laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture

international section

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

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm https://www.rivistalanottoladiminerva.it/

Editor-in-chief

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

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci

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

Editorial board

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

Francesco Porchia (University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria) <u>francesco.porchia@dottorandi.unipg.it</u>

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

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

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City) Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)

Mariano Bianca (University of Siena, Italy)

Martino Bozza (Sfi Perugia, Italy)

Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)

Gianfranco 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)

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

Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)

Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

LaNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista all'indirizzo redazione.nottola@gmail.com. Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni.

Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

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

Attraversamenti

Table of contents

Breve introduzione
Linee interpretative per la filosofia della religione di Martinetti2 Martino Bozza University of Perugia, Italy
Il dono della vita: 'esperienza della cristità in Michel Henry e Raimon Panikkar16 F ederico Brutti University of Perugia, Italy
Folie et déraison di Michel Foucault. L'ascolto del rumore sordo che proviene da sotto la storia28 Paola Chiatti SFI-Sezione Perugia, Italy
P <mark>iste per una riattualizzazione del sacro nella proposta di Giovanni Filoramo38</mark> S imon Francesco Di Rupo University of Perugia, Italy
«Alle Wahrheit ist relativ» – «Alle Philosophie ist unendlich». Note sulla concezione della filosofia come sistema nella Transcendentalphilosophie (1800/1801) di F Schlegel50 Maurizio Maria Malimpensa
University of Ferrara, Italy
Da Heidegger a Foucault: l'Arte come evento aleturgico
Dal preistorico al sovrastorico. Considerazioni sul mitologico nella filosofia positiva di Schelling77 F rancesco Porchia University of Vienna, Austria
Les silences et la violence de l'Occident. Le défi du politique selon Hannah Arendt86 Laura Sanò University of Padua, Italy

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

La «decisione di voler pensare in modo puro»: Hegel e l'abissalità del pensiero96
Riccardo Scarabelli
University of Florence, Italy
Rilke, Orfeo e la coincidentia oppositorum
Focus
Prospettive dell'Ontologismo critico
Sull'unitarietà di etica ed estetica. Appunti sull'etica di Teodorico Moretti–Costanzi124 Martino Bozza University of Perugia, Italy
La radicale filosoficità del francescanesimo e lo sviluppo dell'Ontologismo critico133 Marco Moschini University of Perugia, Italy

Breve Introduzione

Marco Moschini University of Perugia, Italy

Alcune volte questa rivista si prende una pausa da un modo consueto di procedere nella redazione e pubblicazione del suo numero ordinario. Contrariamente all'uso consolidato nel corso più che ventennale del nostro spazio, ogni tanto interrompiamo il coinvolgimento tramite tema monografico e "call", e ci prendiamo lo spazio libero di raccogliere contributi, poi valutati ed approvati, che abbiano accolto la sfida di misurarsi su temi di filosofia contemporanea e di commento ai classici.

Questo è accaduto nel presente numero ove si troveranno gli scritti di studiosi e giovani ricercatori che non sono convenuti per delucidare un tema comune, ma a questi ci siamo affidati per trarre e meditare su contribuzioni che daranno conto delle ricerche di ognuno, dei loro approfondimenti e delle loro linee di riflessione intorno a vari temi del filosofare; lo faranno tutti tramite le voci di classici della filosofia, come di pensatori che hanno segnato e segnano ancora oggi la cultura filosofica contemporanea. Si tratta di vivere una sorta di "attraversamenti" del pensiero, e nell'incrocio e negli incontri che offriremmo, siamo sicuri che il lettore troverà motivo di sostare e riflettere.

Nel 2025 si celebrerà il trentennale dalla morte di Teodorico Moretti-Costanzi. Questa occorrenza ci vedrà impegnati nella preparazione di eventi di studio che riguarderanno lo sviluppo di argomenti, problemi e temi che sorgono dall'eredità teoretica del filosofo a cui alcuni di noi, qui a Perugia, sono particolarmente legati. In questo numero si troverà uno spazio dedicato all'onto-teologismo morettiano. Uno spazio che abbiamo chiamato "Focus": ovvero si tratta di tentare di volgere l'occhio e di dare attenzione alla proposta dell'Ontologismo critico.

Anche per questa ultima sezione speciale si tratta di un "attraversamento", che, come accade per tutti i passaggi, non vuole lasciare altro che un elemento di interesse, uno stimolo, un ricordo, uno sguardo, e, se si crede, muovere alla critica. Così da un'esperienza di traversata potremmo poi sperare che si generi un dibattito per ricollocarci in uno spazio collettivo e comunitario di confronto. Un movimento che è quello nel quale si origina il pensare.

MM

Linee interpretative per la filosofia della religione di Martinetti

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract:

Piero Martinetti is one of the philosophers of the 20th century who is able to open up a confrontation between philosophical research and the sphere of religion. For the Italian philosopher, any research that wants to be authentically philosophical must be aware that it must be open to transcendence. All experiences, both thought and existential, lead man to this awareness of the need to transcend himself and to think of his own fulfilment in the intelligible sphere. At the same time, Martinetti cannot point to a specific religion to cultivate this tension towards the Absolute and argues that the experience of faith must also be guided by reason. This opens up a reflection that is difficult to situate in the context of 20th century philosophy of religion given its irreducible originality; but, at the same time, the need to fully understand this thought, so different from all other reflections in the philosophy of religion, becomes apparent. The path that we want to propose is to think about understanding Martinetti's philosophy of religion through the perspective of the philosophy of "entre", an approach that seems to be the most capable of including and enhancing Martinetti's thought with philosophical reflection on the sphere of religion.

Keywords Religion; Faith; Rationality.

Nel momento in cui ci si accosta al pensiero di Piero Martinetti un dato emerge con evidenza già da un approccio superficiale e generico alla vasta produzione scritta: uno degli interessi fondamentali che si manifesta è quello relativo alla dimensione della religione. L'imponente mole di monografie, saggi, articoli che affronta il tema religioso trasmette immediatamente il senso di centralità che questo tema assume in un'intera vita dedicata al pensiero. Accanto a tale constatazione nasce però, allo stesso tempo, per chi si approssima ai contenuti di quel numero considerevole di testi dedicati allo sviluppo e all'approfondimento del tema religioso, una domanda fondamentale: Piero Martinetti è un filosofo della religione?

La risposta immediata a questa domanda, tanto diretta quanto importante per comprendere l'intenzione profonda del pensiero del filosofo, deve essere affermativa. Il coraggioso intellettuale italiano sviluppa infatti un'intera vita di pensiero nella tensione continuativa a definire la relazione con la sfera del divino. Tuttavia la scontatezza della risposta non nasconde però una certa indecisione che si può avere nel momento in cui si

formula la medesima risposta, specie se si considera attentamente l'approccio che Martinetti mette in atto rispetto alla questione della religione. Non si legge infatti, nelle sue opere, un interesse che sia specifico rispetto al campo religioso, la sua attenzione appare piuttosto una preoccupazione nei confronti della legittimazione della filosofia quando si produce in una tendenza naturale che gli appartiene, si tratta della tendenza ad essere alla ricerca di una dimensione sovrasensibile.

L'interesse per la religione in Martinetti nasce da questa inesplicabile, non giustificabile per alcuni, ma presente, direzione che la filosofia indica alla ricerca. In maniera spontanea, non indotta da alcuna forza esterna, la domanda filosofica non può non condurre sulla via della riflessione che porta alla questione del compimento dell'attività dell'uomo. Il punto di partenza del discorso martinettiano è infatti prevalentemente pratico. Si prenda in considerazione il breve scritto che riporta la prolusione al corso di Filosofia teoretica della Regia Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, tenuto il 26 novembre 1906, il titolo già dà un indirizzo chiaro al discorso, esso è La funzione religiosa della filosofia, questa riflessione parte proprio dalla constatazione del valore pratico del pensare umano. Le attività di riflessione culturale di cui si occupa la filosofia subito tracciano una distinzione tra ciò che viene considerato come un mero sapere tecnico, adatto a risolvere le questioni e le problematiche concrete della vita dell'uomo, e un tipo di sapere che invece riesce a trascendere la dimensione egoica ed utilitaristica sulla quale si sviluppano le tecniche, c'è una rosa di saperi che, pur avendo anche una finalità pratica, denotano una levatura più importante, sono tutti quei saperi che possono essere considerati orientati ad un bene universale collettivo, si pensi alla morale e al diritto. È proprio a partire da questa tipologia di saperi che si coglie un'esigenza più alta per l'uomo che si spende nell'avventura della conoscenza filosofica: qual è l'attività più elevata che l'uomo può svolgere e qual è, a questo punto, il senso che la vita deve assumere? L'uomo che comprende che il vivere e il conoscere hanno un valore che procede oltre il mero edonismo e oltre la mera logica del tornaconto, riesce a scoprire che certe attività intellettuali vengono compiute in maniera del tutto disinteressata, in una sorta di dimensione che pur essendo propria dell'uomo, oltrepassa la mera umanità materiale e sensibile. Si apre la dimensione di una spiritualità che assorbe e spiega chi sia l'uomo. Con la scoperta di questa dimensione spirituale si nota come tutto il pensare e come tutto l'agire umano abbiano un fine più alto di quello meramente strumentale delle tecniche. Ci si deve chiedere infatti che senso abbia percorrere le vie di ciò che non dona l'appagamento a un bisogno fisico: ci si deve chiedere il perché esista l'arte, ci si deve interrogare sul perché di una conoscenza scientifica teorica perseguita per il semplice desiderio di sapere, ci si deve interrogare sul perché vi sia l'ambizione ad una moralità universale che promuova un bene assoluto valido per tutti. Questa esigenza, che seguendo l'insegnamento kantiano, Martinetti intende come un'esigenza di sintesi insita all'umano, conduce verso un approdo che rivela la dimensione più autentica, quella parte dell'uomo che indica la via della soprannaturalità o, per dirlo con la terminologia di Martinetti, la via della dimensione intelligibile. Così infatti Martinetti definisce questa specificità sintetica della filosofia ne Il compito della filosofia nell'ora presente, il testo che riporta una conferenza tenuta nel 1920 a Milano: «La filosofia è una sintesi, vale a dire conversione qualitativa: la

visione filosofica non è un'ipotetica aggiunta oziosa ai fatti, ma è una conversione profonda di tutta l'esperienza che fa apparire i fatti stessi, da cui è sorta, sotto una nuova luce»1. Questa riflessione di Martinetti non è solo una considerazione che riguarda la sfera dei saperi pratici dell'uomo, tale riflessione è una riflessione di chiaro ordine teoretico in quanto riesce a definire cosa sia l'attività più alta dell'uomo e soprattutto chiarisce ciò che un impianto scientista del pensare non può dimostrare: la dimensione spirituale e intelligibile dell'umano. Così si comprende che la rosa delle diverse attività di pensiero umano, quando vengono vissute e comprese nella loro autenticità e nel loro apodittico distacco da una strumentalità utilitaristica, rimandano ad una dimensione di ulteriorità e anche ad un ultimo fine che in tale sfera intelligibile si deve collocare. L'ambito della prassi è quella via che riesce a manifestare la presenza di questo mondo intelligibile nella sfera dell'umano. Non si tratta però di una semplice distinzione tra pensiero etico e pensiero teoretico, per Martinetti, è proprio la riflessione teoretica che conduce all'esigenza della prassi: seguendo l'insegnamento kantiano che è passato per il travaglio delle prime due Critiche, Martinetti è condotto con decisione a fare proprio quell'esito che trova nella moralità ciò che permette di far avere la veggenza rispetto alla natura ontologica profonda dell'uomo, quella intelligibile appunto. La dimensione morale, nel suo primato kantiano, restituisce la verità profonda sull'uomo: egli è essere intelligibile, che Martinetti trasla a considerare come essere spirituale, con un'accezione che respira l'aria del periodo di inizio Novecento che il filosofo italiano sta vivendo. Lo scontro con la vita e con il dolore che inevitabilmente si sperimenta, ha edotto ancora meglio l'uomo su come la ricerca di una compiutezza esistenziale sia l'approdo di un intero peregrinare alla ricerca del senso profondo dell'esistere. Ecco allora che, sulla falsariga kantiana, la religione nasce come esito inoppugnabile di una ricerca morale che, in quanto esigenza umana, risulta universalmente condivisa.

Questa tendenza, questo aspetto di compimento è ciò che specifica la nascita della religione, ma è anche ciò che specifica chi sia l'uomo stesso:

«Ciò che caratterizza quest'attività spirituale di fronte alle altre è precisamente questo, che il suo ideale è un ideale trascendente: laddove la morale, l'arte, la scienza considerano l'opera loro come contributo positivo all'esistenza sensibile, la religione, pur ponendo se stessa come il coronamento della vita spirituale e concorrendo indirettamente alla perfezione di questa sotto tutti i suoi aspetti, pone il proprio termine al di là del mondo, in una realtà soprasensibile sottratta alle condizioni dell'esistenza empirica, di fronte a cui tutti gli altri fini della vita perdono ogni valore assoluto e definitivo»².

Quindi questa constatazione della profondità ontologica dell'umano costituisce l'affermazione di un universo di specificità per la ricerca filosofica. Non sono tanto le questioni di puntiglio metodologico, né i contenuti di una logica formale le vere questioni filosofiche. Ciò che davvero deve essere ritenuto non solo interessante, ma essenziale come oggetto di approfondimento, è questa dimensione specificante per l'uomo: la sfera di un'ulteriorità che trascende il terreno. Ecco allora che la specificità della religione diventa

¹ P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, in P. Martinetti, *Il compito della filosofia*, Edizioni di Comunità, Roma 2021, p. 24.

² P. Martinetti, La funzione religiosa della filosofia, in P. Martinetti, Il compito della filosofia, cit., p. 69.

anche la specificità della filosofia, tanto è vero che Martinetti si spinge in affermazioni forti e perentorie rispetto a questa continuità che deve essere intesa tra le due discipline «La filosofia ha così il suo movente primo e il suo fine non in un vano desiderio di conoscere per conoscere, in una curiosità oziosa o in un raffinato egoistico intelletto, ma nel bisogno della vita religiosa. Nell'aspirazione dell'anima nostra ad abbracciare con uno sguardo l'insieme dell'esistenza vive in realtà il desiderio segreto di confondere l'anima nostra con l'anima del Gran Tutto: la conoscenza del Tutto non è che la forma precorritrice della vita nel Tutto»3. La convergenza verso la religione diventa una vera e propria esigenza non solo della filosofia ma di ogni forma di sapere che voglia essere orientato verso la sfera più alta a cui l'uomo è chiamato nella sua esigenza insoffocabile della massima unità sintetica nella propria veggenza, così Martinetti torna sulla questione ne Il compito della filosofia nell'ora presente: «Il diritto, la morale, l'arte, la stessa indagine scientifica, non sono in sé fenomeni della religione e possono esistere indipendentemente dalla religione, ma possono venir compresi a fondo solo in una visione religiosa della realtà e perciò in pratica possono svolgersi e progredire verso le forme più alte solo in quanto riconoscono il loro fine (quindi il loro fondamento) nella vita religiosa»4.

Fino a questo momento, da ciò che è stato detto, si evince la posizione sulla religione di Martinetti come una sorta di evoluzione di un kantismo che fa da sottofondo per tutto il discorso: il filosofo italiano, infatti, prende spunto dall'indagine morale per innalzare, anche a livello teoretico, l'esigenza di un filosofare verso i lidi di una dimensione intelligibile. Rispetto a Kant, però, viene edulcorato il ruolo della gnoseologia a favore di un'aspirazione comune che contraddistingue tutte le discipline: così l'afflato religioso che viene riconosciuto come intento fondamentale di tutti gli ambiti del conoscere finisce per essere inteso come un generico bisogno di massima unità sintetica. Per Martinetti solo la dimensione della sfera spirituale intelligibile riesce a restituire il modello massimamente esplicativo per questa esigenza accomunante tutti gli ambiti del sapere. Se si prende in considerazione questo esito che deve essere ritenuto religioso in senso lato, la finalità spirituale dunque assume un valore eristico per il sapere umano: indica un generale indirizzo sovrasensibile che non esaurisce però l'esigenza di completezza esplicativa rispetto a tale ambito. Sembra di essere piuttosto di fronte ad un'ermeneutica della possibilità di veggenza dell'umano, perché poi questa dimensione intelligibile dovrebbe essere delucidata, dovrebbero essere indicate delle vie per disvelare tale piano, ma in questo Martinetti non riesce ad essere veramente chiaro e risoluto. Se infatti è molto esplicito il suo riferimento a questa esigenza di una destinazione altra, rispetto alla terrenità in cui l'uomo si trova vincolato, il filosofo italiano appare non altrettanto esaustivo quando deve indicare la via di questa sfera del divino che l'atteggiamento costitutivamente religioso dell'uomo dovrebbe saper indicare. Martinetti infatti riesce piuttosto a indicare con una chiarezza abbastanza perentoria come la scoperta del religioso debba corrispondere ad una critica delle religioni istituzionalizzate. Anche in tale passaggio il debito kantiano della critica alle religioni

³ Ivi, p. 88.

⁴ P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, in P. Martinetti, *Il compito della filosofia*, cit., p.

"statutarie" appare assolutamente una continuità che Martinetti eredita dal filosofo prussiano. Il ruolo della filosofia dovrebbe infatti essere quello di saper depurare le religioni positive dagli inutili orpelli delle dottrine e del culto: «Un rinnovamento della vita religiosa si impone come la maggiore necessità sociale del tempo nostro, e questo rinnovamente verrà, com'è naturale, non dal seno dell'ortodossia, ma da coloro che, liberi dai vincoli del dogma, sentono vivo in sé il bisogno dell'elevazione religiosa. Questo rinnovamento sarà, come in ogni tempo è stato, opera della filosofia»5. E in maniera ancora più esplicita viene ad essere auspicato il superamento definitivo delle religioni positive: «Ma questo fermamente crediamo: che solo da una penetrazione sempre maggiore – che è pensiero religioso – possiamo attenderci quel rinnovamento della vita religiosa verso cui anela l'anima moderna. Tutta la storia del pensiero moderno, profondamente considerata, non è, crediamo noi, che la preparazione lenta e sicura di quella Chiesa invisibile che affratella le anime migliori di tutte le Chiese visibili»⁶.

Martinetti è quindi un fermo sostenitore di una religiosità che passi per un modello filosofico: si prospetta l'abbandono di ogni forma di fideismo che si basi su un simbolismo estetico, per quella che viene definita una "paganizzazione" della religione nel riferimento alla divinizzazione del simbolo religioso, che perde il suo ruolo di mediatore per divenire esso stesso il luogo, evidentemente falso, del divino. Il fenomeno religioso viene così letto da Martinetti come una sorta di adattamento popolare dell'afflato religioso che è ascrivibile alla filosofia, con il ruolo del dogma che si affianca a quello del simbolo nel determinare la falsa sacralità di oggetti di ovvio dominio umano in questo slancio verso una non dominabile sfera del divino. Da guesto punto di vista la storia delle eresie viene letta da Martinetti, in maniera certamente originale, come una storia della reazione mistica alla paganizzazione che ha avuto luogo nel cristianesimo. Ma da tutto il discorso del filosofo di Pont Canavese ciò che è possibile desumere è una sorta di non velata nostalgia ascetica verso un'autenticità originaria che però lo stesso Martinetti non riesce mai a descrivere se non nel riferimento, sempre implicitamente kantiano, ad una religione pura che trae avvio dalla dimensione morale. Anche in *Del conflitto tra religione e filosofia* questo tema di una religione che, nella ricerca della sua purezza originaria, risulta evanescente, emerge in tutta la sua sofferta meditazione: «Ciò che da un punto di vista provvisorio abbiamo chiamato degradamento della vita religiosa, è, sotto un aspetto più universale, estensione e consolidamento, conversione di forze brute e ostili; e ciò che nella filosofia può giustamente apparire alla religione come negazione irreligiosa è sempre, da un punto di vista più comprensivo, preparazione interiore di una religiosità più intensa e profonda»7.

La posizione di Martinetti rispetto alla religione si fa ancora più definita e più chiara nella sua adesione ad un razionalismo di fondo in un'opera che rappresenta la maturità del pensiero martinettiano: in *Ragione e fede*, testo composto all'inizio degli anni Trenta, il filosofo italiano indica con ancora maggiore determinazione la via di uscita dalle religioni positive a cui la filosofia deve condurre. Questa direzione deve essere percorsa nella certezza

⁵ P. Martinetti, La funzione religiosa della filosofia, in P. Martinetti, Il compito della filosofia, cit., p. 90.

⁶ Ivi, pp. 92-93.

⁷ P. Martinetti, Del conflitto tra religione e filosofia, in P. Martinetti, Il compito della filosofia, cit., p. 105.

che la dimensione della religione non è da considerare in opposizione con la sfera della ragione, anzi Martinetti, in maniera molto originale, giunge a sostenere che la stessa esperienza della fede non sia nulla di estraneo alla ragione: «La fede quindi – quella almeno che vuole essere in grado di giustificarsi e difendersi – presuppone sempre un previo giudizio, sia pur rapido quanto si vuole, della ragione: anche se Dio parlasse a noi direttamente, dovrebbe in noi antecedere un giudizio per il quale riconosceremmo Dio, la sua veracità e la sua autorità: questo sarebbe un antecedente razionale della fede e non potrebbe venir per mezzo giustificato»⁸. La fede è quell'esperienza che nasce dall'esigenza di conoscere l'assoluto, quella dimensione che dona la massima unità sintetica, alla quale tutto sembra anelare per la ricerca di completezza e di senso, ma che certamente non è oggetto di conoscenza gnoseologica: «La fede non è dunque, così possiamo formulare la prima conclusione, un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione. Perciò essa è pensabile solo in funzione della ragione: una fede che sia qualche cosa di originario e di assoluto non è concepibile»⁹. La fede, così descritta, è la più umana e la più razionale delle esperienze: è la ricerca dell'ordine a cui da sempre la storia della filosofia cerca di dare un nome, quell'ordine che rende perfetto e necessario lo scorrere della realtà, a cui è stato dato differentemente il nome di *Logos* o di *Noûs*, ma a cui ci si riferisce ugualmente per tentare di spiegare una realtà che, nel suo perfetto essere regolata, trascende la mutevolezza del mondo così come appare. Questo sforzo della ricerca dell'unità rimanda ad un'ulteriorità che è da considerare come fondamento, come condizione di questo cangiante condizionato, questa allora è la fede, la più razionale delle esperienze per Martinetti, poiché «giudicata così alla luce della ragione gnoseologica, questa fede non è una fede cieca e ingiustificata, ma uno sforzo verso il conoscere assoluto, quindi una fede che ha, come conoscenza un valore, cioè è anche ragione»10.

È una fede che non ha bisogno di ricorrere alla forza pervasiva del miracolo, un Dio che ha bisogno di impressionare l'uomo è un Dio che non ha nessun attributo di onnipotenza ma che sembra invece, agli occhi di Martinetti, quasi alla pari dell'uomo, bisognoso della reciprocità, non è questa la sfera dell'assoluto che ci si aspetta, un Dio che basasse la sua autorevolezza sulla pervasività del miracolo sarebbe un Dio per la narrazione popolare, non il Dio che la filosofia si pone l'obiettivo di indagare. Per Martinetti ciò non è altro che un'affermazione «puerile e grossolana» lontana da una «religiosità spirituale»¹¹, così il tema della soprannaturalità sembra a poco a poco affievolirsi: tutte la manifestazioni di una sfera sovrannaturale vengono messa da parte, poiché ingiustificabili o comunque inconciliabili con una visione delle fede come esperienza razionale. Le Scritture divinamente ispirate diventano solo luogo di edificazione di una tradizione strutturante e che blocca come un monolite la vera spiritualità religiosa, ogni forma di istituzionalizzazione che si basi sul

⁸ P. Martinetti, Ragione e fede, Morcelliana, Brescia 2016, p. 96.

⁹ Ivi, p. 171.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ *Ivi*, p. 114.

rimando ad un sacro soprannaturale diventa luogo per giustificare le atrocità che la storia innalza come monito verso tutte le religioni istituzionalizzate; qui il riferimento al maestro martinettiano, Baruch Spinoza, è la massima esemplificazione di tale esito oscurantista delle religioni positive. Allo stesso modo si assiste alla presa di distanza netta e senza possibilità di conciliazione con le posizioni della teologia, esse sono considerate epigono di un atteggiamento superbamente sbagliato; sia la teologia cattolica che quella protestante, entrambe considerate nella pretesa di razionalità, sono risultate foriere di atteggiamenti, ragionamenti, conclusioni profondamente irrazionali ed anche banalmente irragionevoli.

