si propone dunque di evidenziare possibili tracce di risposte da dare alla domanda "sul mondo" traendole da testi classici della filosofia e della tradizione metafisica, il tentativo di avviare la valutazione positiva del percorso speculativo, che dalla constatazione empiristicamente determinata, giunga al fiducioso impegno di ri-meditare il rapporto tra pensiero e realtà. Non credo che sia il caso di tacere che la nostra intenzione è di mostrare che l'impostazione gnoseologica resta sempre un'impostazione centrale anche se, al contempo, si vuole mettere in guardia: se questa stessa posizione viene assolutizzata questa apparirà come supremamente attardante. Attardante rispetto alle conquiste possibili della metafisica; sono convinto che le questioni sulla pertinenza e corrispondenza del pensiero rispetto alla realtà coinvolgono il filosofo e lo

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

scienziato insieme, ma mentre lo scienziato, conscio della provvisorietà delle sue conoscenze ne resta sostanzialmente sfiorato perché nomade nelle teorie, il filosofo invece non può non farsi interrogare dall'abitare in una casa insicura. Il nomadismo per lui vuol dire, come per lo scienziato, ricerca ma ricerca fatta di consapevolezze riaffermate e spesso di abbandoni alle certezze di ciò che troppo sbrigativamente si è tacciato per insicurezze e frutto di sbiadita coscienza.

Si tratta di esercitare la cura della consapevolezza di quello che egli può chiedere al pensiero riguardo al mondo e di cosa scoprirà di non poter chiedere. Una via fatta di abbandoni di ciò che non gli assicura la coscienza aperta ad un progetto di apprensione dell'ulteriore; rifiuto di tutto ciò che chiude gli spazi della riflessione.

Sulla sensibilità, sul carattere polimorfo, ricco e nel modo ambiguo spesso di leggerla e valorizzarla, si potrebbe continuare a dire molto. Si potrebbe affermare la stabilità del pensiero empirico e meramente logico conoscitivo e si potrebbe anche però mostrarne i suoi limiti e la sua intrinseca problematicità non come una cosa negativa, ma come una verifica utile per il recupero di nuove vie per ritornare alla domanda sul reale che deve percorrere sempre vie inusitate e rispondere al richiamo che da esse si ode per essere davvero la domanda della filosofia.

Nel primo caso – qualora presi in una interpretazione esclusivamente empirica della sensibilità – sarà difficile risvegliarsi da un dogmatismo e dalla affermazione di una relazione semplice e ferrea. Difficile poi evitare di scontrarsi con evidenti fantasmi che la sensibilità dona e di cui ben presto ci si rende accorti. Nel secondo caso, quello di una intrinseca labilità di questa, di un suo ineludibile limite, allora da questo ci si può sentire da subito proiettati in un nuovo orizzonte dove ricercare quell'intero che è rappresentato di certo dall'identità di pensiero ed essere e che diventa contenuto della coscienza.

«Il vero è l'intero» è espressione, come sì conosce bene, tratta da una delle pagine più belle della *Fenomenologia dello spirito* e viene evocata dallo Hegel dopo l'avvio della definizione d'infinito che era esplicitata nel concetto d'intero, esposto nelle parti della *Prefazione* e dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*. Intero come il costituito da "ogni" particolare momento del divenire dialettico, da "ogni" figura individuale, dotato di qualsiasi "ogni" di una sua momentanea verità destinata ad essere negata ed al contempo inverata.

Qual è il risultato di questa «uguale necessità che costituisce ora la vita dell'intiero» ? è questa la domanda che dobbiamo seriamente porci per procedere fino alle domande essenziali che necessariamente dovremmo affrontare attraverso le diverse "prospettive metafisiche" che saranno in questa sede analizzate; per scorgere motivi speculativi e correttivi a quella visione metafisica che si è avuto la pretesa di avanzare anche attraverso le letture e interpretazioni dei classici che in questo numero della rivista sono stati usati dai diversi giovani autori.

Più volte abbiamo sostenuto che stiamo sviluppando e indicando un itinerario della coscienza – uso non a caso questa espressione bonaventuriana - e così ci pare che la stessa *Fenomenologia* hegeliana compia il medesimo cammino. Essa, si sa, procede dal sorgere immediato della coscienza stessa fino al suo rivelarsi nell'assolutezza. Un processo questo di autenticazione; un processo di perfezione del e dall'empirico e dall'apparente che per mezzo della riflessione viene «cangiato» - così dice Hegel - fino alla sua «vera natura». Tutti

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

sanno a sufficienza che tale «itinerario», questa «esperienza della coscienza», si articola nei tre momenti di coscienza sensibile, percezione ed intelletto.

Ma le tre dimensioni, le tre tappe, portano con sé, per Hegel, come bene si conosce, un limite grandissimo. Una loro implicita limitazione sostanziale.

La coscienza sensibile risulta un primo illusorio rapporto della coscienza con il mondo esterno (verità astratta e povera). La percezione risulta soltanto la scoperta delle molteplici qualità dell'oggetto che viene assunto in sé. L'intelletto crede di aver individuato (con un'evidente critica a Kant) oltre le cose fenomeniche «un quieto mondo di leggi» esistente per sé; in un percorso preordinato dal «qui ed ora» alla legge.

Ma è bene essere consapevoli però che da tale percorso siamo invitati ad andare oltre la coscienza a dover cogliere il «concetto come concetto». Un accorgimento che si può avere nel compiere il salto di qualità della coscienza stessa; un itinerario che vale nel *Hic Rhodus hic saltus*⁵.

La coscienza cercherà «il suo altro» (come ritorno in sé) e «saprà – la coscienza – che in ciò essa non possederà altro che sé stessa»⁶.

Questi assunti hegeliani a buona ragione ci offrono un punto di vista essenziale, infatti, ci è richiesto di ridefinire una forma di razionalità per nulla identica a quella, mortifera e morta, illuministicamente determinata.

La razionalità può infatti darsi in due forme: la prima come dissoluzione in nulla di tutte le determinazioni dell'intelletto (negativo): e la seconda come generatrice dell'universale in cui è compreso ed inverato il particolare (positivo)

Come dice Hegel invece l'intelletto «tabellesco» non conosce «ciò che costituisce la concretezza, l'effettualità, il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra» e il conoscere filosofico «che esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità»⁷. Questa accortezza è momento culminante della filosofia.

«La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di questa, ma lo riconosce ed adopera; che egualmente, riconosce ciò che vi ha d'universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, tra quelle della scienza. La differenza consiste dunque solo in questo supposto cangiamento di categorie. La logica speculativa contiene la logica antica e la metafisica. Conserva le medesime forme di pensiero e le medesime leggi ed oggetti, ma insieme le foggia e trasforma con categorie ulteriori»⁸.

-

⁵ Ricordo che Hegel non amava usare per il suo pensiero il termine idealismo per non essere confuso con i suoi contemporanei. E in questo brano risulta significativo in che senso tale termine può essere colto e cioè che riferendosi alla ragione questa è certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei; il suo pensare è esso stesso, immediatamente, l'effettualità verso la quale essa di comporta come idealismo". Lascio giudicare a voi.

⁶ G.W.F. HEGEL, Fenomenologia dello Spirito, I, cit., p. 202.

⁷ *Ivi*, pp. 43-44.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scie a filosofiche in compendio*, paragrafo 9, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 15.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

All'interno di questo avvicinarsi alla relazione del pensiero con il reale, del pensare e dell'essere, il loro reciproco riconoscersi, inizia un altro cammino d'allontanamento e di ripensamento dal sensibile preso in forma unilaterale e inizia un nuovo itinerario di ricomprensione del reale stesso, del mondo nella sua concretezza⁹.

La rivendicazione di un'elevazione qualitativa della coscienza che dà il senso dell'itinerario a cui guarda e a cui appartiene il nostro modo di fare filosofia, ci appartiene come l'eredità migliore che abbiamo ricevuto dal pensiero moderno e contemporaneo e noi possiamo davvero rivendicare il privilegio di inserirci in questa apertura che Hegel ha realizzato nella "dissolvenza del soggetto" maturata nella modernità stessa. E ci possiamo ritrovare le voci di quella tradizione di senso che caratterizza la nostra visione del problema filosofico e metafisico.

Siamo infatti di fronte ad una metafisica non più articolata con attrezzature tradizionali e classiche (spesso segnate da un razionalismo che inevitabilmente limita la metafisica stessa). Siamo in una prospettiva intimamente svolta entro una qualificazione più alta del senso, dell'intendere e del volere. Possiamo recuperare una metafisica dell'Essere e della Coscienza (stavolta in maiuscolo) oltre la coscienza stessa in quel livello dello spirito più alto in cui hegelianamente si cercava di dissolvere ogni problematicismo.

Non razionalismi, non gnoseologismi, non astrattismi, non lacerazioni metafisiche della vita e dell'esperienza di Coscienza. Oggi dobbiamo e possiamo ripetere quello che fu proposto nella storia del pensiero medievale e, in altre parole, ci si ritrova a ri-percorrere il cammino bonaventuriano di una *reductio* delle scienze secondo la norma speculativa di un *itinerarium* che si chiarifica come un integrale e qualificato reintrodursi, riconoscersi, nella Verità. Così la metafisica per noi diviene cammino di consapevolezza del senso, del fondamento e del principio.

Metafisica per noi si offre come percorso, come riacquisto e come metodo critico. Non come nel pensiero cartesiano il cui l'essere per me si risolse nell'aver posto la questione metodologica all'inizio e preliminarmente al discorso metafisico; così il risultato fu la dissoluzione della metafisica stessa compiuta dal soggetto che applicava e validava il metodo stesso. Oggi noi possiamo presentare un metodo filosofico inversamente costruito sulla consapevolezza di un'esperienza della verità nella coscienza che ci assicura di porci alla fine del processo e non come preliminare alla metafisica stessa¹o. Il metodo e la metodologia critica non precede mai lo svolgimento concreto della realtà; al più ne discende come modello di dicibilità, di espressione e di significazione.

Il metodo coincide con la filosofia stessa che non ha bisogno di regole, la filosofia non è né ha bisogno di discussioni preliminari. Non deve giustificare sé e il suo oggetto.

⁹ Questo ripensamento è l'inizio della risalita del sensibile in qualità della coscienza, nel livello della "terrenità" come la definiva Moretti-Costanzi.

¹⁰ Ne sono convinto sul senso del magistero morettiano su cui mi è parso di ravvisare una riedizione del concetto di critica. Rimando a T. Moretti.-Costanzi, *Il senso della critica*.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

Dove si è posta però la metafisica classica antica e quella moderna che ha elaborato esteso e dissolto quella antica?

Entrambe secondo me hanno seguito un cammino unitario, solo apparentemente diverso, in vero consequenziale. Un cammino semplice, non articolato, svolto tutto in fasi successive.

Una prima fase che si manifesta come analisi del tema della metafisica del sentito ovvero dell'esperienza nella sua integralità (ente in quanto ente). Una seconda fase che consiste nell'entrare nel problema metafisico che è quello che affronta la questione del divenire e dell'eterno; la riflessione sulla loro interconnessione dialettica.

In queste due fasi ritroviamo tutta la storia dell'errore della filosofia occidentale (come definita da Heidegger) che si è concentrata su un unico problema, su un unico momento, su un'unica soluzione e argomentazione, dimenticandosi che il problema dell'essere e del suo divenire, svolgentesi tra necessità e contingenza, e quindi nella libertà, è il tema originario e primo della filosofia autentica (che proprio per questo concentrarsi sull'essenziale del pensiero essa appare sempre come autentica metafisica).

La metafisica acquista valore nella sua stessa problematicità e nella formulazione delle sue esigenze che già sono annunciate e nel conservare attenzione per il suo contenuto. E quindi non è vero che la filosofia oggi richieda il permesso di ricercare soluzioni o giustificare uscite ontoteologiche così come ha precisato Heidegger.

La filosofia deve recuperare il suo carattere e compito terapeutico della coscienza caduta; partendo dal tema dell'essere deve svolgersi in avanti. Anzi deve ritornare alla fondamentalità della domanda sul principio non in contrapposizione al pensiero del mondo, ma interrogando la sua relazione con il mondo stesso, con il divenire, e quindi con il "sentire". Tramite quello recuperare il senso del fondamento, il senso dell'essere e non già come ente tra enti. Solo così la metafisica riacquista il suo carattere non universalizzante, mediale, non dimostrativo.

Ma attenti: l'espressione «non universalizzante» non vuol dire arbitrario; «mediale» non vuol dire trascendentale ma anzi vuol dire aspirare a significare e cogliere un ruolo all'esperienziale, indica una totale esperienza della coscienza. «Non dimostrativo» si dice per indicare il fatto che la metafisica parte dal suo riferirsi al presupposto di Verità e necessità non come alogicità indistinta ma come criterio critico sentito in proprio.

Ecco che se questa è metafisica, e non più si identifica con l'esercizio di abilità logico-razionali (da cui essa dipende), allora vuol dire che questa metafisica si instaura nella libertà del senso, del sentire, del vivere e dell'intender insieme. Ci indica un senso nuovo, una sensitività rinnovata.

Di questo ne siamo certi! E però non basta proclamare questa dimensione.

Sono linee da tenere insieme e valutare come possibili terreni e luoghi di esplicazione della coscienza da cui far emergere domande nuove che costituiscono il pensiero. A queste dobbiamo sempre aggiungere alcune note critiche, questioni aperte, per e su cui, siamo chiamati a meditare da e su pensatori diversi tra loro e da noi, e su argomentazioni che potrebbero essere cosi riassunte:

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

- Rischiamo forse che il nostro modo di vedere il pensiero filosofico e metafisico possa condurre ad una frammentazione del pensiero stesso oppure siamo inviatati a favorire una riflessione utile a recuperare una seria riflessione sul mondo e sulla verità?
- In che modo dobbiamo mantenere la distanza e il rapporto con le scienze tanto della natura quanto quelle dello spirito e umane?
- Come ci presentiamo rispetto al presupposto, ma anche alla possibile soluzione del tema del divenire e del suo fondamento in un tempo che sembra aver derogato alla radicalità di questa questione?
- Evitiamo i fraintendimenti tra immanenza e trascendenza o tra gli altri infiniti nodi critici che ci sono proposti?

Con tutti gli espliciti e gli impliciti qui espressi ho chiamato giovani studenti ad interrogarsi nei e sui testi capitali di grandi filosofi. Proprio perché si misurasse il passo richiesto dal salire il calvario della sensibilità; quel faticoso andare che è il desiderio di sapienza e che ci muove da sempre a filosofare. Che muove al pensiero le giovani generazioni.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Verità, mondo e interpretazione in Hans-Georg Gadamer

Furia Valori University of Perugia, Italy

Abstract

In this article analyze how Gadamer elaborate his own philosophical hermeneutics as a theory of the truth of being, also in controversy with the claims of absolutization of scientific methodology and its methodical conception of truth. in ethics, Gadamer elaborate a hermeneutic ontology that rejects an original conception of truth and, with it, the subject and the world.

Keywords Hermeneutics, Gadamer, Ontology

Gli sviluppi dell'ermeneutica negli ultimi due secoli, sia come metodologia delle scienze dello spirito, sia come ermeneutica filosofica, non cancellano le tradizionali ermeneutiche regionali, riguardanti l'interpretazione di testi in genere religiosi, letterari e giuridici, ma le rende maggiormente consapevoli dei loro fondamenti, di ciò che in esse sempre accade, ossia la ricerca della verità. In particolare, Gadamer elabora la propria ermeneutica filosofica come teoria della verità dell'essere, anche in polemica con le pretese di assolutizzazione della metodologia scientifica e della sua concezione metodica della verità ¹. Ripensando tematiche neokantiane incontrate fin dalla formazione universitaria a Marburgo² e percorrendo i sentieri heideggeriani³, insieme ad un serrato confronto con i più significativi orientamenti contemporanei e un'attenta meditazione dei testi platonici e aristotelici, segnatamente in sede etica, elabora una ontologia ermeneutica che declina una originale concezione della verità e, con essa, del soggetto e del mondo.

-

¹ Cfr. in proposito H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985-1995, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 1, 1986, 1990 (II ed.); trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1997; d'ora innanzi l'opera verrà citata con la sigla *VM*.

² H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p. 18. Si veda anche W. DRECHSLER, *Gadamer in Marburg*. Blaues Schloss, Marburg 2013; sull'intero percorso intellettuale: J. GRONDIN, *Gadamer*. *Una biografia*, Introduzione, traduzione, note e integrazione degli apparati di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2004.

³ H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983; trad. it. R. Cristin e G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ll punto di partenza del discorso gadameriano è il riconoscimento della costitutiva finitezza e storicità dell'esistenza per cui non è possibile una conoscenza obiettiva ed esaustiva della realtà: non è possibile porsi su un punto di vista assoluto e da esso contemplare la totalità. Conseguentemente concepisce la coscienza come "coscienza della determinazione storica" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein), come coscienza ermeneutica che ad un tempo è determinata e determina la storia⁴, cioè trova di fronte a sé un'alterità irrisolvibile, con una indipendenza tale che limita la potenza della riflessione: tale alterità per Gadamer è costituita dal contenuto della tradizione, del senso tramandato. E nella mediazione ermeneutica fra presente e passato accade la verità, come evento di una totalità relativa di senso: il venire all'esperienza è il venire al linguaggio, per cui declina un particolare rapporto fra verità, mondo e interpretazione nel linguaggio, quale medium in trascendibile - non un mezzo -, in cui e per cui accade l'evento dell'essere.

Gadamer è consapevole del rischio della riflessione assoluta, che "risolve e dissolve" ogni immediatezza che le si contrapponga; pertanto cerca anche di evitare il rischio di avvicinarsi alla posizione hegeliana che concepisce il pensare come mediazione assoluta di storia e verità⁵.

In queste riflessioni si intende verificare se lo stesso Gadamer presenti elementi di riflessione assoluta, al di là delle sue intenzioni e dichiarazioni, elementi che si ripercuotono nella sua concezione della verità e del mondo. Tale riflessione assoluta sarebbe operante sotterraneamente non come risultato, non come approdo ad un sistema conclusivo, affermazione che andrebbe contro le sue esplicite affermazioni, piuttosto invece come potenziale esser già dato della mediazione fra storia e verità, come condizione del dialogare ermeneutico.

Pur avendo posto la questione di una critica della conoscenza storica, anche Dilthey per Gadamer non ha pensato pienamente la storicità dell'esistenza, non ha sviluppato le conseguenze del suo relativismo, restando legato all'ideale metodologico della verifica delle scienze della natura, nonostante il suo delineare la più incisiva distinzione a livello epistemologico e metodologico fra scienze dello spirito (*Geistes Wissenschaften*) e scienze della natura (*Natur Wissenschaften*). Lo stesso storicismo, pur riconoscendo la storicità dell'esistenza e la specificità sia dell'oggetto delle scienze dello spirito sia del metodo, ossia l'interpretare, ha comunque accolto acriticamente gli ideali

_

⁴ Sulla "coscienza della determinazione storica" cfr. VM, pp. 401, 417 ss. Utilizziamo l'espressione di "coscienza della determinazione storica" conferendo alla parola "determinazione" una valenza sia attiva, sia passiva, ossia un senso "mediale"; l'espressione di "coscienza della determinazione storica" è utilizzata da Vattimo per tradurre il wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (traduzione italiana condivisa da Gadamer, cfr. VM, p. XXI), sembra sottolineare l'aspetto della consapevolezza su quello attivo dell'essere operatrice di storia da parte della coscienza. Su questa problematica cfr. anche P. RICOEUR, Herméneutique et critique des idéologies, in Demitizzazione e ideologia, cit., pp. 29 ss. ⁵ VM, pp. 395 ss.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

scientifici dell'oggettivismo e della neutralità dell'osservatore, propri delle scienze della natura. Gadamer, invece, sulla base della valenza ontologica del comprendere evidenziata da Heidegger nell'analitica esistenziale del Dasein, concepisce la teoria scientifica come una della tante prospettive secondo le quali storicamente si dispiega l'esperienza del mondo; e, più in generale, intende sia il comprendere/interpretare delle scienze dello spirito, sia lo spiegare delle scienze della natura, come metodologie derivate dell'originaria apertura comprendente.

Il progressivo emergere della tematica ermeneutica nella riflessione filosofica contemporanea deriva secondo Gadamer in primo luogo dalla perdita di centralità del soggetto. Sono state poste in discussione le pretese del soggetto di essere privo di condizionamenti, di elevarsi alla neutralità e di relazionarsi così con l'oggetto e, non ultima, la pretesa di considerare il linguaggio in funzione ancillare rispetto al pensiero 6. Sulla base della intrascendibilità della temporalità dell'esperienza, Gadamer conduce importanti riflessioni critiche sia pretese riflessione, confronti delle della dell'assolutizzazione della conoscenza scientifica, della sua metodologia e della sua pretesa veritativa.

Gadamer non affronta direttamente la questione del metodo e del valore di verità della conoscenza scientifica – che sarebbe stato un restare nell'ambito dell'ormai superato confronto fra scienze della natura e scienze dello spirito -, ma percorre una serrata indagine volta da un lato a porre in discussione la "coscienza estetica" e il suo presupposto della "differenziazione estetica" e, dall'altro, a mostrare come a partire dall'esperienza dell'opera d'arte si diano esperienze extrametodiche aventi uno specifico valore conoscitivo e veritativo.

ln Verità e metodo Gadamer conduce una indagine fenomenologica sull'esperienza estetica che caratterizza l'incontro con l'opera d'arte, mostrandone il carattere di evento, di darsi storico della verità e critica la "coscienza estetica" che riduce l'opera d'arte a pura "apparenza estetica", la cui fruizione trasporta in un mondo bello, ma di sogno, irreale, della pura esteticità. Il ritorno fenomenologico sull'esperienza estetica svela che essa non ritiene di essere trasportata in un mondo illusorio, non vero, invece vede nella totalità relativa di senso che esperisce la verità autentica. Infatti nell'evento dell'opera la vita è trasmutata, colta nella sua verità e perfezione:

«Trasmutazione significa invece che un qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa d'altro, e che questo qualcosa d'altro che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente non è nulla [...]. Non vi può essere in questo caso il passaggio di

⁶ Cfr. H.-G. GADAMER, Ermeneutica e metodica universale, a cura di U. Margiotta, Torino 1973, pp. 130 ss.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

una trasformazione graduale, giacché l'uno è la completa negazione dell'altro. Così trasmutazione in forma significa che ciò che era prima, non è più. Ma anche che ciò che ora è, ciò che ora si presenta nel gioco dell'arte, è il vero permanente»⁷.

L'identità dell'opera d'arte è concepita da Gadamer non come data una volta per tutte e quindi come sostanzialmente indiveniente e conclusa; non è descritta dalla categoria della presenza, ma è costitutivamente temporale, in fieri. L"in sé" dell'opera continua ad accadere, aumenta nelle interpretazioni, che costituiscono una "prosecuzione di creatività". Tanto incide l'interpretazione nella stessa identità dell'opera, tanto è oscurato l'apporto dell'artista nella costituzione della medesima. In opposizione all'estetica romantica del genio e alla "coscienza estetica" 8, centrata sull'Erlebniss, Gadamer manifesta un complesso processo di co-determinazione e di co-appartenenza fra coscienza interpretante e opera: le interpretazioni che accadono entrano a costituire l'in sé dell'opera. L'identità dell'opera, con il suo divenire e ricorrere, è un "compito della coscienza". Gadamer fa un interessante confronto fra la fruizione dell'opera e la struttura del gioco; in entrambi i casi chi gioca – artista, esecutore, fruitore, interprete e giocatore – al contempo è giocato o dal senso dell'opera o dalla regola. Nel rapporto il soggetto è sia attivo che passivo, dove è da precisare, riguardo alla relazione con l'opera, che per Gadamer, con una evidente eredità storicistica, la creazione e l'interpretazione, con i caratteri in precedenza indicati, non sono l'espressione di soggetti eccezionali, né hanno un carattere psicologistico; piuttosto essi esplicitano il sentire di una società, di un popolo.

Snodo fondamentale dell'ermeneutica gadameriana sia per la messa in discussione delle pretese veritative totalizzanti della conoscenza scientifica, sia per la sua intenzione volta a universalizzare l'ermeneutica come metodica universale, è costituito dal concepire la letteratura universale in base all'esperienza di verità dell'opera d'arte e, soprattutto, dal far confluire nella letteratura universale ogni tipo di testo scritto, anche quello a carattere scientifico:

«Nel modo d'essere della letteratura rientra ogni tradizione che vive nella forma del linguaggio; non solo i testi religiosi, giuridici, economici, pubblici o privati di ogni genere. ma anche gli scritti che hanno lo scopo di elaborare o chiarire scientificamente tali testi tramandandoli: e quindi tutto I'insieme delle "scienze dello spirito". Anzi, in definitiva, la forma della letteratura si estende in generale a ogni tipo di discorso scientifico, nella misura in cui questo è formulato in un linguaggio. Ogni fatto linguistico può diventare

_

⁷ VM, p. 143.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 110 ss.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

uno scritto ed è da questo fatto che è delimitato il più vasto concetto di letteratura»⁹.

Nell'universalità del linguaggio arte e scienza "si confondono", per cui emerge il presupposto del discorso gadameriano riguardo alla verità: essa si identifica con l'evento del senso; ogni scritto dotato di senso compiuto ha una portata veritativa. Ecco perché per Gadamer l'attività interpretativa ha il carattere della dialogicità, per cui nel medesimo tempo comprendere il senso dell'opera è anche un dialogare sulla verità del contenuto è, filosoficamente, un pensare insieme. Il problema centrale dell'ermeneutica gadameriana è quello della verità, per cui l'ermeneutica, sviluppando il discorso heideggeriano, si fonde con la filosofia.

Assume particolare importanza nella mediazione interpretativa il testo scritto, con il suo carattere "peculiare" e "imparagonabile" rispetto ad altre modalità del tramandare; infatti, Gadamer sostiene la superiorità dello scritto sulle altre manifestazioni artistiche, mettendo in evidenza come lo scritto abbia in sé anche la tensione ad innalzarsi rispetto all'orizzonte in cui sorge per parlare potenzialmente a tutti, attraversando spazi e tempi, in virtù dell'idealità della parola e del significato che essa manifesta. Emerge un duplice movimento per cui da un lato mediante l'idealità non solo della parola, ma anche dello scritto si cerca di staccarsi dalla finitezza e dalla particolarità "effimera", manifestando una tensione universalizzante e ultratemporale; dall'altra lo scritto è caratterizzato da "una forma di autoestraniamento" il cui "superamento" rappresenta "il compito più alto della comprensione" 10. La condizione di possibilità del superamento dell'estraneazione è costituito dalla "continuità della memoria". Nell'interpretazione come mediazione fra presente e passato accade la riappropriazione da parte della coscienza: ma la tradizione che vive nella continuità della memoria, quindi della coscienza, costituisce veramente un baluardo nei confronti della riflessione assoluta, rappresenta veramente l'alterità irrisolvibile nell'autosapersi dello spirito? Gadamer sottolinea che ciò che si è elevato alla superiore sfera del senso mediante lo scritto, si innalza al di sopra del proprio mondo proponendosi con la sua volontà di durata come contemporaneo di ogni presente. Perciò il compito ermeneutico non si risolve né nella ricostruzione del mondo dell'opera, né del lettore originario, né della psicologia dell'artista nel momento genetico dell'opera: un testo non vuol essere inteso come espressione di vita ma solo in ciò che dice: quindi l'attività ermeneutica si esplica essenzialmente come "partecipare" ad un contenuto che non chiede di essere ripetuto secondo il senso originario, ma di essere ripensato nella sua portata veritativa, interrogato, messo in gioco. Perciò

9 VM, p. 200.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 448 ss.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

l'attività ermeneutica che ha la stessa portata universale del linguaggio, non si risolve, o almeno non dovrebbe risolversi, secondo l'intenzione gadameriana, nell'autotrasparenza della riflessione assoluta, in quanto la coscienza trova la tradizione come un esser già dato. Ciò perché l'interpretazione, che è intesa da Gadamer come l'attuarsi della comprensione, è indirizzata, secondo la lezione di Heidegger ¹¹, dal "movimento anticipante" della pre-comprensione; tale anticipazione è il risultato della costitutiva esposizione ed appartenenza alla tradizione. Nell'interpretazione, la pre-comprensione non viene eliminata, ma si realizza, senza mai giungere alla trasparenza totale.

Si chiarisce il senso del giocare e dell'esser giocata della "coscienza della determinazione storica" (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), il suo appartenere alla tradizione e il suo partecipare non solo al suo sussistere, ma anche al suo accrescimento mediante la "prosecuzione di creatività". La coscienza della determinazione storica si realizza come coscienza della situazione ermeneutica in cui già da sempre siamo e la cui chiarificazione è un compito che non ha mai termine.

Ma se nella tradizione confluisce l'autoestraneazione della coscienza rispetto alla quale la mediazione interpretativa costituisce la riappropriazione, allora la tradizione, come esser già stato della coscienza, non sembra essere quell'alterità irrisolvibile nella riflessione assoluta.

L'essere esposti già da sempre all'appello della tradizione non riguarda soltanto l'opera d'arte, il testo letterario ma, vista la portata universale della letteratura, concerne ogni testo scritto, quindi anche i testi delle scienze dello spirito e della natura; la situazione ermeneutica e la prosecuzione di creatività riguardano quindi anche l'evento storico e la stessa concezione del mondo. L'essere esposti alla tradizione accade sempre a partire da un orizzonte: ciò vuol dire essere in possesso, anche in maniera immediata e non sempre pienamente consapevole, di determinati giudizi e pre-giudizi fondamentali e costitutivi che orientano il rapporto con il testo, con l'opera, con l'evento del passato. Per Gadamer, proprio la distanza temporale - che non concepisce più come vallo neutrale da scavalcare da parte di una impossibile coscienza neutrale 12 - consente di distinguere i pregiudizi veri, ossia produttivi, da quelli falsi che possono produrre il fraintendimento; la distanza temporale non è perciò concepita come una linea neutrale, ma è produttiva ed è riempita

¹¹ Cfr. M. Heidegger, Essere e tempo, Longanesi, Milano 2002, in particolare ai §§ 31-32, e § 69b; Id., L'origine dell'opera d'arte e A che i poeti? in Sentieri interrotti, Nuova Italia, Firenze 1968, Id., Saggi e discorsi, Mursia, Milano 2003), Il principio di ragione (Milano, Adelphi 1991), In cammino verso il linguaggio (Milano, Mursia 1995). Gadamer affronta il pensiero di

Heidegger, oltre che nel già citato *I sentieri di Heidegger*, in particolare in *VM*, pp. 305 ss.; Id., *Hegel e Heidegger*, in *La dialettica di Hegel*, trad. it. R. Dottori, Marietti, Genova 1973, pp. 127 ss.; Id., *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp. 9-45.

¹² H.-G. GADAMER, *Le problème de la con science historique*, Paris-Louvain 1963; trad. it. G. Bartolomei, Napoli 1969.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

continuativamente dall'attività della trasmissione della tradizione che accade nell'interpretazione. La distanza temporale consente una comprensione in cui tace l'interesse soggettivo ancora presente nel rapporto contemporaneo; così possono essere validati i pre-giudizi veri rispetto a quelli falsi, secondo un processo mai concluso. Mediante la distanza temporale il senso dell'oggetto tramandato si accresce: l'essere "aumenta", in quanto vengono esplicitati nuovi "aspetti", nuovi "effetti" (Wirkungen) che entrano a costituirlo; non si tratta di ulteriori interpretazioni che vanno ad aggiungersi all'in sé già dato e concluso dell'oggetto, ma l'in sé aumenta, è dato dalla storia mai conclusa delle sue interpretazioni (Wirkungsgeschichte) 13. Ne emerge una concezione della temporalità rappresentabile non più linearmente, in quanto anche ciò che è accaduto nel passato ha un presente ed un futuro, non una volta, ma infinite volte, in quanto questo ritornare da un lato non è mai concluso, dall'altro non è un eterno ritornare del medesimo, né l'eternità del tutto - le diverse interpretazioni che possono essere date dell'eterno ritorno nietzscheano – ma un accrescersi mai concluso, per cui l'essere "aumenta".

La mediazione ermeneutica è pensata da Gadamer anche come "fusione di orizzonti", quale elevazione ad una universalità superiore, ad una prospettiva più ampia:

«In realtà, l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L'orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra di loro»¹⁴.

In realtà dietro alla molteplicità degli orizzonti ritroviamo la coscienza che media sé con se stessa: se gli orizzonti risultassero costitutivamente diversi, non sarebbe possibile la mediazione ermeneutica¹⁵, come integrazione fra presente e passato, come innalzarsi ad una universalità superiore¹⁶, ad una prospettiva più ampia che accomuna gli orizzonti che si incontrano:

¹³ Cfr. VM, pp. 350 ss.

¹⁴ Ivi, p. 356.

¹⁵ Cfr. G. Figal, La filosofia di Gadamer. Ermeneutica come filosofia della mediazione, in «Iride», 2, 2000, pp. 305-312.

¹⁶ Cfr. VM, p. 355.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

«Questa alterità, però, come ci siamo sforzati di mostrare, emerge soltanto nel seno di una tradizione vivente; per cui la coscienza storica, mentre distingue, anche nello stesso tempo riunisce i due poli della distinzione, di modo che nell'unità dell'orizzonte storico che definisce, essa media sé con se stessa»¹⁷.

Se da un lato per Gadamer la fusione di orizzonti è caratterizzata dall'innalzamento ad una prospettiva più ampia, per cui l'essere "aumenta" nello stesso tempo egli sostiene che quando si comprende, si comprende diversamente Le due riflessioni non sono sovrapponibili, in quanto l'aumento indica una direzione di sviluppo, dal più ristretto al più ampio orizzonte; invece, il comprendere diversamente non consente proporzioni. La superiore universalità, ossia la prospettiva più ampia, sembra mettere in discussione la gettatezza, l'esser situato del soggetto, ed aprire invece ad un'altrettanto costitutiva capacità di elevarsi oltre la propria e l'altrui particolarità nella ricerca della verità. Anche l'identità in fieri di ciò che è tramandato, identità che si risolve nella "storia degli effetti", concetto che manifesta in sé una eredità neokantiana ancora presente in Gadamer, genera alcuni interrogativi. Infatti, relativamente al rapporto fra i diversi aspetti sottolinea che:

«Ammettiamo che sono aspetti diversi quelli sotto cui I'oggetto si presenta storiograficamente in tempi diversi da punti di vista diversi. Ammettiamo anche che questi aspetti non si superano semplicemente l'un l'altro nel continuo progresso della ricerca, ma sono come condizioni che si escludono a vicenda, che sussistono separatamente e si incontrano solo nella nostra mente. Ciò che riempie la nostra coscienza storica è sempre una molteplicità di voci, nelle quali risuona il passato. Solo nella molteplicità di tali voci, il passato c'è: questo costituisce l'essenza della tradizione in cui siamo e di cui vogliamo divenire partecipi»²⁰.