Il percorso proposto da Piero Martinetti sul tema della religione si gioca in fondo tutto in questa dialettica interna all'uomo stesso: si sente la presenza di un rimando ad una sfera intelligibile, tale rimando non è frutto di un personale sentire o di una facoltà non comune a tutti, tale intuizione è prodotta da una ragione che sa cogliere la via della spiritualità, per Martinetti si tratta della stessa ragione che fa nascere l'esigenza della filosofia, ovvero l'esigenza di una spiegazione che non si limiti alla semplice attestazione del dato sensibile. Ouesta attività, che è quindi considerata a pieno titolo attività razionale, non procede oltre nella sua capacità di attestare la sfera intelligibile, del resto la ragione non può procedere oltre ciò che la dimensione fenomenica, di kantiana memoria, attesta. Così Martinetti esplora le possibilità che vengono offerte per procedere verso questo oltre del mondo intelligibile, ma la prospettiva sovrannaturale che è dischiusa con la religione resta un oggetto non conquistabile. Certamente la moralità rimane il luogo in cui si può esplicitare questa presenza della sfera intelligibile, ma oltre questa strada Martinetti non riesce a procedere con una certa sicurezza: «L'intuizione religiosa non è che un grado più elevato dell'intuizione morale e sorge dal contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale. Essa è il vero a priori religioso, che non è un a priori irrazionale»¹². Il processo che viene descritto è chiaro, la percezione della dimensione religiosa è per Martinetti sempre un fenomeno di confine, arriva fino al limite dello scibile e poi non riesce mai a trapassare verso la dimensione intelligibile. Ecco perché vige, per la sfera religiosa, il continuo ricorso al simbolo:

«Noi abbiamo quindi un unico processo della conoscenza; che comincia con l'esperienza, si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione. Queste ci rinviano ad una realtà assolutamente trascendente: perciò sono intuizioni formali e non possono venire espresse altrimenti che per mezzo di simboli, cioè di rappresentazioni immaginarie o razionali inadeguate: la stessa nostra attività pratica, in cui esse si traducono, è ancora una partecipazione del tutto formale e simbolica. Sebbene la conversione qualitativa dia a queste intuizioni il carattere d'una vita immediata, è un'illusione il considerarle come un sapere mistico, distaccato dall'esperienza [...] Una intuizione immediata, assolutamente indipendente da ogni preparazione intellettiva e storica non è in realtà possibile»¹³.

Così, la sfera religiosa, quando è privata sia dell'intuizione che della concretezza della moralità, diventa dominio della dimensione simbolica, ma tale ambito, in cui si assiste ad una sorta di rapsodia del simbolo, che rapisce e irretisce l'uomo, trasportandolo in una zona

¹² Ivi, pp. 154-155.

¹³ *Ivi*, p. 155.

d'essere immaginaria, in cui quel simbolo anziché valere come rimando ad altro viene ipostatizzato, diventa pericoloso poiché ingannevole se non considerato razionalmente nella sua semplice portata di rimando ad un concetto intelligibile. È questa la storia delle grandi religioni: esse sono per Martinetti i luoghi privilegiati di tale logica dell'asservimento al simbolo, tutto ciò che si nasconde dietro il simbolo viene dimenticato a favore dell'assolutizzazione del simbolo stesso. Così viene meno quel carattere razionale che Martinetti riconosce alla fede, così la religione diviene luogo di difesa del simbolo piuttosto che terreno per sperimentare e vivere la dimensione dell'intelligibile. Nella sua opera veramente conclusiva rispetto al percorso della filosofia che cammina con la religione e la corregge, Gesù Cristo e il Cristianesimo del 1934, il filosofo di Pont Canavese ricorre in maniera continuativa a sostenere questa correzione del Cristianesimo e anche della concezione della figura di Gesù attraverso la revisione degli elementi narrativi e descrittivi presenti nella religione. Tutti gli eventi soprannaturali narrati nei Vangeli vengono infatti riportati, alla maniera già presente nella riflessione kantiana sul "Maestro del Vangelo" e anche in Vita di Gesù di Hegel, a semplici simboli che veicolano un messaggio semplicemente rivolto all'uomo. Si riporta, in tale direzione, il principale evento soprannaturale narrato nei Vangeli, quello della risurrezione; la spiegazione data di esso da Martinetti dovrebbe essere sufficiente per comprendere la linea attraverso la quale viene approcciato l'aspetto miracolistico ed ultrasensibile presente nei Vangeli:

«Che cosa dobbiamo pensare di questi racconti leggendari, appena occorre dirlo. Essi fanno parte di tutta una concezione soprannaturale, che è già stata giudicata nel suo complesso. La questione che diremo storica non è nemmeno seriamente discutibile. Il problema della risurrezione di Gesù come fatto fisico, nel senso in cui è generalmente intesa, è un problema storico: ora è senza senso pretendere che si creda in un fatto storico, il quale può essere dimostrato vero solo con argomenti obiettivi, non imposto come oggetto di fede. E dal punto di vista obiettivo storico – a parte le considerazioni di principio – è fuori discussione che nessuno degli avversari di Cristo lo ha visto dopo la morte»¹⁴.

C'è, come si nota dalle perentorie parole di Martinetti, un'assoluta chiusura nei confronti di qualsiasi soluzione che contempli gli elementi narrativi come forme di una realtà inspiegabile e ingiustificabile. Si deve percorrere un'altra strada, quella del riconoscimento del simbolo appunto, così infatti scrive Martinetti a proposito della risurrezione: «La fede nella risurrezione di Gesù è stata per la comunità primitiva ciò che era per Gesù la fede nel regno dei cieli: la forma simbolica della fede nel valore assoluto della realtà spirituale di fronte al mondo sensibile» ¹⁵. Il simbolo dunque vale esclusivamente come esemplificazione, se si vuole anche come monito, come stimolo, niente di più.

Lo stesso cristianesimo, che appare a Martinetti come il veicolo su cui è stata trasmessa la serie dei contenuti che tengono viva la tradizione della religiosità che l'uomo sente come propria sfera di appartenenza, ha valore solo in questo ruolo di tenere vive le coscienze umane, nel suo saper indicare una strada per un rinnovamento non solo morale ma anche esistenziale. Permane quasi uno stupore in Martinetti, quando alla fine della sua riflessione

_

¹⁴ P. Martinetti, Gesù Cristo e il Cristianesimo, Castelvecchi, Roma 2013, p. 173.

¹⁵ Ivi, p. 176.

in *Gesù Cristo e il Cristianesimo* deve dare ragione del perché la fede razionale non abbia completamente assorbito la dimensione narrativa della sfera religiosa, ma la risposta appartiene ancora alla necessità umana di ricevere gli stimoli necessari per perseguire nella strada della religione, la filosofia, sebbene sia necessaria per chiarire e indicare la via legittima, non riesce a giungere alla collettività, la religione rimane così necessaria per indicare la via popolare della dimensione intelligibile:

«perché non stiamo paghi a una fede puramente razionale e ci richiamiamo, dopo tanti secoli, al pensiero di Gesù? La ragione di questo appello è la ragione stessa che giustifica, in generale, ogni religione storica. La coscienza religiosa ha sempre bisogno del contatto vivo con una tradizione e specialmente con gli eroi religiosi, è di essenziale importanza per l'uomo religioso "che un uomo reale abbia così vissuto, lottato, creduto, vinto e che da questa vita reale discenda fino a lui una corrente di forza e di certezza. Il simbolo è per lui veramente simbolo solo in quanto dietro ad esso sta la grandezza d'un vero ed alto profeta, dal quale egli poi, nella sua incertezza, attingerà direzione e forza»¹⁶.

Non si esce dalla dimensione del simbolo, tutta la tradizione del cristianesimo, come la tradizione della religione che interessa e riguarda l'uomo, vive in questa tensione verso una trascendenza che non potrà mai conoscere, ma che è certo di dover cercare. La revisione del Cristianesimo avviene tutta in tale direzione: il superamento della religione statutaria è necessario perché quel registro di formule e precetti soffoca invece lo stimolo che permane nei simboli di un'umanità buona e capace di elevarsi verso la dimensione della trascendenza:

«In ogni tempo ci sono stati uomini che, ispirandosi alle tradizioni sacre del Vangelo di Gesù Cristo, si sono elevati al Vangelo eterno che è scritto nel profondo dello spirito umano: essi non hanno eretto regni, né fondato chiese, ma hanno conservato tra gli uomini la tradizione della verità. Coloro che anelano a questa verità possono anche oggi riposare con fiducia la loro coscienza personale e in questa grande tradizione che si continua, come una luce immobile, attraverso i secoli. Essi possono continuare a credere che questo mondo, nel quale operiamo e soffriamo, non è la realtà assoluta e definitiva, ma un passaggio e una prova, e che vi è di là da esso una realtà migliore, alla quale già fin d'ora ogni anima buona sente di appartenere per la sua parte più profonda e pura. E su questa verità essi possono fondare la loro vita»¹⁷.

La lunga citazione si può leggere nelle ultime pagine di questa corposa opera che rende definitivo il pensiero di Martinetti sul mondo religioso.

Appare significativo questo traguardo che il pensiero martinettiano raggiunge perché permette di tirare le somme sull'identità di questa filosofia che si fa prossima alla religione. Si nota infatti quanto la presenza di una sfera intelligibile sia una certezza per l'uomo e dalle righe appena citate di Martinetti si comprende anche quanto forte sia la tensione verso questa sfera: ogni uomo anela a non esaurire l'orizzonte di senso nella dimensione dell'*hic et nunc*, la destinazione autentica deve essere considerata un'altra. Ma a questa tradizionale concezione religiosa del reale non corrisponde poi una via per realizzare questa dimensione spirituale che l'uomo avverte come sede della sua autenticità esistenziale. Qui sta la difficoltà

¹⁶ Ivi, p. 490.

¹⁷ Ivi, p. 496.

nell'inqudrare il pensiero religioso di Martinetti. Egli è colui che indica la sfera spirituale come la legittima appartenenza di ogni uomo, ma tale sfera non è colta e compresa attraverso una facoltà che superi la ragione, per Martinetti è invece proprio la ragione ciò che attesta la possibilità di questo sentire. La stessa fede, evento per antonomasia, nella storia del pensiero, in bilico tra la sfera razionale e quella del sentire, viene riassunta da Martinetti completamente nell'alveo della ragione. Quindi si è già, in virtù di questa apposizione della fede nel novero della ragione, di fronte ad una proposta originale e difficilmente collocabile. Così è proprio quella ragione, che serve per orientarsi e vivere nella terrenità, ciò che permette anche di disporsi verso l'approdo dell'universo intelligibile. Una ragione che quindi pur connotando l'azione e la riflessione dell'uomo nel mondo, contemporaneamente lo dispone verso quei lidi che non appartengono alla sfera della sensibilità in cui quella ragione si muove. Emerge così una tonalità intelligibile della ragione che appare interessante quanto complessa nella sua definizione, non c'è infatti in Martinetti alcuna sfumatura che permetta di cogliere due livelli coscienziali, alla maniera della ratio inferior e della ratio superior, che consentirebbero di collocare in una doppia realtà ontologica la ragione. Il dato che però appare ancora più destabilizzante nella considerazione che Martinetti offre della sfera religiosa è quello che riguarda la effettiva possibilità della realizzazione umana in termini spirituali. Per Martinetti è appurato che la strada da percorrere non possa essere quella delle religioni positive, anzi vi è un critica radicale a qualsiasi posizione che offra l'intenzione di ritrovarsi costretti nelle maglie di una fede istituzionalizzata. Escluso questo approdo, allora quale possibilità si offre per la realizzazione spirituale dell'uomo? Qui Martinetti non segue nemmeno più l'ispirazione kantiana per la quale la vita morale conduce poi alla riflessione religiosa, Martinetti, pur nella fedeltà all'impianto morale kantiano, si riserva una sfumatura diversa: «Tuttavia già l'intuizione morale ha in sé un carattere religioso; la rappresentazione dell"anima", dice giustamente Otto, ha in sé qualche cosa di "numinoso"»18, e non è una sfumatura di poco rilievo: già nella dimensione morale emerge il carattere intelligibile, l'esigenza di cercare una realtà che non si esaurisce nel gesto e nell'azione morale. Ora, questa evidenza di eccedenza, che quindi l'uomo sperimenta già nell'intuizione morale, dovrebbe proiettare verso un esito questa recezione della dimensione intelligibile dell'uomo. Ma ciò non avviene, questa via per la realizzazione umana non è descritta, approfondita, indicata con chiarezza da Martinetti. Ecco perché è legittimo porre la questione rispetto all'attendibilità di dichiarare Martinetti propriamente un filosofo della religione. Il campo della religione viene infatti descritto come l'orizzonte in cui si manifesta l'anelito alla trascendenza, ma poi cosa implichi per l'uomo questa tensione non viene completamente esplicato.

Certamente si comprende che la strada da seguire non è quella indicata dalle religioni positive, ma al di là di questo non viene dato un credo di riferimento, una religione capace di manifestare il luogo di destinazione, né la via da seguire. C'è il cristianesimo, che nella sua purezza originaria può fungere da guida, poiché il messaggio che indica può essere condiviso razionalmente, ma non c'è una soteriologia del reale, un indirizzo che sappia elevare la coscienza dell'uomo o un approdo a cui la persona si prefigga di giungere. L'istanza rimane

¹⁸ P. Martinetti, Ragione e fede, cit., p. 154.

dalle tinte morali: è nell'esistenza che l'uomo coglie una dimensione più alta che lo compie, ma non è dato sapere in cosa consista questa dimensione e come si intersechi nel cammino dell'umano. La stessa figura di Cristo, essendo assunta come simbolo, altro non può fare che fungere da testimonianza, ma non assume il ruolo di riferimento, di presenza, di medium in grado di sollevare l'uomo e di innalzarlo coscienzialmente nel mondo in cui vive. Così la filosofia della religione di Martinetti diventa davvero difficilmente inquadrabile. Essa indirizza in maniera netta e non discutibile l'uomo verso la meta intelligibile, ma pretende di farlo con una ragione che spiega anche il sorgere della fede. L'esperienza della fede è un esclusivo passaggio intuitivo compiuto dalla ragione e non è in grado di disvelare conoscitivamente alcuna zona d'essere diversa da quella in cui l'uomo vive, però, allo stesso tempo, l'uomo è disposto verso una trascendenza che viene ritenuta in grado di fungere da condizione di una realtà limitata. In questo percorso di affrancamento dai lacci della terrenità l'uomo non trova altra forza che la medesima ragione che tuttavia altro non sa fare che leggere i simboli del mondo religioso, senza alcuna pretesa di entrare in simbiosi con quell'universo che viene descritto da quei simboli. Così, sebbene la meta dichiarata sia quella di una realtà intelligibile che si palesa all'uomo già nella sua capacità di ergersi a ente morale, l'approdo ad una sovra-umanità non è reso possibile da nessuna via poiché, pur sentendo forte la tensione verso la sfera intelligibile, l'uomo non esce dalla logica di una ragione che non ha altro appiglio se non se stessa per pensare una realtà che non si esaurisca nello spazio e nel tempo.

La domanda allora che torna a farsi presente è quella relativa alla legittimità di poter chiamare quella di Martinetti una filosofia della religione, è soprattutto difficile riuscire a inquadrare una filosofia che voglia da principio porsi in continuità con la religione ma che poi fagocita ed erode la specificità della religione nel suo voler orientare lo sguardo umano verso il soprannaturale. In definitiva la domanda semplice, quanto efficace è: come leggere la filosofia della religione di Martinetti? La risposta deve partire dal fatto, evidente da ciò che si è cercato di dire, che il pensiero religioso del filosofo italiano non è ascrivibile ad altri movimenti di pensiero né ad altri autori di riferimento oltre Kant. Al di là di questo il pensiero di Martinetti rimane in un'aura di originalità che è difficilmente collocabile nel pensiero del Novecento. Egli è contro l'istituzionalizzazione delle religioni, ma è propenso perché si mantenga una tradizione del sacro capace di veicolare esempi di umanità intelligibile da poter seguire; egli è incline a sostenere una dimensione intelligibile come traguardo specifico dell'uomo, ma è poi portato a riassumere questo termine della vita umana in un'attività esclusivamente afferente all'ambito della ragione; egli pretende di assumere i fatti della sfera religiosa a meri simboli, indicanti il senso di cui si è in ricerca con il proprio vivere, ma poi attribuisce a tale ambito un valore specifico dal momento che lo assume a criterio di spiegazione di ogni esperienza intelligibile che l'uomo compie, a partire dalla stessa morale che, per sua indicazione, è essa stessa esperienza di intuizione religiosa. Per chiosare queste conclusioni occorre arrivare a dire che semplicemente Martinetti esce da qualsiasi catalogazione nel campo della filosofia della religione. Si può dire anche di più: Martinetti sfugge alla classificazione nell'ambito della stessa filosofia. Come leggere allora Martinetti e come leggere in particolare la sua filosofia della religione?

Una possibile strada che si presenta e che qui viene proposta come parametro interpretativo è quella che vuole riuscire a cogliere Martinetti senza ridurlo a semplificazioni paradigmatiche, è la strada che vuol poter apprezzare autenticamente Martinetti, come del resto ogni altro pensatore che si proponga seriamente di riflettere sulla realtà e sul senso di questa. É la prospettiva della filosofia dell'"entre": si tratta della filosofia che riflette sull'importanza del "tra", secondo la traduzione italiana di "entre"; è la filosofia che non cerca il parametro della riduzione e della semplificazione omologante, ma è invece il pensiero che valorizza le differenze non estromettendo nessuna originalità. È quell'indirizzo proposto da Massimiliano Marianelli in «Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico¹⁹, che consiste in un ripensamento della chiave di lettura per accedere alla stessa filosofia che si confronta con la contemporaneità: la riflessione parte dalla suggestione proposta dalla filosofia francese con Emmanuel Gabellieri²⁰ e invita a sviluppare un pensiero che sia capace di accogliere la polarità, non cedendo a facili sintesi conclusive. La riduzione ai semplicistici dualismi classificanti è in definitiva una facile via di fuga per annientare la differenza. La realtà è però ben più complessa delle sue classificazioni omologanti e soprattutto le interpretazioni della realtà risultano non inquadrabili in fredde distinzioni antitetiche. Dall'altro lato con questa linea interpretativa non si vuol appiattire il livello della discussione, ponendo ogni modello in un campo di sintesi, o, peggio ancora, assumendo le differenti posizioni nell'ottica di uno scarno relativismo; si vuole invece tutelare la differenza al fine del dialogo, dell'arricchimento che la prospettiva intersoggettiva è in grado di offrire: «La struttura semplice dell'*entre* non appartiene né alla coscienza né alla cosa, né al soggetto né all'oggetto, ma è il punto d'intersezione di entrambi, il punto d'unità in una delle infinite possibili forme. Lo spazio che l'entre inaugura oscilla non solo in sé, nel suo essere, ma anche tra ciò che non è più e l'attesa o il presagio di ciò che non è ancora: tra la sua provenienza e la sua destinazione è, dunque, "luogo" per eccellenza del pensiero»²¹. L'immagine che potrebbe ben sintetizzare questa proposta che si può indicare come una vera e propria possibilità di inclusione interpretativa è quella della sinuosità propria del ritmo: essa offre un movimento che non si esaurisce nella linearità, ma invece esalta le differenti posizioni nello spazio e offre nuovi modi per ripensare quella dimensione. Nella logica dell'entre, ciò che sa dire una posizione fuori dai luoghi comuni e fuori dai parametri maggiormente riconosciuti come veridici è il valore della relazione, è l'arricchimento che viene dal confronto che non riduce le idee ma le sviluppa alla luce del dialogo. Ecco allora che davvero questa appare la chiave di lettura adatta, se non la più adatta per comprendere il pensiero religioso di Martinetti. Come è stato detto, questo pensiero appare, nella sua irriducibile originalità, non allineato con nessun'altra posizione novecentesca più famosa e conosciuta. Emergono anche delle possibili aporie e degli elementi che oltre che con il parametro dell'originalità possono essere letti anche come dissonanti all'interno della stessa posizione di Martinetti. È proprio nella logica dell'entre che allora questa originalità deve essere

¹⁹ Cfr., M. Marianelli (Ed.), «Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico, Città Nuova, Roma 2021.

²⁰ Cfr., E. Gabellieri, Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie, Hermann, Paris 2019.

²¹ M. Marianelli, La filosofia contemporanea e il tema delle origini, in M. Marianelli - L. Mauro -

M. Moschini - G. D'Anna (Eds.), *Anima, Corpo, Relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica Volume 3. periodo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 2023, p. 8.

collocata, ed anzi valorizzata, solo così infatti, si riesce a procede oltre un iniziale innalzamento di una barriera difensiva: ciò che Martinetti sostiene appare troppo lontano dal percorso tracciato dalla filosofia della religione, molteplici sono i contenuti che non riescono a trovare una sintesi. È proprio da questa difficoltà classificatoria che invece occorre ripartire: la complessità non può essere avvertita come un limite, ma piuttosto come un elemento di confronto. Solo di fronte ad una posizione che non esaurisce la religione a semplice soprannaturalità può emergere la necessità di confronto e approfondimento, come del resto è necessario mettersi in dialogo di fronte ad una dimensione del sacro che viene ridotta a luogo di simboli, occorre chiedersi perché proprio quella sfera del sacro possa essere qualche cosa di più di un mero simbolo e così possa manifestare una possibilità di veggenza più alta del suo semplice ruolo rappresentativo. Ecco, la prospettiva dell'entre sembra quella via appropriata per la riflessione proposta da Martinetti perché con essa il pensiero del filosofo italiano non viene decostruito, come del resto non viene relegato ad una semplice produzione di un ingovernabile estro, la proposta di Martinetti, nella prospettiva dell'entre, trova la sua specificità perché viene considerata per ciò che è, senza nessuna presunzione di assimilarla ad altro ma con la volontà di metterla in confronto con altri indirizzi della filosofia della religione, il fine è quello di permettere la nascita di un dialogo capace di far emergere un confronto che non è già scritto ma che suggerisce di percorrere sentieri che sono in grado di indicare luoghi non ancora esplorati.

Appare veramente efficace, nel saper indicare la direzione di questa ricezione che dovrebbe essere attuata per comprendere l'originalità dell'opera di Piero Martinetti, l'indirizzo che viene esplicitato in un passaggio del manifesto della rivista «Metaxy Journal», pubblicazione che si pone proprio nell'ottica di una filosofia dell'*entre* capace di accogliere e valorizzare, nel dialogo e nella relazione, l'originalità dell'alterità:

«Con riferimento alla modernità, non intendiamo fermarci al compimento "dialettico" delle diverse formulazioni idealistiche e post-idealistiche, ma ripensare la "relazione" come ritmo e nelle diverse forme di filosofia della mediazione, considerando la modernità stessa in tutta la sua complessità di prospettive. Vogliamo valorizzare momenti e figure del pensare che contribuiscano a mantenere la nostra riflessione aperta: vie che aprono nuove letture e percorsi per il pensiero, riconsiderando il rapporto tra Oriente e Occidente e più in generale il confronto tra culture e sviluppi della scienza e della tecnica che ridefiniscono sempre in maniera nuova il nostro reale»²².

Non possono esserci parole più efficaci per indicare l'orizzonte attraverso il quale Martinetti può cessare di essere considerato solo un grande, ma fin troppo originale, autore dello spiritualismo italiano. La logica della mediazione può essere allora davvero la chiave di lettura più corretta per attuare una comprensione non guidata da categorie già istituite di questo pensiero fuori dagli schemi canonici della comprensione dello spiritualismo, per riuscire a far parlare davvero questo pensare sofferente, ma schiettamente puro, di Piero Martinetti.

²² M. Marianelli (Ed.), *Arte e riconoscimento dell'umano: per un Manifesto*, in «Metaxy Journal», Numero speciale, 1 (2022), p. 10.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

Così il pensiero di Martinetti si può ben interpretare con tanti "tra", esso si pone nel mezzo di tante posizioni antitetiche: esso è tra un cristianesimo razionalista e una visione esclusivamente intuitiva della sfera intelligibile, esso è tra un valore simbolico che descrive la religione e una prospettiva di trascendenza che è dischiusa dalla medesima, esso è tra una posizione di critica serrata alla dimensione di un cristianesimo istituzionalizzato e una posizione di tutela e valorizzazione della tradizione che da quel cristianesimo deriva. In mezzo a questi tanti "tra" c'è Martinetti in tutta la sua originalità, c'è anche Martinetti in tutta la sua caratura di filosofo della religione, ora questo può essere confermato con una certa dose di convinzione. È proprio attraverso una filosofia che sa includere, che sa mettere insieme per un confronto, che si realizza questa possibilità di uscire da rigidi schemi classificatori e così è possibile considerare Martinetti un significativo filosofo della religione ed è possibile aprire un confronto con il suo pensare, anche e soprattutto nella sua irriducibile originalità.

Il dono della vita: l'esperienza della cristità in Michel Henry e Raimon Panikkar

Federico Brutti

University of Perugia, Italy

Abstract

The aim of this paper is to discuss a philosophical interpretation of Christ's revelation as the «true and living way».

In this direction, the article suggests a parallelism between Michel Henry's radical phenomenology and Raimon Panikkar's mystical view, highlighting the elements of theoretical proximity of two perspectives that adopt very different 'starting points'.

The french author gives an interretation of christian thruth referring to the immediate and pure phenomenological donation of Life, in opposition to the common lecture of Gospel account as a description of events belonging to the 'truth of world'; Panikkar proposes, by contrast, a singular comparison between christian tradition and buddhist and hinduism's ones, inspired from a mystical conception that recognise their experimental, unique content, despite of the noticeable differences that could be found adpoting an historical and 'linguistical' point of view.

A similar comparison allows to propose a religious vision that could concretely realize the idea of an integral catholicism.

Keywords:

Life; Christ; Revelation; Religion; Resurrection; Consciousness; Henry; Panikkar.

1. Introduzione.

«Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto»²³: le celebri, immortali parole attraverso cui l'evangelista Giovanni restituisce la rivelazione personale di Gesù di Nazareth come il Cristo interrogano prepotentemente, ora come in ogni tempo, la coscienza filosofica impegnata nel suo faticoso cammino di ricerca e innalzamento al vero.

Ciò accade non soltanto in virtù della semplice – seppur essenziale, e di certo non scontata nell'orizzonte contemporaneo – constatazione dell'identico contenuto accomunante fede religiosa e indagine speculativa²⁴; più radicalmente è necessario riconoscere, a mio avviso,

²³ Vangelo di Giovanni, in La Sacra Bibbia, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana 2008, 14, 6-7.

²⁴ Valga, a tal proposito, l'insuperata lezione hegeliana. Cfr., G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Bari 2018, p. 10: «Per ciò che riguarda il significato filosofico, è

la schietta valenza teoretica del testo giovanneo²⁵, in particolare circa i due elementi decisivi che in questa sede si vorrebbe approfondire: da un lato, l'identità sancita, nelle parole del Cristo, tra verità e vita; dall'altro, il carattere salvifico di una simile autorivelazione, nella misura in cui il riconoscimento di tale identità conduce direttamente – fin da ora, in questa vita, in questo mondo – alla conoscenza del Padre.

A tal scopo, il presente contributo intende interrogare due rilevanti voci del pensiero contemporaneo che – a partire da sfondi concettuali e culturali affatto diversi – sono pervenute a un originale ripensamento del tema cristologico, sulla base di un acuto approfondimento fenomenologico dell'esperienza vivente.

Ad avvicinare le prospettive teoretico-religiose di Michel Henry e Raimon Panikkar è, infatti, il comune interesse per l'orizzonte della vita come luogo elettivo di autorivelazione del divino, nel riconoscimento della sopracitata identità – soltanto in apparenza spiazzante – tra la dottrina del cristianesimo e il darsi dell'immediato e intrascendibile esperire della coscienza.

2. Cosa chiameremo 'cristianesimo'? Michel Henry e la fenomenologia radicale della vita.

Nell'introdurre il contenuto de *Io sono la verità*, testo dedicato alla proposta di una interpretazione filosofica del cristianesimo, Henry scrive:

«La verità del cristianesimo è riducibile a quella della storia? C'è un senso a considerare il cristianesimo da un punto di vista storico? Supponiamo che le esigenze, i criteri, le metodologie che definiscono la verità storica siano pienamente soddisfatti, almeno per quanto è possibile quando si tratta di una verità di questo tipo. Supponiamo che gli originali dei vangeli siano accessibili, i loro autori noti; che questi, contemporanei dei fatti narrati, siano stati testimoni fedeli e che le loro testimonianze, raccolte in condizioni ottimali, concordino perfettamente, ecc... Basterebbe questo a che la verità del cristianesimo sia stabilita, anche solo per poco? Assolutamente no. La verità del cristianesimo non è che un certo Gesù abbia errato di borgata in borgata, trascinandosi dietro delle folle per il suo insegnamento e per i suoi prodigi, raccogliendo intorno a sé discepoli sempre più numerosi, sino all'arresto da parte dei sacerdoti e la sua crocifissione sul Golgota. La verità del cristianesimo non è neppure il fatto che Gesù abbia preteso di essere il Messia, il Figlio di Dio e, come tale, Dio stesso, affermazione blasfema, piuttosto, e causa del suo arresto e supplizio. La verità del cristianesimo è che Chi si proclamava il Messia era veramente il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio nato prima di Abramo e prima dei tempi, latore in sé stesso della Vita eterna che egli comunica a chi vuole, facendo sì che quanto esiste non esista più o che ciò che è morto sia vivo» 26.

²⁵ Una profonda interpretazione mistico-speculativa del Vangelo di Giovanni è rintracciabile nella dottrina del domenicano Meister Eckhart. Cfr.,Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017 p. 335: «Cosa, dunque, può riuscire molesto o amaro a colui il cui essere è Dio, il cui essere è l'essere divino, il cui essere è l'essere in Dio».

da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale – ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, *apparizione*, e solo in parte realtà».

²⁶ M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, trad. it. a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997, p. 24.

La dimensione storica – insieme a quelle, ad essa intimamente legate, del linguaggio e della scrittura – si mostra strutturalmente incapace di porsi come testimonianza del vero, nella misura in cui appare condannata alla sfera dell'esteriorità, dell'inaccessibilità rispetto all'immediatezza di un'esperienza che soltanto è in grado di provare sé stessa, in quanto il suo contenuto coincide direttamente e perfettamente con la verità in sé. La storia abita la dimensione del 'secondario', di ciò che, essendo derivato, può soltanto rimandare al vero, senza poterne godere.

L'essenza del messaggio di salvezza comunicato da Cristo non può, evidentemente, ridursi a una siffatta astrattezza. Prosegue Henry:

«Una delle affermazioni più essenziali del cristianesimo è che la verità che gli è propria può rendere testimonianza di sé stessa. Soltanto essa può testimoniare di sé, rivelare sé, rivelarsi da sé e per sé. Questa verità che sola ha il potere di rivelare sé stessa è la verità di Dio. È Dio stesso a rivelarsi o il Cristo in quanto è Dio. Più radicalmente l'essenza divina consiste nella rivelazione stessa come autorivelazione, come rivelazione di sé in sé a partire da sé»²⁷.

Interrogando il senso dell'esperienza di verità cui è chiamato ad innalzarsi colui che intenda porsi sulle tracce del Cristo, l'autore evidenzia la necessità di operare, all'interno di ciò che il linguaggio comune è solito definire 'vero', un essenziale sdoppiamento: da un lato, si dà la verità del mondo, concernente il perpetuo apparire e scomparire di essenti collocati in un tempo e in uno spazio determinati, verso i quali l'unica forma di accesso conoscitivo può essere sempre e soltanto quella della rappresentazione²⁸, dell'immagine²⁹, di ciò che si mostra in un inattingibile e fantasmatico 'fuori'; dall'altro, rifulge la verità del cristianesimo, la quale al contrario concerne «non ciò che si mostra, ma il fatto di mostrarsi, non ciò che appare, ma il fatto di apparire, non ciò che si manifesta, ma la manifestazione pura, in sé stessa e in quanto tale. O, come si può anche dire, non il fenomeno ma la fenomenicità»³⁰.

27

²⁷ *Ivi*, p. 28.

²⁸ È qui evidente il riferimento all'imperituro pensiero di Arthur Schopenhauer, figlio a sua volta della dottrina trascendentale kantiana esposta nella *Critica della ragion pura*. Nel suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il filosofo di Danzica riconosce nella temporalità, nella spazialità e nella causalità nient'altro che determinazioni coscienziali, forme della ragione rappresentativa soggiacente ai limiti del *princiupium individuationis*, le quali richiedono dunque di essere del tutto trascese nel rivolgersi all'intendimento del vero metafisico, identificato da Schopenhauer con il cieco *Wille*. Al di là e a fondamento della coscienza empirica, temporalmente e spazialmente determinata, si staglia così quella che il giovane Schopenhauer definisce migliore coscienza, identificante lo spirito asceso alla sua purezza di eternità e infinità. Cfr.,A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. a cura di G. C. Giani, Newton Compton, Roma 2017, p. 205: «Se dunque [...] l'oggetto è diviso da ogni relazione con qualcosa al di fuori di sé, e il soggetto da ogni relazione con la volontà, allora non è più la singola cosa come tale ad essere conosciuta, bensì l'idea, la forma eterna, l'oggettità diretta della volontà a questo livello e, al tempo stesso, proprio perciò non è più l'individuo ciò che è compreso in questa intuizione, dal momento che l'individuo si è appunto perduto in tale intuizione, ma egli è SOGGETTO PURO DELLA CONOSCENZA, senza volontà, senza dolore, senza tempo».

²⁹ M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 37: «L'apparizione nel 'fuori di sé' del mondo significa [...] che è la cosa stessa a essere gettata fuori di sé, fratturata, spezzata, scissa, spogliata della sua realtà propria, sì che, privata ormai della realtà che era la sua, svuotata della sua carne, essa – fuori di sé stessa, nell'immagine del mondo – non è che la propria spoglia, in effetti una semplice immagine, pellicola trasparente, superficie senza spessore, lembo nudo d'esteriorità offerto a uno sguardo che scivola su di esso, senza potervi penetrare né afferrare nient'altro che un'apparenza vuota».

Antecedendo e trascendendo ogni forma di verità apparente nella sfera dell'ontico, l'esperienza di salvezza vissuta e comunicata dal Cristo pertiene dunque al puro donarsi fenomenologico: la verità assoluta – detto altrimenti – non può in alcun modo venire scambiata con un qualsiasi contenuto vero, che da essa strutturalmente dipende, che in essa e per essa soltanto conosce la condizione del proprio apparire.

Ancor più radicalmente, nella prospettiva della fenomenicità assoluta a venir meno è proprio la possibilità che si dia scissione tra mostrante e mostrato, verità e contenuto vero, luce rischiarante e sguardo – in essa – rischiarato. Qui la rivelazione è sempre, di necessità, autorivelazione:

«Dove avviene un'autorivelazione di questo tipo? *Nella Vita, come l'essenza di questa. Poiché la Vita non è altro che ciò che si autorivela*, non qualcosa che in più avrebbe la proprietà di autorivelarsi, ma *il fatto stesso di autorivelarsi, l'autorivelazione come tale.* C'è Vita ovunque avvenga una tale autorivelazione. Dovunque c'è Vita avviene una tale autorivelazione. Se dunque la rivelazione di Dio è un'autorivelazione che non deve nulla alla verità del mondo, e se ci chiediamo dove avvenga una tale autorivelazione, la risposta non tollera equivoci: nella Vita e in essa soltanto»³¹.

Il Dio cristiano, il Dio autorivelantesi nella persona del Cristo, comunica sé stesso come vita, nella forma di una pura e indubitabile esperienza soggettiva che trascende infinitamente, per qualità e concretezza, l'errante gnoseologismo capace di operare esclusivamente sul terreno della rappresentazione.

Il sapere che definisce la condizione cristica, vale a dire, non pertiene affatto all'ordinaria categoria del conoscere, affermandosi piuttosto come diretta immedesimazione ontologica, godimento patico che qualifica il vivente in quanto tale.

È alla luce di una siffatta fenomenologia radicale che Henry rilegge e restituisce il significato profondo dell'identificazione evangelica di Dio e amore³²:

«Secondo il cristianesimo Dio è amore. L'amore non è altro che l'autorivelazione di Dio intesa nella sua essenza fenomenologica patica, ossia l'autogodimento della Vita assoluta. Per questo l'amore di Dio è l'amore infinito con cui egli si ama eternamente, e la rivelazione di Dio non è che questo amore»³³.

Impossibile non riconoscere, in queste parole, l'eco della sublime conclusione dell'*Etica* spinoziana, laddove il filosofo olandese – non esteriormente convertitosi al cristianesimo, ma spiritualmente consonante all'essenza della sua dottrina³⁴ – qualifica il raggiungimento

³¹ *Ivi*, pp. 47-48.

³² Cfr., *Lettere di Giovanni*, in *La Sacra Bibbia*, cit., 1, 4, 7-13: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. [...] Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito».

³³ M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 52.

³⁴ Cfr., B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in *Tutte le opere*, trad. it. a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2021, p. 665: «Credo che nessuno sia pervenuto a una così grande perfezione al di sopra degli altri se non Cristo, al quale i precetti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati non con parole o visioni, ma immediatamente; cosicché Dio per mezzo della mente di Cristo si è manifestato agli apostoli [...].

del livello apicale della coscienza come la cognizione dell'assoluta in-alterità tra soggetto e oggetto, creatura e principio, amante e amato³⁵: amando Dio, il fedele-sapiente giunge a scoprirsi sostanziato di quel medesimo amore, identificante Dio stesso.

La radicale e completa identificazione tra verità evangelica e datità fenomenologica consente ad Henry – che di Spinoza è, non causalmente, attento lettore, essendo a lui dedicata la sua tesi di laurea, dal titolo *Le bonheur de Spinoza* – di reinterpretare il contenuto del dogma trinitario ponendosi al di là e al di sopra della dimensione rappresentativa caratterizzante il piano astratto, esteriore e incerto delle credenze mondane. Esso ha a che fare, piuttosto, con l'autoevidente rivelazione patica della vita, l'unica ed eterna vita che è tutta la realtà, che è Dio stesso:

«La Vita ha lo stesso senso per Dio, per il Cristo per l'uomo, per il semplice motivo che c'è un'unica essenza della Vita, più radicalmente, una sola e unica Vita. La Vita che si autogenera anch'essa in Dio e che, nella sua autogenerazione, genera in essa l'Archi-Figlio trascendentale come l'ipseità essenziale in cui si compie tale autogenerazione, è la Vita da cui l'uomo stesso trae la sua nascita trascendentale, e ciò in quanto egli è Vita e definito espressamente come tale nel cristianesimo, Figlio di questa Vita unica e assoluta e quindi Figlio di Dio»³⁶.

I legami intratrinitari risultato intesi, in una simile prospettiva, alla luce dell'intima articolazione inscritta nel processo stesso di autodonazione della vita, la quale sempre si dà nella forma personale del vivente, del soggetto patico. Il Padre – la vita assoluta – si dona nel Figlio, nell'ipseità originaria in cui e per cui ciascun vivente è dato a sé stesso, figlio nel Figlio. Il Figlio designa, in altri termini, il principio di soggettività attraverso cui l'assoluto si sa – si vive – in quanto assoluto. Nessun 'io' vivente trascendentale è possibile se non in tale ipseità sempre presupposta, congenerata nell'autoaffezione della vita stessa:

«Estraneo alla storia, e più generalmente alla verità del mondo, il 'contenuto' del cristianesimo consiste in una rete di relazioni trascendentali, dunque acosmiche e invisibili, che possiamo formulare così: relazione tra la Vita assoluta e il Primo Vivente – tra il Padre e il Figlio, tra Dio e Cristo –; relazione tra la Vita assoluta e tutti i viventi – tra il Padre e i figli, tra Dio e gli 'uomini' –; relazione tra il Figlio e i figli, tra il Cristo e i viventi; relazione dei figli, dei viventi, degli uomini tra loro, e in filosofia questa si chiama intersoggettività»³⁷.

Appare perfino superfluo, a tale livello della trattazione, sottolineare come la vita di cui qui si tratta – secondo la prospettiva henryana costituente, come detto, il contenuto unico e assoluto della dottrina del cristianesimo – identifichi tutt'altro rispetto a ciò che definisce, secondo il senso comune e la pratica scientifica, l'oggetto della biologia.

E in questo possiamo anche dire che la sapienza di Dio, cioè la sapienza superiore a quella umana, ha assunto in Cristo natura umana e che Cristo è stato la via di salvezza. [...] Mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo è solito parlare con un compagno (cioè con la mediazione dei due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente».

³⁵ Cfr., B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in *Tutte le opere*, cit., p. 1595: «L'amore intellettuale della mente verso Dio è l'amore stesso di Dio, col quale Dio ama sé medesimo [...]; cioè l'amore intellettuale della mente verso Dio è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama sé stesso».

³⁶ M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 126.

³⁷ Ivi, p. 83.

Il bios del linguaggio ordinario – con le sue determinazioni esteriori, le sue leggi di causa ed effetto, la sua empiricità – si mostra in tutto e per tutto riconducibile alla sfera del mondano, del fenomeno attingibile sempre e soltanto nella forma di un accesso esterno, oggettivante. «Nella biologia non c'è vita, ci sono solo algoritmi»³⁸, scrive lapidariamente Henry, traendo le estreme conseguenze dell'attestazione fenomenologica per la quale, nel momento in cui la vita diviene oggetto di indagine conoscitivo-rappresentativa, tale postura gnoseologica fatalmente conduce all'oblio del carattere qualitativo del vivente, che è tale da mostrarsi esclusivamente nell'interiorità di una coscienza personale, inter-soggettiva³⁹.

Proporsi di interrogare conoscitivamente la vita equivale – dunque – ad ignorarne la verità, pretendendo di incontrarla laddove essa strutturalmente dilegua, lasciando spazio soltanto all'arida descrizione di leggi chimiche, fisiche, organiche.

Non è la vita-*bios* a poter costituire – conseguentemente – il contenuto della promessa di salvezza inaugurata dal cristianesimo⁴⁰, ed è un siffatto, profondo fraintendimento a rendere ragione della diffusa e storicamente radicata incomprensione del significato autentico di tale dottrina; incomprensione fondata – ravvisa Henry – nello scambiare la coscienza della propria intima partecipazione alla vita eterna e infinita di Dio con l'attesa di un'immaginaria prosecuzione temporale del proprio *bios* in seguito alla morte terrena⁴¹.

L'unica e vera salvezza consta, invece, nella capacità di pervenire alla sublime e innalzata esperienza per la quale il soggetto asceso partecipa della medesima condizione caratterizzante il Cristo:

«La sola cosa importante è la salvezza di tutti gli uomini, non più definiti dal pensiero, ma dalla Vita. E tale salvezza consiste precisamente nel 'credere' ciò che il Cristo dice di sé, ossia [...] non ammetterlo come 'vero' nella verità del pensiero e quindi del mondo, ma nel renderselo consustanziale nella verità della Vita, nella sua carne fenomenologica e nel suo godimento»⁴².

Laddove l'*iter* salvifico si qualifica, dunque, come l'esperienza spirituale mediante cui si riacquisisce coscienza del proprio destinale appartenere alla vita assoluta, la condizione del peccato – specularmente – è connotata dal filosofo francese come il drammatico smarrimento di tale consapevolezza; smarrimento che conduce l'individuo a credersi, illusoriamente, come centro e origine del proprio agire, misconoscendo l'originaria verità

³⁸ *Ivi*, p. 58.

³⁹ Henry mostra, in una simile posizione, di aver fatto pienamente tesoro delle fondamentali intuizioni caratterizzanti la proposta teoretica di Henri Bergson, nella sua dottrina dello slancio vitale. Cfr., H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002.

⁴⁰ M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 55: «Nell'universo della percezione ordinaria si vedono i corpi dei morti decomporsi sulla terra più che risuscitare in 'cielo'. Nell'universo della percezione le ricchezze imputridiscono e le vesti sono divorate dai vermi, i metalli sono rosi dalla ruggine. Nell'universo della percezione le abitazioni sono costruite da mani d'uomo. Ma il Cristo parla di una ricchezza che non passa, Giacomo o Paolo di un metallo che non arruginisce, di abitazioni non costruite da mano d'uomo».

⁴¹ Nuovamente, la mente corre alla lezione spinoziana condensata nelle pagine dell'*Etica*. Cfr., B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 1595: «Se teniamo conto dell'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono bensì consapevoli dell'eternità della loro mente, ma che la confondono con la durata, e la attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria che credono sussista dopo la morte».

⁴² M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 84.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

fenomenologica che sancisce come ciascun vivente sia dato a sé stesso esclusivamente nell'intemporale atto fondativo di autorivelazione divina.

Ogni attività dell'io, l'insieme delle sue potenzialità, viene quindi a fondarsi su di una essenziale passività, essendo egli dato a sé stesso nella vita e per la vita:

«A ogni potere che l'Io dice essere il suo e come la condizione stessa del suo esercizio, si oppone [...] in modo radicale un non-potere, il quale è molto più decisivo del potere che rende possibile. Si tratta dell'impotenza assoluta dell'Io nei confronti del fatto di trovarsi in possesso di tale potere, in condizione di esercitarlo. L'Io è in possesso di questo potere, in grado di esercitarlo, solo perché esso gli è dato e gli è dato, solo perché l'Io è dato a sé stesso»⁴³.

Il fiducioso e gioioso abbandono a tale condizione di radicale im-potenza costituisce la sola via di emendazione da ciò che l'autore definisce l'illusione trascendentale dell'*ego*, ossia lo stato 'naturale' per il quale l'io si concepisce come assoluto fondamento del proprio essere.

La mistica 'seconda nascita' si annuncia laddove l'*ego*, spogliandosi della propria fittizia potenza, si riconcilia alla passività che definisce la sua condizione di figlio: è riconoscendo e accogliendo la propria strutturale finitezza che l'io si innalza – nel paradosso costituente il cuore della verità cristiana – al godimento dell'unione con il divino; è morendo – morendo all'illusione trascendentale dell'*ego* – che si sperimenta, finalmente, la vita eterna, la liberazione dai lacci dell'io nell'effusione della misericordia divina:

«Nell'opera di misericordia, che è tale per questo, si compie la trasmutazione decisiva per cui il potere dell'ego è ricondotto all'iperpotere della Vita assoluta nel quale è dato sé stesso. In tale trasmutazione l'ego dimentica sé stesso sì che, nell'oblio dell'ego e per mezzo suo, si rivela un'ipseità essenziale – non il proprio Sé, ma precisamente ciò che dà questo sé a lui stesso facendone un Sé, l'autodonazione della Vita assoluta nella cui ipseità questa vita si dà a sé. Non sono più io che agisco ma l'Archi-Figlio agisce in me»⁴⁴.

3. Raimon Panikkar tra bios e zoé: dalla cristologia alla cristofania

Si confronti quanto finora proposto con le seguenti, illuminanti parole di Raimon Panikkar, originale figura di filosofo-mistico in cui – creativamente – la tradizione cristiana coesiste con il cuore dell'insegnamento induista e buddhista:

«L'esperienza della resurrezione non è l'esperienza di una vita, proprietà privata – del mio bios. La vita di resuscitato non è mia, non è la mia vita; è esperienza di Vita, di quella Vita che è e che era fin dal Principio, che semplicemente vive, che palpita in tutta la realtà e nella quale io entro in comunione per convivere con questa Vita (zoé). Ciò implica (esige) l'essere morto all'ego, aver lasciato morire l'egosimo – con tutto ciò che comporta. Si vive questa Vita nella misura in cui si va morendo a questo sé-stesso che non sono io-stesso. Senza morte non c'è resurrezione e la resurrezione è la Vita. Questa esperienza della Vita è la 'vita eterna' di cui parla Cristo (zoé, non bios). È necessario 'perdere la vita', l'anima (psyché) per resuscitare. Non è un'illusione né una vita successiva; è la pienezza della Vita: "Sono venuto perché abbiano Vita" e l'abbiano più abbondante (perisson) di quella meramente biologica. La mia vita di resuscitato non è una seconda vita, non è la

⁴³ Ivi, p. 167.

⁴⁴ Ivi, pp. 203-204.

reincarnazione in un'altra persona, non è un'altra vita (*non alia sed altera*), ma è la vita che mi è stata data da vivere in quella che ho chiamato *tempiternità*. Si sperimenta la tempiternità quando si vive la 'vita eterna' negli stessi momenti temporali della nostra esistenza. Non è una vita né *dopo* il tempo *né* fuori dallo spazio, ma in essa non si esauriscono i parametri spazio-temporali. Quando questi momenti temporali, senza cessare di essere temporali, si 'rivelano' 'eterni', si comincia a vivere la vita eterna che è la vita risorta »⁴⁵.

Traspare in tutta evidenza, attraverso il lungo passaggio sopra riportato, la profonda consonanza della posizione panikkariana con quanto sostenuto a proposito della fenomenologia radicale di Michel Henry: la resurrezione all'eterno – lungi dal ridursi alla mitologica credenza in un non ulteriormente precisato 'altrove' – si configura come una speciale condizione qualitativa dell'esperire, inaugurantesi laddove il soggetto si mostri capace di prendere distacco dai limiti e dai condizionamenti caratterizzanti la propria egoità particolare, riattingendo a quell'unica ed eterna fonte – la vita infinita di Dio, zoé trascendente la limitatezza del bios – costituente la sua autentica identità, che altro non è che la comune identità di tutto il vivente.