Nel discorso gadameriano si manifesta esplicitamente il ruolo centrale della coscienza nella storia degli effetti e la difficoltà di concepire l'in sé dell'oggetto – opera, testo, evento, ente – come costituito dalla storia degli effetti: il perno della *Wirkungsgeschichte* sembra essere più la coscienza che l'in sé. Infatti, come emerge dal passo citato, fra gli effetti o le infinite possibilità di ciò che è tramandato non vi è relazione, che comunque implicherebbe l'"in sé". Se il darsi degli effetti avesse un senso già dato, la storia degli effetti maschererebbe piuttosto una filosofia della storia degli effetti.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 175.

¹⁷ Ivi, p. 357.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 316.

²⁰ Ivi, p. 333.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Gadamer afferma che il darsi degli effetti è accidentale, però entrano a costituire l'oggetto necessariamente: la storia degli effetti; alla base di quest'ultima c'è la concezione dell'essere come "aumento". Ma avendo frantumato l'oggetto nelle sue infinite possibilità, non è immediata la ricostruzione dell'identità in divenire. Di fatto la relazione fra gli aspetti è attuata dalla coscienza: qui emerge particolarmente la valenza non solo passiva, ma anche attiva della coscienza della determinazione storica.

L'interpretazione ha per Gadamer la struttura del dialogo, che concepisce non come metodo estrinseco, ma come il proprio darsi dell'oggetto; e il dialogare ermeneutico fra presente e passato procede secondo la logica della domanda e della risposta, in cui il domandare, per Gadamer, in primo luogo viene dal passato al quale siamo esposti. Su questa base ripensa in chiave ermeneutica il dialogare socratico-platonico in cui emerge il logos, che si esplica nel convenire su un "orizzonte comune", su una prospettiva più ampia: aspetto nel quale si dà una eco della Aufhebung della dialettica hegeliana, liberata dalla tensione sistematica. Tuttavia lo stesso Gadamer può parlare di prospettiva più ampia e di un universale superiore che accomuna ponendosi al di fuori della storia per giudicare della maggiore o minore ampiezza, in base ad un criterio fondamentalmente astorico. Così pure, presuppone di porsi su un punto privilegiato quando riconduce l'identità dell'opera o dell'evento alla storia degli effetti, in quanto ciascun effetto dal suo interno non si intende come interpretazione accanto alle altre, ma come l'in sé dell'opera o dell'evento: l'interpretazione non si intende come tale, ma come verità dell'essere: è questa l'aporia di fondo dell'ermeneutica gadameriana, o forse in essa si svela l'insopprimibile tensione alla verità dell'essere.

Il dialogo ermeneutico è sollecitato dall'appello di ciò che chiama dalla tradizione: tale domandare porta alla messa in discussione dei giudizi e pregiudizi; ciò comporta la loro "sospensione" circa la pretesa di verità. Nello stesso tempo, nel dialogare, la coscienza interpretante pone in questione l'oggetto" tramandato, in quanto risposta alla ricerca di senso del mondo in cui è nato, risposta che emerge fra tante possibili. Gadamer manifesta nel dialogare ermeneutico una doppia sospensione: quella dei giudizi e pregiudizi dell'interprete e quella del senso dell'oggetto tramandato. Alla duplice sospensione è connesso un duplice trascendimento: quello dell'orizzonte di ciò che chiama dalla tradizione e quello dell'orizzonte dell'interprete. Ma la sospensione e il trascendimento richiedono, ancora una volta, la capacità e la possibilità della coscienza di elevarsi rispetto all'esser situata nell'orizzonte che, come già insegna Nietzsche in Sull'utilità e il danno della storia per al vita, è sempre determinato. Comunque tale duplice movimento consente la comprensione/interpretazione di ciò che chiama dalla tradizione. Gadamer ripensa il dialogare riferendolo in particolare al rapporto fra presente e passato, ma può costituire una valida chiave maieutico-ermeneutica nel rapporto fra

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

tradizioni diverse, anche perché tale dialogo non è da lui inteso come risposta passata ad un domandare passato, ma come un "domandare effettivo" teso alla ricerca del vero.

La proposta ermeneutica gadameriana non è tuttavia centrata sull'attività dello "spirito soggettivo", in quanto l'interpretazione non deriva dall'escogitazione personale del soggetto, ma rappresenta l'opera specifica del linguaggio: la visione ineludibilmente linguistica del mondo esprime il venire al senso dell'esperienza del vivente sentire di una comunità linguistica. In Gadamer il linguaggio assume un carattere totalizzante, per cui: «L'essere che può venir compreso è linguaggio»²¹; ciò vuol dire anche che non è possibile parlare di un mondo in sé, indipendente dalle visioni linguistiche del mondo, in quanto presupporrebbe un contraddittorio porsi al di fuori della storia.

Nel declinare la portata ontologica dell'evento del senso, quindi del linguaggio, Gadamer fa importanti affermazioni riguardo al rapporto fra le diverse visioni linguistiche del mondo; infatti, «nel caso degli aspetti delle diverse visioni linguistiche del mondo, ognuna di esse contiene potenzialmente in sé tutte le altre, ognuna è di per sé capace di intendere e capire la visione del mondo ché si manifesta in un'altra lingua»²². Con queste parole Gadamer svela il presupposto del dialogare ermeneutico, che, abbiamo visto, è lo stesso pensare: la fusione di orizzonti, l'elevarsi alla prospettiva più ampia che accomuna, è possibile in quanto ciascuna prospettiva, ciascuna visione contiene già potenzialmente tutte le altre. Da ciò deriva che potenzialmente esse coincidano. Ma questo implica che alla base dell'ermeneutica gadameriana c'è anche il sostenere una potenziale e fondamentale identità, affermare la quale, ancora una volta richiede il porsi su una posizione di neutralità per valutare le visioni linguistiche; in realtà si ripresenta il circolo della riflessione assoluta che qui si esplica nel presupporre prima ciò che poi sarà esplicitato da un'attività di mediazione mai conclusa. Ciò spiega anche perché la stessa "coscienza della determinazione storica" non è determinata radicalmente dal proprio orizzonte ed entra attivamente nella mediazione ermeneutica, in quanto la propria visione linguistica del mondo contiene potenzialmente tutte le altre; da ciò segue che potenzialmente potrebbe chiamata essere coscienza indeterminazione storica. Se non è possibile conoscere il mondo in sé e distinguerlo dalle visioni linguistiche, Gadamer fa comunque importanti riflessioni sul rapporto dell'uomo con l'ambiente e ciò consente di intendere meglio la valenza della sua concezione del linguaggio che non approda all'idealismo linguistico. Infatti, mentre gli altri viventi sono "incastrati" nel mondo-ambiente, l'uomo, in virtù della linguisticità del suo esser-nel-mondo, è invece caratterizzato dalla "libertà dall'ambiente", in quanto se lo rappresenta:

_

²¹ Ivi, p. 542.

²² Ivi, p. 512.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ciò vuol dire che si rapporta ad esso distinguendosene, distaccandosene. L'uomo gode della libertà negativa di non essere schiacciato nell'ambiente, perché mediante il linguaggio riesce a distaccarsi dai bisogni, appetiti e impulse; elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nell'ambiente significa "avere linguaggio e avere mondo":

«Con la generale libertà dell'uomo rispetto all'ambiente è anche data la sua libera facoltà di parlare, e quindi anche la base della molteplicità storica dei modi in cui il parlare umano si rapporta all'unico mondo [...]. L'innalzamento al di sopra dell'ambiente significa invece, per l'uomo, *elevarsi al mondo*, e non indica un abbandono dell'ambiente, ma una nuova posizione nei confronti di esso, un atteggiamento libero, distanziato, che è sempre un fatto legato al linguaggio»²³.

Gadamer, dunque, distingue fra ambiente, che indica anche con l'espressione di "unico mondo" e "mondo" che designa una elaborazione di senso distaccata dall'ambiente. La libertà dall'ambiente si declina anche come libertà positiva di dare nomi²⁴, aspetto, questo, fondamentale per il venire al senso dell'esperienza. Il soggetto è appartenente ed esposto all'ambiente, nello stesso tempo, in virtù della sua costitutiva linguisticità e della riflessione, ha anche la capacità di liberarsi, di nominare, di riflettere e questo ha reso possibile anche la produzione artistica, la religione, la filosofia, l'elaborazione delle leggi a livello etico-giuridico; questo ha reso possibile la costituzione delle molteplici visioni linguistiche del mondo. La possibilità di staccarsi dall'ambiente e portare all'esperienza il mondo consente l'obiettività del linguaggio, ossia il suo esprimere fatti, cose. Giustamente Gadamer osserva che la funzione rappresentativa del linguaggio non richiede soltanto che la determinazione comporti sempre, spinozianamente, una negazione, ma richiede anche la differenza e la distanza del parlante dalla cosa. In questo contesto argomentativo, anche il pensare, come riflessione, partecipa al distacco dall'ambiente, anche se Gadamer dà meno spazio alla problematica. Il "mondo" assume non solo una valenza manifestativa e rappresentativa in senso ampio, ma anche comunicativa nell'ambito dell'intendersi, perché nella comunicazione linguistica il "mondo" costituisce il terreno comune, il "luogo che tutti riconoscono"; da un lato il mondo è ciò che è ritenuto indipendente dal volere e dall'immaginazione dei soggetti, dall'altro è l'oggetto "di contesa", di incontro e di scontro; riguardo a questi due caratteri Gadamer osserva:

²³ Ivi, pp. 508-509.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 508; si veda anche Id., *Gesammelte Werke*, cit., *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*, 2, 1986, 1993 (II ed.); tr. it. a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, p. 116.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

«Nel linguaggio, il concetto dell'in sé assume il carattere di una determinazione della volontà. Ciò che è in sé è indipendente dal nostro volere e dalla nostra immaginazione. Tuttavia, in quanto è conosciuto nel suo essere in sé, esso diventa qualcosa di cui si può disporre, nel senso che si può contare su di esso, il che significa però che si può subordinarlo ai propri scopi»²⁵.

Il mondo, così inteso, implica l'esistenza di una comunità linguistica vivente in cui accade il dialogare. Perciò il linguaggio²⁶ non costituisce soltanto una possibilità libera e variabile dell'uomo, accanto ad altre, di fronte ad un mondo già dato, ma rappresenta la sua possibilità fondamentale, insieme al pensare che pure è essenzialmente legato al linguaggio:

«Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l'uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costruisce nel linguaggio»²⁷.

Nella concezione gadameriana la speculatività slitta dal pensare verso il linguaggio, ciò perché in esso gioca un ruolo fondamentale il concetto di totalità:

«Ogni parola prorompe come dal centro di una totalità e ha rapporto con una totalità in virtù della quale soltanto essa è parola. Ogni parola fa risuonare la totalità della lingua a cui appartiene, e fa apparire la totalità della visione del mondo che di tale lingua è la base. Ogni parola, nell'attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non detto a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce. Il carattere occasionale del discorso umano non è una casuale imperfezione della sua capacità di espressione, ma l'espressione logica della vivente virtualità del discorso, che fa entrare in gioco una totalità di senso senza poterla dire interamente»²⁸.

Per la speculatività del linguaggio la parola vivente esprime un senso che rimanda al non detto, ossia alla totalità relativa di senso della visione del mondo. Perciò la speculatività del linguaggio in Gadamer non consiste nel rispecchiamento dell'ente mediante l'asserzione, né hegelianamente nel pensare

²⁸ *Ivi*, pp. 523-524.

²⁵ *Ivi*, p. 515. Per lo sviluppo gadameriano della tematica del linguaggio si rimanda in particolare alla Parte terza di VM, *Dall'ermeneutica all'ontologia*. *Il filo conduttore del linguaggio*, pp. 441-559; Id. VM 2, Sez. III, *Dialettica ed ermeneutica*, pp. 115-208.

²⁶ Conduce un'attenta riflessione sulle molte sfumature del linguaggio in Gadamer, anche in senso diacronico, D. DI CESARE, *Introduzione* a H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. V- XXI; D. DI CESARE, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

²⁷ VM, p. 507.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

insieme gli opposti, ma consiste nel rapporto della parola con la totalità della lingua. Anche per questo aspetto, da un lato Gadamer rimanda alla totalità relativa di senso, riguardante la particolare Weltanschauung, dall'altro evidenzia le infinite possibilità di senso e quindi l'apertura radicale dell'avere linguaggio/avere mondo, il non conclusivismo animato dalla produttività metaforica del linguaggio. La speculatività, quindi, non è propria del pensare, ma del linguaggio, perché si dispiega nella rete dei rimandi e delle implicazioni del mondo di senso in cui l'uomo vive essendo esposto alla tradizione; emerge, tuttavia, prepotentemente il ruolo del concetto di totalità, che non sembra essere coerente con l'apertura della mediazione ermeneutica, mai conclusa; è coerente invece con la concezione gadameriana delle visioni linguistiche del mondo, che potenzialmente si implicano tutte. A questo proposito abbiamo sottolineato che l'affermazione gadameriana che ogni prospettiva contiene potenzialmente in sé tutte le altre, ha conseguenze anche riguardo alla concezione del wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; infatti, la coscienza ermeneutica si svela potenzialmente indipendente dal suo esser situata nel determinato orizzonte e questo rende ragione anche della duplice valenza, sia attiva, sia passiva della coscienza ermeneutica. Abbiamo evidenziato due direttrici dell'esperienza ermeneutica, una che sottolinea il potenziale contenersi di tutte le visioni linguistiche del mondo, l'altra che evidenzia la diversità ogni comprensione/interpretazione, per cui l'esperienza ermeneutica presenta o un carattere esplicativo oppure produttivo. Quando Gadamer afferma la potenziale presenza di ogni visione linguistica del mondo in tutte le altre, si pone contraddittoriamente su un punto di vista assoluto, inattingibile sulla base della finitezza e storicità dell'esistenza; nello stesso tempo tale affermazione costituisce la condizione di possibilità della mediazione ermeneutica sia fra presente e passato, sia fra le diverse Weltanschauungen intese nella loro contemporaneità. Nonostante queste aporie, l'ermeneutica filosofica gadameriana, con la sua declinazione a livello ontologico, fornisce una importante base per una riflessione teoretica sui presupposti e sulle condizioni di possibilità dell'incontro/scontro fra le diverse Weltanschauugen e della relazione interpersonale, che accadono dia logicamente; ma in tale dialogare accade la ricerca della verità nell'articolarsi della ricerca del senso. La consapevolezza che l'incontro con l'altro sia mosso dalla ricerca della verità e che abbia una struttura dialogico/dialettica, ci sembra consenta a Gadamer di superare il rischio, che pure corre, dell'identificazione di verità e totalità relativa di senso, che condurrebbe alla giustificazione di ogni totalità in quanto viene all'esperienza.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Essenza della filosofia, verità, rapporto tra mondo e verità nelle Collationes in Hexaëmeron di San Bonaventura

Federica Brozzi

University of Perugia, Italy

Abstract

In this article, we will see how, in his last work, the Collationes in Haexameron, St. Bonaventure speaks of the truth, which is God, and of the value of the world, since it is the work of God, it is a manifestation of it and contains traces of it. The other topic addressed will be to see how, the Franciscan saint, interprets philosophy, its criticism to the Aristotelian line of thought, and its bringing back, the true philosophy to theology.

Keywords

St. Bonaventure, Theology, Truth

1. Introduzione

Le Collationes in Hexameron, sono rapporti o resoconti, scritti dagli uditori, dei discorsi tenuti da San Bonaventura nella primavera del 1273 a Parigi, città che all'epoca era il centro intellettuale del mondo cristiano. Le collationes assumono un carattere di autenticità poiché l'oratore talvolta riprendeva tali appunti apportando aggiunte e correzioni e ciò ha permesso di includerle a tutti gli effetti fra le sue opere. Le conferenze si strutturano sulla falsariga simbolica dei giorni biblici della creazione e così come in Itinerarium mentis in Deum il fine è illuminare il cammino dell'individuo verso Dio e chiarire i gradi del progresso storico inteso come i momenti della vita dell'intera umanità.

L'opera è composta da 23 discorsi, di cui i primi tre sono di introduzione al tema: mostrare il cammino che conduce alla vera pace simbolizzata dall'albero della vita. Le *collationes* nascono dall'urgenza di contrastare la crescente corruzione morale e intellettuale dell'epoca, in quanto il razionalismo filosofico, spinto dall'aristotelismo, minacciava di minare la basi della dottrina tradizionale annullando la visione dal pensiero e della morale cristiana: l'umanità rischiava di diventare schiava di un determinismo cosmico, che la deresponsabilizzava.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Le *Collationes* rappresentano il testamento del dottore francesco, l'opera della sua maturità. Lo scopo di questo articolo è quello di mostrare come Bonaventura affronta, in questo testo, i temi centrali della storia del pensiero: verità, rapporto fra mondo e verità, essenza della filosofia.

2. La Verità

Da sempre l'uomo è alla ricerca della Verità, di un principio unico, un senso universale. Nel medioevo si parla delle tre forze della coscienza: il vero, il bene, il bello e queste erano comprese tutte in Dio, poiché essenza della verità, della bontà e della bellezza. Codeste tre forze dell'anima per Sant'Agostino, erano tre azioni di una "cosa" sola: comprendere il vero ci permette di compiere il bene e sperimentare la bellezza.

«Verità, bellezza e bontà sono infatti qualificazioni supreme dell'essere; esse costituiscono i trascendentali a norma dei quali deve svolgersi l'attività di coscienza e di esperienza, nella sua concretezza di forme distinte e di atti diversi (intelletto, sentimento e volontà). In Agostino l'aspetto assiologico prevalente è quello della verità, che nell'ambito del suo pensiero significa manifestazione dell'essere stesso alla mente»¹.

Nel medioevo la ricerca della verità si snodava seguendo due diversi modelli di pensiero, uno platonico e l'altro aristotelico. Nel primo caso, la verità delle cose consiste nel loro rimandare ad altro da sé, ad un modello, e conoscere la verità significa riconoscere il rapporto che lega le cose ad i loro modelli. La verità, quindi, per il filone platonico «è in relazione al significato della cosa»². Nel secondo caso la verità consiste in una capacità di adeguare la mente alla cosa, nel comprendere perché una cosa è così com'è: «la verità si identifica con la natura delle cose»³. San Bonaventura, nell'indagare la natura della verità, cerca un punto di incontro fra il filone platonico e quello aristotelico, li mescola, dando origine a qualcosa di nuovo. Il dottore francesco distingue tre momenti caratterizzanti della verità: «come forma inerente alla realtà facendola essere quella che è»⁴, come forma legata al principio da cui scaturisce, come atto conoscitivo che «scopre e afferma la relazione tra il mostrarsi della realtà e la

¹T. Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, cit. p. 183.

² Dizionario bonaventuriano, a cura di E. CAROLI, Editrici Francescane, Padova 2008, p. 859.

³ Ibidem.

⁴ Ivi, p. 860.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

sua relazione con il modello formale da cui deriva»⁵. Tutti questi momenti si realizzano perfettamente solo in Dio. Dio è la verità.

Nella prima collazione San Bonaventura afferma che il punto da cui dobbiamo partire, per raggiungere la sapienza cristiana, è Cristo, che è il medio di tutte le cose, il «mediatore tra Dio e gli uomini»⁶. Cristo è il medio, in Esso sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza. Non possiamo conoscere altra verità se non per quella verità: lo stesso è il principio dell'essere e del conoscere. L'influenza del pensiero di sant'Anselmo d'Aosta è notevole: il pensare Dio come «quell'essere in virtù di cui tutto è e senza cui nulla può essere concepito»⁷; l'imprescindibilità di Dio al Pensare. Così come nel mito platonico della caverna, non potremmo vedere le cose, se non ci fosse una condizione che le rende tali e che ci permette di vederle: l'idea del bene, principio che illumina e fa essere tutto ciò che si manifesta in chiarezza di visione. Nel percorso verso la verità, il primo compito dell'uomo è di «non perdere di vista la realtà immediatamente sperimentabile dell'uomo e del mondo»⁸. Nel diretto contatto con le cose l'uomo si avvicina al vero, prepara la sua mente all'elevazione verso la Verità prima che è «causa dell'essere, ragione del capire e ordine del vivere» 9. Per Bonaventura la verità è un atto di comprensione delle cose del mondo, un processo logico, ma anche, anzi soprattutto, «un processo di rinvio a colui da cui tutto viene e di cui mostra e proclama il mistero, lasciandone intravedere le ombre» 10.

Come già detto, Cristo è il medio di ogni cosa, questo avviene in modo settiforme: centro dell'essenza, della natura, della distanza, della dottrina, della modestia, della giustizia e della concordia. Questi sette medi sono i sette candelabri d'oro che corrispondono alle sette illuminazioni sapienziali, i sette giorni che fecero la prima luce. Cristo è il mediatore fra Dio e gli uomini, nel percorso alla conoscenza, alla verità, dobbiamo passare attraverso ciò per cui è stata fatta: «in principio era il Verbo, e il verbo era presso Dio e il verbo era Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui»¹¹. Il Verbo esprime il Padre, e tutte le cose che sono state fatte mediante di esso, ed in particolare ci riunisce a lui. La conoscenza è contemplazione del mondo, non indagine del mondo sensibile. Bonaventura ci ricorda che fu il diavolo a portare l'uomo nella passabilità della natura, nella mortalità della vita e nella necessità dell'indagine. Pertanto, è la

⁵ Ibidem.

⁶ SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici/1* in *Opere di San Bonaventura*, a cura di J.G. Bougerol, C. Del Zotto e L. Sileo, Città nuova Editrice, Roma 1994, cit. p. 53.

⁷ M. Casucci, *Breve storia dell'ontologia*, in *Percorsi del pensare*, a cura di M. Moschini, Morlacchi Editore, Perugia 2015, p. 44.

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Dizionario bonaventuriano, cit., p. 869.

¹¹ SAN BONAVENTURA, Sermoni teologici/1, cit., p. 53.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

fede che ci indica la strada verso la verità, è un «astro mattutino fra le nubi»¹². Moretti Costanzi, dirà che per trovare il vero, dobbiamo modificare il nostro sguardo sul mondo, non con gli occhi della scienza, ma con quelli della coscienza.

«Attraverso un'ascesi di coscienza che supera il piano gnoseologico, giunge all'intus-legere della sapienza, a cui si apre, nella rivelazione cristiana, il sàpere saporoso che è insieme esperienza esistenziale di una verità, bontà, bellezza di cui Dio è principio e fondamento»¹³.

E qui, nuovamente, trovano posto le parole del Santo di Aosta: «possiamo dunque, se non sbaglio, definire la verità, come una rettitudine che si può percepire solo con lo spirito»¹⁴. Dobbiamo metterci in ascolto, aprirci alla verità, ed essa ci arriva sotto forma di dono.

3. L'essenza della filosofia

L'atteggiamento ideologico fondato sull'aristotelismo stava diventando una realtà di vita quotidiana: il mondo non era più opera di Dio e «l'umanità [...] si dissolveva nell'impersonale e nell'irresponsabile»¹⁵, dirigendosi verso un punto di non ritorno, in balia degli istinti. San Bonaventura, con le *Collationes*, tenta di contrastare questa decadenza morale, recuperando il pensiero platonico-agostiniano. Il francescano conosce Aristotele, lo ha letto, studiato, in particolare nella versione averroista; apprezza i suoi contributi allo studio della natura, e lo ritiene un'autorità nel campo della fisica, ma non come filosofo. Il primato in filosofia va a Platone, in quanto l'Idea è una visione in grado di cogliere l'essenza della cosa nella sua purezza. Il pensatore greco è superato solo da Agostino, a cui l'oratore da il merito della teorizzazione dell'anelito a Dio delle cose e dell'uomo. Il fine di Bonaventura è ricercare una filosofia che alimenti la religiosità, che sappia cogliere quel calore affettivo per cui ogni passo è insieme atto di intelligenza e amore.

Nelle collazioni emerge il pensiero dell'oratore sulla filosofia: essa è un'attività dell'intelletto, puramente speculativa, è un sapere propriamente umano, e, così come una scienza, può essere appreso da chiunque. La filosofia è un sapere profano, "minore", ma allo stesso tempo propedeutico alla scienza sacra, alla teologia. Le risposte che la teologia da riguardo Dio e la salvezza sono

¹³ E. GHINI, introduzione, in *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo*, di T. MORETTI-COSTANZI, Armando Editore, Roma 2000, p. 8.

¹² *Ivi*, p. 65.

¹⁴ Anselm. Cant., De veritate, c. 11 (PL 158, 480; BAC 82 [I], 522).

¹⁵ SAN BONAVENTURA, Sermoni teologici/1, cit., p. 11.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

più complete di quelle del pensiero filosofico tradizionale. Per Bonaventura la teologia può essere definita come scientia perfecta e sapientia perfecta: non si limita a mettere in esercizio la facoltà dell'uomo di ragionare, ma suscita il desiderio di apprendere, è al servizio di una pratica di vita. Il sapere filosofico deve necessariamente rimandare a qualcosa di più alto: la teologia e il mistico; deve cogliere la tensione del finito a infinito, dell'uomo a Dio, la ragione non può essere autosufficiente, la filosofia deve saper cogliere l'orma di Dio. La vera filosofia, quindi, non può cominciare senza il Cristo, perché lui ne è oggetto e fine; un cristiano non può pensare nulla come lo penserebbe se non fosse cristiano.

Per Moretti-Costanzi, «fede e filosofia sono inscindibilmente unite. [...] il cristianesimo è teologia, filosofia, etica, arte... È la realtà nella sua globalità, nella ricchezza delle sue possibili espressioni»¹⁶.

Poiché la filosofia, può assumere una funzione preparatoria alla teologia, si deduce che per il pensiero bonaventuriano fede e scienza possono coesistere nella stessa verità, questo perché l'opinione può servire alla fede; anche se questa è superiore alla scienza. Mai la scienza ci darà quella certezza che il vero fedele riceve dalla fede: essa implica una certezza di adesione maggiore della scienza; implica un impegno personale, affettivo.

La filosofia

«è intesa da San Bonaventura in stretta unità e al tempo stesso in chiara distinzione con la teologia. Filosofia e teologia sono in stretta relazione e si completano l'una con l'altra. Nell'uomo vi è un'invincibile tendenza al bene infinito, ma la conoscenza che l'uomo ha di questo bene è, in Terra, ancora imperfetta. La certezza di questo bene si esprime nella fede, l'incertezza della conoscenza di questo bene si manifesta nella filosofia»¹⁷.

In tutto ciò appare forte la critica di Bonaventura alla metafisica aristotelica, in cui l'essere diventa un oggetto della scienza, al contrario la vera metafisica esamina l'essere come causa di tutte le cose.

4. Mondo e verità

«Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino» 18.

_

¹⁶ E. GHINI, introduzione, in *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo*, di T. MORETTI-COSTANZI, Armando Editore, Roma 2000, pp. 8-9.

¹⁷ http://www.sapere.it/enciclopedia/Bonaventura+da+Bagnor%C3%A8a+o+da+Bagnoregio.ht ml, ult.cons. 03 agosto 2019.

¹⁸ Gn 2, 7-22.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Ogni realtà, in quanto donata dal padre, è espressione della luce divina quindi in grado di condurci ad essa. Possiamo conoscere Dio solo attraverso la sua creatura, perché esso, come causa creatrice delle cose è anche loro modello. Il pensiero Bonaventuriano si muove nuovamente sulla scia della tradizione di pensiero di Platone, Sant'Agostino e Sant'Anselmo: «il mondo è un sistema di ordinate rispondenze, tessuto di significati e di rapporti allusivi a Dio» 19. Dobbiamo quaerere Deum²⁰ che si manifesta e cela nelle cose. Il mondo è un libro in cui riluce la trinità che l'ha creato. È il sacro tempio in cui si annuncia il mistero di Dio, porta significazione dell'Altissimo. «Il mondo appare come un teatro di segni – orma, vestigio, immagine e somiglianza di Dio -, anzi un sacro tempio nel quale si annuncia il mistero di Dio»²¹. La tesi della ratio seminalis di Bonaventura descrive la materia come qualcosa che non è mai stata totalmente informe perché ha in sé stessa il germe «di ciò che sorgerà nella natura»²². Cresce e prende forma, quello che Dio ha seminato. Nella dottrina platonica delle idee, il mondo finito non ha senso se questo non fosse posto in qualcosa che non è questo mondo: le cose, pur essendo tutte diverse, hanno in comune l'esistenza, che gli è resa possibile dall'essere. Nello stesso tempo: l'idea, l'essere, senza il mondo resterebbe del tutto astratta, mentre manifestandosi in esso, si concretizza. La conseguenza per Platone è che il permanere e il divenire, l'essere, l'esistenza, le cose, sono parte di un tutto. San Bonaventura, così come tutto il pensiero cristiano, accolgono le teorie platoniche, il mondo è creatura Divina e ci permette di avvicinarci e conoscere Dio.

«La realtà non è solo ciò che il pensiero ha potuto captare, ma quell'altro che resta indefinibile e impercettibile, che circonda la coscienza, che da essa si stacca continuamente come un'isola di luce in mezzo alle tenebre. [...] un'irradiazione della vita che emana da un fondo di mistero»²³.

Dostoevskij disse che la lode a Dio è possibile solo sulla base della sua opera, che è bella in quanto data da lui. La bellezza è la vera dimostrazione di Dio, è nel mondo per noi, è un'esperienza universale che si offre all'uomo. La bellezza salverà il mondo perché la terra non è separata dal cielo ma è fatta per accogliere semi celesti, per farli germogliare. Moretti-Costanzi dirà che per vedere il bello del mondo, quella bellezza di cui parla Dostoevskij, quella che è l'impronta di Dio, abbiamo bisogno di modificare il nostro sguardo, usare gli occhi della coscienza, lasciare che si mostri a noi. Bonaventura critica la

¹⁹ G. Reale, D. Antiseri, *Storia della filosofia, vol. 3, patristica e scolastica*, Bompiani, Milano 2008, p. 504

²⁰ Cfr. ibidem.

²¹ *Ivi*, p. 513.

²² *Ivi*, p. 511.

²³ R. Prezzo, *Il cominciamento*, in *Verso un Sapere dell'anima*, di Maria Zambrano, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. XIV.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

tendenza dell'uomo a sviscerare la natura, la vera conoscenza attinge l'universale, va oltre i sensi, è un atto di amore. Quell'amore che emerge nel *Cantico delle Creature* di San Francesco, una lode a Dio che è anche inno alla vita, alla natura, perché in essa è impressa l'immagine del Creatore.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

"Che cos'è la filosofia?" di Martin Heidegger Spunti essenziali

Mattia Loreti

University of Perugia, Italy

Abstract

The essay focuses on the theme of the essence of philosophy through the short essay by Martin Heidegger *What is philosophy?* Following the text and reconstructing its argumentation, the nodal passages of speculation are highlighted, from the anti-historiographic attitude, to the origin and historical-conceptual development of the word philosophy, to the experience of wonder connected to the philosophical disposition, to the link between thought and poetry. In conclusion, the essential cues on the essence of philosophy, that the essay gives us, are examined in depth.

Keywords

Heidegger, Essence of Philosophy, Thàumazein, Philosophical Attitude, Thought and Poetry

1. La postura al problema. "Che cos'è la filosofia?"

Heidegger apre con questa domanda la conferenza che tenne a Cerisy la Salle in Normandia, nell'agosto del 1955¹. Il titolo del testo sembrerebbe alludere ad una riflessione di stampo manualistico sulla filosofia; indurrebbe ad aspettarsi una progressiva sistematizzazione delle categorie principali, un ricorso a indicazioni storiche, una serie di definizioni dei concetti ricorrenti chiare e precise per orientarci nel discorso filosofico. L'immediatezza della domanda fa ben sperare che l'autore possa rispondere in maniera altrettanto diretta.

Heidegger però ci avverte subito della portata estesa e della complessità del problema in cui ci stiamo imbattendo con la formulazione di questa domanda. Alla vastità del tema corrisponde l'indeterminatezza con cui affrontarlo; il rischio è quello di cogliere dei frammenti della questione senza mai centrarla in

¹ E. Mirri, *Il pensare poetante di Martin Heidegger*, C.L.E.U.P., Perugia 1972, p. 7, n. 1.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

pieno: «noi corriamo il pericolo che il nostro colloquio resti senza il giusto raccoglimento»².

Il primo aspetto di cui farsi carico riguarda la direzione che la modalità con cui affronteremo la domanda imprimerebbe al "colloquio". La necessità è quella di assicurarsi la giusta postura al problema, tale da permettere che si possa rispondere e corrispondere alla serietà e alla profondità della domanda stessa.

Con un taglio argomentativo analogo alle prime pagine de *Che cos'è metafisica*, la celeberrima Prolusione del 1929, Heidegger rende patente quanto sia lontano il suo procedere speculativo da quell'impressione che avevamo inizialmente registrata:

«Se noi domandiamo che cos'è la filosofia, noi parliamo *sulla* filosofia. Ma domandando in questo modo, noi restiamo evidentemente in una posizione al di sopra, e cioè al di fuori, della filosofia. Ma il fine della nostra domanda è di penetrare *nella* filosofia, di trattenerci in essa e di comportarci a suo modo, cioè di "filosofare"»³.

Questa modalità di porre la questione, e di porci all'interno della questione fa sì che vengano a identificarsi anche dei criteri che guideranno l'indagine, a garanzia della sua adeguatezza. Il primo è il rifiuto di considerare la questione da un punto di vista storiografico⁴, con una collezione di definizioni in cui si è venuto a determinare il pensiero, al fine di individuare per via astrattiva una formula generale in grado di coglierne il minimo comune denominatore. In particolare:

«attraverso un'astrazione comparativa trarremo in luce ciò che è comune a tutte le definizioni. E poi? Poi giungeremo ad una vuota formula che si conviene ad ogni specie di filosofia. E poi? Poi ci saremo allontanati quanto è possibile da una risposta alla nostra domanda»⁵.