Si tratta della verità direttamente e personalmente sperimentata dal mistico⁴⁶, la mistica costituendo – nella sostanziale unitarietà del suo contenuto, più in profondità rispetto alla differenza delle cornici storico-religiose di riferimento – tale condizione di pura e immediata partecipazione alla vita divina⁴⁷.

È alla luce di una simile visione che, significativamente, Panikkar propone di rileggere e integrare le tradizionali dottrine cristologiche con una prospettiva teologico-filosofica che ponga radicalmente al centro il criterio esperienziale, che soltanto è capace di fornire un veritiero spartiacque tra l' 'oro' dell'autentico sapere religioso e le 'scorie' di un convincimento meramente formale, non travalicante l'astratto piano del linguaggio e della narrazione storica e impossibilitato – per tale ragione – ad evadere dalla propria relatività e determinatezza.

Scrive l'autore:

«La cristologia di oggi non è cattolica, cioè universale, né è necessario che lo sia. Il suo contenuto non può essere disgiunto dagli stessi parametri di intelligibilità che appartengono a un poderoso, ma

⁴⁵ R. Panikkar, *Mistica pienezza di vita*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008, p. 309. ⁴⁶ Si richiama nuovamente, qui, la dottrina di Henri Bergson circa il significato dell'esperienza mistica, fornita dal filosofo francese nelle pagine de *Le due fonti della morale e della religione*. Cfr., H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. a cura di M. Vinciguerra, Studio Editoriale, Milano 2006, pp. 177-178: «L'unione con Dio, per quanto sia stretta, non sarà mai definitiva a meno che non sia totale. Non vi è più distanza tra il pensiero e l'oggetto del pensiero, poiché i problemi che misuravano e persino costituivano questo salto sono caduti. Non c'è più separazione radicale tra chi ama e chi è amato: Dio è presente e la gioia è senza limiti. [...] L'anima mistica [...] elimina dalla sua sostanza tutto ciò che non è sufficientemente puro, sufficientemente resistente e duttile perché Dio la utilizzi. Già sentiva Dio presente, già credeva di percepirlo in visioni simboliche, già si univa a Lui nell'estasi; ma nulla di tutto ciò era durevole, perché non si trattava che di contemplazione; l'azione riportava l'anima a sé stessa e così la distaccava da Dio. Ora è Dio che agisce per mezzo di lei, in lei: l'unione è totale e di conseguenza definitiva».

⁴⁷ Una siffatta interpretazione del sapere mistico è proposta, in Italia, da Marco Vannini, principale traduttore e studioso dell'opera di Meister Eckhart. Cfr., M. Vannini, *Introduzione* a Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 7-52; *Meister Eckhart*. *L'esperienza dello spirito*, in AA. VV. *La ricerca di Dio*, a cura di E. Mirri e F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Napoli 1999, pp. 165-184.

pur sempre singolo filone della cultura umana. [...] Di fatto, la cristologia ha operato solo all'interno della cornice culturale del mondo occidentale. Malgrado la sua anima trinitaria, la cristologia non si è praticamente liberata dal monoteismo che ha ereditato dalla tradizione abramitica»⁴⁸.

Laddove la cristologia si caratterizza, in virtù del suo appartenere all'orizzonte del *logos*, come una forma di riflessione critica – adoperante lo strumento del concetto – circa la figura di Gesù di Nazareth nel suo identificarsi come il Cristo, adottando in un tale processo categorie specifiche di un dato luogo e un dato contesto storico, la cristofania costituente il cuore della filosofia panikkariana intende rivolgersi a quell'esperienza di diretta e personale immedesimazione ontologica nella verità di Dio; una verità che è vita, l'unica vita che sussiste e si dà ben prima che le stratificazioni della rappresentazione intervengano a dividere gli uomini circa l'idea del divino.

L'autentica sequela di Cristo richiede non già l'innalzamento a idolo della sua individualità empirica, bensì la capacità di rendersi aderenti alla qualità dell'esperienza definente la condizione cristica; essere cristiani vuol dire – detto altrimenti – farsi cristiformi.

Una simile esperienza è connotata, dal filosofo catalano, come quella forma di percezione pura nella quale, d'un tratto, l'operare raziocinante del *logos* – con il suo affannoso procedere analitico, categorizzante arbitrariamente il reale – lascia spazio all'eccezionalità di un 'silenzio' che, ben lungi dal significare un vuoto, una mancanza, comunica piuttosto l'assoluta superfluità della parola nel testimoniare il darsi dell'essere nella sua pienezza e concretezza:

«Il silenzio è l'esperienza del 'nulla', della sorgente che sta 'prima' dello scaturire del logos. Tale esperienza può generarsi solo nello Spirito Santo, vale a dire nel regno trinitario dei rapporti di reciproca intimità – poiché quel 'prima' della nascita del logos non è, naturalmente, da intendersi in senso temporale. È un avvedersi immediato, un'esperienza immediata del tutto, di ogni cosa in concreto – in un essere umano amato, in un fiore, in una pietra, in un suono, in un sapore. Nel contatto immediato, l'uomo è circondato dal tutto ed \dot{e} , al contempo, il tutto. Nell'immediatezza dell'incontro, l'esperienza umana si muta in pura esperienza. L'esperienza umana dualistica sparisce. Non è più un individuo colui che esperisce. È l'esperienza dello Spirito Santo. Tale esperienza è la testimonianza del fatto che c'è un legame tra il dicibile e l'indicibile, tra la forma e la non-forma, tra la parola e il silenzio, tra l'Essere e il nulla»⁴⁹.

L'intuizione trinitaria nella quale si compie la verità del cristianesimo scardina d'un sol colpo ogni forma di dualismo in cui – necessariamente – scade l'intelletto nella sua attività classificatoria che, procedendo per opposizioni, può pensare soltanto l'uomo come altro da Dio, l'anima come altro dal mondo.

Nell'esperienza che Panikkar definisce 'cosmoteandrica' – invece – Dio, mondo e anima risplendono come le facce vicendevolmente richiamantesi di una medesima realtà, che è tale da donarsi proprio come un'unità già da sempre molteplice, come una molteplicità ovunque

⁴⁸ R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008, pp. 29-30.

⁴⁹ R. Panikkar, *Mistica pienezza di vita*, cit., pp. 104-105.

riconducente all'uno: l'esperienza mistica coglie il tutto nel concreto, intuisce la tempiternità, afferra l'unitotalità dell'essere.

La vita unica, eterna e infinita esplica la sua indefettibile potenza creatrice manifestandosi nella pluralità dei viventi: vita e viventi non sono – certamente – il medesimo, poiché la prima conserva una strutturale antecedenza ontologica rispetto alle creature che da essa dipendono; cionondimeno, è altrettanto scorretto postulare una loro reciproca estraneità, giacché non può darsi vita che non informi il vivente, non può darsi vivente se non come espressione del potere generativo della vita. Essi sono, a un tempo e senza contraddizione, vicendevolmente un 'altro' e uno 'stesso': è la dinamica trinitaria che vanifica le rigidità intellettuali, ristabilendo – per mezzo di un simile cortocircuito – la verità del concreto, che è la verità di Dio stesso come vita donantesi nel vivente, la verità del Cristo. Così Panikkar:

«Sarebbe un'aberrazione egocentrica se non fossimo morti al nostro *ego* e non fossimo 'coresuscitati' con Cristo. Questa esperienza mistica di Gesù Cristo ci porta ad affermare che il mistico supera il monoteismo stretto, ma anche che Cristo non è monopolio dei cristiani, ma è il nome cristiano, e pertanto particolare, 'del mistero silente dalla tempiternità' [...]. Nome che ha il vantaggio di essere concreto e non un'astrazione concettuale, ma che ha il forte inconveniente, dopo venti secoli di linguaggio esclusivista e molto spesso settario, di suggerire a molti un personaggio *puramente* storico il quale a quanto pare fondò una religione particolare, setta che, come tale, nacque per caso alcuni secoli dopo Gesù di Nazaret, separandola dal Cristo che fu dal Principio»⁵⁰.

Le tradizionali cristologie informanti il pensiero dell'occidente risultano edificate sul presupposto implicito – generato dal carattere simbolico-narrativo definente la modalità di comunicazione e trasmissione della verità evangelica – che si dia totale ed esclusiva coincidenza tra la figura storica di Gesù di Nazaret e l'essenza del Cristo.

Evidenziando la parzialità di una simile posizione – la sua valenza 'umana troppo umana' – la tesi filosofico-teologica di Panikkar propone invece di operare una singolare e significativa differenziazione, circa la figura di Gesù, tra identificazione e identità⁵¹: laddove il primo termine si rivolge all'individuazione di un dato soggetto empirico, rispondente a una specifica e particolare biografia, l'identità – la cristità – testimonia, invece, come nella sua persona sia giunta a cosciente e compiuta manifestazione la verità della vita come realtà unitotale, come inestricabile congiunzione di Dio, mondo e uomo.

Il Cristo altro non è – infatti – che il simbolo⁵² attraverso il quale si comunica l'infinita ed eterna co-relazionalità di tutto l'essente; è una simile, abissale visione che permette al filosofo catalano di affermare che «ciascun essere è una cristofania, una manifestazione dell'avventura cristica di tutta la realtà»⁵³.

⁵⁰ Ivi, p. 316.

⁵¹ Cfr., R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo*, cit., p. 194: «Troppo spesso le cristologie si sono concentrate sull'identificazione di Gesù. Altre volte, dimenticando che l'identità non è una categoria oggettivabile, esse hanno proiettato l'identità di Gesù Cristo, scoperta in una particolare situazione culturale, in contesti diversi». ⁵² Cfr., *ivi*, p. 183: «Uso 'simbolo' per esprimere un'esperienza della realtà nella quale soggetto e oggetto, interpretazione e interpretato, il fenomeno e il suo *noumenon*, sono inestricabilmente congiunti. La conoscenza simbolica è irriducibile all'evidenza razionale e ad ogni tipo di dialettica». ⁵³ *Ivi*, p. 185.

Soltanto una siffatta, radicale prospettiva – e qui sta l'enorme significato ecumenico dell'opera panikkariana – si rivela tale da trascendere le limitazioni connesse all'accidentalità del tempo e dello spazio, della cultura e della storia, nella misura in cui il Cristo – lungi dal ridursi, meramente, a figura di riferimento di una particolare comunità religiosa – assume qui i contorni di una vera e propria sostanza metafisica⁵⁴, incarnando la sola e unica realtà nella quale, da ultimo, si identifica tutto ciò che esiste.

Il Cristo – in altre parole – si dà come uno dei molteplici e diversificati 'segni' che, insieme e accanto ad altri – la natura del Buddha, il *Tao*, il *Dharma* ecc.⁵⁵ – addita quell'unica verità ontologica, rispetto alla quale tutte le differenti religioni e filosofie non rappresentano che un parziale e sempre perfettibile tentativo di restituzione di verità alla coscienza dell'umano.

4. Note conclusive

Riassumendo, è possibile rintracciare l'elemento di comunanza delle prospettive teologico-filosofiche di Michel Henry e Raimon Panikkar nell'esigenza di depurare la verità del cristianesimo da ogni orpello occultante e limitante la capacità di tale dottrina di porsi come autentica religione cattolica, di tutti e per tutti.

Tale vicinanza a mio avviso si traduce, nonostante l'evidente distanza metodologica, in una sensibile affinità d'approdo: laddove il primo rintraccia lo strumento di chiarificazione dell'autenticità del messaggio cristiano nella rigorosa e radicale applicazione del metodo fenomenologico all'apparire della coscienza, il secondo muove dal recupero di un fondativo carattere mistico-esperienziale della religiosità cristiana, tale da costituire l'unico criterio capace di conservare l'assoluta univocità del contenuto – Dio –, a dispetto della molteplicità delle forme attraverso le quali il linguaggio umano usa etichettare la realtà del divino e nominare una siffatta esperienza.

Da ultimo, a entrambi si impone la rivelazione della natura di Dio come vita, come realtà che – sfuggente all'oggettivazione razionale – prepotentemente si annuncia come l'orizzonte onnicomprensivo, la sostanza patica che sempre e ovunque fa da sfondo a ogni sentire, percepire, pensare, errare umano.

Si tratta di una visione capace – a un tempo – di stimolare la riflessione teoretica, invitandola a pervenire a sempre più acuti e raffinati tentativi di restituzione dell'esperienza del vero, e di muovere la coscienza etica, nell'orientarsi al raggiungimento di un effettivo, integrale, concreto cattolicismo, perché – finalmente – nulla e nessuno risulti escluso dall'incontro con l'amore divino.

⁵⁴ Cfr., *Ivi*, p. 226: «Gesù Cristo è trasparenza, pura via. Al tempo stesso, chiunque vede Gesù Cristo vede il prototipo di tutta l'umanità, il *totus homo*, l'uomo pieno. Chiunque scopre Gesù Cristo sperimenta la vita eterna, cioè la resurrezione della carne, e quindi la realtà della materia, del cosmo. Gesù Cristo è il simbolo vivente della divinità, dell'umanità e del cosmo (l'universo materiale)».

⁵⁵ La mente corre alle luminose parole condensate da Simone Weil nella *Lettera a un religioso*. Cfr., S. Weil, *Lettera a un religioso*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, p. 32: «Ogniqualvolta un uomo ha invocato con cuore puro Osiride, Dioniso, Krsna, Buddha, il Tao ecc., il figlio di Dio ha risposto inviandogli lo Spirito Santo. E lo Spirito ha agito sulla sua anima, non inducendolo ad abbandonare la sua tradizione religiosa, ma dandogli la luce – e nel migliore dei cadi la pienezza della luce – all'interno di tale tradizione».

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

È l'esigenza di universalità che già Simone Weil – nel cuore del Novecento – riconosceva come impegno e obbligo morale per l'umanità dell'avvenire; non si danno parole migliori delle seguenti, dunque, per giungere alla conclusione:

«Il nostro amore deve avere quella stessa estensione attraverso tutto lo spazio, quella stessa uguaglianza in ogni porzione dello spazio che ha la luce del sole. Il Cristo ci ha prescritto di giungere alla perfezione del Padre celeste imitando questa indiscriminata distribuzione della luce. Anche la nostra intelligenza deve possedere questa completa imparzialità. Ogni cosa che esiste è in egual misura sorretta nell'esistenza dall'amore creatore di Dio. Gli amici di Dio devono amarLo al punto di fondere il proprio amore con il suo nei riguardi delle cose di quaggiù. Quando un'anima è pervenuta a un amore che colmi in ugual misura l'universo intero, quest'amore diventa il pulcino dalle ali d'oro che fora l'uovo del mondo. Successivamente ama l'universo non dall'interno ma dall'esterno, dal luogo ove risiede la Saggezza di Dio che è il nostro fratello primogenito. Un simile amore non ama gli esseri e le cose in Dio, ma dalla dimora di Dio. Essendo presso Dio, da lì abbassa il proprio sguardo, fuso con quello di Dio, su tutti gli esseri e su ogni cosa. Bisogna essere cattolici, ossia non esser legati con un filo a nulla che sia creato, bensì alla totalità della creazione» 56.

⁵⁶ S. Weil, Attesa di Dio, trad. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, pp. 56-57.

Folie et déraison di Michel Foucault. L'ascolto del rumore sordo che proviene da sotto la storia.

Paola Chiatti

SFI – Sezione Perugia, Italy

Abstract

This paper stems from readings conducted during the time of COVID-19 and aims to outline an essential profile of Michel Foucault, a militant intellectual who deconstructed total institutions, identified epistemic ruptures in the history of madness, or more precisely, the great confinement and ambiguous liberation of madmen from their chains. The author also reflected on the enigma of existence, focusing attention on forms of protest against power. Madness, along with dreams and imagination, resists oppression; it is the absence of work and, at the same time, the paradoxical moment marking the beginning of grandiose works. Madness is that faint noise that rises from underground, which we should listen to for change and self-transformation.

Keywords:

Michel Foucault; Power; Total insitutions; Madness; Existence; Genealogy; Deconstruction; History; Change; Self-trasformation.

1. Incipit

Particolare circostanza è stata quella di iniziare a leggere *Storia della follia nell'età classica* di Michel Foucault nel tempo del COVID-19: si è stati costretti, allora, a rimanere a casa, a rispettare delle regole molte rigide che ci hanno recluso e che ci hanno consentito di uscire soltanto per necessità, sotto il controllo di forze di polizia che hanno comminato severe sanzioni a chi ha trasgredito le imposizioni.

Certamente, si è compreso come le norme siano state necessarie per far fronte all'emergenza, ma il senso di restrizione, dopo alcuni mesi, ha incominciato ad essere forte e allora la riflessione sulle strutture in cui siamo inseriti, le politiche relative alla sanità pubblica, gestite dall'alto ed espresse in decreti legge, i vecchi ospedali pieni di ammalati e quelli nuovi, velocemente costruiti per accogliere i bisognosi di cure, le città, le scuole, le università e le fabbriche vuote, le istituzioni totali come le carceri, in cui i detenuti cominciano ad ammalarsi e sono stati privati delle visite dei loro cari, o gli ospizi per vecchi indifesi, nei quali il virus si è propagato, ci hanno aperto gli occhi di fronte alla realtà e la

presa di coscienza del nostro inserimento all'interno di contesti organizzati è diventata esperienza vissuta.

Al tempo stesso, si è assistito alla solitaria morte delle vittime del male, che i loro cari non hanno potuto accompagnare nell'estremo viaggio, alla processione dei camion dell'esercito, che hanno trasportato le bare dei defunti in luoghi altri per avere sepoltura, al disgregarsi dei legami sociali che si è cercato di mantenere vivi attraverso comunicazioni virtuali o canti dai balconi sui quali le tele bianche, con i disegni dell'arcobaleno, hanno testimoniano la speranza.

Un intellettuale militante come Michel Foucault, che si è dedicato allo studio della Storia - indagandone anche le pieghe nascoste, i silenzi, l'assenza d'opera - e del potere nei suoi grandi sistemi di costrizioni, è stato di aiuto a capire e a sentire il tempo vissuto con libertà di veduta prospettica. D'altronde lo stesso Autore così scrive:

«Le persone che amo le utilizzo. Il solo segno di riconoscimento che si possa testimoniare a un pensiero [...] è precisamente di utilizzarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare. Allora, dicano pure i commentatori se si è o non si è fedeli, ciò non ha alcun interesse» 57.

Il presente lavoro intende ricostruire un profilo essenziale di Michel Foucault, evidenziando che egli non è stato un intellettuale astratto e che proprio per questo ha contribuito ad un'opera di "destrutturazione delle istituzioni totali"; individuare le "rotture epistemiche" nella storia della follia, riflettere, infine, sull' "enigma dell'esistenza" e sulle forme possibili di protesta nei confronti del potere quando diviene opprimente.

2. Un intellettuale vicino alle persone

Nato nel 1926 a Poitiers e morto a Parigi nel 1984 per AIDS, Michel Foucault è figlio e nipote di medici, ma lui rifiuta la tradizione familiare e mostra interessi per la Storia, la Psicologia, la Letteratura, la Filosofia che studia, negli anni universitari, sotto la guida di Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Louis Althusser, manifestando, sul piano umano, disagio e sofferenza per la sua omosessualità.

Politicamente schierato a sinistra, entra nel Partito comunista francese nel 1950 per uscirne due anni dopo a causa dell'autoritarismo presente nell'organizzazione; quanto agli studi filosofici, approfondisce il pensiero di Kierkegaard, Heidegger e soprattutto di Nietzsche, ricoprendo incarichi accademici in Svezia in Polonia e Germania.

Nel 1961 pubblica "Storia della follia nell'età classica" (*Histoire de la folie à l'âge classique*), nata come tesi di dottorato con il titolo originario di *Follia e sragione* (*Folie et déraison*).

Accettato, successivamente, un incarico di lavoro a Tunisi, assiste alle proteste degli studenti, schierandosi dalla loro parte e, rientrato in Francia alla fine degli anni Sessanta, partecipa alle lotte giovanili, lasciando di quel periodo la seguente testimonianza:

⁵⁷ Michel Foucault, 1975, cit. in Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di Mario Galzigna, Bur, Milano 2019, p. 5.

«io non sono convinto che l'intellettuale – a partire dalle sue ricerche libresche, accademiche ed erudite – possa indicare i problemi essenziali della società in cui vive. Al contrario una delle principali occasioni di collaborazione coi 'non-intellettuali' è proprio quella di ascoltare i loro problemi, e di lavorare con loro per formularli: cosa dicono i folli? Qual è la vita in un ospedale psichiatrico? Cos'è il lavoro di un infermiere? Come reagiscono i malati?»⁵⁸.

Quindi, per Michel Foucault, il ruolo dell'intellettuale è quello di legarsi alle persone che sono toccate dall'argomento che interessa loro"⁵⁹. In linea con questa affermazione, il Nostro congiunge l'insegnamento, prima nell' Università di Clermont-Ferrand e poi di quella di Vincennes e infine al prestigioso Collège de France, ad inchieste determinate su problemi specifici: invece di compiere astrazioni, egli elabora una "fisica del potere" che è in grado di evidenziare la meccanica dei rapporti sociali.

«Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, - scrive Michel Foucault - ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere»⁶⁰.

Interessato allo studio del modo in cui gli individui sono controllati per evitare la devianza, l'autore, agli inizi degli anni Settanta, milita nel *Groupe d'information sur les prisons* e dà voce ai carcerati: tale attività è basilare per l'opera "Sorvegliare e punire" pubblicata nel 1975.

Unendo lo studio alla "partecipazione diretta a lotte locali" miranti al raggiungimento di scopi concreti, Michel Foucault continua a scrivere le sue opere "passando dalla "genealogia" degli anni Settanta alla successiva messa in scena dei processi di soggettivazione" fino al suo ultimo scritto: il terzo volume di *Storia della sessualità*, a cui l'autore ha lavorato fino a pochi giorni prima della sua morte avvenuta in un ospedale della capitale francese il 25 giugno del 1984.

3. Prima rottura epistemica nella storia della follia: il grande internamento

Come spiega nella Prefazione alla prima edizione del suo lavoro intitolato Storia della follia nell'età classica, Michel Foucault vuole indagare l'"archeologia del silenzio", dell'incomunicabilità dell'uomo moderno con il folle, delegando «il medico verso la follia, autorizzando così un rapporto solo attraverso l'universalità astratta della malattia»⁶²; la

⁵⁸ D. Trombadori, Colloqui con Foucault, Castelvecchi, Roma 1999, p. 107.

⁵⁹ M. Foucault, Asili. Sessualità. Prigioni, in Archivio Foucault 2, 1971-1977. Poteri, saperi, strategie, Feltrinelli, Milano 1997, p. 179.

⁶⁰ A. Fontana, P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, p. 13, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 16.

⁶¹ M. Galzigna, *Introduzione*, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 12.

⁶² M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit., p. 42.

comunicazione avviene attraverso una ragione astratta, «che è ordine, costrizione fisica e morale, pressione anonima del gruppo, esigenza di conformità»⁶³.

Nella sua ricerca genealogica, il Nostro osserva che nella storia dell'Occidente il rapporto tra Ragione e Sragione si presenta come originale, come un'esperienza-limite, come una lacerazione al cui centro si pone l'esperienza del tragico. La ricerca, condotta nel poderoso volume citato, è presentata come la prima tappa di una lunga inchiesta «che, sotto il sole della grande ricerca nietzschiana, vorrebbe confrontare le dialettiche della storia con le immobili strutture del tragico»⁶⁴.

Nel caso specifico della follia, secondo l'autore, essa è quell'assenza d'opera, è quel "rumore sordo" proveniente dal sottosuolo che consente alla storia di essere piena: occorre dunque condurre, a suo giudizio, uno studio strutturale volto a cogliere «la decisione che lega e insieme separa ragione e follia"65, e a scoprire "lo scambio perpetuo, l'oscura radice comune, il fronteggiarsi originario che dà senso all'unità come all'opposizione, del sensato e dell'insensato»66.

Se il logos dei Greci non aveva contrario e se alla $\[0.05em]\beta\[0.05em]$ gli ellenici rispondevano con la $\[0.05em]$ owopoobv $\[0.05em]$ dei dialoghi socratici, se nel Medioevo, con la $\[0.05em]$ Stultifera navis, la follia aveva un aspetto di sacralità poiché esprimeva la possibile deriva degli uomini segnando un "limite con cui la ragione doveva confrontarsi", se nella $\[0.05em]$ Renaissance la follia, come dimostrano Erasmo da Rotterdam, Shakespeare, Bosh, Don Chisciotte, si rivelava nella sua luce onirica ed è accolta «nell'universo del discorso» $\[0.05em]$ 67, dopo la Riforma protestante, precisamente nell'epoca classica, compresa tra la metà del XVII secolo e la fine del XVIII, essa è distaccata dalla "Sragione", è riconosciuta in quanto tale e trova posto, insieme agli emarginati, nelle grande strutture, come l' $\[0.05em]$ Hôpital général di Parigi fondato nel 1657, nate in Europa occidentale per dare una risposta alla crisi del Seicento. Si tratta, a parere del Nostro, di un'importate rottura epistemica.

«L'internamento – scrive Michel Foucault – è una creazione istituzionale caratteristica del XVII secolo. Esso ha preso subito un'ampiezza che non consente di paragonarlo con l'imprigionamento così come lo si praticava nel Medioevo. Come misura economica e come precauzione sociale, esso ha valore di invenzione. Ma nella storia della sragione designa un evento decisivo: il momento in cui la follia è percepita nell'orizzonte sociale della povertà, dell'incapacità al lavoro, dell'impossibilità di integrarsi al gruppo; il momento in cui essa comincia a far parte dei problemi dell'ordinamento civile. I nuovi significati che vengono dati alla povertà, l'importanza attribuita all'obbligo del lavoro, e tutti i valori etici che le sono legati, determinano alla lontana l'esperienza che si fa della follia e ne mutano il significato. È nata una sensibilità che ha tracciato una linea, formato un limitare; e che sceglie, per bandire. Lo spazio concreto della società classica riserva una regione di neutralità, una pagina bianca in cui la vita reale della città è sospesa: lì l'ordine non affronta più liberamente il disordine, la ragione non tenta più di scavarsi con le sue forze la sua strada fra tutto ciò che può sottrarsi a lei o che tenta

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit. p. 45.

⁶⁵ M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit. p. 48.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 91. "Il discorso con cui essa si giustifica – scrive M. Foucault a p. 92 dell'opera citata - deriva solo da una coscienza critica dell'uomo".

di rifiutarla. Essa - continua il Nostro - regna allo stato puro, in un trionfo che le viene preparato in anticipo, su una ragione scatenata» 68 .

Dai registri dell' Hôpital di Bicêtre e di altre simili istituzioni si apprende che vengono internati vagabondi, vecchi indigenti e bambini, dissoluti, prodighi, libertini, figli ingrati, padri dissipatori, prostitute, insensati, persone dallo spirito alienato o diventate del tutto folli e si delineano "tre campi di esperienze": quello della «sessualità nei suoi rapporti con la famiglia borghese»⁶⁹, quello della «profanazione nei suoi rapporti con la nuova concezione del sacro e dei riti religiosi, o al 'libertinaggio', cioè ai nuovi rapporti che si stanno instaurando tra il libero pensiero e il sistema della passioni»⁷⁰.

La "Sragione", così, non è più, come nella *Renaissance*, «il punto dialettico di rovesciamento della ragione nel procedere del suo discorso»⁷¹ ma è unita ad una riorganizzazione etica che prevede punizione e cura, "guarigione del corpo e purificazione dell'anima", mostrando un rinnovato rapporto tra medicina e morale che si esprime «nella forma della repressione, della coercizione, dell'obbligo di meritare la salvezza»⁷².

La follia, nell'età classica, è «vuota negatività della ragione»⁷³, è "riconosciuta come nulla", è «sentita come differenza»⁷⁴ e pertanto l'internamento ha come fine la «correzione (cioè la soppressione della differenza, o il compimento nella morte di questo nulla che è la follia)»⁷⁵, anche incatenando al muro *i malati*, o rinchiudendoli nelle gabbie. Il magistrato Pierre François Cognel, ne *Le vie parisienne sous Louis XVI*, descrive così *la Salpêtrière* alla fine del XVIII secolo:

«Le pazze invase da eccessi di furore sono incatenate come cagne alla porta della loro cella e separate dai guardiani e dai visitatori da un lungo corridoio difeso da una grata di ferro; attraverso questa grata vengono passati il cibo e al paglia sulla quale si coricano; per mezzo di rastrelli si asporta una parte del sudiciume che le circonda»⁷⁶.

⁶⁹ *Ivi*, p. 164.

A questo proposito, si possono ricordare le parole espresse dall'Autore, nell'opera citata, a p. 115, su Descartes per il quale la follia è esclusa dal soggetto che dubita. "Il rischio della follia è scomparso dall'esercizio stesso della Ragione. Quest'ultima è ridotta a pieno possesso di se stessa, in cui non può incontrare altre insidie che l'errore, altri pericoli che l'illusione. Il dubbio di Descartes scioglie gli incanti dei sensi, attraversa i paesaggi del sogno, guidato sempre dalla luce delle cose vere; ma egli scaccia la follia in nome di colui che dubita, e che non può più sragionare come non può non pensare o non essere".

⁶⁸ *Ivi*, p.157.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit., p. 193.

⁷² *Ivi*, p. 169.

⁷³ Ivi, p. 380.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit., pp. 380-381.

⁷⁶ Cognel, *La vie parisienne sous Louis XVI*, Paris, 1882, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 251.

Dalla segregazione ha quindi origine l'osservazione, la definizione dei principali aspetti della follia, delineati in età classica, come la demenza, la frenesia, la mania, la melanconia⁷⁷, e le relative tecniche di cura; si costruisce un sistema di sicurezza contro gli alienati più violenti i quali non sono più trattati come essere umani.

4. Seconda rottura epistemica nella storia della follia: l'ambigua liberazione dei folli dalle catene.

Se con l'istituzione nel 1657 dell'*Hôpital général* di Parigi, ha inizio l'internamento dei "disturbatori" dell'ordine, tra i quali hanno un posto i folli, una seconda frattura, nella storia della nostra cultura, si ha con gli anni Novanta del XVIII secolo quando essi vengono separati dagli altri marginali, guariti in modo diverso rispetto al passato e liberati dalle catene. A questo proposito, Michel Foucault studia le azioni del quacchero inglese William Tuke e del medico francese Philippe Pinel.

A proposito del primo, che nel 1796 fonda il "Ritiro" di York, il Nostro così si esprime: la sua opera, finanziata da una «Società di Amici», si inserisce "nella serie di provvedimenti con cui lo stato borghese inventa, per i propri bisogni, la beneficenza privata" ed:

«è stata assecondata da tutto il ridimensionamento dell'assistenza avvenuto nella legislazione inglese alla fine del XVIII secolo [...]. Era importante che Tuke fosse quacchero. Altrettanto importante - scrive Michel Foucault - che il Ritiro fosse una casa di campagna. "Là l'aria è sana, e molto più depurata dal fumo che nei dintorni delle città industriali". La Casa si apre, per mezzo di finestre senza grate, su un giardino; essendo "situata su una collina, domina un incantevole paesaggio che verso sud si stende, fin dove può giungere lo sguardo, su una pianura fertile e boschiva...". Nelle terre vicine si pratica la coltura e l'allevamento; il giardino "produce in abbondanza frutta e legumi, e offre nello stesso tempo a molti malati un luogo piacevole per la ricreazione e il lavoro". L'esercizio all'aria aperta, le passeggiate regolari, il lavoro in giardino e nella fattoria hanno sempre un effetto benefico e "sono propizi alla guarigione dei folli"»⁷⁹.

La vita semplice, il contatto con la natura sono considerate da William Tuke fondamentali per la guarigione dei folli poiché egli considera la loro malattia come propria della società; la vasta pianura *di York*, l'alternarsi delle stagioni, la saggezza dei giardini incantano la ragione fino al suo *risveglio*.

«E dietro queste immagini comincia a prender volto un mito che sarà – scrive il Nostro – una delle grandi forme organizzatrici della psichiatria dell'Ottocento: il mito delle tre nature: Natura-Verità; Natura-Ragione e Natura-Salute. In questo gioco si sviluppa il movimento dell'alienazione e della sua guarigione; se la Natura-Salute può essere abolita, la Natura-Ragione può essere tutt'al più nascosta, mentre la Natura come Verità del mondo rimane sempre uguale a se stessa; e proprio a

-

⁷⁷ Per una descrizione dettagliata degli aspetti della follia, cfr., M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 382-439. Per le *cure raccomandate nei diversi casi di malattia mentale*, cfr., M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 752-754.

⁷⁸ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 651.

⁷⁹ Ivi, p. 657.

partire da questa si potrà risvegliare la Natura Ragione, il cui esercizio, quando coincide con la verità, consente la restaurazione della Natura-Salute»⁸⁰.

William Tuke pensa che nel Ritiro l'uomo sia riportato «ai rapporti sociali elementari e assolutamente conformi all'origine»⁸¹; ricollocato il folle «nel punto in cui la società è sorta dalla natura [...] si suppone che saranno cancellati dallo spirito alienato tutti gli artifici, i vani disordini, i legami e gli obblighi estranei alla natura»⁸².

Per Michel Foucault il Ritiro ha dei poteri mitici : alla "separazione lineare" operata dall'internamento tra "ragione e sragione" nell'età classica, è sostituita una dialettica nella quale "la follia diventa alienazione e la sua guarigione diventa ritorno all'inalienabile", stabilendo, così, la sua essenza poi "trasmessa al XIX secolo"; nel nuovo internamento la follia è ridotta alla sua verità e la cura consiste nel riportare l'uomo a ciò che ha valore assoluto: la Natura, la Morale, la Ragione.

Il Positivismo, secondo l'Autore, si innesta in questa dialettica, riducendo lo spazio mitico ed ammettendo che

«la verità della follia è la ragione dell'uomo; e ciò capovolge la concezione classica secondo cui l'esperienza della sragione nella follia contesta tutta la verità dell'uomo. Ormai - scrive il Nostro - ogni presa oggettiva sulla follia, ogni conoscenza, ogni verità formulata su di essa, sarà la ragione stessa, la ragione riscoperta e trionfante, lo scioglimento dell'alienazione»⁸³.

Inoltre, nel Ritiro, sono centrali il lavoro, lo sguardo altrui, il bisogno di stima, la sorveglianza ed il giudizio riguardo gli alienati; essi sono considerati come minorenni che devono fare ritorno alla ragione, assimilata alla figura paterna; intorno ai malati è, dunque, ricostruito «un simulacro di famiglia che è parodia istituzionale, ma reale situazione psicologica»⁸⁴ in cui lentamente risalgono «i simboli dimenticati dell'incesto e della punizione»⁸⁵.

Michel Foucault rivolge, inoltre, la propria attenzione all'opera di Philippe Pinel, il medico psichiatra che ha tolto le catene ai soggetti reclusi nelle segrete della prigione di Bicêtre, situata nei sobborghi meridionali di Parigi. Il Nostro ricorda Georges Couthon, un giacobino, deputato alla Convenzione nazionale; giunto all'ospedale nel 1793 per accertarsi che tra i reclusi non si nascondano sospetti, è portato nel quartiere degli agitati e, impressionato da quanto ha visto, ha apostrofato Pinel con queste parole: «Perbacco, cittadino, sei pazzo anche tu a voler liberare dalle catene simili animali? Il medico risponde con calma: Cittadino, sono convinto che questi alienati sono così intrattabili proprio perché vengono privati d'aria e di libertà» 86. Così, il politico lascia Bicêtre e lo psichiatra inizia il suo lavoro.

⁸¹ *Ivi*, p. 660.

⁸⁰ Ivi, p. 659.

⁸² *Ivi*, p. 661.

⁸³ Ivi, p. 662.

⁸⁴ *Ivi*, p. 680.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ S. Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénes*, Paris, 1836, p. 56, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 647.

L'azione di Philippe Pinel si inquadra in complesse circostanze storiche. La legge francese sull'organizzazione giudiziaria del 16-24 agosto 1790 ha reso l'internamento una misura di polizia, ha conferito all'autorità municipale l'incarico di contrastare i fatti dolorosi causati dai folli e ha previsto la creazione di grandi ospedali destinati agli insensati per custodirli e guarirli: Bicêtre diventa così un luogo destinato agli alienati che ricevono cure fino al superamento della malattia. Ma la liberazione attuata da Pinel risulta anche ambigua:

«togliere le catene agli alienati delle segrete – osserva Michel Foucault – significa introdurli nel dominio di una libertà che sarà anche quello di una verificazione, significa lasciarli apparire in un'oggettività che non sarà più velata nelle persecuzioni e nei conseguenti furori; significa costruire un campo asilare puro»⁸⁷.

L'asilo diventa il dominio della moralità, dell'uniformità etica in cui le virtù dominano in un duplice modo: nei malati, al loro interno, poiché il disordine dell'alienazione non infrange la morale che regna nel cuore di ogni uomo, e all'esterno, configurandosi l'istituzione ospedaliera come il regno dei valori della famiglia e del lavoro; saranno così ridotte le differenze, repressi i vizi, cancellate le irregolarità, consentendo alla visione del buon comportamento propria della classe borghese, «d'imporsi come un diritto a tutte le forme di alienazione»⁸⁸.

La follia è quindi imparentata con la degenerazione sociale e, con l'aiuto di guardiani e medici il cui comportamento è ben organizzato da Pinel, è guarita in tre modi: il silenzio (l'assenza di linguaggio ha per correlativo l'emergere della confessione), lo specchio (la follia è chiamata a guardarsi prima negli altri e poi in se stessa, auto-riconoscendosi), il giudizio perpetuo (l'alienato è chiamato a giudicarsi ed è al tempo stesso giudicato dall'esterno; da questo tribunale ci si libera con il rimorso originato dalla colpa). Figura centrale, in questo contesto, è il medico il quale, oltre alla sua scienza, ha poteri di ordine morale e sociale.

«Ha potuto esercitare la propria assoluta autorità sul mondo dell'asilo – scrive l'Autore - soltanto nella misura in cui, fin dall'origine, è stato Padre e Giudice, Famiglia e legge, mentre la sua pratica medica non faceva da tempo che commentare i vecchi riti dell'Ordine, dell'Autorità e della Punizione. E Pinel riconosce che il medico guarisce quando, lontano dalle terapeutiche moderne, mette in gioco queste figure memorabili»⁸⁹.

La cultura del Positivismo e la stessa psicoanalisi ereditano l'esaltazione della figura del medico in cui il paziente finisce per alienarsi:

«Freud ha demistificato [...] le [...] strutture dell'asilo: ha abolito il silenzio e lo sguardo, ha cancellato l'autoriconoscersi della follia, effettuantesi nello specchio del suo stesso spettacolo, ha fatto tacere le istanze della condanna. Ma in compenso – scrive il Nostro - ha sfruttato la struttura che avvolge il personaggio medico; ha ingrandito le sue virtù di taumaturgo, preparando uno statuto quasi divino alla sua onnipotenza. Ne ha fatto lo Sguardo assoluto, il Silenzio puro, il Giudice che

89 Ivi, p. 698.

⁸⁷ M. Foucault, Storia della follia nell'età classica, cit. p. 656.

 $^{^{88}}$ Ivi, p. 685. Per un approfondimento sull'ordine regnante nell'istituzione parigina, cfr., il Regolamento che il re vuole sia osservato per l'Hôpital général di Parigi, pp. 746-747.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

punisce e ricompensa in un giudizio che non accondiscende neppure al linguaggio; ne ha fatto lo specchio in cui la follia, in un movimento quasi immobile, s'innamora e si disamora di se stessa [...]. Il medico come figura alienante resta la chiave della psicoanalisi»⁹⁰.

Essa può risolvere «qualcuna delle forme della follia, ma rimane fuori del dominio incontrastato della sragione»⁹¹ non potendone spiegare:

«ciò che v'è di essenziale in questo lavorio. A partire dalla fine del XVIII secolo – afferma Michel Foucault – la vita della sragione si manifesta ormai soltanto nella folgorazione di opere come quelle di Hölderlin, di Nerval, di Nietzsche o di Artaud: assolutamente irriducibili a queste alienazioni che guariscono, resistenti per forza propria a questo gigantesco imprigionamento morale, che si ha l'abitudine di chiamare, certo per antifrasi, la liberazione degli alienati da parte di Pinel e di Tuke»⁹².

La follia, pertanto, sembra trionfare di fronte ai tentativi di omologazione: essa è il punto in cui il pensiero sprofonda, per poi riemergere ed aprirsi al mondo con opere nuove, in movimento, che danzano insieme alla vita; il flusso del diviene è allora autenticamente libero e segue gli steli delle irripetibili individualità.

5. Riflessioni non conchiuse sulla follia.

La lettura dell'opera di Foucault ed in particolare di "Storia della follia nell'età classica" si è rivelata impegnativa per la ricchezza dei contenuti e per un procedere, da parte dell'autore, in modo molto articolato nell'analisi, nello scavo archeologico del passato e nella ricerca genealogica compiuta.

Il suo lavoro di indagine storico-archivistica non si perde tra le carte, né offre presentazioni erudite, fredde, lontane dal presente; al contrario, la sua poderosa indagine ci interroga da vicino, installa in noi il dubbio circa la bontà dell'ordine costituito, ci offre il senso delle epoche esaminate, dando voce ad un'ingente mole di documenti polverosi che custodiscono vite, sofferenze, relazioni, parole, cose, corpi, delineando un percorso che non si chiude ma che è sempre in divenire; in tal modo il lettore riflette sull'epoca moderna che si istituisce sul fondamento di un soggetto che esclude la follia come altro da sé: essa diviene il simbolo di tutte le situazioni limite, la custode del segreto dell'uomo, delle differenze, delle diversità che esercitano una minaccia nei confronti della ragione considerata come la caratteristica più tipica dell'essere umano.

La follia è assenza d'opera e al tempo stesso istante paradossale di inizio di opere grandiose che rompono paradigmi consolidati. L'Autore, infatti, si sofferma sui momenti di forte cesura contestando un'idea della Storia in cui si ha il trionfo del senso in una sintesi finale che tutto concilia, criticando lo sviluppo delle sorti progressive dell'umanità, inteso come correlato di una soggettività che governa il mondo con la ragione. Il Nostro vuole scrivere in modo nuovo le vicende umane con una concezione non dialettica del divenire,

⁹⁰ Ivi, pp. 703-704.

⁹¹ Ivi, p. 704.

⁹² Ibidem.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

seguendo le vicende singolari e concrete, studiando, con una microfisica del potere, i meccanismi di esclusione e di normalizzazione delle procedure che si oppongono alle norme e al tempo stesso prestando grande attenzione alla *folie*.

Se per Hegel «nella pazzia diviene dominante il genio maligno dell'uomo»⁹³, per Michel Foucault, essa, insieme al sogno e all'immaginazione, serba in sé l'enigma della nostra esistenza, dando voce, con la scrittura, ad una grande protesta lirica, ad un barlume nel fondo della notte che è fattore di cambiamento e di autotrasformazione.

93 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 408, supplemento in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 705.

Piste per una riattualizzazione del sacro nella proposta di Giovanni Filoramo.

Simon Francesco Di Rupo

University of Perugia, Italy

Abstract:

This contribution focuses on the profile of the sacred offered by Giovanni Filoramo's perspective. Although his works, over time, have been mainly established in the history of religions, recently, his examinations of new religious forms and the new twists of the sacred manifest insights that interest the philosophy of religion. Indeed, understanding the notion of sacredness also depends on historical factors: in a cultural and social climate devoted to ruthless secularism, it is urgent to understand whether and how the sacred manages to persist, albeit in forms that must be placed under a critical lens.

Keywords:

Spirituality; faith; philosophy; Filoramo; secularization; religion.

1. Interpretare la secolarizzazione.

Questo contributo si concentra sul profilo del sacro offerto dalla prospettiva di Giovanni Filoramo⁹⁴. Nonostante le sue opere, nel corso del tempo, si siano affermate principalmente nel campo della storia delle religioni,⁹⁵ le sue disamine sulle nuove forme religiose e sulle nuove torsioni del sacro manifestano spunti che interessano anche lo sguardo della filosofia della religione. La prospettiva di Filoramo aggiunge un contributo alla comprensione della nozione di sacralità in epoca moderna, con un taglio multidisciplinare che coinvolge vari rami dei *Religious Studies*.

Sul piano argomentativo, ciò che muove Filoramo in direzioni che coinvolgono sia la sociologia che la filosofia della religione è lo spunto seguente: in un clima culturale e sociale che sembrerebbe votato a uno spietato secolarismo, risulta urgente comprendere se e come il sacro riesca invece a permanere, seppure in forme che vanno poste sotto lente critica. La modernità indagata da Filoramo vive il tema del religioso in una complessità, sia filosofica che storica, paradossale: la progressiva secolarizzazione della società fa uscire il sacro dalla porta (laddove esso indichi il riferimento alle confessioni religiose tradizionali), ma lo fa rientrare dalla finestra quando se ne serve come concetto metaforico per definire forme di

⁹⁴ Professore emerito di *Storia del cristianesimo* presso l'Università di Torino.

⁹⁵ In particolare, si rimanda a G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni*. Roma-Bari, Laterza, 1998, X^a ristampa 2004 (tr. spagnola: *Historia de las religiones*. Barcelona, Crítica, 2000; tr. romena, *Manual de istorie a religiilor*. Bucuresti, Humanitas, 2004); G. Filoramo, *Che cos'è la religione*. *Temi metodi problemi*. Torino, Einaudi, 2004.

ri-significazione delle esperienze spirituali. Non a caso il dibattito attuale sulla secolarizzazione sposta l'accento sempre più con insistenza sulla prospettiva di una desecolarizzazione, ossia di una crisi della secolarizzazione come concetto capace di ridurre la complessità della modernità, che non può essere spiegata solo come congedo dal religioso su scala globale⁹⁶.

A tale scopo, è sempre più frequente, nel dibattito della storia delle idee, il richiamo ad approcci "cross-culturali", a partire dai quali si possa comprendere come la pretesa di identificare la modernità con la secolarità non possa essere ricevibile né da un punto di vista ontologico - come nel caso della filosofia che ribadisce la costitutività dell'esperienza religiosa a prescindere dal tempo storico⁹⁷ - né da quello sociologico, se si osserva la mole massiva di studi che evidenziano i ruoli preponderanti delle religioni, delle credenze e delle sfere spirituali nei movimenti politici e sociali di ogni latitudine⁹⁸. Ciò che accomuna le diverse prospettive è la considerazione del fatto che la religione, prima del suo aspetto confessionale, rappresenta l'insieme delle esperienze del sacro che l'umanità vive in ogni contesto temporale. In questo senso, il sacro non corrisponderà soltanto all'espressione della presenza di un potere istituzionale o di un suo eventuale affievolirsi; non sarà solo un "cesaropapismo" indebolito. Esso riguarderà, in senso più ampio, una restituzione della sfera esistenziale in cui l'uomo fa esperienza di ciò che lo trascende, e a cui si rispecchiano una molteplicità di condotte (sia individuali che comunitarie), le quali intendono processare l'intuizione del sacro in un vissuto razionalizzato. A partire da guesto quadro, lo studioso della religione può porre sotto la propria lente sia un monoteismo millenario, che un nuovo movimento spirituale nato su internet, per fare un esempio polarizzante⁹⁹.

La religione, dunque, è un "universale concreto"¹⁰⁰, per seguire una definizione di Ugo Bianchi: universale in quanto presenta fattori che tornano ciclicamente in ogni manifestazione storica, laddove rappresenta l'atteggiamento stuporoso dell'uomo rispetto a qualcosa che lo sconvolge; ma è anche concreto perché questo incontro avviene sempre «all'interno di una cultura, non lo incontra mai soltanto come un a priori, una presenza spettrale e necessitante che lo costringe in una direzione, ma come un universo culturale, di segni, che chi vive in quel contesto è chiamato a interpretare per poter vivere», come suggerisce Pierfrancesco Stagi¹o¹. Questo ampliamento di prospettive di Filoramo si trova in maniera peculiare in due lavori recenti, ossia *Sentieri del sacro*¹o² e *Le vie del sacro*¹o³. A

⁹⁶ Cfr., V.Karpov, M. Svendors, Secularization, desecularization and toleration. Cross disciplinary challenges to a modern myth, Palgrave Mc Millan (Springer Nature), Switzerland 2020.

⁹⁷ Cfr., M. Eliade, Sacro e profano, Trad.it., E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁹⁸ Cfr., P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali. Atlante teopolitico*, Città Nuova, Roma 2014. Sul pluralismo si rimanda a P.L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Emi, Verona 2023.

⁹⁹ Sul fenomeno delle comunità religiose virtuali cfr., E. Pace, *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2013; F. Vecoli, *La religione ai tempi del web*, editori Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁰⁰ Cfr., U. Bianchi, Osservazioni riguardanti l'uso delle parole "religione" e "sacro", in Il sacro. Studi e ricerche, Istituto di studi filosofici, Roma 1974.