La seconda indicazione che il Filosofo ci fornisce è quella di evitare di considerare le filosofie in una successione storicamente stabilita da un'esigenza dialettica: «in nessun modo si può giudicare che le singole filosofie e le epoche della filosofia derivino l'una dall'altra per un processo dialettico inteso nel senso della necessità»⁶.

² M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, in *Il pensare poetante*, a cura di E. Mirri, C.L.E.U.P., Perugia, p. 5.

³ *Ivi*, pp. 5-6.

⁴ *Ivi*, p. 20.

⁵ Ivi, p. 18.

⁶ *Ivi*, p. 17.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Queste coordinate negative, seppure non presentate in ordine cronologico allo sviluppo dell'indagine, chiariscono l'orientamento adatto al nostro "colloquio".

2. La singolarità della lingua e del pensiero greco

Heidegger al netto di quelle indicazioni propone di muoversi in direzione della via più vicina, che proprio per questo è la più complicata.⁷ Il Filosofo ci conduce dinanzi alla parola "filosofia" con l'obiettivo di ascoltarla nella sua origine greca. Il motivo di ciò non risiede solamente nella sua origine storica, ma ha a che fare con la peculiarità della lingua e del pensiero greco.

La parola greca infatti «come parola *greca*, è una via», una via da cui siamo preceduti e che ci sta dinanzi: «la parola greca φιλοσοφία è una via su cui noi siamo in cammino»⁸.

Un cammino che informa la nostra storia europea-occidentale, dove la categorizzazione formalmente storico-geografica, sottintende un'esigenza speculativa che nulla pertiene ad una individuazione spaziale o cronologica⁹.

L'origine greca della φιλοσοφία non è un mero accidente, ma anzi la filosofia nella sua essenza è greca, nel senso che «essa ha reclamato anzitutto la grecità, e solo questa, per svilupparsi»¹⁰. Il pensiero greco ha un legame privilegiato con la filosofia, un legame che trascende l'origine meramente storica; questo legame che la tradizione ci testimonia, ci indica allo stesso tempo un'univoca direzione verso cui rivolgersi: «noi possiamo porre la domanda "che cos'è la filosofia?" solo se ci immettiamo in un colloquio con il pensare della grecità»¹¹.

Non solo ciò che è in questione nella domanda ci richiama indietro alla grecità, ma perfino il modo di interrogarsi. Il nostro domandare "che cos'è...?" ancora oggi è il ripetersi del greco τί ἐστιν. La sua applicazione è plurima, ma il senso filosofico che fa per noi consiste nel chiederci che cosa sia ciò che individuiamo con il proprio nome, ad esempio: "cos'è ciò che chiamiamo albero?", "che cos'è il bello?"; al di là delle varie interpretazioni che nella storia

⁸ Ivi, p. 8.

⁷ Ivi, p. 7.

⁹ E. Mirri chiarisce questo punto sul Filosofo tedesco attraverso una lettura congiunta al pensiero di T. Moretti-Costanzi. Quest'ultimo emenda le ambiguità heideggeriane sulla limitazione storico-geografica: «E una meditata osservazione di tutto ciò, condotta pur sempre con l'occhio rivolto alla scrittura dello Heidegger e del Moretti-Costanzi insieme, toglierà anche ogni perplessità circa le definizione "occidentale" della storia, per la quale ancora una volta pare che il discorso heideggeriano debba collocarsi in una dimensione limitata nello spazio e nel tempo: la storia "occidentale", nell'esigenza dello Heidegger e nella parola del Moretti-Costanzi che la esplica, non è occidentale perché storia di popoli viventi nell'occidente geografico» (E. MIRRI, *Il pensare poetante di Martin Heidegger*, cit., p. 76).

¹⁰ M. Heidegger, Che cos'è la filosofia?, in Il pensare poetante, cit., p. 8.

¹¹ *Ivi*, p. 9.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

della filosofia si sono date di ciò che quel "che cosa" indichi, questo domandare rimane originariamente ed essenzialmente greco¹².

L'ascolto dell'origine della domanda ci ha portato di fronte all'evidenza che sia il tema su cui verte, che il modo in cui la poniamo sono inscindibilmente legati alla loro origine greca. Questo domandare, nel quale siamo inseriti, è solitamente qualificato come il domandare dell'essenza, una questione che si impone ogni volta che «ciò sulla cui essenza la domanda verte si è oscurato e confuso e ogni volta che, al contempo, il rapporto dell'uomo a ciò che viene domandato è divenuto vacillante o addirittura è stato scosso»¹³. A questo punto della riflessione sorge un dubbio che non permette di essere posposto: siamo forse in un circolo vizioso? Come possiamo sentir traballare l'essenza della filosofia? come può questa farsi un problema, se prima non ci siamo fatti un'idea della filosofia?

Per uscire da questa *impasse* Heidegger ci presenta l'ulteriore specialità della lingua greca; secondo il Filosofo quando ci accostiamo alla parola greca entriamo in un "dominio privilegiato":

«Quando ascoltiamo grecamente una parola greca, noi seguiamo il suo λέγειν, il suo esporre immediato. Ciò che essa espone giace dinanzi a noi. Per mezzo della udita parola greca, siamo immediatamente presso la cosa stessa che ci giace dinanzi, non già presso un mero significato verbale»¹⁴.

La parola φιλοσοφία rimanda all'aggettivo φιλόσοφος, il cui conio Heidegger attribuisce ad Eraclito. Questo aggettivo assume un significato del tutto particolare in associazione all'uomo:

«Un ανὴρ φιλόσοφος è colui che ὁς φιλεῖ τὸ σοφόν, che ama il σοφόν; φιλεῖν, amare, qui significa nel senso di Eraclito ομολογεῖν, parlare così come il Λόγος parla, cioè corrispondere al Λόγος. Questo corrispondere è in accordo con il σοφόν. Accordo è ἀρμονία. Che un'essenza si disponga in maniera reciproca ad un'altra, che le due si dispongano fra di loro originariamente perché sono ordinate l'una all'altra, questa ἀρμονία è ciò che caratterizza il φιλεῖν pensato eraclitamente, l'amore»¹⁵.

La parola più oscura nella ricostruzione rimane σοφόν; alla difficoltà di stabilire cosa per Eraclito significasse, Heidegger prova a replicare con un'interpretazione di Eraclito stesso:

¹³ *Ivi*, pp. 11-12.

¹² *Ivi*, p. 10.

¹⁴ *Ivi*, p. 12.

¹⁵ *Ivi*, p. 13.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

«Il σοφόν dice: "Eν πάντα, "uno (è) tutto". "Tutto", cioè πάντα τὰ ὃντα, la totalità , il tutto dell'essente. Ev, l'uno, significa ciò che è uno, unico, ciò che unifica tutto. Ma unito è tutto l'essente nell'essere. Il σοφòν dice: tutto l'essente è nell'essere, o, per dirla meglio: L'essere è l'essente. Qui "è" ha un significato transitivo e significa "raccoglie". L'essere raccoglie l'essente in ciò, che esso è essente. L'essere è la raccolta, λ òγος»¹⁶.

Heidegger avvisa come ciò potrebbe risultare banale al nostro orecchio, che tutto l'essente sia nell'essere. Ma proprio questo è ciò che più sorprese il pensiero greco originario: «L'essente nell'essere: questa fu per i greci la cosa più meravigliosa» ¹⁷. Ciò che per noi sembra una constatazione che ci lasciamo surrettiziamente alle spalle sotto il velo dell'ovvietà, fu per il pensiero greco una meraviglia di fronte a cui arrestarsi.

Questa tuttavia non fu esente dalle aggressioni «dell'intelletto sofistico, che per tutto aveva una spiegazione intelligibile a ciascuno», e proprio da ciò nacque l'esigenza di tutelare la cosa più meravigliosa che scoprirono: così alcuni si «misero in via, nella direzione di questa cosa la più meravigliosa, cioè il σοφόν»¹⁸. L'armonia originaria si muta in «una ὄρεξις, un tendere verso il σοφόν»¹⁹.

Ecco il compito che si impose ai filosofi: salvaguardare e tenere sveglia la meraviglia per il σοφόν, attraverso un tendere mosso dall'Eros verso l'essente nell'essere. Questo nuovo atteggiamento viene ora a concretizzarsi nella domanda: «che cos'è l'essente in quanto è? Il pensare diviene ora "filosofia"»²⁰.

Il definitivo passaggio alla "filosofia" sarà compiuto da Socrate e Platone, dopo la propedeutica sofistica, e confermato esplicitamente da Aristotele ne la *Metafisica*, secondo Heidegger²¹; lasciando fuori Parmenide ed Eraclito che, a rigore per Heidegger, non possono essere considerati "filosofi", ma anzi vengono ritenuti «i più grandi pensatori» proprio perché essi rimasero in quella originaria armonia con l'essente raccolto nell'essere²².

La filosofia ha la propria chiara direzione: «ricerca ciò che l'essente è in quanto è. La filosofia è la via per l'essere dell'essente, cioè per l'essente in riguardo all'essere»²³.

La φιλοσοφία, mutata dal φιλεῖν τὸ σοφὸν, vive nella nostalgia di quell'accordo originario con il σοφὸν, che caratterizza il solco che guiderà tutte le filosofie che si succederanno da Platone in poi, e che costituirà il tono

¹⁷ *Ivi*, p. 14.

¹⁶ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 15.

²² Ivi, p. 14-15.

²³ *Ivi*, p. 15.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

fondamentale da cui verranno attratte; e nonostante le molteplici forme che assumeranno e le diverse modalità in cui presenteranno la propria essenza, il monito di Heidegger è chiarissimo:

«noi non dobbiamo nemmeno trascurare che da Aristotele a Nietzsche, sulla base certo di questi mutamenti e attraverso di essi, rimane sempre la medesima. I mutamenti infatti sono la garanzia dell'affinità del medesimo»²⁴.

3. Corrispondere alla domanda

Aver individuato la via all'interno della quale la filosofia muove i suoi passi, e averne riconosciuta la pulsione sottostante alle diverse determinazioni, non ha ancora risposto alla domanda che tiene impegnata la nostra riflessione.

Alla domanda "Che cos'è la filosofia?" l'unica possibilità di rispondere in modo autentico è che la nostra risposta sia una «risposta filosofante, una risposta (Antwort) che, in quanto parola corrispondente (Antwort), filosofa essa stessa»²⁵. L'indicazione heideggeriana è quantomeno enigmatica; cosa rende una risposta "filosofante"? Il fatto che questa si collochi in un dialogo con i filosofi su ciò di cui essi stessi parlano; una risposta che, così come i filosofi vengono invocati dall'essere dell'essente, anch'essa venga chiamata dall'essere dell'essente verso cui la filosofia è in via²⁶. La parola chiave, però, è il termine "corrispondente" infatti: «Il nostro parlare deve con-rispondere a ciò da cui i filosofi sono chiamati. Se questo con-rispondere ci riesce, allora noi rispondiamo con parola corrispondente (ant-worten) in un senso autentico alla domanda "che cos'è la filosofia"»²⁷. Corrispondere vuol dire anche mettersi in ascolto deferente di ciò che la tradizione filosofica ci ha consegnato come essere dell'essente²⁸. Da ciò proviene il rapporto genuino che dovrebbe instaurarsi con la storia, tanto in polemica con quell'atteggiamento storiografico di cui abbiamo visto sopra. Nei riguardi della tradizione non si tratta di operare un rinnegamento, bensì viene richiamato il concetto di "distruzione", esposto nel paragrafo 6 del capolavoro Essere e Tempo. Questa indica:

«riduzione, asportazione e messa da parte, naturalmente delle asserzioni meramente storiografiche sulla storia della filosofia. Distruzione significa aprire il nostro orecchio e renderlo libero per ciò che ci si indirizza e ci

²⁴ *Ivi*, p. 17.

²⁵ Ivi, p. 18.

²⁶ *Ivi*, p. 19.

²⁷ *Ibi*, p. 19

²⁸ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

richiama nella tradizione come essere dell'essente. Ascoltando questo richiamo noi perveniamo alla corrispondenza»²⁹.

La φιλοσοφία stessa è il «corrispondere propriamente compiuto che parla in quanto presta attenzione al richiamo dell'essere dell'essente»³⁰. La risposta come corrispondenza è l'unica pertinente a tutto il nostro colloquio, e quella che caratterizza la filosofia nella sua essenza.

Il corrispondere però merita ancora qualche chiarimento, che puntualmente giunge dallo stesso Heidegger: «Il corrispondere ascolta la voce del richiamo. Ciò che ci si indirizza e ci richiama come voce dell'essere determina (bestimmt) il nostro corrispondere. "Corrispondere" significa perciò essere determinati, essere disposti, naturalmente dall'essere dell'essente»³¹. Il corrispondere viene a configurarsi come una "attività" in funzione della più totale passività, è disporsi in una condizione di totale ricettività. La tensione all'ascolto che deve tenersi desta, ma solamente in funzione dell'essere completamente passivi alla voce dell'essere dell'essente che si impone. Il protendersi all'ascolto è una preparazione all'accoglimento della parola proveniente dalla voce dell'essere. Essere disposti «significa qui letteralmente posti l'uno dall'altro, illuminati, e perciò trasportati nei rapporti a ciò che è. L'essente come tale determina il parlare in modo tale che il parlare si accorda all'essere dell'essente» ³². Il corrispondere è una disposizione che sulla base dell'accordo riceve la determinatezza del proprio parlare.

Per Heidegger questa caratterizzazione della filosofia non è qualcosa di estraneo al pensiero greco, ma anzi già Platone e Aristotele «hanno avvertito che la filosofia e il filosofare appartengono a quella dimensione dell'uomo che noi chiamiamo accordo (nel senso di disposizione all'accordo e di determinatezza)» 33 . È infatti con la parola disposizione, nel senso chiarito sopra, che Heidegger traduce il greco $\pi\dot{\alpha}\theta$ oς, preservandolo da una semplice riduzione in senso psicologico 34 .

Platone nel *Teeteto* ³⁵ e Aristotele nella *Metafisica* ³⁶ colsero come la disposizione dominante la filosofia fosse la meraviglia. Quest'ultima è «la disposizione in cui e per cui l'essere dell'essente si apre. Il meravigliarsi è la

30 *Ivi*, p. 21.

³⁴ *Ivi*, pp. 23-24.

²⁹ Ivi, p. 20.

³¹ Ibidem.

³² Ivi, pp. 21-22.

³³ *Ivi*, p. 22.

³⁵ «Infatti, è proprio tipico del filosofo quello che tu provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo» (Platone, *Teeteto* 155 D , in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, trad. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 206).

³⁶ «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (Aristotele, *Metafisica*, A 982 b 12-13, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2014, p. 11).

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

disposizione all'interno della quale fu garantito ai filosofi greci il corrispondere all'essere dell'essente» 37 . Identificare la meraviglia come la disposizione filosofica per eccellenza significa riconoscerle un particolare statuto: «Il meravigliarsi è, come $\pi\dot{\alpha}\theta$ oç, l' $\dot{\alpha}\rho\chi\dot{\eta}$ della filosofia» 38 .

Da intendere in senso compiuto è ciò che la parola ἀρχὴ sta a significare, e lungi dall'indicare un punto di partenza originario assume il più consono senso di: «ciò che domina»³⁹. E ancora più chiaramente: «Il πάθος del meravigliarsi non sta così semplicemente all'inizio della filosofia, come per esempio il lavarsi le mani precede l'operazione del chirurgo: il meravigliarsi sorregge e signoreggia la filosofia»⁴⁰.

La meraviglia non svolge il ruolo di primigenio impulso che causa l'atteggiamento filosofico lasciandolo poi camminare con le proprie gambe; ma ne accompagna e ne stimola il corso senza esaurire mai la sua forza propulsiva e, ancor di più, ne è la condizione permanente.

Heidegger, come accennavamo sopra, ritiene che sia Platone che Aristotele riconobbero questo ruolo all'esperienza della meraviglia; tuttavia Mirri ci fa notare come nel caso di Aristotele la constatazione non si possa sottoscrivere a pieno⁴¹.

4. Il πάθος della modernità

È con Cartesio che la determinazione del pensiero verrà da nuova disposizione, radicalmente diversa da quella della meraviglia, che porterà a una riformulazione della questione tradizionale della filosofia ("che cos'è l'essente *in quanto* è?"), che si compendia nella domanda: «qual è quell'essente che, nel senso di ens certum, è il veramente essente?»⁴².

Alla meraviglia viene sostituito il dubbio, «la positiva disposizione alla certezza»⁴³; l'essente in quanto tale viene fermato, determinato nella sua verità attraverso la certezza, sulla base dell'indubitabilità del Cogito: «la certezza diviene la forma normativa della verità»⁴⁴.

La meraviglia costringeva all'arresto di fronte all'essente, e nella sua esperienza aveva un portato inevitabile di spaesamento, di "quiete incantata",

³⁷ M. Heideger, Che cos'è la filosofia?, in Il pensare poetante, cit., p. 24.

³⁸ *Ivi*, p. 23.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ «Aristotele afferma esplicitamente che, nello svolgersi del processo filosofico, si approda ad una "condizione contraria" [...] al meravigliarsi.» (E. MIRRI, *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, cit., p. 147, n. 32)

⁴² M. Heidegger, Che cos'è la filosofia?, in Il pensare poetante, cit., p. 24.

⁴³ Ivi, p. 25.

⁴⁴ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ma anche di turbamento tanto vicina a quella *stimmung* fondamentale dell'angoscia, che apre l'uomo alla voce dell'essere⁴⁵.

La disposizione, il $\pi\dot{\alpha}\theta$ oç, del pensare moderno inaugurato da Cartesio riposa invece sulla "certitudo", sulla fiducia della conoscenza conquistabile in qualsiasi momento⁴⁶.

Heidegger si chiede in quale disposizione collocare il pensiero odierno, che rimane in sospeso. Da un lato il riconoscimento della opacità del cammino della filosofia odierna che sembra articolarsi in molteplici disposizioni; dall'altro il riconoscimento che anche il pensiero calcolante, dominato dalla rappresentazioni di una ragione esente dalle passioni, è anch'esso determinato da una disposizione, segnatamente all'accordo dei principi logico-matematici e alla fiducia nelle loro regole⁴⁷.

5. Filosofia e linguaggio. Pensare e poetare

La conclusione della riflessione heideggeriana sull'essenza della filosofia evidenzia la necessità di approfondire e ripensare la questione del linguaggio. La filosofia che nel corso del "colloquio" si è venuta a caratterizzare come il corrispondere proteso all'ascolto del richiamo della voce dell'essere dell'essente, proprio come corrispondere «è al servizio del linguaggio»⁴⁸.

Per poter accogliere l'indicazione heideggeriana occorre allontanarsi dalla concezione del linguaggio come mero mezzo espressivo in funzione del pensiero. Evidentemente Heidegger ha in mente l'«esperienza greca del linguaggio», a cui già sopra abbiamo dedicato spazio, rispetto alla quale la «rappresentazione odierna del linguaggio è quanto mai distante»⁴⁹. Ora, se è vero che non è possibile riabilitare quell'esperienza che rimane necessariamente greca, a cui «l'essenza del linguaggio si manifestava come λόγος»⁵⁰, è altrettanto fondamentale che ci si metta in dialogo con essa.

Riconoscere importanza alla riflessione sul linguaggio in funzione della comprensione di che cosa sia la filosofia come «un modo privilegiato del dire»⁵¹, riapre l'accostamento con un altro modo del dire: il poetare. Accomunati dall'essere al «servizio del linguaggio» e che «si prodigano ambedue per il linguaggio» Heidegger ne ravvisa la «nascosta parentela»⁵², pur riconoscendo

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, p. 53 e *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in *Che cos'è metafisica?*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2012, p. 78.

⁴⁶ M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, in *Il pensare poetante*, cit., p. 25.

⁴⁷ Ivi, pp. 25-26.

⁴⁸ *Ivi*, p. 26.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *Ivi*, p. 27.

⁵² Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

come intercorra tra questi due modi apicali del dire un abisso incolmabile, sulla scorta dei celebri versi di Holderlin.

Ma a che cosa voleva condurci Heidegger con questa riflessione intorno all'essenza della filosofia?

Con le parole dello stesso Filosofo: «il nostro colloquio non si propone di svolgere un programma fisso. Anzi esso potrebbe aver cura di renderci tutti pronti, noi tutti che vi partecipiamo, ad un raccoglimento in cui noi veniamo chiamati da ciò che chiamiamo l'essere dell'essente»⁵³.

Un percorso depurativo di quelle scorie sedimentatesi nella storia del pensiero che ostacolano il corrispondere a ciò da cui proviene e verso cui protende, ciò da cui è chiamato lo sforzo filosofico.

Una propedeutica che riabiliti l'ascolto a quel "medesimo" da cui il pensare viene continuamente "pro-vocato", verso cui la filosofia ha la responsabilità di non distogliere mai lo sguardo, per essere pronta in ogni momento ad accogliere la parola dell'essere.

6. Spunti essenziali

Al termine delle considerazioni di Heidegger mi preme di estrapolare alcuni spunti essenziali che credo possano costituire l'occasione per una riflessione sull'essenza della filosofia e sull'atteggiamento filosofico.

Il primo da sottolineare è lo specifico senso direzionale della filosofia, che si esalta, diviene ancora più evidente, quando si interna e scava dentro di sé. L'indagine filosofica predilige sempre la profondità verticale piuttosto che il muoversi orizzontalmente, in superficie. Heidegger nel suo rifiuto dell'approccio storiografico testimonia come rifiuti l'estensione, il materiale delle molteplici declinazioni storiche che la filosofia ha assunto, per concentrare tutto lo sforzo speculativo verso l'intimo nucleo che contraddistingue la filosofia. Per rispondere alla domanda sull'essenza della filosofia non conta sull'esteriorità delle rappresentazioni con cui si sono venute a distinguere le varie filosofie nel tempo, per poi ricavarne elementi comuni attraverso un procedimento astrattivo. Non si procede ad una ricostruzione ex post di cosa la filosofia "ha significato", ma ne indaga la cifra che ne costituisce e ne condiziona il senso. Intraprende la via più tortuosa, una riflessione che erode l'apparenza della diversità delle figure filosofiche fino a raggiungere il principio sorgivo di tutte queste, quel "medesimo" che ne permette il raccoglimento entro lo stesso perimetro del pensare. Non vuol dire rinunciare all'universalità per la

	-1 . 1	
53 /	Ihidem .	

_

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

particolarità, ma riconquistarla ad un livello superiore, pervenendo allo stimolo essenziale di ogni "pensiero genuino"⁵⁴.

Il secondo spunto proviene dalla considerazione di quel ti cottivi tanto familiare alla filosofia. Abbiamo visto con Heidegger come questa formulazione interrogativa sorga sempre quando l'essenza di ciò di cui si domanda diventa problematica, opaca; e il nostro rapporto con esso oscilla. Questa domanda si ripresenta continuamente nella filosofia ed è, a mio avviso, una sua costante identificativa. Sta a testimoniare la condizione tipica della filosofia, quel vacillare che tiene sempre in bilico il nostro rapporto agli oggetti attenzionati dalla riflessione filosofica. Non significa mettere in dubbio tutto con la finalità di garantirsi gli oggetti nella certezza, sorretta dal fondamento del soggetto e corroborata dalla logica; ma anzi assumere un atteggiamento diffidente che vada oltre le salde oggettivazioni del soggetto stesso, per rimanere sempre protesi all'ascolto di ciò che proviene dall'essere dell'essente. Non determinare l'essere con le nostre categorie e le nostre parole, ma essere determinati dal e corrispondere al parlare dell'essere.

Il terzo spunto viene dalla meraviglia come archetipo della disposizione filosofica. Questo per tenere a mente come l'atteggiamento autenticamente filosofico debba trascendere l'impulso individuale alla considerazione dei problemi in relazione ai propri interessi e alla potenziale utilità delle risposte che vi si possono ricavare. La meraviglia è un'esperienza che ci fornisce gli anticorpi verso questa nostra quotidiana limitazione. Meravigliarsi esula dal nostro controllo, è qualcosa a cui ci si può predisporre, ma che non possiamo mai comandare, imporre a noi stessi; ci si deve lasciar meravigliare dell'essente nel suo essere, solo così ci si approssima al medesimo su di cui la filosofia è in continuo ascolto e riflessione. Non ci si deve lasciar ingannare tuttavia dal senso comunemente inteso alla parola meraviglia, con cui si traduce il greco θαυμάζειν; questa infatti suscita ed è associata prevalentemente a sentimenti positivi. In realtà per avvolgere a pieno la complessità di senso della parola θαυμάζειν, e l'esperienza che vi è connessa, dobbiamo concepire la meraviglia in modo che restituisca il significato di uno stupore sconvolgente, che ci affascina e ci turba allo stesso tempo; un rapimento che costringe ad arrestarsi di fronte al fatto che l'essente è.55 Ecco allora la somiglianza con la caratterizzazione che Heidegger dà dell'angoscia nella già citata Prolusione del 1929 Che cos'è metafisica? e del Poscritto alla stessa del 1943, ancor di più rispetto alla sua delineazione in Essere e Tempo.

La postura filosofica consiste in un salto per essere colti da quella disposizione alla meraviglia, un sollevamento dal quotidiano intrattenersi ed essere intrattenuti dai nostri interessi, riconoscendo come «noi soggiorniamo

⁵⁴ Cfr. E. MIRRI, *Il pensare poetante di Martin Heidegger*, cit., pp. 17-19.

⁵⁵ M. Heidegger, Che cos'è la filosofia?, in Il pensare poetante, cit., p. 24.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

sempre, sì, nella corrispondenza dell'essente all'essere, ma solo raramente facciamo attenzione al richiamo dell'essere»⁵⁶. L'essere umano disperso negli enti dimentica nell'ovvietà, nella trivialità il fatto che essi "siano"; ecco la necessità filosofica di farsi carico della responsabilità di questo "soggiorno", di assumere in modo proprio quell'atteggiamento con cui «rinunciamo a soffermarci in una qualunque delle solite sfere dell'essente» per dirigersi «al di là di ciò che è all'ordine del giorno»⁵⁷. Per concludere ancora con le parole di Heidegger: «Filosofare, possiamo ben dirlo ora, è uno stra-ordinario porre domande su quello che è fuori-dell'ordinario»⁵⁸.

⁵⁶ *Ivi*, p. 21.

⁵⁷ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, trad. it. G.Masi, Mursia, Milano 1990, p. 24.

⁵⁸ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Moretti-Costanzi: la terrenità e il suo recupero

Federico Marcovecchio

University of Perugia, Italy

Abstract

The following paper proposes a brief review of an important essay by the Umbrian philosopher, Teodorico Moretti-Costanzi. Gathering the speculative suggestions contained in *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, a pathway unfolds aimed at reconsidering every theory of knowledge founded on the subject-object dualism, so we can analyze the intuition that is at the base of the Judeo-Christian tradition, which recognizes the original condition of "*terrenità*" to human nature. Deepening this condition, new horizons will be clarified regarding the questions concerning the Conscience and the Truth, outlining also what can be the approaches that conceal this original condition.

Keywords

Teodorico Moretti-Costanzi, Truth, Reality, Conscience

1. La verità è nella mondanità

Questa affermazione provocatoria e apparentemente equivoca sembra aprire le porte a un pensiero intenzionato a introdurre orizzonti speculativi che strizzano l'occhio ad un immanentismo naturalista o addirittura ad un nichilismo tutto intrappolato nel contingente.

No, non è questo il caso. Colui dal quale affiorano queste suggestioni teoretiche, che con deferenza si tenterà di delineare in breve, è un filosofo umbro di alto lignaggio, Teodorico Moretti-Costanzi. Formatosi alla scuola di maestri quali Giovanni Gentile e Pantaleo Carabellese, il filosofo, con i suoi scritti e con il suo pensiero, è stato testimone di una sapienzialità capace, con eleganza, di intrecciare fede, vita e filosofia, pur rimanendo talvolta una voce fuori dal coro, a causa anche di una certa levatura critica delle sue opere, distinte per spessore e profondità.

Nelle pagine seguenti si proverà a mettere in luce uno dei concetti-cardine del pensiero dell'autore, quello di "terrenità", la cui pregnanza ontologica rimane ancora poco studiata. Più propriamente, parlando di "terrenità", bisognerebbe non far riferimento ad un concetto, ma alla condizione originaria dell'essere umano stesso, che Moretti-Costanzi cerca di risaltare andando a minare tutte le

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

elaborazioni filosofiche di varia natura che mistificano o confondono tale condizione. Si prenderanno le mosse dall'operetta, tale per la brevità ma non certamente per la densità dei contenuti, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*¹, edita nel 1955. Il riconoscimento di questo stato originale dell'essere umano, aggettivato secondo la tradizione giudaica come edenico, avviene nel modo più compiuto, secondo Moretti, solo nella sapienzialità ebraico-cristiana; tuttavia, tale sapienza, che guarda alla Verità, ha subìto una contaminazione profonda che porta il nome di "spiritualismo".

2. La nebbia del dualismo

La ricerca della verità sull'essere e sul divenire è stata il faro che ha guidato la riflessione filosofica dell'essere umano fin da quando ne abbiamo testimonianza. Tuttavia l'indagine sul vero ha sempre oscillato tra due poli: un processo volto alla conoscenza di un oggetto da parte del pensiero oppure un pensare che parte dall'esperienza, ovvero che è egli stesso immerso in ciò che è pensato.

Ma procediamo con ordine. Per poter dire della vera verità, secondo Moretti-Costanzi, è indispensabile riconoscere, denunciare e oltrepassare un vizio speculativo, o astrazione intesa come separazione, che ha attraversato in larga parte tutta la storia del pensiero filosofico occidentale: la scissione dualistica tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Origine di ogni distorsione e cecità speculativa, tale dualismo è il padre delle varie forme di gneosologismo che assurgono la mente del soggetto-conoscente a 'entità' essenzialmente distinta o separata dalle altre dimensioni dell'essere umano, come quelle corporali, affettive o spirituali, che tutte insieme definiscono l'esperienza; secondo questa concezione dicotomica, il soggetto, solo in quanto essere pensante, può ritenersi in grado di accedere all'oggettività della scienza, ovvero all'unica possibilità di poter fare da eco al verum, se e quando viene ammesso. La razionalità calcolante e logica, se entificata, rivendica la sua assolutezza proprio in virtù della propria oggettività, appropriandosi della nozione di verità. Tuttavia essa, estraniandosi dall'integralità multidimensionale e unitaria della persona umana, perde il suo essere fondamentalmente esperienza e, dunque, motore che illumina e approfondisce il reale come intrinsecamente vero e altro. Secondo Moretti, porsi lungo il solco tracciato dai dualismi è il più grande errore che si possa commettere nell'exercitium della filosofia e non solo: tale percorso, trincerato nelle proprie astrazioni che pensano ma non sono, non è in grado di

-

¹ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Ed. Patron, Bologna 1955, 2a ed. a cura di E. GHINI, Armando Editore, Roma 2000.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

condurre alla verità e, quindi, alla vita. È necessario dunque recuperare la condizione originaria e originale nella quale l'uomo viene al mondo, o meglio, heideggerianamente, in cui egli diventa un esserci. Non è casuale il riferimento all'ontologia del grande filosofo tedesco, in quanto proprio Moretti-Costanzi, che fu sempre un grande estimatore critico di Martin Heidegger, riconosce in apertura del saggio come l'*In-der-Welt-sein* è stata la scintilla speculativa che ha nuovamente aperto i battenti verso un recupero del mondo, della verità e della condizione autentica dell'essere umano. Tuttavia, subito viene ravvisato il limite dell'esistenzialismo del primo Heidegger², ovvero quella inclinazione descrittiva che non coglie davvero la realtà, la quale \dot{e} in quanto Coscienza, ovvero è sempre vissuta come esperienzialità dotata di vive forme personali. Il rischio diventa così quello di rimanere incagliati nella speculazione, di stampo fenomenologico, «di una "realtà umana" priva di nome personale. Essa in quanto umana, e proprio perché umana solamente, non è la realtà tua o mia; né del mondo che si qualifica in te ed in me, bensì, suo malgrado, è convenzionale e generica come un'essenza »3. L'essere-nel-mondo è invece esperienza che porta con sé la cifra dell'unicità di una cum-scientia (come suole evidenziare Moretti) nella sua ambientalità, la quale, seppure vissuta in prima persona, è condivisa con alterità. configurandosi così essenzialmente innumerevoli altre strutturalmente come "ambiente relazionale".

Per questo motivo, onde evitare di perdere la complessità di tipo coscienziale che costituisce l'esperienza autentica del Reale, il filosofo umbro fa propria l'affermazione "Essere di Coscienza" mutuata dal maestro Pantaleo Carabellese: l'orizzonte esperienziale comune e in sé plurale dei cum-scientes fa sì che si abbia la possibilità di sperimentare autenticamente ciò che è, rivelantesi e attuantesi proprio nel concreto vivere, operare e sentire. Dunque, viene affermata con risolutezza l'esigenza di fuggire ogni tentazione nei confronti di un pensiero che si oggettiva e si astrae rispetto al mondo per poterlo comprendere schierandosi all'occorrenza o su posizioni realiste o sul fronte opposto dell'idealismo: se il pensare e il sapere non resistono a tali seduzioni, perdono di qualità, sbiadiscono e non riescono a innalzarsi verso la contemplazione del Vero. Così emerge chiaramente come, proprio in questo stato, radicalmente contrassegnato dall'esperienza di coscienza, si trovi l'unico vissuto ineludibile e vero che siamo chiamati ad accettare e riconoscere come nostra propria origine; al contrario l'offuscamento della propria origine porta con sé il rischio di non riuscire mai ad abbracciare la propria natura nella sua integralità, preferendo invece un'evasione illusoria come quella di coloro che da un lato cercano di essere altro in un nulla non sperimentabile proprio in quanto non-è, oppure rimangono imbrigliati nella condizione di non accettazione della

² *Ivi*, p. 32.

³ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

propria contingenza, ovvero in quello "shock dell'io sono proprio io" di andersiana memoria⁴. Via autentica è invece partire dalla condizione data, quella di "terrenità", accettandola, e da essa vivere in pienezza gli scenari di relazione con «mondo e mondani»⁵, per potersi così incamminare sulle strade del vero.

3. Un salto di qualità

In che modo ciò diventa effettivamente possibile?

Moretti-Costanzi a questo punto fa luce su un'altra proprietà che qualifica il Reale, e quindi *in primis* la coscienza: si tratta della gradualità dell'esperienza. Il filosofo umbro si inserisce così in una variegata e multiforme tradizione di pensiero, costituita da quegli autori da lui tanto amati (come Platone, Bonaventura, Schopenhauer e Nietzsche), che hanno illuminato un sentiero segnato da una grande dignità speculativa. Lungo gli slanci speculativi di questa tradizione risuona continuamente un *sàpere* qualitativo e pregno di esperienza sapida, capace di farsi eternamente testimone di un mondo raro e più vero con il quale trovarsi in comunione.

Diventano così fondamentali per Moretti due categorie che richiamano a sé una vita autenticamente vissuta: "qualità" e "testimonianza". Solo coloro i quali, attraverso un itinerario di ascesi di e nella Coscienza, riescono a vedere, ascoltare, toccare e percepire un vivere di qualità che annunzia bellezza, amore e verità, nonché esperienza concreta e piena di gusto, possono essere testimoni di una sapienza in grado di realizzare e rendere carne ciò che è vero, in quanto è proprio in esso che hanno fondato la propria ricerca sia filosofica che di vita. È dunque tale «esperienza qualitativa, garantita dal timbro dell'entusiasmo e della gioia, la norma autentica del sapere che è presenza, cioè attualità della persona nel proprio mondo ritrovato»⁶. In virtù di ciò, gran parte dell'opera speculativa (nel senso bonaventuriano di speculum riflettente) del filosofo umbro ha Dio come fondamento e centro di attrazione, non a mo' di una conoscenza teoretica di matrice filosofico-teologica su Dio e sul cristianesimo, ma di un parlare qualitativo e denso di spessore, teso a dare voce all'autenticità della propria

-

⁴ Scrive Gunther Anders: «Ma la constatazione che sta alla base dello shock è precisamente questa: che io, purtroppo, sono tuttavia io. Traduciamo: "io sono io". [...] Così questa possibilità di essere tutto non significa né l'unità, né la parentela dell'Io con l'uomo e con il mondo; ma, al contrario, la sua perfetta estraneità: esso può essere tutto perché è estraneo e contingente tanto rispetto a se stesso, quanto rispetto ad ogni altra parte del mondo. Ogni cosa contingente che io non sono aumenta ora una volta di più il peso del fatto di essere ciò che sono». G. Anders, Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification, tr. it. L. F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015, pp. 80, 82.

⁵ T. MORETTI-COSTANZI, La terrenità edenica del cristianesimo, cit., p. 31.

⁶ Ivi, p. 37.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

esperienza di fede in Dio. Famoso è, infatti, il rifiuto di Moretti-Costanzi nei confronti della categoria di "filosofia-cristiana" a favore invece di un "cristianesimo-filosofia", ovvero di una riflessione sapienziale che scaturisce dalla fonte viva della fede⁷. Emerge chiaramente in questa prospettiva come sia estremamente fuorviante porsi in una quaestio astratta tra una ragione e una fede che devono essere più o meno conciliate, al contrario invece, ponendosi lungo l'essenza della tradizione agostiniana e bonaventuriana, la riflessione filosofica diventa espressione che, in quanto fluente da un'esperienza di vita e guidata dalla comprensione intellettuale, si pone come testimonianza autentica della qualità ritrovata del vivere. Riaffiorano a questo punto le parole che afferma chiaramente il santo di Bagnoregio, prima e perpetua fonte di ispirazione del filosofo umbro: «De certitudine igitur adhaesionis verum est fides esse certiorem scientia philosophica» 8. L'adesione di fede, ovvero l'esperienza vissuta di quell'ulteriorità che, in quanto fondamento della mens, con essa entra in relazione, è più certa di una filosofia che fa della logica o del pensare gnoseologico il proprio criterio unico di oggettività scientifica. Proseguendo lungo una tale astrazione si perde inevitabilmente l'unitarietà reale dell'essere e del pensare, di vita e di verità; tuttavia, pur venendone meno il riconoscimento, essa non cessa di essere così, ovvero unitaria, e dunque si perde la possibilità di *vivere* nel vero, superando le tenebre dell'errore. La fuoriuscita da questo offuscamento radicale prevede un percorso di ascesi, non inteso in modo pregiudiziale come un mero rigetto che fugge dal mondo, ma come un salto interiore teso al riconciliamento dell'esperienza in se stessi, così come il giovane Schopenhauer nel Nachlass delineò nel passaggio dalla "coscienza empirica", chiusa nel gneosologismo, alla "miglior coscienza", innalzatasi da se stessa e in se stessa⁹. Si dimostra un'impostazione fallace, dunque, porre fede e ragione, e la relazione tra le due, come problemi a sé stanti, oggettivati e indagati teoreticamente, in quanto queste dimensioni sono prima di tutto proprie della coscienza che in esse vive e, solo in un secondo momento, che può essere distinguibile ma non separabile, vengono chiarificate attraverso l'attività speculativa, già di per sé insita nel stesso processo di ascesi coscienziale. Al contrario, la percezione di un soggetto che conosce un oggetto si dimostra essere il grado più basso della speculazione umana, ovvero la stato di «coscienza decaduto a conoscenza», come si chiarirà in seguito.

Questo è il vivere redento il quale si esprime con le parole scaturite dall'amore per la sapienza, ovvero come filosofia, «è un guadagno che nella fede diviene tutt'uno con la consapevolezza coscienziale per cui siamo direttamente immessi nella dimensione speciale della persona e non in quella [...] dell'uomo

⁷ ID., L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia, T. MORETTI-COSTANZI, Opere, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 1311.

⁸ SAN BONAVENTURA, In librum III Sententiarum, Dist. XXIII, art. 1, Q. IV.

⁹ E. GRISERBACH, Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass, ed. Reclam, Lipsia 1890 ss.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

biologico»¹⁰. L'essenza della filosofia, una volta ritrovata la sua sapienzialità, si distanzia dall'essere semplicemente quella di un pensiero che, indagando, elabora o trova i concetti, le idee e di esse se ne fa possessore; essa, invece, emerge fulgidamente come un *dire di*, ovvero una testimonianza di un vivere ricevuto, di un ritrovamento dell'origine che era già presente. In questo modo la filosofia, seguendo il proprio statuto lessicale, diventa espressione e criterio di un *vivere vissuto*, ovvero cosciente di sé e della sua relazione con il mondo e con l'alterità.

Tale sapere non deve auto-percepirsi e rappresentarsi come neutro o neutrale, in quanto si sradicherebbe dal proprio principio criteriato nella persona; tuttavia non può rinunciare alla sua *vocatio* all'oggettività, intesa non in un arido senso scientista, ma come il fine di una tensione primitiva, la quale è eternamente affacciata sull'universalità di quel *Verum* che attrae a sé i cuori, e quindi le menti, facendole uscire dallo stretto recinto del pensiero doxastico. Non si tratta più di una razionalità logico-deduttiva, intesa come unico parametro per un giudizio legittimo e oggettivo sulla verità, ma dell'esperienza stessa di una realtà che, in quanto rivelantesi, diventa coscienza e *contuitus*, ovvero una lettura profonda e penetrante non relegata nella singola coscienza soggettiva. La filosofia si può esprimere dunque come un dar voce, un annunciare quella sapienza radicata in Dio e nel mondo reale, quindi nella Coscienza che, nel momento stesso in cui si fa parola, diventa "notitia Dei". Un parlare non di Dio, ma *in* Dio: questa è la vera e propria "filosofia pura" dell'omonima opera di Moretti-Costanzi¹¹.

Il filosofo umbro riconosce nella testimonianza del cristianesimo incarnato di Francesco d'Assisi, e nella spiritualità da lui generata, un esempio vivo e pulsante: proprio colui che, in quanto "semplice" e "minore", fa della propria purezza una postura esistenziale, rinunciando ad ogni forma di possesso e di dominio, è in grado di spalancare le porte a Dio, all'anima e al mondo, non più intesi come oggetti di una metafisica raziocinante, ma illuminati nella vera rivelazione di Dio a se stessi e in se stessi, dove l'io trova la piena comunione con mondo e mondani. Tale vita, di cui esempio altissimo è il Santo di Assisi, è l'unica via segnata da una rinuncia che sa colmare e da una apertura che sa unire. L'autenticità del francescanesimo che esalta l'innocenza, la genuinità e la semplicità, a scapito di un'intelligenza dotta ma separata dalla verità, diventa l'occasione, secondo Moretti, di redimere la filosofia e il sapere stesso, riconducendolo alla sua propria fonte e principio. Proprio per questo è san Bonaventura l'ispiratore fondamentale di tutto il pensiero dell'autore, in quanto egli è visto e percepito come il più magniloquente esempio di sanctitas

 $^{^{10}}$ M. Moschini, Fede sapiente e intellectus fidelis, p. LXXXIII in T. Moretti-Costanzi, Opere, cit.

¹¹ T. MORETTI-COSTANZI, La filosofia pura, Armando Editore, Roma 1999.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

francescana che ha trovato in sé una sintesi sapiente e creativa dell'intellectus fidelis, ovvero di una intelligenza filosofica sgorgante da una vita di santità. Testimonianza di ciò è la centralità nel pensiero bonaventuriano dell'unità della mens che è integrata nella propria triplicità formata da memoria, intelletto e volontà, solo se è direzionata in modo retto dall'affectus che desidera il suo Primo Principio: solo amando e vivendo in esso tale unità può fiorire compiutamente. Qui per Moretti-Costanzi vi è l'espressione compiuta del "cristianesimo-filosofia", una sapienzialità che integra in sé tutto ciò che è l'umano, ma che allo stesso tempo è originata non dal conoscere, ma dall'esperire stesso del vero. Tale esperienza, seppure exoterica, in quanto privilegiata e qualitativa, non è riservata al solo "philosophus", il quale in realtà in virtù della sua rivendicazione del primato del conoscere può vagare più facilmente nell'errore, mentre sono proprio i "simpliciores" coloro che, disposti all'accoglienza e all'amore, sono più prossimi al salto, all'ascesi verso la "miglior coscienza". Così infatti riassume efficacemente l'Autore raccontando il pittoresco aneddoto francescano dell'incontro tra Bonaventura e il beato Egidio:

«Non c'è che dire: nell'elogio dell'innocenza a scapito del sapere umano ordinario, la semplicità professa dei più illetterati dei francescani avrebbe potuto eguagliare difficilmente la generosità sconcertante di certe espressioni dottorali! Per eguagliarla, occorrerà un altro Dottore insigne, pronto a sedersi sul ciglio della strada per ascoltare un fraticello analfabeta più attentamente di quanto non ascolterebbe un suo discepolo o un suo collego della Sorbona, è precisamente San Bonaventura. Tutti sanno, d'altronde, della domanda ingenua, ma alquanto ironica ed allusiva, rivoltagli dal frate Egidio lungo la salita del convento di Monteripido a Perugia: "Può un idiota amare Dio come un dotto?". San Bonaventura, evangelicamente, rispose: "Certo, una vecchierella può amarlo più di un dotto di teologia". Ma frate Egidio che, a questo punto, plaudì soddisfatto alla "vecchierella" Perugia, [...] ma non comprese il vero senso della risposta»¹².

4. L'originalità edenica e la tradizione greca

Lentamente emerge sempre con maggiore chiarezza quanto riconoscere il nostro stato di "terrenità" sia, per Moretti-Costanzi, il primo passo necessario per potersi aprire ad un recupero autentico del mondo e di se stessi. Nel corso dell'umanità questo riconoscimento è ritornato ad essere pienamente consapevole, in modo puntuale e distinto, nella storia del popolo eletto, Israele, quando, dopo aver già sperimentato l'esilio, ha elaborato i racconti della

_

¹² T. MORETTI-COSTANZI, San Bonaventura, Armando Editore, Roma 2003, p. 67.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

creazione ex nihilo della Genesi. Secondo il filosofo umbro, se si è in grado di leggere in profondità e comprendere la sapienzialità eterna di tale narrazione biblica, vi si scorge senza alcuna equivocità e con chiarezza l'assenza di qualsiasi dualismo dicotomico, quali i classici materia-spirito o anima-corpo. L'Essere è di Coscienza fin dal principio, non è prima o altro da essa, sicché la coscienza, hegelianamente, non diventa tale con il peccato originale, ma essa è invece precedente al peccato in quanto già com-presente nell'eternità dell'Essere, anche quando era un nulla. Essere e Coscienza si comportano vicendevolmente dato che tutto è creato per colui che è cosciente, il "tratto dalla terra", Adamo: «il Paradiso in quanto tale, valore in atto ed esperienza qualitativa, non avrebbe luogo senza esperienti» 13. Tale coscienzialità, che è pienamente mondana (Moretti pur adoperando questo termine preferisce "terrenità" per l'accezione negativa che ha assunto "mondanità" in quanto habitus morale), è pienamente vissuta in comunione con il Creatore, Primo Principio e criterio dell'Essere stesso. L'essere umano, infatti, fin dalla sua comparsa è già socievole di per sé, bisognoso di alterità: la diversità e molteplicità trovano la propria piena realizzazione nel maschile e nel femminile come alterità complementari fondate nella stessa natura, ovvero nella stessa Realtà coscienziale.

Da questa condizione qualificata come "edenica", mondo paradisiaco in quanto esperito come tale, vi si oppone lo stato decaduto, abbassatosi al suo livello infimo, il peccato. In questa ultima condizione si realizza il distacco e l'assolutizzazione della coscienza, la quale, oggettivandosi e oggettivando il mondo a se stesso, diventa così conoscenza, nonché separazione tra soggetto e oggetto e tra i soggetti stessi. Sempre più i coscienti arrivano a percepire l'alterità come un ente, fino alla considerazione del Creatore come Ente sommo, il quale non è più guardato e vissuto nella comunione fondata nell'amore, ma nell'infinita distanza che lo separa dalla creatura per potenza, grandezza e conoscenza. Si impone così la logica del possesso dominante in cui il soggetto, separato da ciò che è, deve com-prendere il tutto dentro di sé, per poi titanicamente essere il Tutto, dimenticandosi la propria origine e macchiando profondamente la percezione della propria bellezza, che tale è proprio in virtù della sua dimensione creaturale. La nascita di questo dualismo sostanziale è la caduta dallo stato edenico alla condizione del peccato originale. Secondo Moretti-Costanzi, le due condizioni opposte, che separano l'uomo dell'Eden da quello segnato dal peccato, non si riferiscono ad una sorta di status originario e a-storico che la creatura ha perso per sempre, ma sono in sé un riflesso di "modi d'essere", ovvero di stati coscienziali della vita umana che si contrastano per qualità, ma che allo stesso tempo sono oltrepassabili e recuperabili. In altre parole, l'immagine dell'uomo edenico non è qualcosa di relegato ad un'epoca indefinita e definitivamente smarrita, ma è uno stato da riacquistare e redimere.

¹³ T. MORETTI-COSTANZI, La terrenità edenica del cristianesimo, cit., p. 46.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Per questo l'unico *mondo* realmente vero è quello della coscienza riscattata e risanata, poiché lo sguardo trasformato nel salto dell'ascesi, ovvero nella Risurrezione testimoniata da Cristo, è ora in grado di riconoscere e vivere il Paradiso per lui creato e pensato: solo questa è l'attualità compiuta della persona che ritrova la propria origine, in attesa del pieno ricongiungimento nel Principio stesso che l'ha generata, Dio.

Qui il Moretti-Costanzi sa di dire il vero, quindi non transige ed è radicale:

«Si tolga al Cristianesimo questo presupposto basilare, si esprimano i suoi dogmi incarnazione-resurrezione con i termini profani della coscienza gnoseologistica che guarda il mondo senza esserlo, tanto da solidificarlo dinanzi a sé (materia) e da alleggiargli dinanzi come vuotezza soggettiva (mente e spirito), e inevitabilmente, sul Paradiso, verrà riaccreditato e riaffermato il peccato *mortale* che lo perdette»¹⁴.

Di tutt'altra pasta è costituita invece la ricca tradizione greca: in essa si può cogliere un processo trasversale che, partendo da un essenziale naturalismo, giunge al suo rovesciamento, lo spiritualismo ellenico. Pur delineando i tratti di questa trasformazione in modo sintetico ma estremamente denso, come tipico del filosofo umbro, in realtà sembra essere data un'importanza relativa all'articolato sviluppo di questo processo, in quanto la sostanza non cambia: la maggior parte della civiltà greca non ha conosciuto la sapienzialità giudaica e non ha ri-conosciuto lo stato edenico di terrenità.

Sin dal mondo omerico la Natura viene sostanzializzata nel suo essere materiale, corporea e finita: di essa elemento costituente è la morte, a cui solo la vacua *psichè* degli esseri viventi sopravvive, pur apparendo principalmente come una condanna ad un Aldilà popolato da pallidi spiriti, piuttosto che come la predestinazione ad una liberazione salvifica e beatificante. Anche coloro che sono immortali, gli dei, si mostrano come tali solo in virtù del paradigma essenziale, ovvero la morte:

«Privi palesemente di eternità (alla cui fruizione si richiede un innalzamento qualitativo della vita e del tempo), essi durano all'infinto sul piano medesimo dove muoiono gli altri individui. [...] Sta di fatto che erano "uomini nati a morire" anche i rappresentanti della prima stirpe, detti da Esiodo pari agli dei»¹⁵.

Per questo non vi è tradizione che narra di una beatitudine iniziale o di una santità vissuta nella piena armonia con l'Essere e con i coscienti, non è avvertita alcune mancanza rispetto a una condizione originaria. Il parametro della felicità

¹⁴ Ivi, p. 49.

¹⁵ *Ivi*, p. 56.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

possibile è appiattito sulla dimensione terrena, non attraverso quel recupero del mondo ricco di significati che si diceva in precedenza, ma riducendolo ad un'esperienza monodimensionata sul livello biologico che, come nota il Moretti, in virtù di una *rassegnazione* alla propria condizione sostanzialmente infelice, cercando il propria appagamento nella serenità, nella sicurezza, nel sapere, nella vita pubblica o nell'autosufficienza. Eppure tutte queste realtà rimangono deficitarie in quanto non redente da una verità che rimane *cercata* ma non *vissuta*. Non è riconosciuto alcun Essere di Coscienza, di cui potrebbe essere rinvenuta una Genesi, ma il fine è solo la possibilità di indagare un passato remoto, mitico, in cui dalla materia caotica vengono formati gli esseri, divini o umani che siano.

In questa prospettiva il filosofo umbro sostiene che il rovesciamento, di portata epocale, che conduce il pensiero greco fino a considerare l'anima razionale come imprigionata nel corpo e nella materia, così da legittimarne il primato assoluto, in realtà non sia un'evoluzione vera e propria, ma il compimento di una cultura basata sul dualismo e su un naturalismo radicato in profondità. Il ribaltamento del modo di concepire lo spirito e la materia, secondo Moretti-Costanzi, riguarda il procedere della storia del popolo ellenico nel suo continuo espandersi e venire a contatto con civiltà diverse da sé. In particolare, quelle tradizioni che guardavano ad un Essere spirituale verso cui l'uomo tendeva sperimentando una gamma di stati di coscienza che lo avvicinavano o meno alla meta, sono penetrate con varie sfumature nel pensiero greco, anche se attraverso il filtro del dualismo, come tratteggia chiaramente l'autore: «pertanto questi gradi si solidificarono, oggettivandosi, così che i due di essi che segnano nella Coscienza le estreme possibilità [...] divennero rispettivamente le due sostanze che ancora sono, materia e spirito»¹⁶. A tal proposito è stato molto rilevante il culto dionisiaco di origine tracia: in queste forme rituali si cercava l'innalzamento dal piano prettamente umano in forme orgiastiche, bramando l'ebbrezza nel dio e superando la sola dimensione razionale, verso uno stato più vicino alla follia. Nelle forme cultuali a Dioniso, Moretti ravvisa così una prospettiva di resurrezione dentro gli stati d'essere, proprio come nel primo pitagorismo, mentre sarà l'orfismo a sostanzializzare il processo di *metempsicosi* verso un mondo vero di sole anime¹⁷.

Non ci si soffermerà ulteriormente sulle varie interpretazioni, di grande rilevanza, circa i culti greci e le influenze delle tradizioni circostanti, ma si prenda ciò come indicazione volta a mostrare il fondamentale naturalismo che, pur mutatosi nei secoli in uno spiritualismo compiuto, ha mantenuto sempre la sua struttura intrinsecamente dicotomica. Sicché questa impostazione, una volta diffusosi l'annuncio cristiano, influenzerà anche molti autori della

_

¹⁶ Ivi, p. 64.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 68-73.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

tradizione successiva; tant'è che la distinzione paolina tra ciò che è carnale e ciò che è spirituale è stata spesso travisata rispetto al proprio significato: la carnalità decaduta del mondo è tale solo se vissuta dall'uomo con questo sguardo de-pravatum, privato della sua forma autentica, ovvero quella edenica, spirituale. Esso è un male morale, che ottenebra la specificità umana, rendendola distante dalla verità, non riguarda una malvagità della materia in sé. Notoriamente nella tradizione paolina "corpo" e "carne" non sono sinonimi, mentre sovente nella riflessione successiva verranno di fatto concepiti e adoperati come tali, confondendo i piani e perdendo di vista la verità. Moretti-Costanzi indica, invece, uno dei recuperi più alti espressi nella tradizione medievale dall'autentica dottrina cristiana trova esplicazione mirabile nell'affermazione di Sant'Anselmo nel *Proslogion*, in cui Dio è detto "summe sensibilis": questa è la presa di coscienza di una mondanità recuperata e risorta nella sua gradualità qualitativa discendente dal suo Creatore.

Così vale la pena chiedersi insieme al filosofo umbro:

«Se Cristo non risultasse rivelatore del vero mondo, riconquistabile sotto lo strato della piattitudine e della convenzionalità che ce lo velano, di cosa sarebbe rivelatore e da che cosa Redentore (se non dalla nostra cecità) e come e in che modo e in quale senso incarnato e poi risorto. Naturalmente la domanda non può ricevere alcuna risposta ragionevole a parte di una ragione conoscitiva che, nei confronti del conosciuto sensibile, vanti preminenza ed eterogeneità spirituali. La resurrezione cristiana, in quanto è vivo esperimento dell'autenticazione della coscienza nella sua concreta mondanità [...] esige, per esprimersi, un logo che le sia pari per qualità e profondità, una ragione autenticata e rinnovata; il che è come dire che essa è la Scilla e la Cariddi d'ogni intellettualismo e spiritualismo anche se adattati a pie intenzioni» 18.

5. Tutto è compiuto

«Sine sanctitate non est homo sapiens» ¹⁹, con questa illuminata e illuminante affermazione di san Bonaventura è possibile sintetizzare con sguardo penetrante la riflessioni emerse dalla *speculatio* di Moretti-Costanzi. Far sì che l'uomo diventi sapiente, ovvero che abbia le proprie radici impiantate nel terreno nutriente del vero, è una questione di vita, di slancio qualitativo, di santità. Continua il Dottore Serafico: «Sanctitas dispositio immediata est ad sapientiam: ergo concupiscentia et vehemens desiderium porta est

_

¹⁸ Ivi, p. 82.

¹⁹ SAN BONAVENTURA, Collationes in Hexaemeron, II, n. 6, in Ed. Quaracchi, t. V, p. 337.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

sapientiae»²⁰. La nebbia si dipana e i dubbi scompaiono: è solo il desiderio dirompente e travolgente, che abita la profondità dell'essere umano, l'unico motore che conduce l'uomo nella ricerca del sapere, della sapienza; una ricerca pulsante che non brama più il possesso, ma anela a gustare il sapore della verità, del senso che rende uno in sé il cuore, il centro della persona, aprendolo alla comunione con tutto ciò che lo circonda.

La filosofia è parte di questo processo ma gli è sempre posteriore: essa, se è realmente *philos-sophia*, raggiunge le sue vette più alte solo nel momento in cui sgorga dall'esperienza di un amore sapienziale. La radicalità abissale di Moretti-Costanzi qui si fa chiara: il pensiero ha come sua fonte un'esperienza che, lontanissima dall'empirismo moderno, dovrebbe essere continuamente la via maestra nella quale continuare l'incessante percorso per la Verità, dove, passo per passo, si incidono solchi capaci di fare risplendere, anche solo in piccola parte, l'eternità.

²⁰ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

L'influsso dello scetticismo antico in Hegel Sull'essenza della filosofia, sulla verità e sul mondo

Chiara Paioncini

University of Perugia, Italy

Abstract

This article aims to highlight the speculative linearity of Hegel around three themes: Essence of Philosophy, Truth and Knowledge of the World, starting from one of the first articles published in the "Critical Journal of Philosophy" the "Relationship of Skepticism with Philosophy". The characteristics that distinguish philosophy and their immutability in different philosophical system have been clearly defined. Also, it emerges how Hegel's main works are the result of a meditation begun a long time ago. Lastly, drawing inspiration from Schopenhauer's Fragments of Youth, two possible views were traced that man can have towards the world around him.

Keywords

Hegel, Skepticism, Essence of philosophy, Truth, World

1. Introduzione

Il presente articolo nasce con l'intenzione di mostrare, all'interno del pensiero hegeliano, la linearità speculativa che ha caratterizzato questo grande pensatore intorno a tre tematiche quali: l'essenza della filosofia, la verità e la conoscibilità del mondo. Prima di procedere con la trattazione è opportuno precisare che tali argomenti verranno sviluppati utilizzando come cardine l'articolo scritto dallo stesso Hegel¹ nel 1802, pubblicato nel *Giornale critico della filosofia*, fondato nel 1801 da lui e da Schelling nel loro periodo jenese, dal titolo *"Rapporto dello scetticismo con la filosofia"*, terzo in ordine di

_

¹ In verità la paternità di questi articoli scritti sul "Giornale" fu attribuita successivamente, poiché nessuno di essi riportava la firma dell'autore.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

pubblicazione², in polemica con Gottlob Ernst Schulze, autore della *Critica della filosofia teoretica*.

Un articolo, come ha notato Nicolao Merker, le cui argomentazioni «vanno però ben al di là del suo occasionale carattere di recensione» ³. Infatti, tramite "l'attacco" rivolto al Sig. Schulze e il giudizio emesso da Hegel nei confronti dello scetticismo antico, si assiste alla comparsa «dei punti d'origine degli elementi logico-teoretici della filosofia hegeliana» ⁴ e, altresì, al tentativo di porre fine al pensiero kantiano e agli effetti che questo ha prodotto, operando di fatto un superamento.

2. Essenza della filosofia

L'essenza della filosofia è da sempre il *leitmotiv* di ogni autentica speculazione, al quale Hegel non si sottrae, allo scopo di screditare con notevole *vis polemica* le tesi esposte dal signor Schulze. All'interno dell'opera citata precedentemente, Aenesidemus-Schulze⁵ asseriva che la conoscenza filosofica non è mai riuscita ad ottenere consenso duraturo, tant'è vero che, puntualmente, i filosofi propendono a contraddirsi l'un con l'altro; così facendo, i tentativi di dare saldezza alla conoscenza filosofica falliscono miseramente. Inoltre, riteneva che considerati i molteplici tentativi protratti dai filosofi *«nella ricerca di verità nascoste»*⁶, si dovrebbe pervenire ad una radicale sfiducia nelle chance dell'uomo di giungere ad una conoscenza certa, ossia ad una diffidenza nei confronti delle capacità della ragione. Altresì, reputava il moderno scetticismo, a cui egli apparteneva, migliore dello scetticismo antico, assicurando che questo dubitava con più legittima ragione.

Per controbattere alla prima asserzione di Schulze, il nostro Autore, enuncerà che: in ogni sistema filosofico, per quanto ne si dica, si riscontra «sempre accordo nei principi» 7. Ciò è evidente poiché troviamo costantemente e ineluttabilmente un'unica Identità, ove universale e particolare, pensiero ed essere non sono separati o scissi, ma sono medesimezza, perfetta identità e

⁵ Pseudonimo di Gottlob Ernst Schulze derivato dal titolo della sua opera principale: "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik", pubblicata nel 1792.

² I precedenti articoli scritti da Hegel per il Giornale Critico furono: Sull'essenza della critica filosofica e del suo rapporto con lo stato presente della filosofia in particolare e La filosofia secondo il comune intelletto umano, in riferimento alle opere del signor Krug.

³ N. MERKER, Introduzione in G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, Laterza, Bari 1970, p. 11.

⁴ Ibidem.

⁶ G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970, p. 64.

⁷ *Ivi*, p. 66.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

coincidenza. Pertanto, se ad un primo sguardo crediamo di trovare discordanza nei diversi sistemi filosofici, questo è dovuto solamente ad una superficiale, approssimativa analisi di essi.

«Tale modo d'intendere non concepisce la diversità dei sistemi filosofici come sviluppo progressivo della verità, ma nella diversità vede soltanto la contraddizione. [...] né sa riconoscere, nella figura di ciò che appare in conflitto e in opposizione con se stesso, momenti reciprocamente necessari»⁸.

Per confermare tale attestazione poniamo a confronto due autori che comunemente si ritengono antagonisti storici: Spinoza e Leibnitz. Questi sono, altresì, utilizzati dallo stesso Hegel all'interno dell'articolo e, per quanto concerne Schulze, in seno alla sua opera viene preso in esame il sistema leibniziano. Partiamo analizzando Spinoza e la sua famosa Proposizione XVIII: «Dio è causa immanente e non transeunte»9. Dio non risulta riducibile alle determinazioni dell'esperienza, poiché sussiste a prescindere dalla realtà data di cui è il presupposto e, inoltre, non è, diversamente dai fenomeni, soggetto al divenire, non è destinato a finire. Sta di fatto che, se diamo a Dio la caratteristica dell'immanenza vuol dire, ancora, che Dio non è separato e indipendente dalla realtà, ma sussiste con essa un rapporto di co-essenzialità reciproca. Ogni realtà non oltrepassa un'altra realtà, ovverosia non è staccata e svincolata da quella, al contrario esiste un rapporto fondamentale, sostanziale vicendevole: Dio non è trascendente, poiché non sussiste autonomamente dalla realtà di cui è la condicio sine qua non. Utilizzando la dicitura causa nega il rapporto di causalità, «poiché la causa è causa solamente in quanto viene contrapposta all'effetto»¹⁰, mentre nella proposizione di Spinoza non sussiste contrapposizione, ma, anzi, causa-Dio e effetto-realtà sono posti in unità. Pertanto, viene utilizzato solo «l'espressione formale del rapporto, ma non il rapporto stesso»¹¹.

Ed ecco scaturire la prima caratteristica o, per meglio dire, non-caratteristica concernente la filosofia: non ha nulla a che fare con il nesso di causalità. Così riporterà Hegel in merito a tale rapporto:

«Per quel che riguarda la filosofia speculativa è però di nuovo totalmente sbagliata l'idea ch'essa sia dominata in prevalenza dal rapporto di causalità. Si tratta al contrario, di un rapporto ch'essa esclude assolutamente. [...] È

⁸ G.W.F. Hegel, *Prefazione* in *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Garelli G., Einaudi, Torino 2008, p. 4.

⁹ B. SPINOZA, *Etica e trattato teologico-politico*, a cura di Cantoni R. e Fergnani F., UTET, Novara 2013, p. 93.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 80.

¹¹ Ivi, p. 113.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

poi escluso in ogni caso che nella filosofia speculativa l'incondizionato venga in qualche modo inferito dalla conformazione del condizionato. [...] la filosofia non si occupa di tirar fuori una cosa dai concetti, né di esplorare una cosa giacente al di là della ragione, ed in generale non si occupa né di ciò che il nostro autore chiama concetti, né comunque di cose, e nemmeno inferisce dagli effetti le cause» ¹².

Interessante è notare la concordanza di opinione fra Hegel e Schopenhauer, comunemente tacciati come pensatori contrapposti, in merito al rapporto di causalità:

«La legge di causalità [...] questa giace semplicemente nel mio intelletto, è valida solo per esso; perciò la mia limitazione e finitezza non consiste nel fatto che io ho un corpo, bensì originariamente nel fatto che ho un intelletto e che la sua conoscenza è per me valida»¹³.

Altresì, nell'opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer trattando la cosa in sé all'interno del pensiero kantiano, scriverà quanto segue:

«la cosa in sé della filosofia kantiana [...] per il modo con cui Kant l'introduce, ossia mediante la deduzione del causato alla causa, apparve come una pietra d'inciampo, anzi come il lato debole della sua filosofia»¹⁴.

Come Spinoza possiamo asserire che anche Leibniz è del medesimo avviso. Infatti, nella sua *Monadologia*, ovvero discorso intorno all'unità, troviamo «Dio come sostanza unica in cui "essenza" e "esistenza" coincidono»¹⁵.

«E così la ragione ultima delle cose dev'essere in una Sostanza necessaria, nella quale i dettagli dei mutamenti si trovino in modo eminente, come nella propria fonte: ed è questa Sostanza ciò che noi chiamiamo Dio. [...] tale sostanza è anche necessariamente non suscettibile di limitazioni, e che deve contenere tutta quanta la realtà possibile» ¹⁶.

Ed ecco che, anch'esso, sconfessa Dio come essenza separata e autonoma dalla realtà e riconosce sussistente questo rapporto di co-essenzialità. Dio e realtà sono necessariamente in unione, un tutt'uno, e questo si riverbera in ogni sistema filosofico.

-

¹² Ibidem

¹³ A. Schopenhauer, *La dottrina dell'dea. Dai frammenti giovanili a Il Mondo come volontà e rappresentazione,* a cura di E. Mirri, Armando, Roma 1999, p. 61.

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, E-text, Roma 2018, p. 211.

¹⁵ M. CASUCCI, Breve storia dell'ontologia, in AA.VV., Percorsi del pensare. Ontologia, Etica, Estetica, Epistemologia, introduzione e cura di M. Moschini, Morlacchi, Perugia 2015, p. 47.

¹⁶ G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Rusconi, Milano 1997, p. 75.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Già due anni prima, Hegel aveva abbozzato questa unione o, non opposizione, tra unità e molteplicità, tra finito ed infinito, tra realtà e Dio. Infatti, nel *Frammento di sistema* Hegel postulava quanto segue: «Se l'unità viene concepita come "opposta" alla molteplicità, essa diventa per ciò stesso un concetto "finito" ed entra a far parte della catena dei concetti finiti: essa si trasforma insomma in quella "finità"»¹⁷ denominata non-Unione.

Anche in Cusano troviamo il medesimo rapporto:

«Il "non-altro" non è l'altro, né è un altro dall'altro, né è un altro nell'altro [...] senza il "non-altro" nessuna cosa può essere detta, né essere pensata, perché non verrebbe detta o pensata mediante ciò che è anteriore a tutto e senza il quale, pertanto, non è possibile che qualcosa sia e che venga distinta dalle altre cose, così in se stesso il "non-altro" viene visto come ciò che, prima di tutto e in modo assoluto, non è altro che se stesso, mentre nell'altro viene riconosciuto come non-altro da questo altro» 18.