 ¹⁰¹ P. Stagi, Homo Religiosus, forme e storia. Saggio di filosofia della religione, Studium, Roma 2020, p. 21.
 102 Cfr., G. Filoramo, Sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea, Franco Angeli, Milano 2022.

¹⁰³ Cfr., G. Filoramo, Le vie del sacro, Mimesis, Milano 2024.

partire soprattutto dal primo, e con alcune integrazioni del secondo, vorremo indagare se questo uso metaforico corrisponda a un indebolimento ontologico del tema religioso, o se si possa ancora scorgere un quadro spirituale solido, dietro a fenomeni sociali emergenti che rimandano a vario titolo al concetto di religiosità.

2. Un sacro immanentizzato.

L'approccio di Filoramo mostra generalmente una consapevolezza erudita circa la nozione di sacro, ma senza adagiarsi nella culla pasciuta dell'osservazione distaccata dei "fatti" e nel decreto inappellabile dei valori fatalmente impalliditi dall'epoca della secolarizzazione. Prima di questo decreto, è forse possibile un "ultimo" sguardo alle attuali traduzioni del sacro. Diciamo "ultimo" perché Filoramo è ben consapevole dell'orizzonte post-metafisico cui anche il discorso sul sacro è sottoposto, sin dalle opere degli anni Novanta in cui vengono problematizzate le nuove forme di gnosi della contemporaneità. 104

In *Sentieri del sacro* vengono presentate due prospettive fondamentali rispetto alla sacralità: una è "funzionalista" e l'altra "ontologica": «mentre la prima interpretazione mira a sottolineare il fatto che la sacralità della persona umana è legata alla condizione storica del singolo uomo e, di conseguenza, può variare a seconda dei contesti, la seconda presuppone che essa sia in qualche modo trans-storica e si fondi su qualcosa, un *Grund* o *Abgrund*, di impersonale ma non per questo irreale»¹⁰⁵. Quel *Grund*, da tradursi come "fondamento", è il tipico argomento in chiave cripto-teologica delle filosofie della religione di Otto, Heiler, Eliade. Un sacro come figura del divino.

Nel panorama di un'ontologia sempre più debole, e che rigetta tale centralità del sovrannaturale, il sacro si immanentizza in senso sempre più funzionalista: il sacro diventa un riferimento più "orizzontale", ossia guarda ai costrutti culturali \grave{a} la Durkheim: «per lui, il sacro rappresenta l'idea che una società si fa di sé stessa: quell' al di là del sociale, quella esteriorità, quell'alterità immanente» 106 .

¹⁰⁴ Cfr., G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1993, p. 21: «Il commercio di fedi si vivacizza, favorito da una concorrenza di prodotti che promettono in egual modo quel successo, quella salute, quella salvezza, fisica e spirituale, che ai tempi dell'impero pubblicizzavano i profeti dell'oriente. È in atto una radicale ristrutturazione del campo religioso. I protagonisti di questo mutamento sono i figli di quelle rivoluzioni silenziose, collettive ed anonime, che si svolgono da due millenni a ondate periodiche nel grandioso scenario delle città. Ogni volta trame diverse paiono disegnarsi su un medesimo ordito di fondo. Punti d'incontro e di scambio di beni e di idee, i centri urbani trasudano benessere e ricchezza, mentre tradiscono tensioni e contraddizioni lancinanti. Vecchie professioni sono messe in discussione, nuovi mestieri e nuovi gruppi sociali irrompono sulla scena. La mobilità diventa un tratto distintivo di questo microcosmo sociale. Mobilità verticale, facilitata dalla circolazione dei capitali; ma anche orizzontale, perché ci si sposta, abbandonando legami antichi, costruendone nuovi. La religione tradizionale, in questo universo in continuo mutamento, perde la sua funzione principale di consolidare origini e tradizioni. Di fronte ai problemi che pone l'emergere di nuove identità socio-culturali, le sue risposte appaiono datate, improponibili. Sorgono e si

affermano nuove religioni, in grado di rispondere ai nuovi bisogni religiosi».

¹⁰⁵ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 18.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 22. Sulla responsabilità di Durkheim rispetto a una "orizzontalizzazione" del sacro, privandolo del suo riferimento tradizionale al trascendente, cfr., J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007.

Partendo da questo sviluppo storico delle correnti rispetto al sacro (senza necessariamente parteggiare per l'una o l'altra posizione) Filoramo apre il varco a una tematizzazione utile anche per gli studi sociali. Molteplici, infatti, sono gli spunti di ordine sia filosofico che sociologico che lo studio di Filoramo favorisce, per comprendere il nostro tempo. Egli, infatti, parla di "processi di sacralizzazione nella società contemporanea" offrendo uno sguardo scevro da fatalismi¹o7. Tali processi sono culturali per il fatto che sono in grado di attribuire e comunicare significati valoriali assoluti, nel senso che tali valori offrono un orizzonte di significato, fondano comportamenti e guidano le azioni di coloro che professano una via spirituale definita.

Tali processi hanno per Filoramo principale incidenza, nel panorama "postsecolare" ¹⁰⁸, nei seguenti aspetti rilevati: una riduzione del sacro prima fondativo delle religioni, ora convertito nel culto emozionale della individualità; la sacralità riscoperta nel tema ambientale ed ecologico, date le urgenze etiche; gli spazi di sacralizzazione possibili negli scenari di Internet e delle intelligenze artificiali; altri spazi rilevanti riguardano le sacralizzazioni dell'economia e della politica.

Per il primo aspetto, relativo alla perdita di rilevanza sociale delle religioni in favore di un "sé sacrale" alternativo, Filoramo si richiama al Michel Maffesoli che intende come "tribalismo emozionalmente fondato" quello che conduce l'uomo contemporaneo alla ricerca di esperienze straordinarie¹⁰⁹. Un sacro esperito per sfuggire alle gabbie della società e come «scudo contro il disincanto»¹¹⁰. Nello stesso quadro di riferimento relativo ai culti emozionali che sostituiscono l'ideale della ragione, importante anche il riferimento a Jay Demerath, che propone due distinzioni di fondo: le esperienze del sacro possono essere "confermative" o "compensatorie". Le prime rafforzano la nostra identità rassicurandoci; le seconde procurano sollievo da situazioni avvilenti tramite comunità alternative. Nel primo caso si ha un'integrazione del sacro indebolito delle tradizioni, mentre nel secondo, la ricerca del sé poggia su controculture. Ciò che accomuna conferme e compensazioni è la ricerca di esperienze avulse dalla tradizione, che disegnino una nuova visione del sacro tramite sport estremi, riconciliazioni con la natura, adesione a fenomeni politici di religione civile o nazionalismo a sfondo cripto-religioso. Siamo di fronte a una navigazione per conoscere

¹

¹⁰⁷ Cfr., G. Filoramo, *Le vie del sacro*, cit., p. 21: «Il paradosso della religione consiste dunque in questo scarto differenziale tra ciò che una religione appare essere (prodotto umano, quindi realtà puramente storica sociale culturale) e ciò che essa pretende o aspira a essere (realtà fondatrice e giustificatrice della storia, della società, della cultura). [...] Ora, proprio nella irriducibilità di questo scarto risiede quella che a me pare la peculiarità della religione: se le religioni provengono da un qualche dio e a lui riconducono – qualunque sia poi il nome e la figura che gli riconoscano (o non gli riconoscano, come nel caso delle religioni atee), tuttavia quel che ora deve attirare l'attenzione è che esse sono come una moneta, che ha corso unicamente tra e per gli uomini, dotate certo di un valore d'uso per il credente (ma, appunto, di un valore che può essere riconosciuto e operare soltanto in quella particolare comunità), ma per chiunque sia interessanto all'uomo in quanto tale, dotate di un valore di scambio, la cui importanza va, prima e ancor più che riconosciuta, pensata».

¹⁰⁸ Filoramo scrive volutamente tale parola senza trattino, ossia non come "post-secolare" con uno specifico intento: non ritenere l'epoca attuale come una fase sostitutiva alla secolarizzazione, ma come età che contiene sia il religioso che il secolare. Il tema da cui Filoramo trae spunto è bene approfondito in E. Biano, *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione*, trad.it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006

¹⁰⁹ Cfr., M. Maffesoli, La nostalgia del sacro, Armando, Roma 2022.

¹¹⁰ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 22.

nuovi lidi spirituali al di qua dei confini precedentemente prospicienti al divino: sempre più. in queste forme di liberazioni estemporanee dell'emotività, si colloca il sacro in prossimità al mondo della vita.

«Questo sacro secolare, radicato nella vita stessa come bios, che ruota intorno al nuovo sole rappresentato dall'individualismo, sganciato dai suoi tradizionali simboli religiosi, attraversa ora le varie forme del vivere sociale, dalla natura alla tecnologia, dall'economia alla politica. Il Sé dell'individuo, solitario e disperso, naviga in più mondi e non può appoggiarsi più ad ancoraggi sociali e religiosi tradizionali duraturi e visibili, per cui tende a sacralizzare tutto ciò che lo conforta e gli dà un'identità di fondo, a cominciare dalla natura»¹¹¹.

Filoramo è consapevole, richiamandosi all'imponente lavoro di Charles Taylor sulla secolarizzazione¹¹², che il primato dell'individuo ha una storia che viene da lontano, ovverosia dall'individualismo espressivo dei romantici del diciannovesimo secolo, i quali secolarizzavano l'idea cristiana che ogni persona ha una sua individualità irripetibile, e che la realizzazione della vita passa nello scoprire questa identità senza conformarsi a modelli normativi imposti. Ciò da un lato ha prodotto e favorito una rinnovata capacità di espressione e creatività, se pensiamo alla molteplicità di sottoculture del ventesimo secolo¹¹³. Dall'altro canto «il protagonista di questo nuovo panorama, il seeker o cercatore religioso, è guidato nella sua ricerca di senso, di incontro col sacro, non più da una mappa cognitiva fornitagli dalla tradizione religiosa di riferimento, dalle sue autorità e dai suoi mediatori, ma dall'anelito a provare nuove esperienze» 114. Nuove esperienze che Filoramo riconduce a una forma di "self-spirituality", di "cyber-gnosi"¹¹⁵, che nello specifico si traduce, al momento, in una forma di forte psicologizzazione della spiritualità; si configura ad esempio l'urgenza di un auto-perfezionamento mentale, come nel caso del fenomeno culturale della "mindfulness": «il sacro sé diventa, di conseguenza, la possibilità di dare un ancoraggio sicuro a una ricerca spirituale pericolosamente priva di confini e, soprattutto, di certezze»¹¹⁶.

Ciò che viene da osservare, e che Filoramo lascia tra le righe, è come dalla dialettica fra sacro e profano di stampo tradizionale, si sia passati a una contrapposizione fra crescita personale e malattia, come se la prima fosse appunto sacrale, mentre la seconda ricoprisse un vergognoso ruolo di profanità. Il tribalismo di ritorno consiste anche in questo rinnovato schema che vede il sacro nella sua funzione taumaturgica mondana, più che come

¹¹² Cfr., C. Taylor, A secular age, Harvard University Pres, Cambridge 2007.

¹¹³ Cfr., C. Young, Tribù urbane. Un secolo di mode e culture giovanili, trad.it. Chiara Mattioli, Atlante, Bologna

¹¹⁴ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 110.

¹¹⁵ Cfr., G. Filoramo, Le vie del sacro, Mimesis, Milano 2024, p. 115: «Alcuni dei motivi che hanno portato la gnosi, nelle sue varianti moderne, a legarsi in modo così apparentemente paradossale alla modernità, balzano subito agli occhi e non necessitano di giustificazioni particolari: basti pensare alla propensione individualistica di questa religione del sé, incline a coniugarsi con le esigenze tipiche dell'individualismo moderno [...] Non era forse lo gnosticismo una religione essenzialmente dualista, che insegnava il disprezzo del mondo e del suo creatore, del corpo e delle sue manifestazioni? Il cuore del suo Vangelo non era forse che il mondo è asservito al Male ed è in sé irredimibile? Il senso profondo della sapienza gnostica non consisteva, infine, in "uscite dal mondo", in psicanodie che permettessero di ritrovare la propria patria negli spazi più remoti dell'interiorità?». 116 Ibidem.

riferimento ascetico sovrasensibile. Una salvezza spirituale per il qui e ora, e non per l'oltre vita. Una soteriologia autoprodotta e debolista, con la ricaduta etica per cui solo un concetto vitalistico di salute, può certificare uno spirito accettabile. La "crescita" spirituale dell'epoca del *well-being*, del benessere inteso solo come vivere terreno, schiaccia il concetto di bene da principio metafisico a monumento alla perfezione della contingenza.

Il "qui e ora" contraddistingue anche la sacralizzazione del tema ecologico, che si specifica in due tendenze: la prima consiste nel conferire un carattere sacro alla natura ricorrendo allo sfondo religioso tradizionale, come nei casi (lontanissimi fra loro nella forma) degli animismi, dei panteismi, del neopaganesimo, o anche al "Laudato Sì" di Papa Francesco¹¹⁷. Il secondo tipo di sacralizzazione della natura «fa ricorso a un sacro secolare di tipo costruttivo, che fonda, di conseguenza, una visione non essenzialista della natura»¹¹⁸.

Questa visione non-ontologica del sacro si «dimostra capace di abbracciare una visione materialista in accordo con la scienza moderna, nel contempo cercando di trovare una dimensione spirituale in un universo materiale [...] il suo richiamo a un impegno etico responsabile discende dall'intreccio di questi elementi, l'ambientalismo ha aperto la via per una religione della natura al passo coi tempi»¹¹⁹. Una spiritualità senza Dio, insomma, di provenienza marcatamente statunitense in cui il fondamento non è metafisico e fa sposare le esigenze di un rinnovamento individuale legato alla natura, con la salvaguardia della stessa¹²⁰. Questo aspetto richiede secondo Filoramo una precisazione in ordine alla catalogazione del comportamento religioso, ossia se si possa parlare *tout-court* di neopaganesimo:

«Limitarsi ad interpretare l'ecologismo contemporaneo come un semplice "neopaganesimo" significherebbe cadere in un duplice malinteso, sia su ciò che fu il paganesimo europeo, sia su ciò che è l'ecologia contemporanea. Fra l'uno e l'altra c'è parentela, ma non certo identità. Il paganesimo europeo precristiano era un mondo in cui la religione si intrecciava profondamente con la vita sociale, gli dèi erano onnipresenti attraverso i templi, le statue, le cerimonie, individui e collettività vi si riferivano continuamente per i più diversi bisogni. L'avvento del cristianesimo ha significato la progressiva messa in crisi di questo complesso mondo e delle strutture socioculturali di cui era espressione»¹²¹.

Per Filoramo, anche se il confronto con il mondo pagano costituisce una costante nel panorama storico europeo, già a partire dall'Umanesimo, il modo in cui oggi l'ecologismo si richiama a un concetto di sacralità non è pagano in maniera ortodossa, ma secolare. Anche il paganesimo vive dunque, nelle sue rievocazioni contemporanee, delle traduzioni ontologicamente indebolite.

¹¹⁷ Cfr., S.F. Di Rupo, *Dignità dell'uomo e dignità del pianeta. Un ritratto delle prospettive interreligiose di fronte al Climate Change*, in Atti XXIII Congresso Nazionale Ciriaf, Morlacchi Editore University Press, Perugia 2023. ISBN 978-88-9392-442-9 (online)

¹¹⁸ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 51.

¹¹⁹ Ivi, p. 55.

¹²⁰ Cfr., B. Taylor, *Dark green religion: Nature Spirituality and the planetary future*, University of California Press, Cambride 2010.

¹²¹ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 61.

Va inoltre preso in considerazione, secondo l'itinerario di Filoramo, il "sacro tecnologico". Nello scenario culturale internazionale, infatti, non si presenta solo la via interpretativa di un sacro ostracizzato dallo sviluppo tecnologico, ma esistono vere e proprie posizioni visionarie sulla convivenza fra realtà virtuali e spiritualità. Filoramo attraversa interessanti e allucinatorie aneddotiche, come ad esempio quella relativa a Anthony Lewandoski, oggi poco più che quarantenne, che ha fondato nel 2015 una Chiesa destinata a promuovere una religione tecnologica, denominata "A Way Of Future". La suggestione di fondo riguarda l'elaborazione crescente di un'intelligenza artificiale (AI) di cui man mano l'umanità si sta tutta avvedendo. Il punto è che questa forma di potere assoluto, detentrice di un'intelligenza un miliardo di volte più grande ed efficace dell'uomo, viene vista come un nuovo dio. Gli smartphone come organi sensoriali di un essere supremo che ci presiede e sovrasta, di cui l'uomo sarà presto dipendente¹²².

Una visione sia distopica che crescentemente realista, che Filoramo dice esser stata di breve vita e frutto del narcisismo del suo profeta Lewandoski, ma che offre spunti sui nuovi risvolti della spiritualità *cyber*. Il fascino per il mondo della tecnica capace di emanciparci e produrre potenza ha un'origine che secondo Noble, citato da Filoramo insistentemente, riporta all'Alto Medioevo¹²³. La tensione verso una produzione manuale di salvezza, dalla ricerca nucleare ai viaggi spaziali, nasce dall'anelito di una scienza capace di redimere l'uomo prima di un intervento divino.

Lo stesso concetto di "cyberspazio", inoltre, ha diversi punti in comune con lo spazio sacro. Filoramo ricorda il Jean Baudrillard che interpreta la realtà virtuale come simulacro¹²⁴, combinandolo con l'interpretazione di Pierre Lévy per cui il "virtuale" è una forza, una tendenza che rimanda al passaggio dall'essere reale a un'altra dimensione ontologica, ricercata, voluta¹²⁵. Filoramo dice: «dal punto di vista della storia delle religioni, la realtà virtuale è la più recente metamorfosi di una dimensione simbolica, quella dell'immaginazione creatrice, costitutiva dell'esperienza religiosa; il virtuale delle religioni è stato spesso il motore del mondo reale» ¹²⁶. Come è il caso, ad esempio, del fenomeno del pellegrinaggio. Motivo per cui lo spostamento della realtà dal piano fisico al piano "online" può essere inteso a sua volta come un pellegrinare in una terra che promette una separazione sacrale dal mondo della vita pervaso da dolore e morte. Sono passaggi che preludono, secondo Raymond Kurzweil, all'avvento del corpo umano integrato dalle nanotecnologie,

¹²² Cfr., R.M. Geraci, *Apocalyptic AI, Oxford University Press*, New York 2010.

¹²³ Cfr., D.F. Noble, *La religione della tecnologia*. *Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000, p.3: «Il fascino attuale esercitato dalla tecnologia, misura reale del moderno Illuminismo, è radicato in miti religiosi e antiche fantasie. Sebbene i tecnologi di oggi, nella loro lucida ricerca dell'utilità, del potere e del profitto, sembrino basare i modelli sociali sulla razionalità, essi sono inoltre guidati da sogni lontani, da impulsi spirituali verso una redenzione soprannaturale. Per quanto la loro ostentazione di una saggezza terrena possa abbagliare e intidimidire, la loro vera ispirazione giace altrove, in una ricerca antica e ultraterrena della trascendenza e della salvezza».

¹²⁴ Cfr., J. Baudrillard, Simulacres et simulation, Parigi, Éditions Galiée, 1981.

¹²⁵ Cfr., P. Levy, Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie, Feltrinelli, Milano 2001.

¹²⁶ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 79.

entro la metà di questo secolo, ove la rinnovata possibilità di mantenere la salute dell'uomo dipenderà proprio da questa ricerca cyber-spaziale¹²⁷.

Il sacro tecnologico, quindi, ha un complesso intreccio di visioni distopiche e utopiche, al punto tale che il fenomeno è destinato ad allargare le possibilità di indagine esponenzialmente, mantenendo l'area semantica religiosa come un punto di riferimento per la comprensione profonda delle origini delle futurologie.

Infine, sul piano politico ed economico, Filoramo ricorda come sacro e politico abbiano da sempre intrattenuto dei rapporti profondi, poiché è strutturale al sacro avere la qualità di fondare e legittimare i regimi politici. Le religioni sono caratterizzate da un impianto metafisico e morale che influenza la sfera pubblica attraverso mediatori che trovano nel sacro il fondamento ultimo di una vita politica temporale. La figura tipica della modernità, di matrice illuminista, è un sacro "antropologico", precursore della sacralità del sé che prima abbiamo trattato. Erede culturale della riforma protestante che rifiuta la mediazione sacra per «privilegiare l'interiorità del credente come il luogo dove si realizza il suo incontro con Dio. Progressivamente questa dimensione del sacro ha perso i suoi riferimenti religiosi per dare origine a un sacro secolare» 128. Le forme di sacralizzazione della politica, crescentemente immanentistica per le ragioni appena espresse «non sono né di destra né di sinistra, non possono essere etichettate né come totalitari né come democratici» 129, poiché sia le grandi rivoluzioni moderne, americana e francese, sia i nazionalismi ottocenteschi come i totalitarismi novecenteschi, inquadrano l'agire politico sotto un'ottica sacralizzata. Aspetti che hanno trovato nuova linfa interpretativa dopo il muro di Berlino, attraverso l'attacco alle Torri Gemelle del 2001, sino ai recentissimi risvolti bellici che coinvolgono credenze e velleità di dominio nutrite da posizioni legittimate da un sacro destino: «non basta più sconfiggere il nemico, occorre distruggerlo in nome dei valori sacri cui ci si richiama»130.

La parola stessa "valore" subisce una torsione dal qualitativo al quantitativo: è il passaggio dalla sfera sacra religiosa alla sacralizzazione dell'economia.

Sulla scorta di un riferimento classico in questo senso, ossia Max Weber¹³¹, Filoramo ripercorre la storia dell'economia rileggendo lo spirito del capitalismo, legato alle eredità culturali cristiane e poi, in modo ancor più decisivo, alla Riforma Protestante. Il nesso fra capitalismo e religione è perfettamente rappresentato dal Latouche che ci ricorda come l'economia ha nelle banche le sue chiese, nelle imprese le sue cattedrali, ha i suoi santi, i suoi preti, i suoi martiri, il suo credo (la pubblicità), il suo catechismo, la sua legge "naturale" del mercato a cui tutti siamo sottoposti¹³². Ma è la stessa religione, osserva Filoramo, a risentire di questo nuovo paradigma: «in modo soltanto a prima vista paradossale, anche le religioni precipitano sempre più nel gorgo del capitalismo sacro. La religione è diventata anche un

¹²⁷ Cfr., R. Kurzweil, *The singularity is near. When humans transcend biology*, Duckworth Overlook, London 2005.

¹²⁸ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 93.

¹²⁹ *Ivi*, p. 97.

¹³⁰ Ivi, p. 100.

¹³¹ Cfr., M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad.it. Anna Maria Marietti, Rizzoli, Milano 2012.

¹³² Cfr., S. Latouche, Come reincantare il mondo. La decrescita e il sacro, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

business che, se vuole circolare, deve vendersi» 133. Andando in scia rispetto a quanto detto da Filoramo, si può osservare che anche nei confronti dei brand il consumatore è sempre più "fidelizzato". L'ossessione per l'acquisto di marchi specifici, addirittura componendo code interminabili (sia fisiche che telematiche) per accaparrarsi l'ultimo modello di un prodotto che non rappresenta un bene primario, rappresenta una forma deteriore di proselitismo irrazionale, ben lontano da una sana forma di fede. Il fatto che contestualmente vi sia anche una "mercatizzazione di Dio", come la chiama Harvey Cox, non è che un'espressione di un circolo vizioso del materialismo globalizzato.¹³⁴.

In tutte le facce del sacro che si sono sin qui elencate seguendo il filo logico di Filoramo si è notato come esso sia un concetto oggetto di torsioni acrobatiche e secolari: pur di figurare come meccanismo inconfondibile della nostra interpretazione e riconfigurazione del mondo, il sacro è un richiamo costante a una dimensione di senso da dover reperire nonostante gli stravolgimenti epocali. Indipendentemente dallo scenario religioso, le persone nel corso dei secoli hanno sempre avuto qualcosa di sacro per loro e hanno considerato certe cose come indubitabili, indisponibili e definitive: «Questa non disponibilità può essere progettata come trascendenza (prima che il tetto del mondo si abbassasse), ma anche – ne abbiamo visto diversi esempi – come ordine superiore o struttura significativa» 135.

3. Conclusioni. Limiti e potenzialità dell'approccio di Filoramo.

Il merito di Filoramo consiste appunto nel concedere uno sguardo sia sopra il tetto del mondo, sia sotto, per osservare cambiamenti e costanti del nostro tempo.