Quindi, anche in Cusano troviamo Dio (o "non-altro") come negazione e affermazione insieme: Dio non può dirsi se non mediante l'alterità, ma non è l'alterità e «tolto il "non-altro", non c'è più nulla che esista e che possa essere conosciuto»¹⁹.

Pertanto, dall'articolo si può arguire non solo che la filosofia e il nesso di causalità sono due estranei, poiché il generante e il generato sono affermati come medesimi, vale a dire che la causa e l'effetto non sono differenti, ma una «medesima entità come causa di se stessa e come effetto di se stessa»²⁰, ma, anche, che la filosofia risulta essere fuori dal tempo per quanto concerne il livello contenutistico, seppur immersa nella storia: cambia nelle forme storiche, ma non cambia nell'essenza. Il cuore della filosofia non possiede il carattere della temporalità, poiché l'oltrepassa per presentarsi sempre uguale a se stessa in ogni sistema, pertanto, la filosofia è a-temporale, fuori dal tempo. Dunque, seppur inserita nella storia, la filosofia, l'autentica meditazione supera tutti i limiti e si ripresenta ininterrottamente presente. La quintessenza della filosofia perdura immutata, genuina e compiuta all'interno di ogni autentica speculazione. «La speculazione [...]: quando essa si sarà liberata dalle "casualità" e dalle "limitazioni", [...] ritroverà attraverso le forme storiche particolari da lei rivestite solo e unicamente se stessa»²¹.

Come l'oscurità che non potrebbe sussistere senza la luce e viceversa; come la parola vita che, nella concezione comune, racchiude in sé sia la nascita sia la

²⁰ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 113.

¹⁷ N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 37.

¹⁸ N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche,* a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, p. 1471.

¹⁹ *Ivi*, p. 1457.

²¹ N. MERKER, Le origini della logica hegeliana, cit., pp. 56-57.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

morte, altrimenti, eliminando uno dei due momenti non potrebbe esser definita tale, così, ci troviamo sempre di fronte ad un Assoluto, declinato via via come Dio, Sostanza necessaria e Non-altro, che nel medesimo tempo racchiude in sé finito ed infinito, medesimezza ed ipseità²²: racchiude in sé la finitezza, la sua negazione, ma è altro da essa e, purtuttavia, è anche quella finitezza.

2.1. Il lato negativo della filosofia

Dalla lettura di questo articolo si può ragionevolmente desumere che, per Hegel, la vera filosofia è costituita da un lato negativo e un lato positivo. Il primo è ciò che «è rivolto contro ogni limitatezza, e quindi contro la folla dei fatti della coscienza e la loro innegabile certezza»²³, insomma, è rappresentato, nella storia della filosofia dallo scetticismo antico e non da quello moderno a cui apparteneva il Sig. Schulze. Quello antico lo definirà "genuino" scetticismo, poiché questo (e solo questo) «abbraccia e distrugge l'intiero campo di quel sapere secondo concetti dell'Intelletto»²⁴. Di conseguenza, lo scetticismo antico afferma che l'intelletto «conosce le cose come molteplici, come intieri che si compongono di parti, riconosce un nascere e un morire, una pluralità [...]ma nega del tutto ogni verità di un siffatto conoscere »²⁵.

«Lo scetticismo eleva l'intiero ambito della realtà e della certezza alla potenza dell'incertezza [...]. Lo scetticismo, sollevato dalla libertà della ragione sopra questa necessità di natura, in quanto la riconosce come nulla, la onora insieme nel modo più alto»²⁶.

Mentre, per lo scetticismo moderno la coscienza comune possiede «una innegabile certezza [...] ripone la propria verità e certezza nella più cruda limitatezza tanto dell'intuizione empirica, quanto del sapere empirico» ²⁷. Quindi, affermando che il fulcro della filosofia sono i "fatti" della coscienza non ci si può che persuadere che al finito competa verità e certezza. Infatti, secondo questo filone, la fisica e l'astronomia, due tra le scienze rivolte a fornire una descrizione misurabile dei fenomeni naturali, «resisterebbero ad ogni

²² Parlando di medesimezza e ipseità mi riferisco esplicitamente al concetto di identità di Ricoeur dove questa è suddivisa in: identità idem e identità ipse. Come l'Assoluto, in Hegel, racchiude in sé finito ed infinito, il sé e l'altro da sé, così secondo Ricoeur l'identità di ogni persona è costituita da un aspetto immodificabile, definito medesimezza e, da un aspetto narrativo, che si modifica di volta in volta, definito ipseità o alterità.

²³ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., pp. 77-78.

²⁴ Ivi, p. 78.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ivi, p. 93.

²⁷ Ivi, p. 103.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ragionevole scepsi»²⁸, cioè non concederebbero la possibilità della loro messa in

discussione, non permetterebbero di dubitare di loro e, pertanto, produrrebbero vera conoscenza. Insomma, lo scetticismo moderno di Schulze rimane congiunto al dato empirico e considera la coscienza comune come un'attività produttrice di "notizie" sicure, «apprende l'oggetto come se fosse separato e indipendente da quella totalità che invece si dà in ogni atto cognitivo»²⁹. La distinzione tra scepsi antica e moderna è ripresa anche nell'*Enciclopedia* dove Hegel esplicitamente afferma che quello antico non deve essere scambiato con lo scetticismo moderno (nel testo è definito come "più recente") e che questo «consiste soltanto nel negare la verità e la certezza del soprasensibile e nel definire, invece, il sensibile dato nella sensazione immediata come ciò a cui ci dobbiamo attenere»30.

Stante a questo, Hegel fa notare al Sig. Schulze come la scepsi antica è ben lontana dall'attestare che mediante la sensibilità si possa giungere ad una conoscenza e mostra, invece, la valenza metodologica di questa. Lo scetticismo antico giunge ad attestare che le cose per la conoscenza umana sono incomprensibili, ancorate nelle tenebre, ovvero l'uomo è impossibilitato perfino di attribuire ad una cosa l'aggettivo bello o brutto, pertanto secondo gli scettici «tutto è falso, nulla è vero» 31. Ne deriva che l'unico atteggiamento legittimo che l'uomo può tenere nei confronti delle cose è la sospensione di ogni giudizio (epoché). Quest'ultima, come ci tramanda Sesto Empirico:

«si attua, [...], per mezzo della contrapposizione dei fatti. Opponiamo dati del senso a dati del senso, oppure dati dell'intelletto a dati dell'intelletto, o quelli a questi e viceversa. Così, p.e., contrapponiamo [...]; dati dell'intelletto a dati dell'intelletto, quando a colui che afferma esistere una provvidenza deducendola dall'ordine che regna nei fenomeni celesti, opponiamo che i buoni sono spesso infelici e i tristi felici, e, perciò, concludiamo che la provvidenza non esiste»³².

All'interno dell'opera sopracitata, vengono anche riportati i modi (o tropi) per mezzo dei quali pare effettuarsi l'epoché. In linea più generale si può dire che questi tropi o modi si riferiscono a classificazioni contraddittorie in cui la divergenza di opinione consta la sospensione del giudizio.

²⁹ C. FERRINI, Modernità di una storia antica: Kant, Hegel e lo scetticismo, in Scetticismo. Una vicenda filosofica, a cura di M. de Caro e E. Spinelli, Carocci, Roma 2007, p. 138.

³⁰ G.W.F. HEGEL, Enciclopedia delle scienze filosofiche, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2013, p.

³¹ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 82.

³² SESTO EMPIRICO, Schizzi pirroniani, a cura di RUSSO A., Laterza, Bari 1988, p. 11.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

Quindi, il valore della corrente antica, risulta essere la valutazione negativa nei confronti di qualunque principio o fondamento del sapere, dunque, sconfessando l'attendibilità di ogni verità.

Attestato questo, Hegel ci mostra come lo scetticismo (al pari della logica successivamente) è ciò che introduce la teoria speculativa della ragione, cioè quel lato (negativo) che fa comprendere la nullità dell'intelletto e della conoscenza che produce (o non-produce).

Questo negare, dunque, rappresenta un momento *necessario* per lo sviluppo dell'indagine filosofica, tant'è vero che è ciò di cui la ricerca del sapere non può fare a meno per approdare ad un livello superiore.

Per dimostrare la validità dello scetticismo antico, Hegel ricorre al *Parmenide* di Platone. Questo assumerà una funzione decisiva per la concezione hegeliana dello scetticismo come espressione, necessaria alla filosofia, che consiste nel valicare il modo di pensare per concetti contrapposti, fondato sul principio di non contraddizione, tipico dell'Intelletto. Questo scetticismo platonico, quindi, non mette in questione le verità dell'Intelletto, ma al contrario nega assolutamente ogni verità di un simile conoscere.

«la completezza e perfezione del dialogo viene principalmente individuata nel fatto di dubitare non di questa o di quella verità dell'intelletto, ma di distruggere (viene usato il verbo zerstören), vale a dire di negare interamente, ogni verità a tale conoscere intellettivo»³³.

Anche nella *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito* troviamo un chiaro riferimento all'incapacità dell'intelletto: «Anziché penetrare nel concetto immanente della cosa, l'intelletto dà sempre uno sguardo d'insieme sul tutto, e si tiene al di sopra della singola entità esistente di cui parla; e ciò significa che non la vede affatto»³⁴. Altresì, poche pagine dopo definirà il Parmenide di Platone come «la più grande opera d'arte della dialettica antica»³⁵, poiché mostra come derivando dall'Uno il molteplice questo non può determinarsi se non come Uno.

Dalla consapevolezza che gli opposti non si escludono, ma anzi si implicano a vicenda, è possibile risalire alla loro Unità originaria, all'autocoscienza della Ragione, che collega insieme e mostra l'Identità dell'identico e del non identico. Quindi, già nel Parmenide assistiamo alla comparsa del «lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo»³⁶. Per tutto questo, Hegel considera lo scetticismo antico come il varco necessario da dove prende il via ogni vera speculazione, che fino alla

³³ C. FERRINI, Modernità di una storia antica: Kant, Hegel e lo scetticismo, cit., p. 136.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Prefazione* in *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 40.

³⁵ Ivi, p. 52.

³⁶ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 78.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

postulazione dei 10 tropi era rimasto implicito, o per meglio dire, che fino ad allora era rimasto inconsapevolmente compreso all'interno dei sistemi filosofici, ma non esplicitato. Come riportato, altresì, da Verra:

«il vero scetticismo, quello scetticismo che ha la sua espressione più alta nel Parmenide di Platone, è implicito nella filosofia in quanto tale, poiché non esprime altro che il necessario momento di negazione della ragione rispetto al finito»³⁷.

Pertanto, la scepsi antica è l'inizio, l'introduzione della teoria speculativa della ragione, cioè quel lato che fa comprendere la nullità dell'Intelletto e della conoscenza che porta con sé. Sempre nell'*Enciclopedia* verrà ribadita la connessione e, di conseguenza, la necessità che lo scetticismo riveste per la filosofia:

«Se, del resto, ancor oggi lo scetticismo è spesso considerato come un nemico invincibile di ogni sapere positivo in generale, e quindi anche della filosofia, in quanto la filosofia ha a che fare con la conoscenza positiva, si deve invece notare che in effetti è soltanto il pensiero finito, astrattamente intellettivo, che deve temere lo scetticismo e che non può contrastarlo, mentre la filosofia contiene lo scetticismo in sé come un momento, cioè come il momento dialettico»³⁸.

Da avvalorare, per una chiara specificazione, è che il molteplice sensibile e intellettivo, non è qualcosa di diverso dal razionale, ma è semplicemente il suo lato negativo, il versante negativo dell'unico e medesimo razionale.

Ponendo l'accento su quanto affermato precedentemente, cioè sulla rivelazione effettuata da Hegel che gli opposti non si escludono reciprocamente, ma anzi si implicano a vicenda, cioè sono coincidenti, possiamo affermare, anche, che il nostro Autore ha finito per ribaltare il celeberrimo principio di contraddizione aristotelico, poiché stante lo Stagirita «è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa»³⁹. Quindi, Hegel ha «profondamente modificato la struttura aristotelica del principio (trasformando l'aristotelica esclusione degli opposti sancita dal principio, in una loro relazione o compenetrazione)»⁴⁰. Inoltre, come ho potuto riscontrare grazie a Merker, già nell'articolo la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, pubblicato nel 1801, Hegel delineava la relazione che intercorre tra gli opposti: «le finità sono raggi del punto focale

_

³⁷ V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Bari 1988, pp. 21-22.

³⁸ G.W.F. HEGEL, Enciclopedia delle scienze filosofiche, cit., p. 1187.

 $^{^{39}}$ Aristotele, Metafisica, Libro IV, 1005 b 19-20, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, pp. 143-145.

⁴⁰ N. Merker, Le origini della logica hegeliana, cit., p. 115.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

infinito il quale le irradia e nel contempo è formato da loro; in loro è posto il punto focale ed essi sono posti in lui»⁴¹.

Del medesimo avviso risulta essere il filosofo Cusano, poiché, anch'egli come Hegel esaminando il Commento di Proclo al Parmenide platonico, giunse alla conclusione che Aristotele aveva errato nell'intendere i contraddittori come vicendevolmente non ammettibili.

«Le opposizioni convengono alle cose che ammettono un eccedente e un ecceduto e lo fanno diversamente. Non convengono, invece, mai, al massimo assoluto che è al di sopra di ogni opposizione. E poiché il massimo assoluto è assolutamente in atto tutte le cose che possono essere ed è tale senza ogni opposizione sicché il minimo coincide con il massimo, è anche al di sopra di ogni affermazione e negazione»42.

Dalle parole del Cusano si evince che quando ci si accinge a parlare dell'Uno, Dio, Assoluto etc., non si può più utilizzare il principio più sicuro di tutti, cioè il principio aristotelico, esso non ha più valore. Solo per l'intelletto esso rappresenta verità, ma giungendo all'interno dell'insondabile insondabilità esso decade e scorgiamo invalidata ogni contraddizione, poiché nell'Uno tutto coincide.

«Compito della filosofia è dunque quello di corrodere e sciogliere le rigidità in cui la riflessione si è fissata e l'intelletto ha soffocato la vita, per integrarle in una totalità razionale. Per questo la filosofia [...] non può certo rinviare a un "principio fondamentale" che, se fosse veramente tale, dovrebbe lasciare fuori di sé o l'identità o la differenza degli opposti, ma, appunto perciò, non potrebbe mai essere speculativo, cogliere ed esprimere l'identità assoluta»43.

3. La Verità dell'Intelletto contrapposta alla Verità della Ragione

Nella storia della filosofia il concetto di verità è stato concepito in due diverse prospettive: ontologica, dove si ritiene che la verità sia una prerogativa appartenente all'essere e, gnoseologica dove si cerca di accertare la modalità in cui il soggetto conoscente può pervenire a verità.

Il titolo di questo capitolo intende riproporre due diverse concezioni, due verità, considerato che la Verità, già considerandola semplicemente dal punto di vista grammaticale, è singolare. Si può indubbiamente sostenere che la

41 Ivi, n. 28, p. 103.

⁴² N. Cusano, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, p. 62.

⁴³ V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 18.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

prospettiva hegeliana rientri in quella ontologica, poiché, già dai primi scritti, si comprende come la Verità appartenga ad una realtà altra rispetto a quella dedotta mediante principi. Altresì, però, Hegel ricerca anche come l'uomo può giungere a comprendere la verità, pertanto, si può sostenere anche che rientri nella prospettiva gnoseologica. Questa realtà è l'Assoluto, l'autentica verità, che non può essere colto mediante l'intelletto, ma solo ed esclusivamente mediante la ragione. Infatti, come si è potuto evincere precedentemente, la considerazione dello Hegel nei confronti dell'intelletto non è di certo positiva. Infatti, all'interno dell'articolo si può arguire che certamente la verità non può essere evinta mediante l'intelletto e, altresì, neppure mediante quella verità (e pertanto non-Verità, poiché la Verità è Una e Singolare) «data dalla coscienza comune»⁴⁴, dall'intuizione empirica, che lo scetticismo moderno considerava come «una innegabile certezza»⁴⁵. A pagina 92 ci insegna che: «la filosofia deve pur essere una maniera di elevarsi al di sopra della verità data dalla coscienza comune e di presentire una verità più alta»⁴⁶.

Ma l'intelletto, secondo Hegel, essendo l'organo di conoscenza della certezza del finito o molteplice, non conosce in realtà nulla o, tutt'al più, appunto, solo lo svanire di quella certezza. D'altronde, «tutto è perituro» 47, destinato a scomparire se si analizza il mondo mediante la lente dell'intelletto. Gli oggetti appaiono come fenomeni, cioè come cose che agiscono secondo una legge determinata, appunto per questo, non potrà mai essere «fonte e organo della conoscenza»⁴⁸, l'intelletto, per Hegel, «è totalmente incapace di filosofia. [...] con la speculazione non ha nulla a che fare» 49. Altresì, è una prerogativa dell'intelletto quella di basarsi sul rapporto di causalità, ma, come si è dedotto in precedenza, una vera filosofia esclude tale rapporto. Pertanto, escludendo l'intelletto come fonte di conoscenza e quindi come promotrice di verità, non ci resta che la ragione. Mediante la ragione possiamo arrivare a comprendere che i singoli fenomeni, se assunti nella loro singolarità, non sono nulla e non spetta a loro verità, ma se intesi nella loro totalità, se messi in relazione, allora, ogni cosa trae il suo peculiare senso. *Il vero è l'intero*, questa è la famosa frase riportata all'interno della Fenomenologia dello spirito, opera divulgata cinque anni dopo l'articolo in questione.

«Il vero è il tutto. Il tutto però non è altro che l'essenza che si compie attraverso il suo sviluppo. Dell'assoluto, bisogna dire che è essenzialmente

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 102.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, p. 92.

⁴⁷ Ivi, p. 93.

⁴⁸ *Ivi*, p. 97.

⁴⁹ *Ivi*, p. 112.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e appunto in questo consiste la sua natura: essere qualcosa di effettivo, soggetto, o divenire-se-stesso»⁵⁰.

Dunque, per l'Autore, l'Assoluto è il tutto e la realtà ordinariamente avvertita, le singole parti finite che la compongono, sono i suoi modi di manifestarsi.

4. Due differenti sguardi sul Mondo

Traendo spunto da quanto è emerso fin ora, mi viene da asserire che l'uomo, in base a ciò che ritiene reale e vero, può considerare il Mondo mediante due differenti sguardi. Quando parlo di uno sguardo sul mondo intendo «la realtà, la totalità delle cose e dell'ambiente che fa parte della nostra esperienza di viventi»⁵¹. Proprio per esser giunta a postulare questi due, trovo un'insolita rassomiglianza tra il nostro Autore e il suo antagonista storico Schopenhauer. Quest'ultimo, prima di giungere alla realizzazione della sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, scrisse diversi versi, aforismi, glosse, annotazioni e proprio su queste verterà il paragone tra i due.

In queste note Schopenhauer si accinge a postulare l'esistenza di due livelli di coscienza, chiamate coscienza empirica e miglior coscienza, le quali sono separate, distinte, l'una non può sussistere se è presente l'altra. La prima, cioè la coscienza empirica, incarnata nella figura del *filisteo*, «si esprimeva nelle produzioni dell'intelletto» ⁵² e quest'ultimo lo descriverà come: «in quanto è condizionato da ciò che non dovrebbe essere, vale a dire dalla temporalità, non può mai riconoscere la vera essenza delle cose (n.89)» ⁵³. E ancora, «Ciò che la "coscienza empirica" ritiene reale, il "mondo sensibile" vale a dire con i suoi "mutamenti e accadimenti", non ha in verità nessuna realtà» ⁵⁴. Per la coscienza comune, paragonabile alla coscienza empirica di Schopenhauer, le cose molteplici "stanno" nell'Io tutte in disordine «come escrementi di topo e coriandoli» ⁵⁵. Pertanto, da questo si può dedurre che l'intelletto, sia in Schopenhauer sia in Hegel, non è "portatore" di conoscenza e, quindi, se si guarda il Mondo attraverso la "lente" dell'Intelletto, questo sarà un Mondo governato da determinate leggi, molteplice e, inoltre, perituro. Mentre, la

⁵⁴ A. Schopenhauer, *La dottrina dell'dea*, cit., p. 63.

⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Prefazione* in *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 15.

⁵¹ M. Moschini, La domanda filosofica, Carabba, Lanciano 2015, p. 64.

⁵² E. MIRRI, *Saggio introduttivo* in *La dottrina dell'idea*, cit., p. 19. Purtroppo, vista l'acredine che scorreva tra i due filosofi, in particolare l'astio che Schopenhauer aveva nei confronti dello Hegel, nei suoi scritti fa ricadere nella coscienza empirica non solo l'intelletto, ma, anche, la ragione.

⁵³ *Ivi*, p. 14.

⁵⁵ N. MERKER, Le origini della logica hegeliana, cit., n. 125, p. 183.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

miglior coscienza, rappresentata dalla figura del *genio* ⁵⁶, è colei che riesce a presentire «il mondo "nella sua più intima essenza", nella sua realtà, nel suo "in sé"»⁵⁷.

«in quanto contemplante la realtà, la "migliore coscienza" è visione dell'"idea", al contrario della "coscienza empirica" che, come gli schiavi della caverna platonica, scambia per reale ciò che è solo illusorio»⁵⁸.

Cosicché, se visioniamo il Mondo attraverso la "lente" della Ragione possiamo approdare nella miglior coscienza schopenhaueriana e cogliere che il particolare è nell'universale, altrimenti se così non fosse «al principio per essere l'Intiero»⁵⁹ mancherebbe la cosa. È la ragione che governa il Mondo.

In conclusione, Hegel non è mai giunto ad affermare una tale distinzione, ma ritengo che se avuta la possibilità di analizzare il lavoro svolto da Schopenhauer, sarebbe stato sicuramente in accordo con lui. Quindi, a ragion veduta, Hegel aveva visto giusto nell'asserire che Schopenhauer è colui che più di tutti lo ha compreso.

5. Conclusioni

Dall'articolo del 1802 si sono potute delineare in modo chiaro le peculiarità che contraddistinguono la filosofia. Abbiamo visto come due principi, ritenuti fondanti, siano stati messi in discussione e, addirittura, esclusi da ogni autentica speculazione. Infatti, il nesso di causalità e il principio di contraddizione vengono sconfessati dallo Hegel e ritenuti inefficienti per comprendere ciò che sta oltre l'empiria. La filosofia supera «eternamente il principio di [non-] contraddizione»⁶⁰ e, del nesso di causalità viene utilizzato solo « l'espressione formale del rapporto, ma non il rapporto stesso»⁶¹. Altresì, viene smentita la tesi di Schulze, secondo cui i filosofi si contraddicono l'un con l'altro, dimostrando che all'interno di tutte le dottrine, aggiungerei autentiche, vi è armonia sull'essenza. Appunto per questo, la filosofia risulta essere fuori dal tempo: i suoi principi permangono immutati all'interno dei sistemi filosofici. Inoltre, viene chiaramente delineato il lato negativo che costituisce la filosofia. Questo è fatto coincidere con lo *scetticismo antico* e non con lo scetticismo moderno a cui aderiva Schulze, poiché gli antichi scettici erano giunti ad intuire che qualsiasi

⁵⁹ N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, cit., p. 106.

⁵⁶ Figura che permarrà, pressoché immutata, nell'opera massima di Schopenhauer *Il mondo* come volontà e rappresentazione.

⁵⁷ E. MIRRI, Saggio introduttivo in La dottrina dell'idea, cit., p. 20.

⁵⁸ Ibidem.

⁶⁰ G.W.F. HEGEL, Rapporto dello scetticismo con la filosofia, cit., p. 80.

⁶¹ Ivi, p. 113.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

supposizione postulata dall'intelletto approdava, inevitabilmente, a nulla. Hegel arriva a comprendere «che lo scetticismo stesso è unito nel modo più intimo con ogni vera filosofia»⁶².

Considerando malamente l'intelletto e valutando la ragione positivamente, poiché "organo" di ogni autentica speculazione, si può dedurre che mediante, questo "organo", si può percorrere la via per conoscere l'Assoluto a cui appartiene verità. Pertanto, tramite la ragione e, dunque, tramite la filosofia si può pervenire all'anelata Verità.

Infine, traendo spunto dai *Frammenti giovanili* di Schopenhauer, si sono delineati due possibili sguardi che l'uomo può avere nei confronti del mondo che ci circonda, attribuendo uno sguardo veritiero a colui che osserva il mondo con la Ragione.

Per concludere, è indubbio che *La fenomenologia dello spirito* e le altre opere successive di Hegel, sono il risultato di una meditazione cominciata molto tempo prima e quest'articolo e, naturalmente, gli altri, sono testimonianza di tutto questo.

⁶² *Ivi*, p. 77.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Florenskij ed "Il significato dell'idealismo" Una Weltanschauung integrale che salva mondo, soggetto e verità

Chiara Pallotta

University of Perugia, Italy

Abstract

Pavel Florenskij in "The meaning of the idealism" proposes an integral Weltanschauung of the world able to save from the illness of the century which, stem of the terminism, led to the loss of ideas and a nihilistic solipsism from which it is difficult to get out. The intent is to demonstrate how, through the ontological realism that radiates the substantial unity of florenskijano thought, it is possible to save "World-Subject-Truth" inextricably bound together in a unisubstantiality in which the ideal falls into reality making the truth emerge: an infinite movement of the multiple that is gathered in the unity.

Keywords

Florenskij, Ontological Realism, Universalia, Trinity, Symbol, Idealism, Terminism, Subjectivism, Reality

1. Introduzione

Pavel Aleksandrovič Florenskij, ne "Il significato dell'idealismo", uno dei testi più emblematici e rappresentativi dell'autore, pubblicato nel 1914, rivolge il suo pensiero verso una unitotalità sostanziale, verso una Weltanschauung integrale come antidoto alla malattia del secolo caratterizzata dalla settorializzazione e dalla specializzazione, dalla frammentarietà della cultura e dell'esistenza, e da un soggettivismo da cui è difficile uscire. Il terminismo viene incolpato di essere il seme del nichilismo in cui la modernità è sprofondata, accusato di attimismo, associato all'idealismo kantiano e al positivismo moderno, è imputabile di aver causato la perdita del rapporto con il reale. Il terminismo ha combattuto la sua battaglia contro le idee accusando l'idealismo di aver causato la perdita del contatto con la realtà, ma questo scontro, che ambiva al recupero della stessa, non è servito al suo scopo: il terminismo non è stato in grado di recuperare il reale. Questo ha infatti portato ad una situazione paradossale rispetto alla quale noi stessi siamo i protagonisti: viviamo nell'epoca della sconfitta delle idee, ma

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

viviamo quest'epoca come quella della concretezza della vita. La fuga dalle idee ha portato ad una fuga dalla realtà e alla vanificazione della concretezza delle cose, di fatti, oggi ciò che è finzione predomina in modo pressoché indiscusso su ciò che è realtà. Ecco dunque che, senza necessità di consapevolezza, perdendo le idee ci si ritrova scollegati dal mondo, dalla realtà, chiusi in un solipsismo inespugnabile. Proprio d'innanzi a questa situazione critica, così delineata da Florenskij, egli sente la necessità di recuperare le idee, di recuperare la realtà alla luce di una visione integrale del mondo, per far riaffiorare quel rapporto con il reale ormai da tempo perduto. L'idealismo di cui Florenskij si fa portavoce ha una matrice specifica, quella platonica, per cui, come nella Repubblica di Platone, il filosofo russo ci parla di un ideale calato nel reale proponendo un pensiero incarnato nell'idea che si fa realtà.

Alla luce di quanto il Nostro espone nell'opera, lo scopo della seguente trattazione è la sua analisi in una nuova chiave di lettura che vede protagonista il rapporto tra mondo-soggetto-verità. Tra le ermeneutiche frasi del pensatore, tanto trasparenti quanto impenetrabili, è possibile scorgere un filo rosso che unisce questi tre elementi in modo sicuramente rivoluzionario e atipico per il pensiero occidentale. La relazione tra queste tre dimensioni (mondo-soggettoverità) è solitamente difficile da salvare. Spesso infatti, salvando il soggetto si perde il mondo, salvando il mondo il soggetto, e la verità fatica ad incastrarsi in questa diade spesso antinomica. Alla luce della difficoltà interpretativa in cui ci si imbatte analizzando il pensiero di Florenskij, per poter cogliere la connessione tra le tre dimensioni, è necessario scendere in profondità ed analizzare la visione d'insieme che l'autore propone. Lo scopo è esaminare i punti cardine su cui poggia il pensiero di Florenskij per far emergere, nel modo più limpido possibile, la latenza del legame tra i tre ambiti concettuali e osservare come, in questo filosofo estremamente ermeneutico, mondo-soggettoverità siano legati in modo inscindibile in una unisostanzialità ed unitotalità tali da trovare una soluzione alla "malattia mortale del secolo".

2. Il problema dell'εν καὶ πολλά (uno e molteplice) come problema filosofico fondamentale.

Florenskij ritiene che l'idealismo sia "la forza vitale della filosofia" e, come antidoto alla malattia moderna, recupera la Dottrina delle idee riattualizzando l'Idealismo platonico. Il Nostro, in modo intenzionale, non ci dà una definizione del platonismo, cosa per lui impossibile, ma ne parla come una sorta di "tensione spirituale", come un dito indice puntato dalla terra verso il cielo, dal

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

basso verso l'alto¹, come un profondo movimento dello spirito che non può essere definito se non simbolicamente: mediante l'associazione i δ é α i, ei δ η , la "teoria delle idee", l'idealismo.

«Essendo il punto di partenza di tanti orientamenti del pensiero, ognuno di straordinaria ampiezza, il platonismo non dovrebbe essere quel profondo movimento dello spirito che non può essere definito se non simbolicamente, con una formula chiara *per sé* e non *per aliud*?»².

Il platonismo viene così descritto come un "impeto verso altri mondi" come uno "slancio indistruttibile della nostra anima verso i cieli". Florenskij, con il suo realismo ontologico, dimostrerà come sussista un legame indissolubile e di reciprocità tra mondo visibile e invisibile, tra fenomeno e noumeno, tra Dio e il Mondo.

«...allora è chiaro che la verità dei tentativi fatti per esprimere la tendenza fondamentale del platonismo testimonia non contro di esso, ma a suo favore: testimonia cioè la ricchezza della vita e il fatto che l'uomo è fatto a immagine di Dio. E allora i termini del sistema di pensiero platonico cessano di essere termini in senso stretto e diventano *simboli* vivi dei moti interiori. Tra questi simboli non si può stabilire un ordine esteriore: l'unica via, l'unico centro trans-razionale si può percepire solo con un cuore che con essi si trova in armonia»³.

Che l'uomo sia immagine di Dio Florenskij lo dimostra grazie ad un idealismo concreto, anche noto come realismo ontologico. Realismo e idealismo sono intrecciati in modo indissolubile e l'autore arriva a parlarci di una "realtà vera", di una realtà custodita nelle idee e non nelle cose materiali. Le idee sono ideali e allo stesso tempo anche reali: l'idea non fornisce la conoscenza di se stessa, ma di ciò di cui è la forma o la specie. Le idee sono cifre per la comprensione della realtà e la realtà è custodita nelle idee e giace sotto la maschera della fisica, sotto i fenomeni.

Nel suo idealismo concreto Florenskij parla del problema degli *universalia* (chiamati anche idee, concetti o giudizi universali) come problema fondamentale della filosofia. Affronta il rapporto esistente tra l'uno e il molteplice, fenomeno e noumeno, finito e infinito e analizza il problema degli

¹ Si precisa come le stesse cose potrebbero essere dette anche di un altro importante pensatore della filosofia moderna: Kant. Nel caso di Kant, però, il dito indice è puntato da qualche parte, in quello che viene chiamato "il vuoto trascendentale della morte".

² P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, SE, San Giuliano Milanese 2015, p. 11. Recupera Cusano, autore che Florenskij sente vicino alla sua prospettiva filosofica, e ne riprende il termine "non aliud", usato da Cusano per riferirsi all'Uno, concetto che in Florenskij avrà non poca rilevanza.

³ Ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

universalia alla luce dell'εν καὶ πολλά (l'uno e il molteplice), modo in cui Platone definisce l'idea. Per Florenskij l'uno (εν) non è soltanto uno, ma è anche molti (πολλά), ed i molti non sono soltanto i molti ma sono anche l'uno. L'εν καὶ πολλά si dimostra quindi un tutto (πᾶν). La chiave sta nel vedere la molteplicità nell'unità e l'unità nella molteplicità.

«La negazione dell' $\tilde{\epsilon}$ v (uno), di π o λ lá (molti) e di π av (tutto) porta alla negazione della conoscenza, alla negazione della realtà, alla negazione dell' ϵ terno nel temporaneo. Invece, il riconoscimento di π av (tutto) e π o λ lá (molti) nell' $\tilde{\epsilon}$ v (uno) esige un chiarimento per capire come ciò sia possibile. La questione degli *universalia* è l'apice del problema fondamentale della filosofia e bisognerebbe non comprendere affatto la filosofia per non vederlo»⁴.

Questo pensiero sul mondo, sulla conoscenza, sul rapporto tra soggetto e oggetto, è tipico dell'epoca classica mentre nel moderno, in cui si è perso il legame con la realtà, viene completamente meno. I greci facevano infatti esperienza originaria dell'unità e per questo dovevano sforzarsi per riuscire a cogliere la frammentarietà, mentre oggi, al contrario, è per cogliere l'unità che dobbiamo sottoporci ad un grandissimo sforzo. L'idealismo, per Florenskij, si manifesta come un "sì alla vita", poiché la vita è un "costante realizzarsi dell' $\tilde{\epsilon}$ v καὶ πολλά" e l'essere vivente, in questo sfondo mai separato dalla totalità dell'immagine, si propone come la "la manifestazione più evidente dell'idea", di Dio.

«L'idealismo è un "sì" alla vita, poiché la vita è un costante realizzarsi dell'εν καὶ πολλά. E se ci si chiedesse "Da che cosa si è potuta originare la teoria delle idee?", sarebbe difficile trovare una risposta più adatta di questa: "Dall'essere vivente". L'essere vivente è la manifestazione più evidente dell'idea»⁵.