Se questa prospettiva epistemologica consente di aprirsi alla lettura dei fenomeni sociali, con la capacità di restituire la pluralità delle esperienze religiose – o pseudoreligiose – sul piano filosofico nulla toglie all'ontologismo la sua dignità nel rappresentare un riferimento nel pensiero contemporaneo. Permane infatti il dubbio, visto dal punto di vista "essenzialista", se questa "sacralizzazione", a colpi di indebolimento del significato originario, non perda gradualmente l'intensità e la veridicità della dimensione verticale e puramente religiosa. A furia di un susseguirsi di spiritualità on demand, verrebbe da dire, si perde sempre più riflessività sull' "a priori" religioso come disposizione interiore. Il sentimentalismo religioso, prediligendo la sfera emotiva di un sentire pseudo-sacrale, ha fatto perdere di vista la teoresi sul sentimento stesso come dimensione ontologica che rimanda a un'origine sovrannaturale¹³⁶. Se il sacro non è una realtà di validità universale, è

¹³³ G. Filoramo, Sentieri del sacro, cit., p. 116.

¹³⁴ Cfr., H. Cox, *The Market as God*, Harvard University Press, London 2016.

¹³⁵ Ivi, p. 118.

¹³⁶ Cfr., G. Filoramo, Le vie del sacro, cit., p. 55. Sul tema del sentimento religioso, qui Filoramo attribuisce a Friedrich Schleiermacher, giustamente, il ruolo determinante nell'aver conferito importanza alla sfera dell'intuizione sentimentale del numinoso, ma ascrive il filosofo tedesco perlopiù a questo merito. Una corretta lettura delle sue opere, in realtà, fa emergere come Schleiermacher sia ben più di una mero emotivista spirituale, ma anche un fine ermeneuta e un teoreta sul discorso religioso di tutto riguardo, basti pensare all'influenza decisiva che ebbe nella proposta filosofica di Rudolf Otto. Per una restituzione della complessità di Schleiermacher, cfr., O. Brino, Introduzione a Schleiermacher, Laterza, Bari 2010.

destinato a vedere destituito il suo valore sostantivante, lasciando prediligersi le sue funzioni di aggettivo *prêt-à-porter*: "il sacro" perde l'articolo determinativo.

Va problematizzato il concetto di "processo di sacralizzazione": se da un lato il guadagno teorico di questo argomento di Filoramo aiuta non poco alla comprensione di fenomeni sociali dirompenti - che non nascono da un nulla, ma sono delle risultanti di processi culturali - dal lato di una filosofia della religione ontologicamente orientata, viene spontaneo chiedersi se l'esito di tale processo produca un sacro che sia realmente tale e non una sua controfigura. Ci si domanda se non si sia di fronte a una metaforizzazione che in realtà indica un deposito di senso orizzontale, una zona strutturale del mondo della vita che non trova un nome definitivo per categorizzare l'invisibile che si presenta comunque alla coscienza, e che determina l'essenza del vivere filosofico dell'umanità. Un "sacro" con la "s" minuscola è la stessa cosa del "Sacro" come intuizione del divino? Viene il dubbio se il primato della vita mondana su quella sovrannaturale sia davvero un esito da cui non si torna più indietro, o se non sia una convinzione regionale, occidentale in primis, che denota l'ansia secolarista e storicistica di vivere di congedi perentori da epoche non comunicanti, che si soppiantano l'una contro l'altra, senza porte né finestre. A nostro avviso, non è sufficiente notare l'indebolimento di alcune categorie tradizionali per squalificare ex abrupto la necessità, forse più urgente che mai, di una profonda riflessione sulla mastodontica ricchezza metafisica dell'eredità religiosa plurisecolare, per capire le dinamiche occultamente presenti, anche laddove convertite di segno, nel secolare¹³⁷.

Al cospetto della parola "sacro", la cultura contemporanea vive delle difficoltà. Risulta difficile, in particolare, recuperarne una dimensione di senso che non rimandi subito a un mondo antiquario, ossia a un orizzonte valoriale che non si fatica a riconoscere come fondativo delle grandi civiltà, salvo poi non ritenerlo imprescindibile per la propria¹³⁸. Il sacro, inoltre, è un concetto divisivo per la sua ambiguità. Quella sorgente di fede, di esperienza della trascendenza (cui la sacralità dovrebbe indicare) parla all'uomo più delle sue verità o delle sue certezze? L'esperienza del "numinoso", come lo definirebbe Rudolf Otto, è un portale intuitivo di significati strutturali dell'esistenza, oppure è uno schermo, un enigma che ci mostra l'ineffabilità del mistero? Di sicuro, già solo per questo doppio binario, il "sacro" ha un merito: distogliere l'uomo dalla a-problematicità del quotidiano, portandolo a doversi rapportare con la domanda filosofica con amore per l'indagine. Se vista da questa prospettiva, la tematica del sacro è un veicolo di libertà, dal momento in cui la coscienza si sente senza vincoli, nel volgere lo sguardo del cuore oltre al mondo sensibile. L'importanza

¹³⁷ Cfr., M. Moschini, *Con e senza Dio. Cristianesimo e ateismo nel tempo dell'indifferenza*, Morcelliana, Brescia 2024, p. 57: «Quante volte la necessità di un legame creaturale con Dio è stata confusa con una determinazione odiosa e fantasiosa della nostra naturalità, un limite della natura e non si è scorto invece la necessità della presenza di Dio come imprescindibile modo di comprendere il legame totale che ogni singolo ha con il suo fondamento. Tolto il quale è tolto il mondo. E il mondo solo in Dio diviene "ambiente"; casa dove noi e Dio abbiamo la possibilità di manifestarsi nella presenza del nostro opposto e in questa differenza porre in chiaro la trascendenza di Dio, ma anche la sua essenzialità al nostro essere-presenti».

¹³⁸ Cfr., J. Habermas, *Fede e sapere, in Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, p. 111: «La società postsecolare prosegue nei confronti della stessa religione il lavoro che la religione compì a suo tempo sul mito. Non più ora con l'intento equivoco di un'ostile assimilazione, bensì con l'interesse di produrre senso in casa propria e di contrastare la strisciante entropia delle risorse scarse».

del sacro ha ovviamente pervaso tutta la questione religiosa di ogni tempo per intendere il rapporto con la Verità, ma ad un livello più banale e mondano, esso si incunea nel linguaggio con attribuzioni di senso molto meno verticali. È sacra una forma di riposo, è sacro il giorno libero dal lavoro, è sacro un feticcio che abbiamo deciso di tenere in casa sin dall'infanzia, o di non tenere più perché ci ricorda una persona, o un contesto.

È sacra anche la natura, nel caso esemplare di un discorso ecologico che mostra le sue urgenze nella nostra attualità. È sacro il progresso, talvolta: lo è per chi crede che vada alimentato e perseguito ciecamente; oppure, per altri, è sacro emanciparsi dalle catene del progresso stesso, perché va recuperata una vita contemplativa, capace di meditare in senso atemporale. È sacro l'embrione, per alcune posizioni bioetiche; è sacra la scienza come evoluzione della ricerca senza limiti, per altri. È sacra l'autodeterminazione dell'individuo per taluni, così come lo è una coscienza etica della collettività per altri. Non tutte queste forme sono dicotomiche nel senso di una dialettica conflittuale fra una tipologia e l'altra, ma di certo il panorama complesso degli usi impliciti o espliciti della parola "sacro" ci impone una certa prudenza epistemologica.

La multiformità della dimensione sacrale offre una ricchezza prospettica sia sulle questioni etiche che conoscitive. Sebbene l'eredità del tema sia di discendenza teologica, è per via di questa eterogenesi dei fini che nella contemporaneità hanno trovato fecondità discipline contigue ma specifiche, come l'antropologia religiosa, la sociologia della religione, la filosofia della religione, la storia delle religioni. I *Religious Studies* sarebbero il coacervo di questa pluralità di indirizzi scientifici. Le differenze fra questi tagli disciplinari, però, non rappresentano la totalità degli approcci effettivi rispetto al sacro, nel mondo della cultura intesa in senso vasto.

Si registra anche, dal punto di vista non accademico, ma editoriale nel senso più aperto, un'effervescenza divulgativa in campo spirituale che spesso comporta una commistione di voci che esprimono il tema sacrale secondo più ragioni e ragionevolezze. Taluni perseguono l'ideale di una diffusione di conoscenze non battute dalla cultura "dominante", manifestando una preparazione spesso di buona qualità, in materia di saperi cosiddetti "tradizionali", ossia che conoscano lati esoterici ed essoterici di eredità sapienziali comprovate. Altri, con paludata improvvisazione, sfruttano un sacro valido per tutte le stagioni, in cui eccentriche interpretazioni delle piramidi, versioni innovative e *fantasy* su profeti e profezie, numerologie più o meno arbitrarie e ufologie fondamentaliste convogliano in un occultismo caricaturale, sensazionalistico e fuorviante, per un pubblico che non voglia accettare l'hegeliana "fatica del concetto" necessaria per aprirsi a questi temi, poiché si accontenta del mero sovvertimento delle conoscenze consuete per estetizzare un vago esotismo *chic*, ma disinformato.

In questo quadro, un ruolo possibile e "sano", per le *Humanities*, consiste proprio nello sposare il senso collegiale di questo anglicismo, ovvero non rinnegando eventuali feconde interconnessioni fra discipline, pur conoscendone in modo netto le rispettive vocazioni e peculiarità. È nel riconoscimento nella serietà e nella mutua comunicazione delle discipline, che si può contrastare il dilettantismo interpretativo. La ricerca sul *sacro*, se vuole che questo concetto sopravviva alle sferzate nichiliste, può evitare il rischio di dividersi a spicchi

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

fra chi lo limita al fenomeno culturale e chi invece ne studia in modo esclusivo la strutturalità metafisica; fra chi lo lega a un solo mondo confessionale rivendicando la pertinenza di un solo, specifico fondamento teologico, o a chi viceversa ne studia i processi psichici in modo meccanico, esonerando l'ineludibile fonte di senso esistenziale che il sacro rappresenta, come se fosse un'affascinante malattia.

Lo studioso del sacro si assume la responsabilità di collezionare prospettive, e di problematizzarle con l'intenzione di lumeggiare su un aspetto che è fondamentale per la comprensione dell'essere umano. Pare essere questa l'apertura intellettuale necessaria per prendere nella debita considerazione il contributo di Filoramo. Per quanto sommariamente espresso sin qui a titolo di contestualizzazione problematica, lo si può ritenere uno studioso capace di oltrepassare perimetri ideologici, con l'acribia nei confronti dell'elemento religioso che è necessitata dalla crescente complessità di questo campo di studio. Emerge comunque, al cospetto di questa proposta, l'importanza di una forte integrazione del pensiero filosofico legato all'ontologia, per non lasciare che la datità dei fatti storici abbia la meglio sulla meditazione riguardo i loro significati più reconditi, poiché, come dice Abraham Joshua Heschel «il mistero non è un sinonimo di ignoto, ma piuttosto l'espressione d'un significato in rapporto con Dio» 139.

¹³⁹ A.J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, SE, Milano 2005, p. 90.

«Alle Wahrheit ist relativ» – «Alle Philosophie ist unendlich».

Note sulla concezione della filosofia come sistema nella Transcendentalphilosophie (1800/1801) di F. Schlegel.

Maurizio Maria Malimpensa

University of Ferrara, Italy

Abstract:

The article explores Friedrich Schlegel's attempt to develop a transcendental philosophical system between 1800 and 1801, within a context dominated by interpretations of Kantian criticism. Although Schlegel's project was overshadowed by the success of other philosophers like Schelling and Hegel, it offers valuable insights for the post-Kantian debate. The author analyzes Schlegel's approach to philosophy as an "infinite experiment," grounded in a dynamic balance between skepticism and enthusiasm. Central to this view is the idea of philosophy as a self-reflective activity, which does not aspire to absolute truth but evolves in a continuous cycle of relative truths. The essay delves into Schlegel's conception of philosophy as a dialectical and allegorical method, where thought and the natural world are united in a process of symbolic production. It argues that this vision anticipates key themes in contemporary thought and re-evaluates philosophy as an existential exercise.

Keywords:

Friedrich Schlegel; Transcendental Philosophy; Romanticism; Infinity; Image.

«A Julius / Se qualcuno nella nostra epoca si mostra adatto, ed è nato, per essere Apostolo, questo sei tu. Tu sarai il Paolo della nuova religione che spunta ovunque – uno dei primogeniti della nuova epoca – del religioso. Con questa religione comincia una nuova storia del mondo. Tu capisci i misteri del tempo – Su di te la rivoluzione ha prodotto quel che doveva produrre, o, piuttosto, tu sei un membro invisibile della sacra rivoluzione che è apparsa sulla terra come un Messia al plurale. Mi anima un magnifico sentimento al pensiero che tu sei mio amico e hai diretto a me queste intime parole. Io so che noi, in molti, siamo una sola cosa e credo che lo siamo assolutamente

perché la nostra vita e la nostra morte sono un'unica speranza, un'unica

nostalgia.»

Novalis, Glosse alle «Idee» di F. Schlegel (1799)¹⁴⁰

¹⁴⁰ Novalis, *Novalis Schriften* [= *NS*], a cura di P. Kluckhohn, R. Samuel *et alii*, Kohlhammer, Stuttgart 1960-1988, vol. 3, p. 495; trad. it. di F. Desideri, *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, Einaudi, Torino 1993, vol. II, p. 577. Questa glossa di Novalis fa eco e risponde, nello spirito della *sinfilosofia* condiviso ed elaborati dai due autori, all'ultimo frammento con qui si chiudevano le *Ideen* di Schlegel, qui appellato scherzosamente col nome del protagonista della *Lucinde*, dedicato da quest'ultimo proprio a Novalis. Cfr., F.

Tra i tentativi di pensare un sistema della filosofia trascendentale conseguente alla svolta portata alla filosofia scientifica dal criticismo kantiano all'alba del Secolo Decimonono, quello proposto da Friedrich Schlegel è senza dubbio tra i meno famosi e fortunati. Il più giovane dei fratelli Schlegel, che per mezzo della rivista Athenaeum (1798-1800) – e delle varie collaborazioni ad altri importanti periodici dell'epoca che la precedettero immediatamente – era venuto alla ribalta della vita culturale tedesca attraverso uno stile di scrittura e di pensiero provocante e anticonvenzionale¹⁴¹, dopo aver conseguito la *venias* legendi in filosofia presso l'Università di Jena nell'estate del 1800 – in un clima ancora teso per le polemiche legate all'Atheismusstreit, che l'anno precedente aveva costretto Fichte ad abbandonare la cattedra jenese e ad allontanarsi dalla città, volgendosi a Berlino proprio su suggerimento e grazie all'aiuto del nostro autore –, si apprestò a tenere un corso di filosofia trascendentale come Privatdozent nel semestre invernale dello stesso anno. Questa rimase l'unica comparsa di Schlegel in veste di docente presso quella cittadella della filosofia che in meno di dieci anni aveva visto salire in cattedra autori del calibro di Reinhold, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, e ciò chiaramente lascia intendere che il mordace critico non ebbe successo come filosofo. La fortuna arrideva in quel momento al più brillante e fecondo talento filosofico di Schelling, seguitissimo dal pubblico studentesco e in procinto di raggiungere l'apice della sua reputazione scientifica presso il mondo intellettuale tedesco. Tuttavia, le lezioni di Schlegel non furono certo disertate, e anzi, tra i frequentatori del corso figurano personaggi come Ast, Fries, Krause, Ritter e, probabilmente, nella parte finale del corso, lo stesso Hegel¹⁴². Poco dopo il termine del corso, incalzato dalle urgenze economiche che non gli daranno tregua durante tutta la sua esistenza, egli raggiungerà il fratello a Berlino, per poi trasferirsi a Parigi e di lì incominciare una nuova fase del proprio percorso intellettuale, dominata da interessi e motivi fondamentali in parte profondamente mutati¹⁴³.

_

Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [= *KFSA*], a cura di E. Behler *et alii*, Schöningh, München/Paderborn/Wien/Zürich 1958-, vol. II, p. 272; trad. it. di E. Agazzi, *Idee*, in *Athanaeum 1798-1800*, a cura di G. Cusatelli, Sansoni, Milano 2000, p. 623.

¹⁴¹ Sullo strumento di scrittura elaborato da Schlegel, cfr., B. Allemann, *Ironia e Poesia*, trad. it. di G. Voghera, Mursia, Milano 1971, pp. 55-83; M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Stuttgart 2007, pp. 117-138; ci sia consentito rimandare anche a quanto abbiamo detto a proposito dell'uso del *frammento* in Novalis, cfr., M.M. Malimpensa, «so ist gleichsam Poësie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung». Considerazioni su poesia e filosofia nel pensiero di Novalis, in «La Nottola di Minerva. Journal of Philosophy and Culture», XXI, 2023, pp. 40-43. Sebbene le lezioni considerate adottino lo stile della prosa filosofica, cercando di argomentare in modo rigoroso e conseguente, l'estrema concisione dei periodi schlegeliani in questo testo conserva qualcosa dello stile ironico ed enigmatico dei frammenti.

¹⁴² Cfr., E. Behler, *Friedrich Schlegel und Hegel*, in «Hegel-Studien», 2, 1963, pp. 203-250; M.N. Forster, *Friedrich Schlegel and Hegel*, in M. Forster, J. Korngiebel, K. Vieweg (a cura di), *Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807*, Fink, Paderborn 2018, pp. 139-180; J. Korngiebel, *Schlegel und Hegel in Jena. Zur philosophischen Konstellation zwischen Januar und November 1801, ivi*, pp. 181-209.

¹⁴³ Senza diffondersi nell'analisi delle differenti fasi in cui gli interpreti hanno diviso il pensiero schlegeliano, si pensi anche solo all'evento che di fatto comportò una cesura inevitabile nell'esistenza dell'autore, la conversione al cattolicesimo nel 1808. Le tarde elaborazioni filosofiche di Schlegel, composte tra Dresda e Vienna, hanno tutt'altro sapore rispetto alla fase jenese. Per una panoramica generale, cfr., C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milano 1984.

Nonostante il tentativo di prendere posizione nel dibattito postkantiano sulla forma della filosofia trascendentale da parte di Schlegel sia risultato perdente rispetto alla concorrenza coeva, l'atto unico dello Schlegel "filosofo trascendentale" è ricchissimo di motivi che sarebbero presto venuti a galla nella cultura europea dell'inoltrato Diciannovesimo e del Ventesimo Secolo¹⁴⁴. Inoltre, esso si segnala all'attenzione dello studioso della filosofia classica tedesca per la sua acuta e originale rimeditazione di importanti aspetti del criticismo, senz'altro filtrata potentemente dalla torsione già impressa da Fichte al sistema kantiano¹⁴⁵, ma altrettanto indubbiamente inedita nell'insieme, tanto da presentarsi come uno sviluppo o addirittura un'alternativa alla concezione sistematica della dottrina della scienza¹⁴⁶. Va peraltro notato come la proposta di Schlegel si sostenga mutuamente su quanto andava elaborando, in comunità d'intenzione e di tonalità emotiva, Friedrich von Hardenberg, sodale d'elezione e coautore – nel senso dischiuso dal concetto coniato all'uopo di *Symphilosophie* – della piattaforma teorica propriamente filosofica della rivista *Athenaeum*¹⁴⁷.

In questa breve ricognizione della proposta filosofica schlegeliana ci si soffermerà in particolare su alcuni aspetti che riguardano propriamente l'*idea di sistema* presentata nel corso di filosofia trascendentale del 1800/01, mettendo in luce soprattutto la concezione del *metodo* della filosofia e il significato che l'attività filosofica come pratica scientifica riveste per l'autore all'interno del complesso delle attività costituenti l'esistenza dell'uomo e la vita della natura intera. Ci concentreremo pertanto essenzialmente sulla *Einleitung* – che a detta dello stesso autore «forma un tutto per sé consistente» 148 –, su alcuni aspetti della *Teoria del mondo* e sulla terza parte del sistema, cioè sul «ricorso della filosofia in se stessa, ovvero filosofia della filosofia» 149.

^{1.}

¹⁴⁴ Cfr., ad es. G. Moretti, *Nichilismo e romanticismo*. Estetica e filosofia della storia fra Ottocento e Novecento, Cadmo, Roma 1988; M. Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, Meiner, Hamburg 1994, pp. 122-154. Si consideri, inoltre, l'influenza che lo studio di Schlegel e Novalis ebbe sulla formazione del pensiero di Walter Benjamin (cfr., W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*. *Scritti 1919-1922*, trad. it. di C. Colaiacomo, Einaudi, Torino 1982, pp. 1-116; cfr., anche F. Desideri, *Walter Benjamin*. *Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980).

¹⁴⁵ Oltre al celebre Frammento 216 dell'*Athenaeum* (cfr., KFSA II, pp. 198-199; trad. it. cit., p. 181) si tengano presente le varie menzioni di lode e apprezzamento che egli rivolge nell'epistolario coi contemporanei, in particolare col fratello e con Novalis (cfr., ad es. *KFSA* XXIII, pp. 350, *KFSA* XXIV, pp. 262-263). Inoltre, Schlegel preparò un abbozzo, mai terminato, per un intervento pubblico a difesa di Fichte durante il periodo dell'*Atheismusstreit* (cfr., *KFSA* XVIII, pp. 522-525; trad. it. di M.M. Malimpensa, *Per Fichte. Ai Tedeschi* (1799), in «Symphilosophie. International Journal of Philosophical Romanticism», 4, 2022, pp. 446-449). Ancora nel 1806 egli fece una recensione molto positiva del trittico popolare pubblicato da Fichte (cfr., *KFSA* VIII, pp. 63-85), apprezzando l'evoluzione della filosofia fichtiana. Soltanto nelle ultime opere il giudizio su Fichte si farà critico, affidandogli quel ruolo di momento meramente negativo di filosofo della soggettività unilaterale cui nel frattempo la sua figura era stata ridotta anche da Schelling ed Hegel (cfr., ad es. *KFSA* X, pp. 15-16).

¹⁴⁶ Cfr., KFSA II, pp. 366-367; trad. it. di D. Mazza, Sull'incomprensibilità, in Athenaeum, cit., p. 921. Cfr., anche KFSA XII, p. 32. Cfr., J. Zovko, Friedrich Schlegel als Philosoph, Schöningh, Paderborn 2010, pp. 65-73

¹⁴⁷È nota la voluta interpolazione di *Frammenti* composti dall'uno dei due amici in quelli dell'altro, e viceversa. ¹⁴⁸ *KFSA* XII, p. 29. La traduzione dei testi di Schlegel, dove non è altrimenti indicato, è nostra. ¹⁴⁹ *Ivi*, p. 91.

1. Inizio e problemi della filosofia

Schlegel inizia il suo corso affrontando di petto uno dei problemi cruciali della filosofia classica tedesca, ovvero il problema dell'inizio stesso della filosofia. Diciamo subito che la risposta schlegeliana difficilmente potrà lasciare soddisfatti circa un tema così decisivo, per il modo stringato in cui è formulata (ciò che, come detto, costituisce l'intero stile del manoscritto); tuttavia, non è privo di merito e interesse che egli abbia avvertito la necessità di incominciare le sue lezioni proprio da qui. «Noi filosofiamo – questo è un fatto. Dunque iniziamo; diamo inizio a qualche cosa» 150. Il fatto che la posizione del problema della filosofia si risolva immediatamente nel rilevamento della fattualità che accompagna la posizione stessa del problema non è l'enunciazione di una mera tautologia, bensì indica che il filosofare è anzitutto una determinata attività, una pratica che costituisce il proprio orizzonte di senso nel suo farsi e non prima o a prescindere da quello, in una qualche forma depositata e stabile. Ora, quando la filosofia inizia, che cosa propriamente fa? Qual è l'oggetto di tale attività? Quest'iniziare «è un tendere ad un sapere di un tipo assolutamente peculiare, un sapere che deve riferirsi all'uomo intero. Perciò non all'agire dell'uomo; poiché l'agire è solamente un polo dell'uomo – bensì anche al sapere dell'uomo. Esso dovrà allora essere un sapere del sapere» 151. I rimandi al magistero jenese di Fichte ovviamente si sprecano¹⁵², tuttavia ciò che mette conto notare è il fatto che per Schlegel, come emerge dallo sviluppo delle sue lezioni, e in particolare dalla seconda parte del sistema, la Teoria dell'uomo, ogni facoltà umana non è opposta al Wissen, bensì è in una relazione di strutturale complementarietà con esso, ne è una particolare determinazione, sicché la stessa immagine dei due poli qui usata non è sufficientemente chiara a rendere ragione della radicalità della posizione sostenuta dall'autore. Non è infatti ad altro che al sapere dell'uomo che ci si deve volgere – se si vuole filosofare –, poiché questo, rettamente inteso, ha già in sé, come sua determinazione fondamentale, l'agire; ciò che non vale per quest'ultimo, se preso singolarmente. Che la cosa stia in questi termini, che cioè proprio il sapere sia l'inaggirabile fuoco su cui si debba concentrare la riflessione filosofica per non essere parziale e non perdere di vista qualche elemento nella propria ricognizione del reale, è ben esemplificato dal modo in cui Schlegel, nella seconda parte appunto, caratterizza la fede. Spezzando definitivamente l'aut aut cui Jacobi cercava di costringere la cultura filosofica tedesca, sin dall'apparizione delle lettere Sulla dottrina di Spinoza, e ultimamente proprio con la sua lettera aperta a Fichte, Schlegel dichiara che «il concetto di fede è da bandire completamente dalla filosofia, nella misura in cui dev'essere un opposto al sapere» 153. Con ciò non si tratta di sopprimere quell'esigenza cui le proteste antifilosofiche di Jacobi davano voce – e che pure Kant si era premurato di cercare di salvaguardare –, ovvero, da ultimo, proprio ciò che sempre più prepotentemente emergerà nel corso degli anni nella produzione

150 *Ivi*, p. 3.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Cfr., J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= *GA*], a cura di R. Lauth, H. Jacob, *et alii*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, vol. I/2, pp. 112-149; trad. it. di A. Tilgher, rev. di F. Costa, *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia*, in *La dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971, pp. 13-50. ¹⁵³ *KFSA* XII, p. 59.

di Schlegel, un pensiero della *vita* e del *vivente*, bensì di fondarla in qualcosa di più alto e solido che non la mera disposizione d'animo pia, cui la condannava proprio la posizione jacobiana nel suo esito ultimo. Al contrario, «la *fede*, in quanto convinzione piena [*vollkommene Überzeugung*], è da pensare soltanto in opposizione al dubbio, e non al sapere»¹⁵⁴.