3. Alcuni concetti fondamentali che emergono dal pensiero di Florenskij

Per comprendere a fondo la prospettiva di Florenskij è necessario fissare alcuni concetti che emergono dalla lettura complessiva del testo e che possono facilmente rimanere oscuri agli occhi dell'interprete, ma che sono fondamentali per capire quanto è stato detto fino ad ora e quanto verrà detto successivamente. Integrale è la visione che Florenskij propone, integrale è la visione che dobbiamo avere dell'opera per poterla comprendere in profondità.

⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, cit., p. 31.

⁵ Ivi, p. 43.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Mondo visibile e mondo invisibile

Innanzi tutto il Nostro considera l'esistenza di due mondi: il mondo visibile (mutevole, finito, molteplice, variabile, fisico, esperibile mediante i sensi, il mondo della quotidianità, dello spazio e del tempo), ed il mondo invisibile (il mondo dell'Uno, della trascendenza metafisica, un mondo ontologicamente superiore, il mondo dell'assolutezza divina). Questi due mondi non sono né distanti né autosufficienti, ma sono due facce complementari di una stessa ed unica realtà. Tra i due mondi sussiste infatti una stretta reciprocità: il mondo visibile è contaminato da quello invisibile e, viceversa, il mondo invisibile è contaminato da quello visibile.

La realtà

Come, mediante questo sistema, è possibile dunque recuperare la realtà? Quella realtà perduta nella frammentarietà dell'esistenza come esito del tentativo fallito di trovare un antidoto all'idealismo, e che ha paradossalmente portato alla perdita stessa del reale? La realtà per Florenskij si trova nel mondo invisibile, nelle idee, nel noumeno, ma questo si manifesta e si incarna nel fenomeno che è espressione delle idee⁶. La realtà è dunque nel mondo, non si parla di una realtà puramente ideale, quanto piuttosto di una realtà concreta nella sua idealità: conosco la realtà grazie alle idee in quanto la realtà è nelle idee sotto i fenomeni. Si ha un ideale calato nel reale. Le idee di Florenskij sono dunque sia trascendenti che immanenti, poiché le due dimensiono sono indivisibili e indice di un tutto⁷.

Il confine

Abbiamo fissato i primi due concetti fondamentali: mondo visibile e invisibile sono reciprocamente interconnessi in modo indissolubile e la realtà si trova nel mondo ideale sotto la superficie fenomenica. Ora, per completare la struttura portante del pensiero di Florenskij, tale da concederci poi di comprendere come egli risolva il problema della relazione tra mondo-soggetto-verità, è importante chiedersi come avvenga la comunicazione tra i due mondi. In questo contesto risulta fondamentale un altro concetto, quello di "confine". La comunicazione tra i due mondi attraversa infatti il confine tra gli stessi, ma questo termine non è inteso nel senso di "limite" come delimitazione delle differenze specifiche, quanto piuttosto nel senso di "contatto": zona in cui le differenze specifiche convergono ed entrano in comunicazione. Florenskij concepisce l'esistenza

_

⁶ Il mondo fenomenico per Florenskij non si carica di un'accezione negativa. Il mondo fisico è espressione del noumeno, non c'è chiusura, non c'è un nascondimento, ma piuttosto una reciproca contaminazione. Il mondo dei fenomeni è infatti luogo di manifestazione delle idee e nella teoria dell'unisostanzialità il fenomeno perde ogni possibile accezione negativa.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 97-99.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

come la zona di transizione tra i due mondi, in cui le differenze specifiche sfumano convergendo. L'invito del Platonismo, a seguito di quanto fino ad ora osservato, sembra dunque essere quello di abitare il luogo del confine.

Il simbolo

Bisogna ora chiedersi come è possibile indagare la comunicazione che sussiste tra questi due mondi, tra idea e fenomeno, uno e molteplice, finito e infinito. La relazione tra i due mondi è indagabile mediante un simbolismo ontologico. Il simbolo è una zona di confine e di transizione tra l'uno e il molteplice, tra il fenomeno e il noumeno. Il simbolo è concepito con l'accezione di "sumballein" ossia "mettere insieme", "tenere collegati". L'uomo può cogliere la realtà proprio mediante il simbolo, che è la possibilità del disvelamento del reale.

4. Terminismo e idealismo, il recupero delle idee e del rapporto con la realtà

Il soggetto per Florenskij è in relazione con la vita reale, è in relazione con il mondo. Per questo critica profondamente il terminismo che associa all'idealismo kantiano e al positivismo moderno. Il terminismo ha infatti reciso ogni legame con il mondo, portando all'isolamento. "L' ĉv è solo ĉv, l'Io è solo Io, non è in relazione con nessuno e nemmeno con se stesso: "solum ipse sunt". Kant è colpevole di aver portato all'universalizzazione dell'intelletto umano come forma a priori del reale per cui, nel processo conoscitivo, la coscienza si sostituisce alla verità fino a determinarla. Il pathos della tendenza al terminismo viene quindi definito come un egoismo metafisico e gnoseologico.

«La realtà è completamente isolata, completamente estranea a tutto ciò che è diverso da sé. La realtà è quella e solo quella. La realtà è priva di ciò che si potrebbe definire un *cordone ombelicale* in grado di legarla al fertile grembo dell'esistenza intera. Non ha radici con le quali penetrare negli altri mondi»⁸.

«Έν (uno) è ε̈ν (uno) e solamente ε̈ν (uno); per nessuna ragione, da nessun punto di vista è πολλά (molti), tanto più quindi non può essere πᾱν (tutto)»9. L'Io, per il terminismo, è soltanto Io e non è in alcun modo non-Io, e dunque Tu. L'io non è in relazione nemmeno con se stesso e ricade inevitabilmente in un solipsismo inespugnabile. Nulla, per questa prospettiva, potrà mai esistere in modo da "entrare in relazione con me".

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ Ivi, p. 32.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

All'idealismo kantiano, radice del paradosso moderno, contrappone quindi il realismo che lega in modo indissolubile all'idealismo concreto di Platone. Nel realismo si coglie la relazione dell'unità con la molteplicità e con il tutto, una relazione che ha una valenza vitale. Il conoscente entra infatti nel conosciuto uscendo dal suo qui ed ora, dal suo limite e dalla sua individualità.

«La conoscenza è tale solo nel momento in cui può pretendere un significato *che va oltre* i limiti del dato momento e del dato luogo, e cioè quando *questo* momento unico è rivolto verso un'altra esistenza, esce dai suoi stessi confini e indica qualcosa di più rispetto a quanto esso stesso sia»¹⁰.

L'esistenza, come zona di transizione, di confine tra i due mondi, non contempla strutturalmente il limite come chiusura, come individualità. Il confine è contatto e l'uno esce dalla sua individualità e si apre al molteplice, riconoscendo il molteplice come unità.¹¹

«La conoscenza si ha solo dove l'ɛ̈v (uno) si estende nel πολλά (molti), formando "l'ɛ̈v καὶ πολλά (l'uno e il molteplice)", come Platone definiva l'idea; la conoscenza è possibile solo là dove "μίαν... διὰ πολλῶν (l'una [l'idea]... attraverso molte)" secondo un'altra definizione che Platone dà dell'idea; oppure, usando la definizione aristotelica, la conoscenza è possibile là dove l'uno è diretto verso il molteplice, dove si estende verso l'altro, dove "τὸ ε̈ν ἐπὶ πολλῶν (l'uno verso molti)". Proprio questa formula veniva usata anche nel pensiero medievale. L'unum si rivolge verso l'altro, verso gli alia: era l'interpretazione degli scolastici, secondo la cui etimologia unum versus alia è proprio l'universale, l'unico e il generale contemporaneamente»¹².

Questa è la visione del mondo sui cui si erge l'idealismo concreto.

5. Il soggetto ed il ruolo dello sguardo

Detto ciò, bisogna ora capire che valenza abbia l'uomo nel gioco tra i due mondi: l'uomo stesso per Florenskij, poiché vive nel luogo del confine (si è detto che l'esistenza si colloca nel confine tra i due mondi), è simbolo di Dio, delle

-

¹⁰ *Ivi*, p. 17.

 $^{^{11}}$ È importante sottolineare una differenziazione rispetto al pensiero di Hegel, relativamente al quale potrebbero esser fatti dei paragoni fuorvianti. In questo caso, differentemente da Hegel, non c'è alcun superamento, ma si parla piuttosto di una unitotalità sostanziale: l' $\tilde{\epsilon}$ v non è soltanto $\tilde{\epsilon}$ v, ma è anche πολλά e quindi π $\tilde{\epsilon}$ v.

¹² *Ivi*, p. 18.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

idee. Lo sguardo dell'uomo diventa infatti simbolo e chiave di accesso alle idee: la persona cambia, il corpo si logora, ma lo sguardo rimane sempre lo stesso, e nonostante l'uomo muti esso rimane trasparente oltre il suo volto. La persona vive nella transizione ed è luogo di transizione. Lo sguardo è ciò che permette di cogliere la reciprocità tra i due mondi. Lo sguardo è simbolo, chiave di accesso alle idee platoniche, e permette di cogliere simbolicamente, mediante un atto contemplativo ed intuitivo (che nulla ha a che vedere con la ragione), le idee. Florenskij parla di questa capacità introducendo il concetto della "quarta dimensione". Avere la percezione della quarta dimensione significa avere una visione sintetica della conoscenza ed una percezione superiore della profondità del mondo, raggiungibile però solo con una "retta disposizione dell'anima".

«E tuttavia non solo si può, ma anzi si deve parlare della profondità del mondo, che è raggiungibile solo con una retta disposizione dell'anima: "Io piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo [...] perché vi conceda" scrive l'apostolo Paolo nella Lettera agli Efesini "di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità - καταλαβέσθαι... τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος. [...] Si può comprendere un fenomeno come un tutto, nella sua interezza, non dopo aver staccato da esso un momento sul quale poi si concentrerà tutta l'attenzione, ma abbracciando complessivamente tutti gli stadi dello sviluppo. Comprendere qualcosa come un processo, raccogliendo e sommando i momenti del suo sorgere, significa proprio considerare il tempo in base alla sua quarta coordinata e il fenomeno stesso come un fenomeno quadridimensionale» ¹³.

La quarta dimensione viene intuita soprattutto all'interno della sfera artistica, a cui il filosofo dedica un'ampia trattazione, e culmina poi nell'esperienza mistica della preghiera. L'arte, per Florenskij, consiste nell'oggettivazione del pensiero, per cui le immagini altro non sono che formule di comprensione della vita. Alla luce della reciprocità che sussiste tra i due mondi non solo lo sguardo coglie le idee ma ne è anche colpito a sua volta. Il pittore, con un materiale inerte, crea "immagini di vita" e questo termine "vita" assume ora il significato di "movimento", consistente nel flusso di costante contaminazione tra mondo visibile e invisibile; l'esistenza è al confine e lo stare al confine implica transizione e movimento, contaminazione, motivo per cui vita e movimento sono visceralmente interconnessi. La vita è fluidità, è contaminazione tra uno e molteplice, non c'è limite isolante ed estraniante, ma si ha piuttosto una compenetrata differenziazione.

¹³ *Ivi*, pp. 61-62, 67.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

«L'eterno e l'universale stanno di fronte a colui che contempla le immagini artistiche, sebbene esse siano più concrete e individuali della stessa concretezza e della stessa individualità delle rappresentazioni sensibili» 14.

«Il pittore crea immagini di vita. E se diciamo (ora con sufficiente precisione) che la vita è movimento, allora sarà legittimo parlare anche delle opere d'arte come di immagini del movimento. Sia che intendiamo la parola *movimento* nel suo senso ampio, metafisico, oppure in senso stretto come movimento meccanico, abbiamo comunque lo stesso diritto di affermare che le antinomie del movimento, tanto inquietanti per la ragione astratta, vengono superate per mezzo dell'arte»¹⁵.

Florenskij, come emblema artistico della reciprocità tra i due mondi, parla dell'Iconostasi: i santi sono infatti entità al confine, un tempo uomini, ora abitano il mondo dell'invisibile. I santi, nell'icona, guardano il mondo visibile compiendo un atto contaminante, ed è per questo che proprio nello sguardo risiede la loro tensione. Sempre in nome della reciprocità, sta al fedele partecipare all'icona stando al gioco degli sguardi che essa invoca. Le icone evocano i propri archetipi destando nella coscienza una visione spirituale, tutto questo è però possibile solo in nome della reciproca partecipazione tra visibile e invisibile, santi e fedeli.

6. La verità come Trinità, sintesi tra uno e molteplice

Siamo così giunti al momento conclusivo che caratterizza la riflessione florenskijana. Il problema del rapporto tra uno e molteplice, finito e infinito, il problema degli universalia - definito come "problema fondamentale della filosofia" - il problema dell'èv καὶ πολλά, viene ora risolto dal filosofo nella "Trinità". La Trinità – Padre, Figlio, Spirito santo – è una unità triadica come unità di distinti senza separazione. "La Trinità è nell'unità come l'unità è nella Trinità". Tra i tre sussiste una indissolubile relazione d'amore eterno, un infinito movimento del molteplice che si raccoglie nell'unità. Afferrare la verità significa dunque riconoscere la sintesi tra l'uno e il molteplice, una sintesi senza superamento, una uni-totalità sostanziale che traspira una visione integrale della vita. Cogliere la verità significa cogliere la Trinità.

«Dopo un accurato studio della Teodicea, risulta che soltanto la Trinità è $\hat{\epsilon}$ ν καὶ πολλά in senso proprio e definitivo, $cio\dot{e}$ in essa soltanto trova una

-

¹⁴ *Ivi*, p. 52.

¹⁵ Ivi, p. 43.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

risposta la questione fondamentale di tutta la filosofia. E inoltre, proprio nel dogma della Trinità i temi fondamentali dell'idealismo, che già vari pensatori avevano affrontato in modo diverso e con un certo anticipo, si intrecciano in un *unicum* e risuonano in tutta la loro estrema chiarezza. La nascita, la vita, la bellezza, la creazione, l'uno e il molteplice, l'amore che conosce, l'eternità ecc., questi momenti separati del dogma trinitario non sono forse oggetto di vivo interesse da parte di tutto l'idealismo, anche se in esso ancora debolmente riflessi?»¹⁶.

7. Mondo-soggetto-verità

Siamo giunti al punto cruciale della trattazione, quello, a partire da quanto emerso fino ad ora, di individuare il filo rosso che unisce mondo-soggetto-verità salvando il tutto. Il mondo e il soggetto si incastrano infatti perfettamente e la verità emerge in modo sublime nel trascendente panteismo di un tutto in armonia nelle sue antinomie.

Sarebbe sufficiente soffermarsi sull'obiettivo che Florenskij propone per risolvere il problema della salvezza delle tre dimensioni: l'unitotalità sostanziale. I molti nell'uno, l'uno nei molti, il tutto. In una concezione del genere non c'è spazio per la separatezza, per dei limiti estranianti, la conoscenza è possibile infatti solo là dove il conoscente, il soggetto, esce dal suo qui ed ora ed entra nel conosciuto, supera i suoi limiti, laddove questi, nel senso comune in cui il termine (limite) è usato, costitutivamente non sussistono: il confine è contatto e non separatezza. Il confine è il luogo in cui si pone l'esistenza, è il centro della comunicazione tra i due mondi il cui linguaggio non può essere colto con la ragione ma solo in modo simbolico. La realtà è infatti nel modo sotto forma di idee reali che giacciono sotto la maschera fenomenica ed il mondo risulta così penetrato da energie divine. Il simbolo, diviene dunque la chiave di accesso alle idee.

Il salvifico rapporto tra mondo e soggetto che si ha in Florenskij diventa ancora più chiaro alla luce della critica che egli rivolge al terminismo, al positivismo e all'idealismo kantiano, accusati di aver portato alla frammentarietà dell'esistenza e di aver imprigionato l'uomo in un solipsismo inespugnabile che ha inevitabilmente condotto alla perdita del mondo e alla fuga dalla realtà. Si è perso il contatto con il reale e Florenskij, alla luce del realismo ontologico, vuole recuperare questo perduto legame. Soggetto e mondo sono, per il pensatore russo, in relazione vitale tra di loro: il soggetto, che vive nel luogo della transizione ed è esso stesso luogo di transizione, mediante lo sguardo come simbolo, ha la possibilità di cogliere la relazione e la

¹⁶ *Ivi*, p. 107.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

contaminazione reciproca tra il mondo visibile e invisibile, tra il fenomeno e il noumeno.

Il soggetto, già in relazione vitale con il mondo, può cogliere simbolicamente la verità, che è $\tilde{\epsilon}v$ kai π o λ bá, che è Trinità: unità triadica come unità di distinti, senza separazione. La Trinità è nell'unità e l'unità è nella Trinità, in una unitotalità sostanziale che non permette, nella sua essenza e struttura, di perdere il soggetto, di perdere il mondo e la verità.

Quella di Florenskij è una teoria del tutto ($\pi \tilde{\alpha} v$) senza superamento, una teoria che non solo incastra mondo e soggetto riportandoli ad una comunicazione perduta nella modernità, ma che cura anche la malattia del secolo recuperando il contatto con la realtà, una realtà ideale calata nel reale. La verità emerge, in questa unitotalità, nella Trinità: un infinito movimento del molteplice che si raccoglie nell'unità, un flusso d'amore eterno in cui niente viene escluso.

«Niente di ciò che è esteriore, di per sé, può essere identificato con l'universale; d'altra parte però tutto, in un modo o nell'altro, è compenetrato da esso. Da ciò sorge inevitabilmente il pensiero delle corrispondenze tra varie sfere esteriori, che in sé hanno la stessa unità interiore. Tutto ha una corrispondenza, tutto respira armonicamente, πάντα σύμπνοια (tutto è in sintonia)»¹⁷.

¹⁷ *Ivi*, p. 101.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Una filosofia del silenzio: il non propriamente dicibile tra Lévinas e Heidegger

Alessandro Parretta

University of Perugia, Italy

Abstract

The analysis developed in this paper focused on a comparison in the metaphysical field between the phenomenology of Emmanuel Lévinas and the existentialism of Martin Heidegger. Both these thoughts have been analyzed through the common point of view of abandoning the modern perspective and its intrinsic egological drift. The highlighted analogy (which can be summarized in the theme of otherness and in that of values) proposes, through a simple contemplative act, the preservation and recognition of a founding and preconstituting dimension both of the human and reality.

Keywords Lévinas, Heidegger, Otherness, Reality

In questo lavoro si intende accostare due pensieri, apparentemente differenti, accomunati però da un'intelaiatura teoretica del tutto comparabile: la fenomenologia (sui generis) di Emmanuel Lévinas e l'esistenzialismo di Martin Heidegger. Il dato di fondo che rende possibile sviluppare un comune nucleo di analogia è dato dalla profonda connessione che entrambe le architetture tematiche sono in grado di fornire. Esse risultano indissolubilmente connesse ad una radice condivisa: una fenomenologia di stampo husserliano, dalla quale, seppur guadagnando una propria autonomia, restano limitate. Attraverso questo substrato condiviso, gli sviluppi che vengono conseguiti (seppur in ambiti differenti e con declinazioni apparentemente non conciliabili) convergono verso un progressivo desiderio di abbandono della prospettiva moderna e della sua intrinseca deriva egologica.

Sia in Heidegger che in Lévinas, è palpabile la tensione teoretica che si vuole opporre all'idea di solipsismo husserliano, con la finalità di dissolvere completamente l'ultimo residuo di cartesianesimo a cui la tradizione filosofica li chiama a rispondere. Entrambi i pensatori, nell'atto di analizzare la realtà, le relazioni e l'alterità, si accorgono di una declinazione ben più profonda del reale, a cui è impossibile, seguendo le direttrici del pregresso pensiero occidentale, tributare un'adeguata trascendenza.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

Nel caso di Heidegger, essendo impossibilitati ad analizzare per intero la parabola di sviluppo che lo ha condotto fuori dall'alveo della fenomenologia, ci si è limitati ad approfondire uno tra i più significativi saggi che compongono l'opera "Sentieri interrotti": "La sentenza di Nietzsche: Dio è morto". Nell'approfondire la prospettiva fornita da Heidegger sul pensiero di Nietzsche, però è necessario premettere alcune chiavi di lettura funzionali ad un'analisi quanto più precisa e puntuale del saggio in questione. L'intero Aforisma 1251 fonda la sua tematica centrale sull'idea stessa di nichilismo e su come essa nell'interpretazione che ne fa Nietzsche, capovolgimento concettuale (e una rilettura in chiave critica) di tutta la tradizione occidentale del pensiero, dalla sua nascita fino alla modernità. Il secondo elemento da prendere preliminarmente in considerazione, è l'uso che Heidegger fa delle categorie nietzschiane per affermare la sua filosofia dell'essere come definitivo tramonto dell'orizzonte valoriale occidentale, sostenendo una differenza tra nichilismo assoluto (il proprio) e una sua declinazione relativa.

L'importanza riconosciuta alla sentenza di Nietzsche "Dio è morto" assume i tratti del dispiegarsi di un processo temporale in evoluzione, coincidente (dalla prospettiva di Heidegger) con il compimento, come destino ineluttabile, della metafisica occidentale. Parlare del "folle uomo" che irrompe all'interno del mercato portando la notizia dell'omicidio di Dio da parte dell'uomo, deve essere interpretato attraverso un'ottica di distacco violento e coercitivo del sensibile nei confronti del sovrasensibile. Con l'affermazione "Dio è morto" si intende indicare precisamente una metafisica (o per meglio dire una sua insana deriva) che ha cosalizzato la dimensione dell'Essere per poterne predicare gli attributi, riducendo così il livello più profondo di analisi del reale ad una cosa tra le cose. Il simbolo nietzschiano della divinità morta è l'apice di questa lenta decadenza che ha portato al più grande dei crimini e al più impensabile dei risultati².

In questa forzatura, che viene riconosciuta come fondativa del pensiero occidentale, Heidegger trova il suo spazio di espressione nel superamento di una prospettiva non più coerente con il substrato che l'ha prodotta. La morte di Dio e con lui dell'Essere stesso, per mano di una declinazione della metafisica ormai unicamente sensibile, può trovare il suo naturale antidoto nel ritorno alla purezza dell'Essere come ontologia³. Proprio in quest'ottica, il nichilismo che viene riconosciuto in Nietzsche, non risulta (come può invece apparentemente sembrare) un nichilismo del niente e quindi intrinsecamente privativo, incapace pertanto di produrre effetti propositivi nei confronti di una realtà irrimediabilmente smarrita. Il nichilismo proposto da Nietzsche prende invece

¹ F. NIETZSCHE, "La gaia scienza", trad. it. F. Masini, Nuova universale Einaudi, Torino 1979.

² Cfr. M. Heidegger, "Sentieri interrotti", tr. it di P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1990, p. 101.

³ Cfr. ivi, p. 192.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

le caratteristiche di un "niente del me" che penso il sovrasensibile, ciò che il filosofo tedesco propone è una "riduzione" specifica dell'orizzonte valoriale in quanto tale. Ciò verso cui si propende, nell'analisi che Heidegger fa della teoresi del filosofo, è un pensiero che prende i tratti di un "anti-umanesimo" che faccia tramontare l'idea dell'uomo pensante come misura del mondo. Il nichilismo non è proprio della realtà che viene letta e interpretata dall'uomo, ma della lettura che l'uomo fa del mondo stesso: un niente dell'uomo che pensa al tutto4.

In tal senso, risulta emblematica la lettura che Heidegger propone della storia del pensiero occidentale. Si distacca (almeno parzialmente) dalla teoresi di Nietzsche, descrivendo due dimensioni che, in questa analisi, vanno a sovrapporsi: quella di storia e quella di destino (in tedesco, rispettivamente *Gheschichte* e *Geschick*). Attraverso l'uso combinato di questi due termini si vuole sottolineare come la dimensione di avanzamento evolutivo del pensiero occidentale sia, nella prospettiva di Heidegger, profondamente connesso al suo stesso fato di decadenza e allontanamento dalla dimensione fondante dell'Essere⁵.

In questo frangente, emerge la prima discrepanza con il pensiero di Nietzsche: per Heidegger, infatti, quest'ultimo non si distanzia completamente dal destino programmatico a cui è condannato il pensiero occidentale. Nonostante gli riconosca il merito di aver colto il progressivo sbilanciamento tra sensibile e sovrasensibile, Heidegger gli imputa la stessa colpa della tradizione cartesiana di "insignorirsi dell'Essere". Questa critica è motivata da una lettura personale che l'autore fa di uno dei più controversi passaggi della filosofia di Nietzsche, quello relativo al rapporto tra superuomo e volontà di potenza. Il superuomo (inteso come stato della coscienza alternativo all'ultimo uomo e all'uomo superiore) si identifica come l'uomo che dice di "sì" alla vita, accettando l'eterno ritorno come cifra esistenziale. Egli abbandona volontariamente le limitazioni imposte dalla tradizione occidentale capace ancora di vincolare la fattispecie dell'uomo superiore ad un rifiuto del "formalismo filisteo". Il superuomo è definito dall'abbracciare l'idea (in sé contraddittoria) di un eterno ritorno, facendo propria la reale dimensione dell'esistenza, in cui le forme singole si ripetono, ma la struttura generale in cui esse si avvicendano rimane costante.

La critica che viene mossa a questa prospettiva, coincidente con la ragione per cui Heidegger considera Nietzsche come l'ultimo dei metafisici, è che nel superuomo si riconosce una volontà di potenza predicata alla dimensione dell'individuo (come principale caratteristica che ne determina i precedenti attributi). Per Heidegger l'identificazione di questa componente in una fattispecie sensibile è la prova incontrovertibile di un'ulteriore cosalizzazione

⁴ Cfr. ivi, p. 191.

⁵ Cfr. ivi, p. 192.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

dell'Essere. Nella lettura di Heidegger, la volontà di potenza è propria dell'Essere in quanto tale, perchè se portata al livello dell'ente-uomo si torna a perpetrare una metafisica dei valori, in cui l'ente è l'entificatore della dimensione dell'Essere.

Heidegger in questo processo tradisce la propria formazione fenomenologica nel cercare di individuare una sorta di "epochè" husserliana che posa dare ragione del preliminare rapporto tra Essere e ente in cui prende forma la condizione stessa del pensiero (o pensiero preliminare) ⁶. E' intuibile un abbandono della realtà (nella fattispecie degli accidenti con cui una prospettiva valoriale si propone) in favore di un'esigenza di certezza e apoditticità che richiama necessariamente l'idea di un punto indiscusso di verità.

Il pensiero occidentale secondo Heidegger è costantemente mosso da un'unica urgente direttiva di ricerca e analisi, la quale, nella storia del pensiero occidentale, si identifica come il ragionamento tra sensibile e sovrasensibile (ente e Essere) senza che si sia pensata la verità dell'Essere stesso. Questa chiave di interpretazione viene considerata come la ragione movente per cui è innegabile un processo di decadenza, prendente le forme di una corrotta metafisica, intesa come sbilanciamento non del tutto consapevole tra condizioni di possibilità e rifiuto della dimensione fondante. Questo implica, attraverso questa chiave di lettura, che la storia non si presenti come una successione ordinata di periodi storici, ma come come un progressivo adombramento della dimensione dell'Essere stesso che viene soggettivato⁷.

Nietzsche incarna il concetto di "morte di Dio" nella tradizione cristiana e nella progressiva estetizzazione che essa fa del proprio culto, riducendolo a forma fine a sé stessa intrinsecamente priva di contenuto. Esso è ipostatizzato ad un'astrazione di sé, obbediente a precetti distanti dalla dimensione della vita, avallando in questo modo, la personale interpretazione che dà Heidegger della deriva metafisica occidentale. Per Nietzsche, l'odio per il Cristianesimo è odio per l'ultima religione che è riuscita nella sua missione di trasformare il "sì" alla vita proprio del profondo messaggio cristiano, in una chiesa, la massima esasperazione di un vuoto legalismo (si confronti la figura di Gesù come predicatore dell'amore e come uomo che dice di "sì" alla vita con S. Paolo, il codificatore di una legge e di una morale).

Analizzandone il pensiero, Heidegger conclude che Nietzsche è il denunciatore del nichilismo e non il suo annunciatore, ciò che egli prospetta, infatti, è la nullificazione dello stesso nichilismo sensibile. A ragione di ciò, sostenendo in parte la battaglia di Nietzsche, Heidegger definisce questa attitudine al reale (nella forma di predicazione del sovrasensibile da parte dell'ente) come un movimento storico (costituente la storia occidentale) e non

⁶ Cfr. ivi, pp. 192-193.

⁷ Cfr. ivi, p. 194.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

come una modalità di vedere e percepire il mondo. La storia del nostro pensiero è la storia di un affermarsi di un tradimento dell'Essere stesso, perpetuato al fine di compiere un infausto destino di secessione dall'unica dimensione di vero significato⁸.

Dalla prospettiva di Heidegger, il nichilismo incompiuto di Nietzsche, ci conduce sulle soglie dell'Essere, ma privandocene ancora una volta. Egli, attraverso il concetto di volontà di potenza, tradisce l'impossibilità di predicare l'oggettività dell'Essere. Questa operazione, implica il giudizio negativo di Heidegger nei confronti del nichilismo nietzschiano, reputandolo incompiuto, perchè, intrinsecamente incapace di eliminare in maniera definitiva il luogo tradizionale del valore, sostituendo, ancora una volta, una declinazione sensibile ad una dimensione sovrasensibile. Dalla prospettiva di Heidegger, un effettivo nichilismo necessiterebbe, infatti, di porre i valori stessi in modo diverso, capovolgendoli, non sostituendo alla morte di un Dio incarnato, un'altra divinità del tutto analoga⁹. Il concetto stesso di valore ha una connotazione morale che caratterizza la metafisica occidentale: il valore detronizza necessariamente l'Essere come sua entificazione nell'ambito sensibile, implicando che la sua cosalizzazione ha ottenuto di svuotarlo della propria sostanza, in funzione del valore dell'ente¹⁰.

In tal senso la volontà di potenza non esce dalla metafisica che cercava di superare, essa diventa il tratto imprescindibile di ogni reale, sorgente dei valori e in virtù di ciò, punto di valutazione degli stessi in cui essi trovano fondamento e guida. La volontà di potenza è il principio del capovolgimento di tutti i valori precedenti, ma, allo stesso tempo, nel loro rovesciamento, si qualifica come un nuovo sensibile che definisce un sovrasensibile. Attraverso questa distanza che Heidegger guadagna nei confronti di Nietzsche, è possibile intuire due declinazioni differenti di nichilismo.

Il primo, quello assoluto heideggeriano, in cui la volontà di potenza è una semplice sostituzione dell'architettura valoriale precedente e il secondo, quello relativo di Nietzsche, che vuole assumere i tratti solo di una parziale cancellazione della deriva occidentale. Secondo Heidegger proprio perché la volontà di potenza è un'infinta tensione verso qualcosa e poiché l'esercizio di questa volontà risiede nel concetto di potenza, intesa come attuale applicazione di questa tensione, essa non si può sottrarre all'identificazione dell'uomo con un io-penso di stampo cartesiano¹¹.

In conclusione, dalla prospettiva di Heidegger, tramite il filtro del pensiero metafisico, ogni riferimento al sovrasensibile è irrimediabilmente destinato a diluirsi fino a perdersi nel sensibile. Se continuiamo a ritenere che la realtà sia

⁸ Cfr. ivi, pp. 198-199.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 206.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 208.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 212-213.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

interamente afferrabile da un io-penso cosalizzatore, l'unico risultato ottenibile sarà (nonostante la partecipazione dell'uomo nell'Essere) una continua manipolazione della dimensione fondante di verità, non comprendendone realmente la portata¹².

Analogamente all'analisi fatta per Heidegger, nel caso di Lévinas, ci si è concentrati su di un'opera emblematica che possa riassumere i tratti dell'autore funzionali a questo paragone. "Totalità e Infinito" rappresenta una rilettura critica dell'approccio solipsistico a cui la fenomenologia di Husserl aveva condotto il pensiero occidentale. Pertanto, l'analisi di Lévinas cercadi individuare nel rapporto tra metafisica e ontologia uno spazio di tutela dell'alterità nella sua originaria declinazione.

La soluzione prospettata da Lévinas è quella di correggere la deriva sterile di Husserl tramite il pensiero di Heidegger, ipotizzando così un orizzonte temporale non coincidente con quello dell'ego 13. Il filosofo si propone di abbandonare l'epochè trascendentale e il piano della coscienza pura, quest'ultima, dalla sua prospettiva, perde infatti la pretesa di significazione del reale a causa di un'impossibilità interna di mantenerne la sostanziale trascendenza dei contenuti. Ciò a cui approda è una presentazione dell'Essere nella sua propria temporalità, distinta da quella dell'ego e della coscienza¹⁴. L'Essere non è più relegato al tempo del vissuto, ma ha un suo proprio orizzonte non riducibile al primo e perciò intrinsecamente altro. Questa affermazione conduce ad ipotizzare un duplice orizzonte temporale che possa rendere oggettiva una differenza sostanziale tra le due declinazioni proposte. Lévinas concepisce, pertanto, una componente di "Temporalitë" propria dell'Essere e una "Zeitlichkeit" predicabile invece alla dimensione della coscienza.

Oueste due realtà si vanno a intersecare come prova dell'autenticità dell'esistenza nei termini di un'intima interazione tra due orizzonti differenti, ma comunicanti. L'essere umano (da questa prospettiva) risulta gettato nella dimensione dell'Essere, in cui la stessa idea di "gettatezza" (o Geworfenheit) prende i toni di un'immersione della componente umana nella declinazione più profonda della sua realtà significante. Ne consegue che l'autenticità effettiva dell'esistenza è aderire quanto più possibile alla dimensione dell'Essere affinché sia possibile scorgere la componente di significato da cui l'uomo trae la sua propria definizione¹⁵. Questa prospettiva di tutela dell'Essere nella sua propria declinazione corregge parzialmente il tentativo operato da Heidegger in "Essere e Tempo": in ragione del permanere di una dimensione solipsistica inconciliabile con l'idea di autenticità, l'angoscia dell'Essere per la morte non

¹³ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2016, p. 43.

¹² Cfr. ivi, p. 233.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 291.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 294.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

può essere accettata come modalità di approdo all'Essere. La mia morte (intesa come mia irripetibilità nell'attualità del qui e ora) è esclusivamente mia e non ammette altri¹⁶. La scelta dell'Essere per la morte è la scelta di un orizzonte temporale determinato (parlando così di *Zeitlichkeit* e non di *Temporalitet*), non è pertanto possibile cogliere la totalità infinita dell'Essere ma unicamente la sua parziale fattispecie singola.

Nel tentativo di sottolineare ulteriormente questa distinzione tra immanenza temporale e trascendenza, si sostiene che l'Essere deve dare senso alla mia vita e deve essere la mia vita a dare senso all'Essere, implicando così quanto una sterile autonomia egologica sia inconciliabile con una reale portata di significato precedente alla nostra *Sinngebung*. Secondo il pensiero di Lévinas abbiamo abusato della linea di confine che separa queste due declinazioni del concetto di tempo: finalizzando l'infinito abbiamo creato un'esistenza inutile alla nostra vita. La libertà nasce a partire da un'obbedienza all'orizzonte temporale proprio dell'essere¹⁷, non si può parlare infatti dell'uomo che sostiene la libertà, ma della libertà che sostiene l'uomo. La dialettica che si sviluppa tra libertà e obbedienza, come relazione tra declinazione singola e substrato significante, presuppone necessariamente il primato dell'Essere come comune punto di partenza di qualsiasi indagine sull'individuo.

Attraverso questa inedita interpretazione, la prospettiva fenomenologica viene arricchita da una nuova declinazione di persona, in cui la relazione con l'alterità che individua Lévinas si configura come uno stadio precedente e costituente. Essa è una dimensione *pre-esistente* in cui noi ci troviamo a *co-esistere*, per cui risulta che la relazione di cui parla Lévinas, sia già presente nella sfera della passività come suo requisito.

L'ontologia, intesa come significazione dell'Essere da parte di una dimensione temporalizzata dell'esistenza (del tutto analoga all'idea che Heidegger ha della metafisica occidentale), si scopre non essere utile alla dimensione propria della vita. Unicamente un ripensamento della nostra idea di essere umano e del suo rapporto con questo orizzonte fondante può portare ad un ideale di ricostruzione della soggettività con le caratteristiche di una personalità.

In tal senso, il pensiero di Lévinas si oppone radicalmente agli esiti di una sterile tendenza riduzionistica (tipicamente moderna), proponendo invece una rilettura del concetto di relazione attraverso l'idea di "infinita trascendenza". Non è un caso la sua vicinanza al pensiero personalistico. Sostenendo infatti una priorità dell'Essere (come elemento emergente del reale impossibile da oggettivizzare), viene tributata all'alterità la chiave di volta per partecipare compiutamente alla dimensione sovrasensibile. In Lévinas, come si è già messo

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 42-43.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 43.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

in evidenza, il focus centrale è quello di superare una declinazione della fenomenologia ancora vittima della moderna riduzione al soggetto. Il suo intento è quello di conquistare una "nuova fenomenologia eidetica" ¹⁸, cioè propria dell'essenza, che contempli (nella dimensione dell'esperienza dell'altro) un quantitativo infinito e costante di adombramenti mai esauribili, intrinsecamente incompatibili con una significazione egologica.

Questa "infinità" che viene rintracciata nella persona è il punto di accesso ad una visione più ampia e completa della varietà esistente. Scegliere di sostituire l'io-penso cartesiano alla molteplicità delle declinazioni, per Lévinas, significa ignorare la polarità che oppone il finito all'infinito, esso, infatti, sfugge necessariamente all'esperienza, eccedendo sia il pensiero che lo stesso concetto di pensabile¹⁹. Il tentativo di riassumere questa tematica porta alla dicotomia di infinito e totalità, in cui il primo concetto è sensibile ad una differenza non riconducibile ad una coercitiva unità nel soggetto, mentre, il secondo rappresenta l'affermazione di un primato conoscitivo incapace di produrre un'effettiva relazione del Medesimo con l'Altro²⁰. Lévinas, in questo contesto, parla di "produzione dell'infinito" come se effettivamente in un semplice riconoscere una forma distante, ma vicina, fosse possibile rendere concreta la dimensione fondante dell'Essere stesso. Questa messa in luce e successiva esposizione è quanto di più distante da ciò che, per il filosofo, prende il nome di ontologia. Essa rappresenta proprio questo tentativo di predicare l'Essere senza accettare l'impalpabilità di un sub-strato precedente alla significazione che rende possibile il significato stesso.

Sostituire ad un'infinita trascendenza la finitezza di una coscienza significa tradire questa natalità della pensabilità stessa, proprio per questa ragione in opposizione ad una filosofia dell'ontologia, Lévinas propone una teoresi nelle forme della metafisica²¹. Superando l'accezione classica del termine (che vuole descrivere l'Essere tramite l'essente), si intende andare oltre la particolarizzazione tra Medesimo e Altro²² per approdare al vivere l'invisibile, cioè l'abbracciare la nostra gettatezza in un comune contesto.

Lévinas parla di invisibile nei termini di una trascendenza non riducibile a un singolo contenuto della coscienza, ma si guarda bene dal descriverlo come rapporto identificabile tra Essere e ente, proprio con la finalità di allontanarsi dalla precedente descrizione di ontologia. In questo senso, la metafisica (nell'accezione di Lévinas) si oppone a questa tipologia di pensiero, se in ogni

¹⁸ Per Lévinas la fenomenologia fornisce una descrizione attraverso la relazione (l'incontro) con l'altro dell'infinita trascendenza nella dimensione di un senso che si produce nell'essere rispetto all'essere di una coscienza.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2016, p. 23.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 24.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

²² Cfr. *ivi*, p. 78.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

persona è rintracciabile un contenuto che ha le caratteristiche di una infinità, essa si qualifica immediatamente come la naturale predisposizione ad una esigenza di ritorno a questa realtà pre-esistente²³. Il desiderio di completezza che ne consegue prende le forme di una volontà finalizzata a ricercare questa infinitezza nell'unica via plausibile, cioè l'accoglienza della relazione autentica.

Tuttavia, se l'infinito, come si è sottolineato precedentemente, sfugge alla pensabilità, ma si offre *nell'Altro*, ne deve necessariamente conseguire un deciso abbandono del tentativo di descrizione dell'alterità da parte dell'io. Questo diventa possibile unicamente attraverso la neutralizzazione dell'io tramite il volto dell'altro: esso non deve essere *medesimato*, ma accolto, come sintomo di ciò da cui io stesso provengo, implicando un'infinità distinzione che però ci unisce. La differenza tra ontologia e metafisica si riafferma nuovamente come volontà di comprendere l'altro non nella sua totalità ma nella sua propria infinita singolarità. Il volto dell'Altro, in questa accezione, è la chiave di volta per affermare una frattura nella continuità, pertanto la distanza che emerge da una relazione fornisce un nuovo senso alle categorie di analogia e di trascendenza.

Il concetto di similarità nella prossimità si qualifica tramite i tratti di una comunanza conscia delle differenze e di una effettiva comprensione dell'altro, cioè non più fittizia, non più quindi relativa ad una propria percezione. L'altro, per la sua infinita differenza, resta incostituibile, l'intenzionalità dell'Io che esperisce l'Altro non è più portatrice della sua costituzione interna, ma risulta aperto alla sua propria declinazione come emersione dell'Essere. In questo contesto, la categoria della prossimità assume una nuova sfumatura, conscia dell'incontro tra la dimensione dell'Essere e quella dell'ente: quella della valenza pedagogica della diversità, funzionale ad una comune evoluzione.

In conclusione, risulta evidente di per sé il parallelo tra l'idea di nichilismo dei valori nella sua declinazione assoluta, propria del pensiero di Heidegger, e la rielaborazione di Lévinas del concetto di alterità come tramite per giungere alla dimensione costituente dell'Essere. In entrambi questi pensatori è palpabile la volontà comune di riaffermare una priorità di senso della realtà dell'Essere (rispetto alla sua significazione). Liberando l'Essere stesso dalle forzature della tradizione moderna, si giunge ad una messa tra parentesi delle capacità umane e del soggetto stesso. All'ombra del solipsismo e della decadenza moderna simboleggiata dalla morte di Dio, l'io-penso non può più essere considerato realmente misura della dimensione ontologica. Se si vuole effettivamente preservare l'integrità di quest'ultima, nella sua declinazione più pura, si deve abdicare a ciò che abbiamo considerato cruciale nella storia del pensiero occidentale, ossia il rapporto tra Essere e ente per concentrarci sulle interne condizioni di significato del primo rispetto al secondo.

²³ Cfr. ibidem.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

La naturale conclusione, sia per Heidegger che per Lévinas, è lasciare che l'Essere si manifesti autonomamente, privandoci pertanto dell'orgoglio con cui ci "insignoriamo" di esso. Nella tematica dell'alterità, come in quella dei valori, emerge il desiderio di preservare qualcosa che si riconosce come fondante sia dell'uomo che della realtà. In un semplice atto contemplativo, opposto ad uno sterile positivismo come intrinseca violenza del sensibile nei confronti del sovrasensibile, si riafferma la priorità delle priorità.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

La fede e il paradosso
Breve introduzione alla riflessione
kierkegaardiana nelle Briciole di filosofia e
nella Postilla conclusiva non scientifica

Samuele Strati

University of Perugia, Italy

Abstract

This work presents a short introduction to the theological reflection of Kierkegaard outlined in the *Philosophical Fragments* and in the *Concluding Unscientific Postscript*. Following the order of the texts and their partition, the article exposes the main themes that emerge from the reading – the entry of God into the world as a paradox, the reflection on history and becoming, the truth as subjectivity, the anti-hegelian polemic, the existence, the faith, the christianity and the becoming christians – with particular attention to the "Lessing problem".

Keywords

Kierkegaard, Faith, Paradox, Christianity, Existence, Subjectivity

Le due opere da noi qui considerate – le *Briciole di filosofia* del 1844 e la successiva *Postilla conclusiva non scientifica* del 1846 – rappresentano certamente la principale sede espositiva della riflessione teologica di Kierkegaard – sebbene non ne esauriscano la vastità, né esse assumano il ruolo di sua effettiva conclusione. Il contenuto polemico è noto: esse perseguono, risolute, l'accusa contro il principio d'immanenza, l'opposizione di una voce contraria al pensiero moderno che scioglie l'esistenza nell'essenza, che disperde il Singolo – *questo* esistente – nell'impersonalità indistinta dell'universale, che deresponsabilizza la decisione del soggetto annullando il rischio insito nel cruciale compito della scelta. È nota anche, di Kierkegaard, l'identità letteraria: «io sono e sono stato uno scrittore religioso, [...] tutta la mia attività letteraria si rapporta al Cristianesimo, al problema del "diventare cristiani"»¹. Il *fil rouge*

¹ S. Kierkegaard, *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in *Opere*, I, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 21-22.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

che sottende l'intera produzione segue dunque questa direttrice. Il problema riguarderà la comprensione della verità salvifica in grado di condurre il Singolo alla beatitudine eterna. Tale sarà propriamente la questione della *Postilla*: come divenire cristiani, ovvero come il Singolo esistente possa diventare cristiano. La precede, di due anni, la questione delle *Briciole*, in cui il problema della verità viene costituito mediante la considerazione di un fatto storico del tutto peculiare e paradossale e privo di alcun precedente, tale da offrire all'esistente le condizioni necessarie al *salto* della fede: l'ingresso di Dio nel tempo storico, l'Incarnazione nella persona del Cristo.

Si estenda il problema in una formula più generale: esso riguarda le condizioni e la possibilità del rapportarsi dell'uomo a Dio e al cristianesimo, dove il soggetto partecipe coincide - versus Hegel - con il Singolo esistente, l'uomo singolarmente inteso e affondato nella non-verità, l'uomo peccatore, isolato di fronte alla cupa imminenza della morte, misero nella sua finitudine. Restringendolo di nuovo, questa volta più di prima, in una formula ancor maggiormente serrata, il problema è precisamente quello ispirato da Lessing: se si possa dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna, se questo punto di partenza possa avere un interesse oltre quello storico e se, su un sapere storico, si possa costruire la beatitudine. Lessing, a cui Kierkegaard riserva un'esplicita espressione di gratitudine, per aver compreso che «il momento religioso riguardava Lessing, unicamente Lessing, così come allo stesso modo riguarda ogni uomo»² – vale a dire che al centro della questione religiosa vi è la soggettività, l'interiorità appassionata, la singolarità impegnata nell'intimo e personale rapporto con Dio – il «salto» non lo ha compiuto. E tuttavia egli riconosce che la natura propria del cristianesimo è quella della fede, consentendo così l'affermazione della soggettività: a ciò deve la riconoscenza di Kierkegaard.

Fino a che punto la verità possa essere oggetto di insegnamento è ora la questione – socratica – con cui Kierkegaard apre le *Briciole di filosofia*. Ponendosi in ascolto di Socrate, egli dice che la verità non può essere insegnata: fin quando questa resti «oggetto d'insegnamento professorale, si deve presupporre ch'essa non esiste; quindi quando la si deve imparare, la si deve cercare»³. Il problema che sorge è quello sollevato da Menone: è impossibile, per l'uomo, cercare ciò che sa e insieme ciò che non sa. Ciò che sa non lo può cercare, poiché lo sa; ciò che non sa non lo può cercare poiché, non sapendolo, non sa cosa deve cercare. Ogni insegnare e ogni cercare è invece, per Socrate, un *ricordare*. La verità, dunque, l'uomo l'ha già in sé, «non è introdotta in lui, ma

 $^{^2}$ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, cit., II, p. 183, d'ora in poi *Postilla*.

³ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., II, p. 14, d'ora in poi *Briciole*.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

c'era in lui»⁴, raccolta in un tempo passato che testimonia, tra l'altro, in modo regressivo, la preesistenza dell'anima e dunque la sua immortalità⁵. La verità socratica è acquisita dall'uomo al di fuori del suo attuale tempo storico, che è deputato soltanto al suo recupero mnemonico. Trovare il modo di offrirla nuovamente alla memoria è quanto può fare per riacquistarla nella coscienza.

Nell'ipotesi, invece, per cui volessimo accordare importanza decisiva al momento storico - e riprendere così il problema di Lessing - ovvero riconoscere il «punto» in cui la verità compie la sua apparizione nella storia, bisognerà escludere che l'uomo ne sia stato fino a quel momento in possesso. Colui che cerca «deve allora essere determinato come fuori della verità (non come chi si volge ad essa, come proselito, ma come chi se ne allontana), ovvero come non-verità. Egli è allora la non-verità»⁶. Ma se egli non ha mai potuto sapere, se non soltanto è sprovvisto della verità, in modo accidentale, casuale, bensì è repulsivo nei suoi confronti, la rifugge e vi si allontana, come potrà, infine, giungervi? Nel primo caso – la verità riportata alla memoria – non può essere il maestro ad insegnare la verità, poiché il discepolo già la conosce. Esso può, al più, costituire per lui l'occasione di rammentarla, ma si badi che, in questo, il maestro è al pari di chiunque altro, perché chiunque, in qualsiasi momento, può fargliela ricordare: Socrate e una domestica sono parimenti occasione. Nel secondo caso – laddove riconosciamo la crucialità del momento - il discepolo non potrà ricordare alcuna verità, poiché egli è esso stesso la nonverità. Di fronte al maestro, anzi, scoprirà di non possederla, e con questo la respingerà più di prima. Di nuovo, vale il principio socratico per cui il maestro è solo occasione – questa volta, in negativo. Se però il discepolo deve ricevere la verità – poiché non la possiede – occorrerà che il maestro gliela porti, e allo stesso tempo, che ne fornisca anche la condizione di comprensione (se infatti il discepolo fosse già di per sé tale condizione, non avrebbe che da ricordare). Poiché ora il discepolo esiste – e dunque è creato – Dio deve avergli dato la condizione per comprendere la verità, ma se assumiamo che il momento storico abbia importanza come punto di partenza per una coscienza eterna, questa stessa condizione dev'essere andata perduta, pena il ritrovarsi nuovamente imbrigliati nella condizione socratica. La colpa di questa spogliazione dalla condizione ricade sul discepolo – è infatti impossibile che ricada su Dio o sulla

4 Ihidem

⁵ Così Socrate: «Affermano dunque che l'anima dell'uomo è immortale, e che ora giunge al punto terminale – ciò che chiamano morire – ora nasce di nuovo, ma non perisce mai». PLATONE, *Menone*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 197-199, 81b. Ancora: «Poiché dunque l'anima è immortale ed è rinata più volte, e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui sia quelle dell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso. Perciò non deve meravigliare che essa, sia sulla virtù sia sulle altre cose, possa ricordare ciò che conosceva già prima. Dal momento che tutta quanta la natura è affine e che l'anima ha appreso tutte quante le cose, nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre [...] ricercare e apprendere sono in generale reminiscenza». *Ivi*, pp. 201-203, 81c-d. ⁶ S. KIERKEGAARD, *Briciole*, cit., p. 18.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

casualità⁷. L'uomo è dunque la non-verità per sua precisa colpa: a ciò diamo il nome di *peccato*.

La condizione e allo stesso modo la verità sono restituite all'uomo dal maestro, che è ora identificato con Dio. Il Maestro è Dio stesso, entrato nella storia attuale, nel tempo storico del discepolo, ed è, in virtù della sua opera verso l'uomo, Salvatore e Redentore, Giudice e Riconciliatore. Il momento del suo ingresso nel tempo storico mantiene allora una peculiarità del tutto particolare – sebbene conservi i tratti specifici che qualificano ogni momento come tale: la brevità, la temporalità, la limitatezza, la sua dissolvenza nel momento immediatamente successivo – tale da renderlo decisivo: esso è «riempito dall'eternità» ⁸. E il discepolo, ora che ha ricevuto la verità, è diventato per essa un uomo nuovo, si è realizzato in lui «un mutamento, come dal non-essere all'essere» ⁹ che Kierkegaard indica con i termini di *conversione* e *rinascita*.

Qual è ora la natura di questo momento, quale quella del Maestro? A differenza di Socrate – il quale stabilisce con gli uomini un rapporto di reciproca occasione di comprensione – Dio non ha bisogno di alcun discepolo per comprendere se stesso. Egli dunque si muove da sé – restando immobile, alla maniera aristotelica – ovvero non è mosso da alcun bisogno. Dunque perché appare? Non è per necessità ch'egli si muove, ma per amore, poiché questo non ha «la soddisfazione del bisogno fuori di sé, ma in sé» 10. E il momento è la sua risoluzione nel tempo. Ecco: per amore Dio si abbassa fino a raggiungere l'uomo, e lo fa mostrandosi in figura di servo – perché questa è la misteriosa essenza dell'amore, di voler essere, realmente, uguale all'amato. E poiché, per lui, la figura di servo non è affatto «un mero abbigliamento esteriore»¹¹, egli patì tutto: l'arida sete, la più tremenda fame, l'arsura del deserto, e infine l'abbandono nella morte - «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34) – per poi morire, al pari di tutti gli altri uomini. Uomo, quindi. Ma anche Dio. E questa doppia natura che coesiste nella medesima creatura – quella terrena, mortale e finita, e quella divina, eterna e infinita – diviene agli occhi degli uomini un qualche cosa di incomprensibile, di

⁷ Scrive Kierkegaard: «Questo non può accadere con l'intervento di Dio (sarebbe una contraddizione), e neppure per puro caso (sarebbe una contraddizione che ciò ch'è più basso possa superare ciò ch'è più alto); bisogna quindi che ciò sia accaduto a causa di lui stesso. Se l'uomo avesse potuto perdere la condizione non a causa di lui stesso e si trovasse nello stato di perdita senza che ciò accada a causa di lui stesso, allora egli sarebbe in possesso della condizione soltanto in modo casuale, il che è contraddittorio, poiché la condizione per la verità è una condizione essenziale. La non-verità non è quindi soltanto essere fuori della verità, ma è essere polemicamente contro la verità, vale a dire – in altri termini – ch'egli ha sprecato e spreca la condizione». *Ivi*, p. 20.

⁸ Ivi, p. 23.

⁹ Ivi, p. 24.

¹⁰ *Ivi*, p. 30.

¹¹ *Ivi*, p. 39.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

assolutamente paradossale. Proprio questo - paradosso - è il termine che Kierkegaard impiega in quello che ormai è senz'altro uno dei nodi centrali della sua riflessione teologica. Il paradosso, la sintesi incarnata nel tempo storico di finito e infinito – ecco che, riprendendo Lessing, il momento può diventare il punto di partenza per una coscienza eterna, esso è «l'inizio dell'eternità» 12. Quando l'intelletto si trova di fronte all'Ignoto (Dio), esso non può che scontrarvisi, di modo che il paradosso si costituisce essenzialmente come limite della ragione. E il paradosso, presentandosi all'uomo in questo modo, mantiene, diventando così ancora più terribile, una duplicità per la quale rivela la sua assolutezza su un versante negativo e su uno positivo: «negativamente, mettendo in risalto la differenza assoluta del peccato; positivamente, col voler togliere quest'assoluta differenza nell'eguaglianza assoluta»¹³. A questo punto, all'uomo si impone il compito della scelta. Se il rapporto tra intelletto e paradosso condurrà alla comune intesa della loro diversità, esso avrò esito felice - quella passione che chiamiamo fede. In caso contrario sorgerà lo scandalo, che è sempre sofferente poiché in lotta con qualcosa che è inevitabilmente più forte. Lo scandalo, nota Kierkegaard, procede comunque dal paradosso: esso «è nella sua essenza un fraintendimento del Momento, poiché lo scandalo si origina dal paradosso è il paradosso è a sua volta il momento»¹⁴ (Kierkegaard ricapitola, poco prima, che il momento e il paradosso si identificano – «nella sua forma più abbreviata, il momento si può chiamare paradosso» 15 – e mediante il momento il discepolo diventa la non-verità e acquisisce la coscienza del peccato). Ciò che qui vale la pena di dire dello scandalo, è che se esso deve tutto al paradosso, allora non è invenzione dell'intelligenza (in quel caso, infatti, l'intelligenza avrebbe dovuto scoprire il paradosso, mentre qui il paradosso diventa scandalo, obbligando l'intera struttura del discorso a tornare a ruotare intorno alla cruciale questione del momento). Esso allora testimonia l'infelicità del rapporto tra intelletto e paradosso: il suo esito è infecondo.

E qual è, invece, lo statuto del discepolo di fronte al paradosso? Kierkegaard distingue, formalmente, tra discepoli *contemporanei* e discepoli *di seconda mano*. I primi sono coloro che conobbero Cristo – gli apostoli, ad esempio – ovvero coloro che furono contemporanei al fatto storico dell'Incarnazione nel tempo. Essi sono facilitati nel procurarsi qualsiasi tipo di informazione storica, sebbene ciò non sia sufficiente a fare di loro dei discepoli – non se tale conoscenza si riduce a pura storia. Il discepolo diviene tale allorché riceve la condizione – che è la *fede*, la felice passione – e può riceverla solo da Dio, e solo perché egli è Dio e chi la riceve è uomo. Questa contraddizione è essa stessa l'oggetto della fede, ed è il paradosso, il *momento*. L'uomo ottiene nel tempo la

¹² Ivi, p. 67.

¹³ *Ivi*, p. 55.

¹⁴ Ivi, p. 60.

¹⁵ Ivi, p. 59.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

condizione, che «per il fatto ch'essa è una condizione per la comprensione della verità eterna, è *eo ipso* la condizione eterna»¹⁶. Kierkegaard riconosce allora, poiché il paradosso è eterno nel tempo, che non vi è alcuna sostanziale differenza tra il discepolo contemporaneo e il discepolo di seconda mano – colui che, invece, è postero al fatto storico e riceve la testimonianza di chi lo precede. E anzi, questo non esiste. Anche a costui è fornita infatti la condizione dallo stesso Dio, e guadagna, per questo, la *contemporaneità*. Egli è il contemporaneo, «il vero contemporaneo ch'è soltanto il credente e ogni credente»¹⁷. Poiché, dunque, la condizione è data dal Maestro e in esso sussiste il paradosso, è al *Maestro*, e non alla *dottrina*, che la fede si rivolge.

Kierkegaard separa le riflessioni sulle due categorie di discepoli mediante l'aggiunta di un *Intermezzo* dedicato alla storia e alla questione del divenire. Il problema è significativamente espresso dal titolo: è forse il passato più necessario del futuro? Ovvero: il possibile, per il fatto di essere diventato reale, è diventato con ciò più necessario di quanto non fosse? Il divenire non può, per Kierkegaard, essere affare di necessità. Ciò che è necessario non può divenire, «perché il necessario \dot{e} »18, il che è come dire che tutto ciò che diviene non è necessario proprio perché diviene. La necessità sta, infatti, a sé. Niente diviene in modo necessario, né il necessario diviene in alcun modo, né qualcosa diviene necessario mediante il divenire. Il divenire è una mutazione, ma «il necessario non può affatto cambiare, poiché si rapporta sempre a se stesso e si rapporta sempre allo stesso modo»¹⁹. Kierkegaard considera il divenire il movimento (κίνησις) per cui si ha il passaggio dalla possibilità alla realtà, «dal non-esistere all'esistere» 20. Tale passare avviene in *libertà*. Così la storia, il passato, è certamente immutabile nel senso che l'accaduto è accaduto nel modo in cui è accaduto, senza alcuna possibilità di correzione, e tuttavia la sua immutabilità non ha a che vedere con la fissità del necessario: se è vero che la storia ha seguito una via – ora incancellabile – è pur vero che avrebbe potuto seguirne una diversa. Se il passato fosse, invece, necessario, allora verrebbe meno la libertà che ne determina il divenire. In altre parole, la storia è impermeabile alla necessità. Ecco immediatamente evidente, in questa conclusione, tutta l'infinita distanza tra la posizione kierkegaardiana e la filosofia della storia di Hegel per cui lo Spirito ha svolgimento necessario e si esprime nella storia universale²¹. La

¹⁶ Ivi, p. 72.

¹⁷ *Ivi*, p. 78.

¹⁸ *Ivi*, p. 83.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ «Solo dall'esame della storia mondiale stessa dovrà risultare che quest'ultima ha proceduto in maniera razionale, ossia che la storia è stata il cammino razionale, necessario dello spirito del mondo». G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 11. Ancora: «la storia mondiale è il teatro della rappresentazione dello spirito, la raffigurazione del modo nel quale lo spirito elabora il sapere del suo essere in sé». *Ivi*, p. 17.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

storia è ora certamente accaduta, e tuttavia ciò che è passato non può in alcun modo essere oggetto di percezione immediata («la realtà storica non si sente»²²). Essa ha dunque in sé un'ambiguità, che è propria della realtà storica perché è propria del divenire – che infatti non può essere avvertito²³. È al divenire che appartiene il dubbio. Se la percezione coglie una stella – questo l'esempio di Kierkegaard – essa diventerà dubbia nel rendersi conto che è divenuta, ovvero nel rendersi presenti il passaggio dalla possibilità alla realtà («Ciò ch'è avvenuto si lascia conoscere immediatamente, ma il fatto che ciò è avvenuto non si lascia conoscere per nulla»²⁴). Per Kierkegaard è allora chiaro che l'organo per apprendere la storia dev'essere formato in sua conformità, deve «avere in sé il corrispondente per cui la sua certezza elimini sempre l'incertezza corrispondente all'incertezza del divenire»²⁵. Tale organo è la fede. Essa non è conoscenza, ma atto di libertà, manifestazione della volontà. Poiché crede al divenire, la fede ha «abolito in sé l'incertezza che corrisponde al nulla del nonesistente; essa crede al «così» di ciò che diventa e ha allora abolito il «come possibile» di ciò ch'è divenuto e, senza negare la possibilità di un altro «così», il «così» del divenuto è tuttavia per la fede la cosa più certa»²⁶. Il fatto storico è dunque oggetto della fede, e così vale anche per il fatto che Dio è divenuto. In questo caso, però, la fede non va intesa esclusivamente nel suo senso di atteggiamento dinanzi alla realtà storica, ma anche in un senso del tutto peculiare, poiché, se Dio è divenuto, occorrerà ammettere che «l'essenza eterna di Dio s'inflette nelle determinazioni dialettiche del divenire»²⁷, e costituisce quindi un paradosso. Esso si rende così fatto storico, ma anche assoluto – che come tale, in virtù della sua assolutezza non commensurabile al tempo, rende anche vana la pretesa di distinguere tra discepolo contemporaneo e discepolo di seconda mano. Ogni qualvolta un credente assume tale fatto come oggetto di fede, egli «fa la ripetizione delle determinazioni dialettiche del divenire» 28, di

²² S. KIERKEGAARD, *Briciole*, cit., p. 90.

²³ È essa l'ambiguità che appartiene alla libertà, perché alla libertà appartiene la *possibilità*: «Mentre quindi per Hegel la necessità dello Spirito si identifica con la sua libertà, e quindi il reale è sintesi di possibilità e necessità, per Kierkegaard la realtà, la storia, il mondo dell'esistenza è contingente, imprevedibile, sempre nuovo e quindi *possibile*: la realtà della esistenza (che va accuratamente distinta dal mondo delle essenze: Hegel, invece, ha confuso le due sfere) va letta attraverso la categoria della possibilità. La necessità ha luogo solo nel mondo delle essenze». GIGANTE M., *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Napoli 1972, pp. 73-74. La necessità è dunque propria dell'essenza, mentre all'esistenza compete la possibilità. Essenza e esistenza si identificano solo in Dio, e l'essenza, in virtù della sua necessità, rimane il principio immutabile nel processo del divenire: «se ciò che diventa non resta in se stesso immutato nella mutazione del divenire, allora il diveniente non è *questo* diveniente, ma qualcosa d'altro». S. KIERKEGAARD, *Briciole*, cit., p. 82. Il mutamento del divenire non riguarda allora l'essenza, bensì l'essere, ed è precisamente il passaggio dalla possibilità alla realtà.

²⁴ *Ivi*, p. 91.

²⁵ Ivi, p. 90.

²⁶ Ivi, p. 93.

²⁷ *Ivi*, p. 97.

²⁸ *Ivi*, p. 98.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

modo che lo scorrere dei secoli e le conseguenze di quel fatto non lo rivestono in alcun modo dell'abito della necessità. Dio è divenuto e dunque il fatto non può essere necessario, ovvero «non è meno necessario come futuro che come passato»²⁹.

Questo, in buona sostanza, il contenuto delle Briciole. Il suo intento – andare oltre la posizione socratica³⁰ – introduce una serie di elementi *nuovi*; un nuovo organo, un nuovo presupposto, una nuova decisione, un nuovo maestro. Il momento (la decisione) in Socrate non esiste, è invisibile e indistinguibile, certamente non ha quell'importanza decisiva che gli riconosce il cristianesimo. Per questo il discepolo socratico è già la verità. L'occasione «non è che uno scherzo»³¹, non ha nulla a che vedere con la verità rivelata che salva l'uomo dal commune naufragium del peccato. Ma il momento non costituisce per il discepolo di Cristo la semplice occasione quale occorreva alla memoria del discepolo di Socrate. Essa sarà invero, per lui, l'occasione della salvezza eterna; il momento dell'ingresso di Dio nel tempo «lo interesserà ben altrimenti di qualcosa di puramente storico»32. Di questo infatti si tratta: di stabilire una dialettica con un soggetto che non è in alcun modo neutro nel rapporto con Dio, ma che è infinitamente interessato alla sua salvezza, irrimediabilmente preoccupato per la sua esistenza. Se il momento non dà a questi uomini tremanti la condizione per la loro salvezza, allora il Maestro non è Dio, e di nuovo ci voltiamo e torniamo a Socrate. L'interiorità appassionata vive costantemente nell'inevitabile rapporto con la fede – la condizione – perché ogni Singolo volge le proprie inquiete speranze alla possibilità di salvarsi. La percentuale di incertezza e ambiguità che è propria della fede costituisce il luogo dell'azione dell'interiorità oltre la mediazione della filosofia (mentre il cristianesimo consiste nel paradosso). La fede spezza la continuità della ragione: perciò essa non può essere dimostrata, poiché interrompe una concatenazione causale. La distanza qualitativa tra l'io e Dio viene colmata non con una mediazione dialettica, ma con il salto della fede, che è salto proprio in virtù dell'assenza di continuità – allo stesso modo cui il passaggio da uno stadio all'altro, ad esempio dallo stadio estetico allo stadio etico, non si compie mediante una progressione graduale, ma prevede un movimento radicale³³. Il

²⁹ Ibidem.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 122.

³¹ *Ivi*, p. 60.

³² *Ivi*, p. 67.

³³ Il concetto di *stadio* formulato da Kierkegaard prevede che ogni stadio costituisca un universo a sé, solitario, chiuso, definitivo, per cui i singoli stadi mantengono tra loro un rapporto di reciproca esclusione. Essi non vanno dunque intesi come momenti di una progressione/evoluzione in cui lo stadio precedente trova la sua foce naturale nello stadio successivo: ogni stadio è «una specie di infinito, vale a dire che è impossibile accedere allo stadio successivo per semplice *sviluppo* dello stato in cui ci si trova. Il progredire nel senso

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

salto della fede è il salto nell'assurdo: quello compiuto da Abramo – il movimento infinito della fede – contro la morale, nella sua *sospensione teleologica*³⁴, che sacrifica il figlio Isacco (Gn 22, 1 ss.) nella certezza che non lo avrebbe realmente perduto³⁵. Con la fede, Abramo si distacca dal generale – l'etica – per porsi in un rapporto positivo e personale³⁶ con l'assoluto. Così egli accede «alla forma più alta di vita, poiché è entrato in un rapporto infinito con l'Infinito, in un rapporto assoluto con l'Assoluto, il che costituisce l'essenza stessa del religioso»³⁷. In tale rapporto è – per Abramo così come per ogni credente – la possibilità della salvezza.

Così l'assurdo esige per sua natura la fede, esso è al di là della mediazione: il paradosso può solo esser *creduto*. Le *Briciole di filosofia* ponevano il problema della verità salvifica come paradosso, costituivano l'irrompere della condizione nel tempo storico dell'uomo. Alla *Postilla conclusiva non scientifica* è invece demandata l'indagine del *problema soggettivo* ³⁸, del «come» diventare cristiani, ovvero del modo di acquisizione della verità – del passaggio qualitativo dal fatto storico alla beatitudine infinita. Tema proprio della *Postilla* sarà quindi la soggettività, la sua dialettica, la sua concretezza. La notevole ampiezza

dell'estetica non porterà mai all'etica, né d'altro canto l'esasperazione dell'etica consentirà di accedere al religioso». R. Jolivet, *Kierkegaard. Alle fonti dell'esistenzialismo cristiano*, Paoline, Roma 1960, pp. 156-157. Gli stadi sono in ogni caso concepiti in successione ascendente, di modo che il precedente presenti un grado di perfezione inferiore al successivo. Il passaggio da uno stadio all'altro, poiché non mediato, prevede un *salto*. Il salto, in senso kierkegaardiano, «si oppone alla mediazione, che è la categoria del continuo, dell'omogeneo e dell'identico. Mediare, alla maniera di Hegel e del razionalismo, è identificare i contrari, sopprimere ciò che è irriducibile alla logica, volatilizzare il concreto e l'esistenziale a favore dell'astratto, abolire la qualità a favore della sola quantità. La dialettica, così concepita, volge le spalle alla vita e si arena nell'immobile». *Ivi*, p. 157.

³⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, cit., I, p. 232.

³⁵ «In tutto il tempo egli credette, credette che Dio non esigeva da lui Isacco, anche se egli era disposto a sacrificarlo quando ciò fosse richiesto. [...] Abramo salì il monte, persino nel momento in cui il coltello luccicava, egli credeva – che Dio non avrebbe voluto Isacco. [...] Supponiamo che Isacco sia stato realmente sacrificato. Abramo credette. Egli non credette che un giorno sarebbe stato beato lassù, ma che sarebbe stato felice qui nel mondo. Dio avrebbe potuto dargli un nuovo Isacco, richiamare in vita quello sacrificato. Egli credette in virtù dell'assurdo, poiché ogni calcolo umano era stato da tempo abbandonato». *Ivi*, p. 211.

³⁶ «L'etica è come tale il generale, come il generale è a sua volta ciò ch'è manifesto. [...] Se non c'è un'interiorità che ha la sua ragione in questo che il Singolo come Singolo è più alto del generale, la condotta di Abramo non si può scusare, poiché egli ha saltato le istanze etiche intermedie. Se invece si dà una siffatta interiorità, allora abbiamo il paradosso che non si lascia mediare poiché esso riposa appunto su questo che il Singolo è più alto del generale, ma il generale è precisamente la mediazione». *Ivi*, p. 257.

³⁷ R. JOLIVET, Kierkegaard. Alle fonti dell'esistenzialismo cristiano, cit., p. 202.

³⁸ La distinzione è posta da Kierkegaard nell'*Introduzione* alla *Postilla*: «il problema non tratta della verità del cristianesimo, ma del rapporto dell'individuo al cristianesimo [...] non dello zelo sistematico dell'individuo (soggettivamente) indifferente per arrangiare la verità del cristianesimo in paragrafi, ma della preoccupazione dell'individuo ch'è interessato con passione infinita al suo rapporto verso una tale dottrina (il cristianesimo). [...] Allora il problema oggettivo sarà: "Della verità del cristianesimo". E il problema soggettivo è: "Del rapporto dell'individuo al cristianesimo"». S. KIERKEGAARD, *Postilla*, cit., pp. 138-139.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

dell'opera ci impedisce, qui, nel ristretto spazio che ci siamo assegnati, di compierne una disamina completa. Nondimeno, ne tenteremo una prima investigazione.

Se ora si considera il cristianesimo nella sua natura di documento storico si suo esame oggettivo non potrà condurre un'approssimazione, la quale è certamente «troppo poca cosa perché su di essa si possa costruire la propria beatitudine»³⁹. Quando la verità del cristianesimo, cosa esso sia o non sia, è cercata da un punto di vista storico, tale ricerca sarà da intendersi nel segno dell'oggettività. Kierkegaard porta ad analisi tre casi. Il primo è il caso delle Sacre Scritture: se esse devono garantire la verità del cristianesimo bisogna che siano storicamente fondate. Tale fondazione è tuttavia affare di filologia e storia, le quali non giungono mai a soluzioni definitive: sempre si può ridiscutere quanto scoperto, sottoporre a critica i passi biblici, tradurre, interpretare – e rifiutare, come Lutero, che rifiuta la lettera di S. Giacomo. Questa teologia erudita pretende di raggiungere una certezza e su di essa fondare la beatitudine (di «scambiare il sapere con la fede»⁴⁰). Ma la fede non ha a che vedere con l'erudizione: qualora si ammettesse una soluzione definitiva nei confronti della Bibbia, il non credente non avrebbe comunque fatto un sol passo avanti verso la fede – e viceversa, se il non credente riuscisse a dimostrare l'infondatezza delle Scritture non abolirebbe con ciò il cristianesimo. La fede «non risulta da una riflessione scientifica diretta, e neppure direttamente; al contrario, in questa oggettività si perde l'interesse personale della passione infinita ch'è la condizione della fede, quell'ubique et nusquam in cui la fede si sviluppa»⁴¹. Considerazioni analoghe valgono per la Chiesa. Se essa pretende di dire ciò che il cristianesimo è – che è ciò che la Chiesa professa – si deve considerare che la Chiesa attuale è proclamata cristiana e apostolica, che essa è «la medesima ch'è esistita nei diciotto secoli»⁴². Se però sottolineiamo la persistenza e la continuità della Chiesa nel corso del tempo, ci ritroveremmo nella stessa situazione della Bibbia, poiché qui «cristiana» equivale a riferirsi ad una realtà passata, e pertanto storica. Il terzo caso illustrato da Kierkegaard è infine quello della prova dei secoli. Essa dice: il cristianesimo perdura nei secoli, e in ogni aspetto della vita esso penetra; dunque, il cristianesimo è fondato. L'argomento della durata è tuttavia invalido, retorico, poiché pretende di calcolare la verità in termini quantitativi, e perché estendibile anche oltre il cristianesimo («Il maomettanesimo non dura forse da 1200 anni?»⁴³). Vale a dire: che il cristianesimo esista e resista da quasi duemila anni non ha alcun

³⁹ *Ivi*, p. 143.

⁴⁰ Ivi, p. 150.

⁴¹ Ibidem.

⁴² *Ivi*, p. 161.

⁴³ *Ivi*, p. 169.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

significato qualitativo per la sua verità, né parimenti il fatto che con esso il mondo abbia subìto profonde trasformazioni. Chi imboccherà questa via quantitativa dovrà scontrarsi con la consapevolezza che tutti questi secoli «non hanno maggior forza dimostrativa di un giorno rispetto alla verità eterna che dev'essere decisiva per una beatitudine eterna»⁴⁴. Negativamente, equivale a dire: se il cristianesimo fosse una menzogna, se su di esso non si potesse fondare alcunché, ciò varrebbe anche a fronte di quasi duemila anni di resistenza alla verità. Kierkegaard respinge con risolutezza ognuno di questi argomenti.

Allo stesso modo, anche una considerazione speculativa della verità del cristianesimo non si dimostra efficace. Lo speculante considera il cristianesimo per poterlo penetrare con il pensiero, lo concepisce nella sua natura di fenomeno storico, ma in quest'oggettività non trova più posto la passione della fede: «per lo speculante la questione della sua personale salvezza eterna non si presenta affatto»⁴⁵. Il soggetto siffatto certamente cerca la verità, e tuttavia non la verità soggettiva – la «verità di appropriazione»⁴⁶ – e la sua ricerca non è mossa dalla sua infinita passione diretta alla salvezza. La sua considerazione vuole essere *disinteressata*. Dovremo anzi dire che quanto più sarà oggettiva la considerazione, tanto meno si potrà costruire una felicità eterna, poiché di questa felicità si potrà parlare solo per la passione della soggettività. Per questa via oggettiva, invece, il problema neanche si presenta, in quanto annienta il momento della *decisione* che appartiene alla soggettività⁴⁷.

Al problema della soggettività è dedicata la seconda parte della *Postilla*, tanto ampia da coprire quasi per intero l'estensione dell'opera. Si dovrà intanto dire – contro Hegel e la speculazione⁴⁸ – che al centro del discorso Kierkegaard pone una soggettività concreta, *esistente*, e che essa si contrappone ad un'oggettività astratta e del tutto impersonale. Tale soggettività costituisce propriamente la

45 Ivi, p. 179.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁶ *Ivi*, p. 141.

⁴⁷ «Appena si elimina la soggettività e dalla soggettività la passione e dalla passione l'interesse infinito, non c'è più alcuna decisione, né per questo né per nessun altro problema. Ogni decisione, ogni decisione essenziale si trova nella soggettività». *Ivi*, p. 154.

⁴⁸ Sul significato dell'opposizione di Kierkegaard ad Hegel così commenta Pareyson: «Si tratta dell'opposizione dell'esistenza al pensiero. Il Kierkegaard vede irriducibilità tra la fissità eleatica della logica e il flusso eracliteo della realtà. Il principio del pensiero è tautologico: è l'«è» uguale a sé. Impossibile comprendervi il divenire. [...] L'esistenza si sottrae alla tautologia del pensiero, perché esistere è *ex-sistere*, esser fuori, dis-seminazione, di-stanza, dis-continuità, tra-scendenza. Chi pensa se stesso distrugge la propria esistenza, che non si può se non essere. Opporre l'esistenza al pensiero non è soltanto opporre il movimento alla stasi, ma anche la differenza all'identità. L'esistenza è qualità, discontinuità, contraddizione, dilemma, salto, paradosso. All'immanenza, alla continuità, alla sintesi della dialettica hegeliana, si oppone la trascendenza, il salto, il dilemma della dialettica qualitativa. Alla conciliazione si oppone l'esasperata separazione. Il particolare, l'individuo, il singolo, l'istante non sono momenti di un sistema meditativo, ma sono l'assoluto immediato». L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1950, pp. 88-89.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

struttura dello spirito finito capace di qualificare il proprio essere a partire dalla sua libertà costitutiva. Poiché esiste, egli è in divenire - e lo è sempre: «Il pensatore soggettivo realmente esistente riproduce sempre nel pensiero questa sua esistenza e pone ogni suo pensiero in divenire»49. Sorte di ogni uomo è di essere in divenire, poiché sorte di ogni uomo è di essere esistente. L'uomo è perciò ciò che diventa in virtù della sua libertà, nella dialettica di positivo e negativo, di essere e non-essere – la dialettica stessa del divenire⁵⁰. Il positivo, tuttavia, non è in grado di render conto della condizione del soggetto esistente nell'esistenza⁵¹. Al contrario, i pensatori negativi hanno il «vantaggio» di avere qualcosa di positivo, e cioè l'attenzione per il negativo. Il negativo, poiché l'esistenza è in divenire, è presente nell'esistenza, ed è «presente dappertutto» 52: per questo l'unica salvezza sta nel prestarvi attenzione. Il pensatore soggettivo ha sempre in sé l'Infinito. La negatività del soggetto esistente è ora fondata nella sintesi del soggetto come spirito infinito esistente. Questa contraddizione, per cui il soggetto è eterno, ma come esistente è temporale, fa dunque sì che l'unica forma adeguata alla sua espressione sia quella dell'ambiguità, che diventa perciò costitutiva.

Dunque, il pensatore soggettivo è sempre tanto positivo quanto negativo. Egli è perciò aspirante, «aspira infinitamente, egli è sempre in divenire»53. Sarà allora da respingere il tentativo della filosofia hegeliana di dare un sistema dell'esistenza, laddove il sistema e la conclusività coincidono, così che «se il sistema non è compiuto, non è sistema»⁵⁴. Il sistema oppone al divenire, all'aspirazione, una pretesa di conclusione. Pertanto, esso cede sul terreno dell'etica – in quanto non può aver a che fare con l'esistenza: al contrario, nel soggetto esistente l'espressione dell'etica è proprio l'aspirazione. L'etica rigetta

⁴⁹ S. KIERKEGAARD, Postilla, cit., p. 206.

⁵⁰ Così Fabro: «in forza della libertà l'uomo ha il negativo all'interno del proprio essere: il suo essere è di poter essere e non-essere, in modo che arrivando all'essere (con la scelta positiva) il non-essere è superato quanto all'atto realizzato, non quanto alla possibilità, perché nella possibilità il non-essere è presente – e lo è ad ogni momento, prima, prima, durante e dopo la scelta [...]. Si tratta che la negatività non è un semplice «momento» astratto ch'è superato nel divenire, come vuole Hegel, ma il negativo sta continuamente «dietro le spalle» (unter den Rücken) secondo l'espressione hegeliana applicata all'Assoluto». C. FABRO, Introduzione, in S. KIERKEGAARD, Briciole di filosofia e Postilla non scientifica, Zanichelli, Bologna 1962, p. 34.

^{51 «}Il positivo nell'ambito del pensiero si può ricondurre a queste determinazioni: certezza sensibile, sapere storico, risultato speculativo. Ma questo positivo costituisce precisamente il non-vero. [...] Ogni soggetto è un soggetto esistente: ecco perché esso deve essenzialmente esprimersi in ogni sua conoscenza, e deve esprimersi in modo da impedire ch'essa si chiuda nell'illusione di una certezza sensibile, nel sapere storico, in un risultato illusorio. Nel sapere storico l'uomo riesce a sapere un mucchio di cose sul mondo, nulla su stesso; ci si muove sempre nella sfera di un sapere per approssimazione, mentre egli s'immagina, grazie alla sua pretesa positività, di avere la certezza, che si ha però soltanto nell'infinità nella quale egli in quanto esistente non può «essere», ma sempre soltanto muoversi per arrivare». S. KIERKEGAARD, Postilla, cit., pp. 200-201.

⁵² *Ivi*, p. 201.

⁵³ *Ivi*, p. 211.

⁵⁴ Ivi, p. 229.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

ogni processo quantitativo, è «infinitamente valida per se stessa» ⁵⁵, è interiorità. Se la storia universale non può essere che approssimazione, «l'etica è l'unica certezza, si concentra in essa l'unico sapere che all'ultimo momento non si può trasformare in ipotesi, esistere eticamente costituisce l'unico sapere sicuro» ⁵⁶. Poiché è affare di interiorità, di intenzione, di volontà – quindi, anche di colpa – l'etica non può che riguardare il singolo individuo posto in solitudine dinanzi a Dio. Essa sarà allora il compito sommo assegnato ad ogni uomo, ma ad ogni uomo singolarmente: il cristianesimo «protesta contro ogni oggettività» ⁵⁷, poiché ha interesse che il soggetto si preoccupi infinitamente per sé. Esso guarda alla soggettività, e alla soggettività soltanto. È in questa, anzitutto, la verità del cristianesimo. Il suo insegnamento è propriamente che «la via è nel diventare soggettivi, cioè in verità nel divenire soggetto» ⁵⁸. Essere un individuo singolo è così l'unica, suprema importanza dell'uomo, e il suo compito – incessante: esso ha la proprietà particolare di finire solo quando finisce la vita – sarà perciò questo: diventare soggettivo.

Nell'affrontare il problema della verità si dovrà dunque preferire la via della soggettività, la via che accentua particolarmente il fatto dell'esistere in modo singolare, in quanto la via della riflessione oggettiva – per cui l'oggetto è separato dal soggetto – riduce l'esistenza a qualcosa di evanescente, sicché «mentre il soggetto e la soggettività diventano indifferenti, lo diventa anche la verità»59. La riflessione soggettiva si volge all'interno, compie il suo cammino all'indietro verso la soggettività, e in questa interiorizzazione la afferma come suo ultimo stadio. Ogni conoscere essenziale riguarda l'esistenza, ovvero «soltanto il conoscere che ha un rapporto essenziale all'esistenza è conoscere essenziale»⁶⁰. Tale conoscere essenziale è precisamente il conoscere etico ed etico-religioso. Se il problema della verità è posto in modo oggettivo ciò su cui si riflette è la verità come oggetto al quale si rapporta il conoscente. Si riflette sul ciò, sul che cosa, non sul rapporto, ma sul fatto che il vero è ciò a cui ci si rapporta. La riflessione soggettiva è invece interessata al come, al rapporto dell'individuo. Ecco: la verità è la soggettività, l'interiorità. Al suo culmine, «il «come» è la passione dell'infinitezza, e la passione dell'infinitezza è essa stessa la verità. Ma la passione dell'infinitezza è precisamente la soggettività, e così la soggettività è la verità» 61. Se ora la soggettività è la verità, allora la verità oggettivamente determinata, che è sempre incertezza, è il paradosso. L'incertezza oggettiva è anzi la condizione stessa della verità esistenziale, di

⁵⁵ Ivi, p. 263.

⁵⁶ Ivi, p. 275.

⁵⁷ Ivi, p. 250.

⁵⁸ *Ivi*, p. 251.

⁵⁹ *Ivi*, p. 320.

⁶⁰ Ivi, p. 324.

⁶¹ *Ivi*, p. 330.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

modo che la verità si configura come l'incertezza oggettiva mantenuta saldamente dalla più appassionata interiorità. La verità è proprio questo colpo d'audacia: «scegliere con la passione dell'infinitezza ciò ch'è oggettivamente incerto»⁶². Ma questa – prosegue Kierkegaard – è la descrizione della *fede*: essa è precisamente la «contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva» 63. Se si può, cioè, cogliere Dio oggettivamente, allora non vi è alcun bisogno di fede; ma poiché non si può, perciò bisogna credere. E per conservare la fede è necessario questo: mantenere l'incertezza oggettiva, trovarsi in quest'insicurezza e tuttavia credere. Il principio socratico – questo, che la verità eterna è paradossale nel rapportarsi all'esistente e che l'uomo ha la verità nel rammentarsela – ribalta il principio hegeliano nell'affermare la soggettività della verità, ed è a sua volta ribaltato dal cristianesimo che pone la soggettività come non-verità, poiché l'individuo è nel peccato e solo con la fede può salvarsi. Nel cristianesimo, il paradosso riguarda l'assunzione della forma umana da parte di Dio, il suo ingresso nel tempo storico. Che la soggettività sia la verità non dovrà dunque essere inteso in senso socratico, bensì in senso cristiano, dove la discesa dell'Infinito nel finito e l'aspirazione del finito verso l'Infinito pongono il problema del rapportarsi, del «come», dell'interessamento verso una realtà che non è la propria – ma è quella del Maestro, la quale non va mai confusa con la dottrina (in questo caso il rapporto sarebbe di natura intellettuale⁶⁴) – che esprime e crede il rapporto paradossale al paradosso stesso. Così la fede riguarda la riflessione dell'interiorità, la «riflessionedoppia»⁶⁵ del pensare soggettivo; l'interesse è posto come questione di primo piano: le astrazioni compiute dalla speculazione sono prive dell'interesse (ecco perché il sistema è carente di etica); esistere richiede invece il più alto interesse per l'esistente.

La protesta di Kierkegaard verso la filosofia hegeliana, verso la logica, la speculazione pura, è feroce e totale: essa astrae l'individuo dall'esistenza, lo assorbe nel sistema, pretende di immettere nella logica il movimento. Ma il pensatore soggettivo ha la sua realtà nella sua esistenza (etica), attiva e costantemente esposta al rischio, là dove invece la speculazione assumeva il principio della *contemplazione*⁶⁶. Mentre per la dialettica storico-mondiale gli

62 Ivi, p. 331.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Trasformare il cristianesimo in una dottrina equivale per Kierkegaard a compierne un assoluto fraintendimento, poiché lo sottrae alla sfera della passione interiore per trascinarlo in quella dell'intellettualità. Le due sfere sono in questo senso rispettivamente agli antipodi: l'ambito dell'intellettualità aspira alla totale indifferenza verso la realtà del maestro, quello dell'interiorità all'interessamento infinito alla sua esistenza.

^{65 «}Pensando il pensatore pensa l'universale; ma come esistente in questo pensiero, che se lo appropria nella sua interiorità, egli s'isola in modo sempre più soggettivo». *Ivi*, p. 192.

⁶⁶ «L'etica afferra il singolo ed esige da lui che si astenga da ogni contemplazione astratta, e soprattutto da quella del mondo e degli uomini. Infatti l'etica, in quanto costituisce l'interiorità,

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

individui svaniscono, scompaiono, persi nell'umanità, l'esistere del Singolo è contraddizione, tensione, incertezza, passione – soprattutto passione: tutti i problemi dell'esistenza sono appassionanti, giacché «l'esistenza, quando se ne prenda coscienza, dà passione» 67. La missione della speculazione è la catalogazione e l'ordinamento delle singole determinazioni del pensiero questo Kierkegaard lo pone ben in evidenza: non si ama e non si crede, ma si sa cos'è l'amore e cos'è la fede, e la speculazione si adopera per mostrare il posto che tali determinazioni hanno nel sistema. Nella prospettiva della scienza e della storia universale si ha un procedimento che va dal basso verso l'alto, in un cammino al cui vertice vi è il pensiero. Gli altri stadi - la fantasia, il sentimento... – sono lasciati dietro le spalle. Ma lo sviluppo storico-mondiale dello spirito non deve essere confuso con i singoli individui. Nell'esistenza tutti i momenti – che il pensiero superava – devono essere presenti insieme, di modo che rispetto all'esistenza «il pensiero non è affatto più alto della fantasia e del sentimento, ma è coordinato con essi» 68. Tra questi momenti vi dev'essere equilibrio, contemporaneità. Il pensatore soggettivo assume gli opposti, ma non per superarli alla maniera hegeliana, mantiene la «disgiunzione qualitativa» perché è «dialettico rispetto alla sfera esistenziale»⁶⁹. Il suo compito è ora quello di «trasformare se stesso in uno strumento il quale esprima chiaramente e distintamente l'umano nell'esistenza»70. Comprendere se stesso nell'esistenza era il principio greco, ma è anche il principio cristiano, con la differenza che nel cristianesimo tale «se stesso» assume determinazioni ancor più ardue da comprendere in relazione all'esistere. Rispetto ai greci si dovrà capire che qui la difficoltà è maggiore perché vi sono maggiori contraddizioni: Dio entra nel tempo, e ciò è paradossale; parimenti, l'esistenza deve paradossalmente far fronte alla condizione del peccato. La difficoltà sta propriamente nell'esistere in questo (mentre è annullata nell'astrazione). Ma questo è anche il motivo per cui l'esistenza del credente è più appassionata di quella del filosofo greco: perché «l'esistenza dà passione, ma l'esistenza legata al paradosso dà il massimo della passione»71.

Il cristianesimo non dev'essere inteso come dottrina: esso piuttosto «esprime una contraddizione di esistenza ed è una comunicazione di esistenza»⁷². Se così lo si intendesse allora non riguarderebbe più l'esistere ma si ridurrebbe a «momento» interno alla speculazione. La sua contraddizione esistenziale è l'incarnazione di Dio nel tempo, e perciò essa riguarda direttamente ciò che

non si lascia contemplare da chi sta fuori: essa non si lascia realizzare che dal singolo soggetto che può sapere quel che abita in lui». *Ivi*, p. 453.

⁶⁷ *Ivi*, p. 487.

⁶⁸ Ivi, p. 483.

⁶⁹ Ivi, p. 486.

⁷⁰ *Ivi*, p. 492.

⁷¹ *Ivi*, p. 490.

⁷² *Ivi*, p. 517.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

Kierkegaard chiama la realtà cristiana: che la beatitudine eterna sia decisa nel tempo in rapporto ad un fatto storico – che è storico nel senso che «nella sua composizione interviene ciò che per sua natura non può diventare storico e quindi lo deve diventare in virtù dell'assurdo»⁷³. Questo problema è di natura patetico-dialettica: patetica, poiché la passione dell'uomo culmina in un rapporto patetico alla beatitudine eterna; dialettica, perché tale beatitudine a cui il soggetto si relaziona pateticamente si fa essa stessa dialettica, cosa che a sua volta ha l'effetto di stimolare la passione per condurla al suo stato di massima tensione. I due momenti - patetico (A) e dialettico (B) - sono affrontati da Kierkegaard separatamente, e nondimeno essi vanno considerati insieme, per cui «l'esistente, il quale con passione assoluta esprime pateticamente mediante la sua esistenza il suo rapporto patetico a una beatitudine eterna, deve ora rapportarsi a una decisione dialettica»⁷⁴. Poiché la beatitudine eterna è il τέλος assoluto, il pathos nei suoi confronti dovrà consistere nel fatto che la sua rappresentazione penetri l'intera esistenza dell'esistente operando in essa una trasformazione radicale. Se ora l'esistente si deve rapportare pateticamente a questa beatitudine, tale rapporto dovrà essere espresso dalla sua esistenza, avendo ben fermo tuttavia che tale espressione potrà esser conosciuta solo da lui stesso. Se si sia rapportato o no all'assoluto: per saperlo egli dovrà guardare alla sua esistenza. Se l'idea di una simile beatitudine non agisce trasformando la sua esistenza assolutamente, allora tale rapporto non v'è. Ecco che il momento patetico non consiste allora nel «testimoniare per una beatitudine eterna, ma nel trasformare la propria esistenza in una testimonianza per essa»⁷⁵ – e si badi che ciò è alla portata di chiunque: del più nobile dei re quanto del più misero dei reietti. Avere con sé questa idea di beatitudine non significa averla en passant, ma costantemente. Un rapporto patetico alla beatitudine non si acquista con il «fare una volta tanto un grande sforzo, ma si mostra nella continuità del rapporto, nella costanza con cui esso si connette al tutto»⁷⁶: in ciò consiste l'arte dell'esistere. La beatitudine pretende di essere sempre, in ogni istante, il τέλος assoluto. Perciò l'individuo dovrà esprimere con l'esistenza di esservi infinitamente orientato. Ecco dunque il compito che il cristianesimo assegna: rapportarsi in modo assoluto al τέλος assoluto e in modo relativo ai τέλη relativi (mentre nella passione mondana accade l'inverso, e l'individuo si rapporta assolutamente ai τέλη relativi). Ed è questo un compito rischioso: il cristianesimo esige che l'individuo rischi tutto nell'esistenza (momento patetico), e al contempo che egli rischi anche il suo pensiero nel credere contro la ragione (momento dialettico). Se i beni relativi si possono acquisire secondo modalità differenti e variegate, della beatitudine non

⁷³ Ivi, p. 523.

⁷⁴ *Ivi*, p. 524.

⁷⁵ *Ivi*, p. 533.

⁷⁶ *Ivi*, p. 678.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

si può dire altro se non che essa è quel Bene ottenibile solo a condizione di rischiare ogni cosa. Essa dunque ha la peculiare caratteristica di «lasciarsi definire unicamente ed esclusivamente secondo il modo dell'acquisto»⁷⁷.

Il pathos esistenziale ha ora la sua espressione essenziale nella sofferenza, di modo che per essa si rende riconoscibile l'agire religioso. Il cristiano non può, in questo senso, non soffrire, poichè la realtà della sofferenza è il suo «permanere essenziale come essenziale per la vita religiosa»⁷⁸ così che egli non la possa scavalcare. Nella dimensione estetica la sofferenza ha una rapporto casuale con l'esistenza, può esserci come può cessare. Nella dimensione religiosa, se cessa la sofferenza, cessa anche la vita religiosa. Si tratta dunque di comprendere la sofferenza come elemento essenziale della religiosità, in quanto «l'essenziale esistenziale si rapporta essenzialmente all'esistere, ed esistere essenzialmente è l'interiorità, e l'agire dell'interiorità è soffrire»⁷⁹. Si legge, nel Nuovo Testamento, che gli apostoli mostrarono felicità per le proprie flagellazioni, ringraziando Dio che aveva loro concesso di soffrire nel suo nome (At 5, 40-41). Ma questa sofferenza non è la sofferenza religiosa. Essa riguarda l'esteriorità, è una sofferenza mostrata. Se l'individuo è sicuro del suo rapporto con Dio, e soffre nell'esteriore, di tale soffrire non si potrà in alcun modo dire ch'è religioso (ecco anche perché è un fraintendimento della dimensione religiosa la preghiera a Dio di ricevere sofferenze come Abramo o altri "favoriti": perché qui la sofferenza è ancora proveniente dall'esterno, e dunque concepita esteticamente). No, la vera religiosità – sofferta – si costituisce nell'interiorità segreta dell'uomo religioso, il quale, anzi, si adopera affinché nessuno si accorga del suo patire. Così come «l'onnipresenza di Dio si riconosce dall'invisibilità, così la vera religiosità è riconoscibile dall'invisibilità»80. Da queste riflessioni consegue che la colpa – la coscienza della colpa qui intesa come massimo approfondimento possibile nell'esistenza e al contempo espressione del rapporto dell'esistente al τέλος assoluto – è l'espressione decisiva del pathos esistenziale. La colpa è sempre connessa al rapporto con la beatitudine – non a caso il concetto di colpa appartiene essenzialmente alla sfera religiosa. Una sola colpa è sufficiente, ed ecco: l'esistente è preso in trappola per l'eternità, e da essa non può fuggire. La giustizia umana «non condanna per sempre se non la terza volta, ma l'eternità condanna subito la prima volta per tutta l'eternità»⁸¹. È questo un peso che l'esistente deve costantemente trascinare: per esso, egli ha la coscienza d'esser cambiato in maniera decisiva.

Ciò di cui si è sino ad ora esposto riguardava il momento patetico, a cui Kierkegaard si appella per brevità con il termine *religiosità A*. Ma il momento

⁷⁷ Ivi, p. 567.

⁷⁸ Ivi, p. 583.

⁷⁹ *Ivi*, p. 573.

⁸⁰ *Ivi*, p. 617.

⁸¹ Ivi, p. 677.

Journal of Philosophy and Culture supplement ISSN 1973-3003

patetico non è specificatamente quello cristiano. Occorre dunque ora introdurre il momento dialettico (religiosità B). Si presti però prima attenzione ad alcune precisazioni. I momenti A e B costituiscono, per Kierkegaard, le uniche due forme accettabili di religiosità. La religiosità A è propria, ad esempio, del paganesimo: essa ha come presupposto la semplice natura umana, ed è perciò certamente possibile che si dia un rapporto all'eternità anche al di fuori del cristianesimo – nelle credenze in una vita eterna, nell'immortalità, in un aldilà... La religiosità B, invece, presuppone l'Incarnazione. Essa vuole che l'uomo abbia perduto la relazione con l'eterno per via del peccato, che scopre proprio in virtù della Rivelazione. Se Socrate ha la sua verità in rapporto ad una memoria fuori dal tempo, con il cristianesimo Dio è entrato nel tempo, e il cristiano ha la sua verità in rapporto a qualcosa di storico. Della religiosità A si deve comunque tenere ben saldo, precisa Kierkegaard, che essa non è affatto adialettica sebbene non si tratti ancora della dialettica del paradosso. La sua è la dialettica dell'interiorizzazione: «essa consiste nel rapporto a una beatitudine eterna non condizionata da un qualche cosa, è l'interiorizzazione dialettica del rapporto, e quindi condizionata soltanto dall'interiorizzazione ch'è dialettica» 82 . La religiosità B, invece, pone una condizione esterna che determina la beatitudine con maggiore precisione e nella fattispecie come paradosso (mentre il momento patetico si limita all'interiorizzazione senza specificare il contenuto). Perché ora l'individuo possa rapportarsi alla religiosità B occorre che in lui vi sia il momento A. Sarebbe insensato, da parte di un uomo privo di pathos, compiere il tentativo di affrontare il cristianesimo, poiché esistere nel momento A è precisamente la condizione perché si possa dare il momento B. Quando l'individuo si rapporta al τέλος assoluto nell'espressione più decisa del pathos esistenziale, solo allora saranno stabiliti i presupposti necessari a trattare la

Il momento dialettico è, invero, esposto da Kierkegaard, in poche pagine. Di esso ci limiteremo a dire che il paradosso viene presentato a partire da una serie di contraddizioni il cui cardine è la dialettica di eternità e tempo storico, e a fondamento delle quali vi è sempre l'impossibilità della comprensione oggettiva. Il cristianesimo si definisce in questo modo come una «comunicazione di esistenza che rende l'esistenza paradossale, di modo che il paradosso permane fin quando si esiste, e soltanto l'eternità ha la spiegazione» ⁸³. La prima contraddizione è l'attesa della beatitudine eterna nel tempo mediante il rapporto a qualcos'altro nel tempo. Non si tratta, come nella religiosità A, di rapportarsi nel tempo ad un eterno fuori dal tempo. Ora l'eterno ha un suo posto ben determinato nella temporalità storica, e dunque il rapporto è tutto interno al tempo, ovvero è un rapporto nel tempo a qualcos'altro nel tempo.

82 Ivi, pp. 700-701.

dialettica del paradosso.

⁸³ Ivi, pp. 707-708.

Journal of Philosophy and Culture supplement

ISSN 1973-3003

Ecco la rottura con l'immanenza. La seconda è che la beatitudine si fondi sul rapporto a qualcosa di storico. Se ogni sapere storico si riduce essenzialmente ad un'approssimazione, è una contraddizione che l'individuo vi debba fondare la sua più alta passione, la sua attesa e le sue speranze. La difficoltà sta propriamente in questo: che l'esistente al culmine della preoccupazione debba mantenere risolutamente la sua passione pur rapportandola ad una realtà storica la cui conoscenza oggettiva è inevitabilmente instabile. La terza – definitiva – vuole che tale realtà storica sia Dio che entra nel tempo come uomo singolo, e che per farlo egli ha dovuto marciare contro la sua natura, farsi carne e sangue, limitato e contingente. Questa che così si definisce è la religiosità del paradosso, la quale ricade sotto il dominio della fede – e in questo senso contro la ragione: chi dovesse pensare di aver compreso, proprio per questo egli avrà frainteso. La fede si qualifica così come una dimensione del tutto propria; essa ha la peculiarità di accentuare la realtà, ma la *realtà di un altro*. È all'esistenza di questo *altro* che la fede si rivolge, è questo *altro* a costituirne l'oggetto.

In conclusione, diciamo quanto segue: il discorso religioso ha l'obiettivo generale di condurre l'individuo dentro la totalità, non per dissolverlo, per annientarne la singolarità, ma per porlo in rapporto con essa. Il cristianesimo oggettivamente inteso commette l'errore grave di pretendere che una volta che si sia stabilito alla maniera oggettiva cosa sia il cristianesimo, sia possibile in virtù di tale conoscenza diventare cristiani. In questa prospettiva, si dice essere cristiano chi accetta la dottrina del cristianesimo – o chi già vi si ritrova: i battezzati, ad esempio. Contro costoro, si dovrà vigorosamente mostrare che l'esser cristiani non si determina «mediante il «ciò» del cristianesimo, ma mediante il «come» del cristiano»⁸⁴. Vi è qui la decisione, il salto, il momento, l'appropriazione, con tutti i rischi che un simile agire comporta di per sé. Il «come» del cristiano non può riferirsi che al paradosso assoluto, e nei confronti del paradosso assoluto non si può che avere fede. Ecco la passione, l'interiorizzazione, ma al modo del momento dialettico, cioè riferito ad una realtà storica paradossale che, come tale, non si lascia pensare, e che dunque può soltanto esser creduta.

84	Ιυi,	p.	761.