Dunque, la filosofia, nel suo dispiegarsi, tende al sapere, al sapere intero dell'uomo, e dunque al suo sapere e al suo agire *in uno*, e pertanto è *sapere del sapere*. Tuttavia, questa definizione non basta come punto d'appoggio per descrivere il procedimento della filosofia, proprio perché, appunto, essa è soltanto una *definizione*. Inoltre, in questa definizione, si presuppone cosa sia il sapere, che è appunto il soggetto e l'oggetto della filosofia. Perciò bisogna tornare assolutamente all'inizio della domanda stessa sull'inizio, e osservare cosa si è fatto¹⁵⁵; da ciò risulta chiaramente che non si è trattato di altro che di uno *sperimentare*. «*La filosofia è un esperimento*, e perciò ciascuno che voglia filosofare deve sempre ancora cominciare da capo. [...] Noi iniziamo dunque assolutamente»¹⁵⁶. Se è così, allora, la filosofia deve procedere a *costruire* il proprio oggetto davanti a sé, preoccupandosi soltanto che ogni suo passaggio sia guidato da necessità interiore. Solo per questo la filosofia è «sapere assoluto»¹⁵⁷.

Ora, se questo è il modo in cui la filosofia procede, essa giunge in questo modo a determinarsi. Ma il modo in cui la filosofia viene determinata non è quello in cui un qualche concetto empirico è determinato dalla sua definizione. Ciò mediante cui la filosofia si determina è l'approssimazione al suo carattere, e il primo problema della filosofia consiste appunto in questo: «determinare il carattere della filosofia»¹⁵⁸, ciò che implica costitutivamente il fatto che una tale determinazione non sarà compiuta, poiché altrimenti non avremmo a che fare col carattere di essa, bensì con la sua definizione. Per rispondere a questo compito, Schlegel si serve di quattro aforismi: «I. Aforisma: La filosofia inizia con la scepsi. [...] II. Aforisma: La tendenza della filosofia si rivolge all'assoluto. [...] III. Aforisma: La materia della filosofia sono principi e idee. [...] IV. Aforisma: La forma della filosofia è unità assoluta» 159. Questi aforismi sono decisamente consonanti con il lessico comune della filosofia tedesca dell'epoca, riprendendo lemmi e concezioni presenti già nel pensiero kantiano, come nei suoi sviluppi presso autori come Maimon, Reinhold, Fichte e Schelling. Tuttavia, sono particolarmente importanti per caratterizzare la posizione schlegeliana le conclusioni che vengono tratte da ciascuno di essi, e che ne consentono l'articolazione. Se, infatti, l'inizio della filosofia è costituito dalla scepsi, questa non però basta minimamente per spiegare il movente interno della filosofia e, perciò, della stessa attività erosiva dello scetticismo. La scepsi, cioè, è soltanto il fattore negativo della filosofia, mentre quello positivo è costituito dall'«entusiasmo» 160, che è ciò che è responsabile di

¹⁵⁴ Ibidem. Anche in questo caso, si consideri la dipendenza dall'impostazione del problema data da Fichte nella sua *Bestimmung des Menschen*.

¹⁵⁵ Cfr., *GA* IV/3, p. 345.

¹⁵⁶ KFSA XII, p. 3.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 4.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 4-5.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 4.

conferire alla filosofia la sua precisa direzione (*Richtung*), ovvero il suo tendere all'assoluto. Ora, quest'assoluto, se dev'essere «l'assolutamente assoluto» anziché «un relativamente assoluto», è da intendersi come il termine incondizionato di una serie infinita di determinati, ovvero come ciò che è «il primitivo» rispetto alla «totalità». Ora, ciò che esprime e descrive questo termine ultimo cui tende tutta l'attività del filosofare, rifiuta per la propria stessa natura – per tutto quel che si è detto e che ancora si può immaginare a proposito di ciò che è assolutamente primo e incondizionato – il carattere proposizionale che caratterizza ogni sapere relativo riferito ad un oggetto determinato. La filosofia pertanto non si serve, come ad esempio la logica o la matematica, di Grundsätze, bensì di Prinzipien; e lo stesso erster Grundsatz della Grundlage di Fichte è secondo Schlegel nient'affatto un Grundsatz, bensì un fatto, poiché «i principi non sarebbero proposizioni [Sätze], bensì fatti [Fakta]»¹⁶¹. Per fatto qui non si deve intendere una datità bruta, bensì appunto quell'elemento originario che dischiude l'orizzonte dell'accadere di tutto ciò che si manifesta nell'esperienza in relazione alla sua azione ordinante, così come è «un fatto nella fisica il principio della vita»¹⁶². Così, per la stessa ragione, la filosofia non maneggia concetti, ma idee. Queste, infatti, si riferiscono all'intero e all'incondizionato, mentre quelli solo a ciò che è determinata mediante qualcosa di altro (e che perciò pertengono all'ambito della definizione, non del carattere). Idee e principi danno perciò la materia del filosofare. La forma di esso è data dal fatto che l'agire dell'uomo – di quell'uomo intero cui la filosofia si rivolge – avviene solamente grazie all'orientamento per mezzo di uno «scopo», di una «regola», ma che qualcosa nel mondo avvenga in accordo a quanto l'agire si era prefigurato nel concetto di fine si esprime nella forma della «consequenzialità», e questa presuppone a sua volta l'«armonia», che insieme corrispondono all'idea di «unità». Tuttavia, l'unità che dà la forma alla filosofia non deve affatto essere intesa come una mera funzione tecnica del discorso filosofico, essa – proprio in quanto ne costituisce la *forma*, fa riferimento a qualcosa di assai più profondo, come vedremo – indica la destinazione del sapere filosofico, non un suo stato o un requisito che esso possa esibire come mera certificazione della propria correttezza. Come Schlegel tiene a precisare, «[q]ui non si tratta affatto dell'unità di un sistema; poiché questa non è assoluta. Non appena un sistema c'è, questo non è assoluto. L'unità assoluta sarebbe forse un caos di sistemi»¹⁶³.

Il secondo *problema* della filosofia, determinato proprio dall'urgenza di penetrare nell'unità assoluta che costituisce la forma della filosofia viene espresso attraverso la necessità di «*cercare il punto medio comune a tutti i principi e a tutte le idee*», ovvero ciò che «*sarebbe il principio di tutte le idee e l'idea di tutti i principi*»¹⁶⁴. Non si tratta, come a tutta prima potrebbe parere, di un mero gioco di parole, bensì dell'indicazione del punto in cui si realizza la connessione degli elementi della filosofia, dell'origine da cui essi scaturiscono. Tale origine – l'incondizionato, l'infinito – non può essere attinta altrimenti, per quel che si è già detto, che per *costruzione*. Si tratta di costruire l'*infinito* (*das*

¹⁶¹ Ibidem.

 $^{^{162}}$ Ibidem.

¹⁶³ *Ivi*, p. 5

¹⁶⁴ Ibidem.

Unbedingte), ciò che non può avvenire altrimenti che tramite sottrazione e astrazione da ciò che è finito e condizionato (das Ding). Ciò che procedendo per astrazione non può essere in nessun modo tolto è la coscienza, e pertanto tutto ciò che rimane dopo l'attività dell'astrarre sono la coscienza, come il luogo in cui si arresta il pensare astraente, come fatto assoluto, e dunque come principio, e l'infinito, come ciò verso cui tale attività tendeva, come idea. Ora, però, coscienza e infinito non sono semplicemente due oggetti estrinseci uno trascendente rispetto all'altro; la coscienza è «fenomeno» dell'infinito, è ciò che lo manifesta. Coscienza e infinito sono i due elementi della filosofia, e propriamente gli unici elementi che la filosofia possa avere. Per Schlegel – lasciamo perdere la considerazione se questo giudizio sia fondato o meno – vi sono essenzialmente due filosofie: quella di Spinoza, che parte dall'infinito, e quella di Fichte che parte dalla coscienza; si tratta, per emendare la filosofia dalle unilateralità di entrambe, di riunirle, ciò che appunti l'autore si propone di fare¹⁶⁵.

Tuttavia, se siamo giunti a questo punto ad avere a che fare con *due* elementi, vuol dire che non siamo ancora pervenuti al punto medio che ci eravamo proposti di raggiungere per costruzione. Quest'ultimo può essere espresso in una formula, così come fa la matematica nelle sue costruzioni¹⁶⁶, e cioè nel modo seguente: «*il minimo di io è uguale al massimo della natura*; *e il minimo della natura è uguale al massimo di io*. Ciò significa che la più piccola sfera della coscienza è uguale alla più grande della natura, *e viceversa*. [...] Gli elementi della filosofia sono *coscienza* e *infinito*. Essi sono pure gli elementi di ogni realtà. Realtà è il punto di indifferenza che giace fra entrambi»¹⁶⁷. Abbiamo dunque trovato nella *Realtà* la *sintesi* e il punto medio cui si rannoda tutto ciò che compare nella filosofia¹⁶⁸.

2. Teorema, assiomi e metodo della filosofia

Ora, il punto di indifferenza che è stato testé dedotto viene espresso in forma di *teorema* nella maniera seguente: «tutto è nell'uno, e l'uno è il tutto» ¹⁶⁹. È interessante notare, per quel che diremo a breve, che sopra questa formula, a metà della pagina del manoscritto schlegeliano, campeggi il titoletto «Theorema I.», laddove nel corso del manoscritto non c'è nulla che si presenti come un secondo teorema, coordinato o successivo a questo. Non seguiremo il modo in cui Schlegel, operando secondo una specie di *ars combinatoria*¹⁷⁰, dia luogo ad una partizione delle varie facoltà e attività umane in relazione a questo teorema, cercando di tenere insieme tutte le parole d'ordine della vita culturale tedesca da Lessing a Kant, fino a Fichte e a quanto egli stesso, Novalis e gli altri sodali del circolo jenese avevano

¹⁶⁶ In seguito, come si è accennato, Schlegel criticherà duramente questo modo di procedere, coinvolgendolo nella propria critica alla filosofia moderna in generale, cfr., *KFSA* XI, p. 54.

¹⁶⁵ Cfr., *ivi*, pp. 26-32.

¹⁶⁷ KFSA XII, p. 6. Cfr., *ivi*, p. 17: «Poiché tutta la *realtà* è un risultato di *coscienza* (come pura forma) e *infinito*, allora la *coscienza* è da riguardare come il *negativo* o il *minimo* della *realtà*; *l'infinito* è al contrario il *positivo* o *massimo* della *realtà*». È impossibile non segnalare la vicinanza con le idee espresse in quegli stessi anni da Schelling, senza che sia possibile indicare però una necessaria e univoca derivazione di queste medesime idee dall'uno o dall'altro.

¹⁶⁸ KFSA XII, p. 32.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 7.

¹⁷⁰ Cfr., F. Cuniberto, Friedrich Schlegel e l'assoluto letterario. Modernità ed ermetismo nel primo romanitaismo, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 93-105.

già avuto modo di esporre attraverso i fascicoli di Athenaeum; tuttavia è opportuno riferire gli assiomi che per il nostro autore seguono necessariamente dal teorema sopra esposto: «I. Assioma: I princìpi sono il passaggio dall'errore alla verità. Ogni realtà è il prodotto di elementi contrapposti. [...] II. Assioma: La realtà è solamente nelle idee. [...] III. Assioma: Ogni sapere è simbolico. [...] IV. Assioma: Ogni verità è relativa »171. Come nel caso degli aforismi che seguivano il primo problema della filosofia, qui abbiamo tra gli assiomi una concatenazione che ne giustifica, pur stringatamente, il rapporto niente affatto estrinseco o arbitrario. Ogni principio, per quanto abbiamo visto sopra, ha il compito di unificare il molteplice dell'esperienza, di fondare, cioè, una serie di condizionati cui fornisce la regola ultima del proprio accadere. Il movimento descritto da quest'azione del principio – o fatto, appunto – è quello di un transito da una dimensione di opposizione e contrasto tra elementi ad un piano in cui tale contrasto è tolto; si tratta di un movimento ascendente. Poiché si trovano ad operare in questo modo, l'ambito dei principi definisce e coincide con la visione del reale che si può indicare come dualismo, infatti «[d]ualità è il carattere di tutti i principi»; al contrario «[i]dentità è il carattere delle idee»¹⁷². Per spiegare il motivo di ciò – cosa che anche in questo caso Schlegel non fa che tramite vaghi cenni¹⁷³ – è possibile riassumere la cosa nei seguenti termini: dacché l'idea è ciò che esprime l'infinito e l'incondizionato, in quanto ciò che risulta come resto attraverso la riduzione del dato di esperienza alla coscienza, essa è ciò che reca il pensiero della sostanza – una e infinita –, di cui appunto la coscienza stessa coscienza, ovvero uomo e mondo, sono modo. In questa sua funzione, l'idea, proprio in quanto espressione del nesso di identità tra sostanza e modo – copulandoli, per così dire – è essenzialmente simbolo, è l'uguale, lo è, la copula, appunto, che consente il figurare della relazione tra infinito e coscienza. Per questo, come suona il terzo assioma, la forma costitutiva del sapere è il simbolo, e non c'è sapere possibile che non si articoli in forma simbolica – laddove, naturalmente, primo simbolo è proprio il linguaggio, di cui nessun sapere può o potrà mai fare a meno. Il quarto assioma ha un carattere singolare del tutto singolare rispetto ai precedenti, e in qualche modo li ricapitola tutti, riconducendoli in seno al teorema da cui sono discesi; esso offre nella maniera più genuina lo spirito e il timbro che ha il saggio schlegeliano di filosofia trascendentale e, come presto vedremo, è il correlato necessario dell'idea di infinità della filosofia e di policentrismo del senso, che conchiudono il corso, tematizzando il tipo di pratica che il filosofare mette in atto. Schlegel procede a questo punto a considerare come tale assioma esprima il carattere intrinsecamente polemico della verità, il fatto che essa «sorge da un conflitto di errori omogenei»¹⁷⁴. La verità, cioè, non è un possesso trovato bell'e fatto chissà come, ma scaturisce come scintilla dal cozzare delle contrapposte e unilaterali esposizioni dell'errore, che in quanto tali sono appunto come pietre prive di spirito e vita. Ma se la verità risulta solo dalla confutazione dell'errore, questo stesso non può che essere coeterno e coessenziale alla

¹⁷¹ KFSA XII, pp. 8-9.

¹⁷² *Ivi*, p. 9.

¹⁷³ Ivi, p. 15.

¹⁷⁴ KFSA XII, p. 9.

verità stessa, cioè, la verità non può esprimersi altrove che nell'errore, precisamente nel mostrarsi *come errore* da parte dell'errore¹⁷⁵.

«Dagli assiomi segue ancora *che la scepsi è eterna*, come la filosofia. Ma non la *scepsi* in quanto *sistema*, bensì nella misura in cui essa appartiene alla filosofia. L'idea della filosofia è conseguibile soltanto mediante una progressione infinita di sistemi. La sua forma è un circolo. / Chi volesse sapere come si possa descrivere un cerchio a partite da due elementi contrapposti può figurarsi la cosa all'incirca così: il centro del cerchio è il fattore positivo, il raggio quello negativo e il punto della circonferenza [PeripheriePunkt] il punto di indifferenza. Ora, il fattore positivo nel punto di indifferenza tende ad unificarsi col fattore positivo nel centro; tuttavia, in forza del fattore negativo non può avvicinarsi al centro, bensì gli si muoverà meramente intorno. Ora, l'*entusiasmo* è il *centro*. La *scepsi* il *raggio*. / L'entusiasmo dev'essere *assoluto*, cioè non può essere diminuito o sparirebbe affatto. Il raggio può crescere all'infinito. Dunque, anche il grado della coscienza, la *scepsi*; quanto più essa cresce, tanto più sarà grande la circonferenza, ovvero la filosofia»¹⁷⁶.

Se questo modo di esprimersi può a tutta prima sembrare animato da un vuoto diletto per le corrispondenze e i parallelismi, bisogna considerare la conclusione che da ciò Schlegel trae, per apprezzare senza riserve l'alto grado di consapevolezza dell'autore all'interno del panorama del dibattito filosofico coevo; infatti, l'esito di questa concezione della filosofia è l'affermazione del carattere storico della coscienza¹⁷⁷. Non possiamo qui soffermarci sulla dottrina delle *epoche* della coscienza e sulle peculiarità che la versione schlegeliana di essa abbia rispetto a quelle dei contemporanei¹⁷⁸; tuttavia, richiamiamo il percorso sin qui seguito da Schlegel, al fine di coglierne il significato peculiare all'interno di una riflessione ancora sostanzialmente preliminare e fondativa circa la natura della filosofia trascendentale. Dal rinvenimento di coscienza e infinito come gli *elementi* della realtà, si è proceduto alla ricerca delle «condizioni soggettive» 179 che conducono necessariamente a pensare la loro connessione, ovvero il pensiero impensabile di una coscienza dell'infinito, come punto di indifferenza di entrambi; tali condizioni sono sostanzialmente riassumibili nel tendere del sapere all'assoluto, in quell'anelare che è rammemorazione dell'infinito, insieme mancanza e possesso dello stesso, in piena concordanza con lo spirito del platonismo che anima tutta la produzione schlegeliana; ora, ciò è quanto si esprime nella filosofia come movimento infinito di significazione della verità, attraverso il rapporto tra entusiasmo e scetticismo che si è appena visto, e poiché «costruire la filosofia» non accade altrimenti che «sviluppando la coscienza dell'uomo»¹⁸⁰, è chiaro che il carattere progressivo, storico della filosofia non può accadere se non presupponendo una storicità nella stessa coscienza; ciò che peraltro

¹⁷⁵ Cfr., *ivi*, p. 93: «La verità sorge quando l'errore opposto si neutralizza. *Una verità assoluta non può darsi*; e questo è il certificato per la libertà del pensiero e dello spirito. Se si trovasse l'assoluta verità, con ciò sarebbe compiuto il negozio dello spirito, ed esso dovrebbe smettere di esistere, poiché esso esiste solamente nell'attività»; cfr., anche *ivi*, p. 95.

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 10-11.

¹⁷⁷ Ivi, p. 11.

¹⁷⁸ Si pensi in particolare al concetto di «storia pragmatica dello spirito umano» di Fichte (cfr., *GA* I/2, p. 365; trad. it. cit., p. 175), e alle «epoche» in cui è scandito il *System des transcendentalen Idealismus* di Schelling. ¹⁷⁹ *KFSA* XII, p. 17.

¹⁸⁰ Ibidem.

consente a Schlegel una deduzione dell'«enciclopedia delle scienze»181, su cui qui non ü possibile soffermarci.

Ora, se per questa via si è indicato il sistema della filosofia, ancora non si è propriamente scesi nella disamina del suo metodo 182. Come si è visto sin dall'inizio, il metodo della filosofia consiste nello sperimentare; tuttavia, tutto dipende dalla direzione (Richtung) che l'esperimento assume. Solo una compiuta deduzione delle possibilità in cui lo sperimentare si articola può fornire piena coscienza delle operazioni del soggetto filosofante, facendo chiarezza sullo statuto del sistema che mediante queste si viene edificando.

«È che la direzione del metodo è circolare; essa cioè procede dal centro e a questo nuovamente si riferisce. / Inoltre, abbiamo trovato come elementi del metodo: / Analisi [-] Sintesi [-] Astrazione. / Se conduciamo l'astrazione all'analisi, otteniamo il concetto del discorsivo (raisonnement). Se al contrario rechiamo l'analisi all'astrazione, otteniamo il concetto di intuitivo. Congiungiamo ora entrambi questi concetti con quello medio (sintesi). Dunque, congiungiamo il concetto discorsivo con la sintesi, e danno la riflessione. E congiungiamo il concetto intuitivo con la sintesi, e danno la speculazione. Se ora si congiunge nuovamente la riflessione con la speculazione, allora si ottiene l'allegoria. / La materia di ogni speculazione è l'ideale. La riflessione presuppone il fenomeno. L'allegoria è la manifestazione di un ideale. / La riflessione e la speculazione sono le forme di ogni *pensare*; mediante il pensare sorge dunque meramente l'allegoria. / Inoltre, se congiungiamo discorsivo e intuitivo, otteniamo la terminologia» 183.

Anche in questo caso, occorre prestare attenzione all'intenzione del discorso schlegeliano, senza perdersi nel virtuosismo terminologico dispiegato dall'autore – di cui non si può mai con certezza dubitare del carattere ironico. Condurre lo sperimentare in cui consiste ogni creazione concettuale della filosofia secondo le diverse direzioni indicate significa sostanzialmente muoversi tra il metodo di Fichte e quello di Spinoza – anche qui sospendiamo il giudizio circa la riduzione dei due autori, e in particolare di Fichte, entro il ruolo affidatogli da Schlegel –, ovvero tra una filosofia che attraverso la riflessione procede alla risoluzione del reale nella coscienza attraverso l'analisi del principio ed una filosofia che mediante la speculazione colloca tutta la realtà nell'infinito astraendo dai modi e cogliendo intuitivamente l'idea della sostanza. Lo strumento che permette di mantenere viva la costruzione che si determina mediante questo movimento è indicato dall'autore nell'allegoria. Si potrà meglio comprendere il senso dell'allegoria per Schlegel considerando quanto egli dice nella *Teoria del mondo*; tuttavia è già chiaro che per l'autore proprio il procedimento allegorico è l'unico in grado di esprimere il *reale*, così come la riflessione non è che la coerente espressione della coscienza e la speculazione lo è dell'infinito; ora, se la filosofia della riflessione si serve della deduzione come dispositivo per la propria esposizione, e la filosofia speculativa invece procede per definizioni, la filosofia del reale e del vivente che Schlegel si propone di presentare si avvale del *criterio*.

«Dobbiamo definire o dedurre la realtà? Non possiamo né definirla né dedurla, ma dobbiamo trovare un che di medio. Questo medio potrà esser detto un *criterio*. È una definizione di ciò che non

¹⁸² Cfr., *ivi*, p. 18.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸³ *Ivi*, p. 19.

è, e una deduzione di ciò che c'è, o una dichiarazione di ciò da cui si deduce. Per ottenere un concetto reale, dobbiamo connettere gli elementi della coscienza con gli elementi dell'infinito, e cioè in maniera che l'elemento positivo dell'una si connetta con quello negativo dell'altro; dunque l'indeterminato col non-io, e il determinato con l'io. Da ciò deriva ora che reale è ciò che è libero nella natura, e ciò che è necessario nell'uomo (cioè, ciò che è necessario nell'uomo è ciò che in esso è costante; e ciò che è libero nella natura è ciò che in essa è vivente)»¹⁸⁴.

Come si capisce, il criterio è ciò che corrisponde, nell'ambito del metodo, a quel che nell'ambito della ricerca del principio primo era il punto di indifferenza. Si capisce anche, quindi, che questo, come quello, non dev'essere inteso come uno statico annullamento di due grandezze, come un *punto morto*, bensì come il punto dinamico da cui sorge tanto il mondo della natura quanto quello dell'uomo. È legittimo chiedersi, ma potremo forse già trovare a breve risposta, se tale punto di indifferenza e il criterio ad esso corrispondente non abbiano a che fare con quella stessa pratica di sapere in cui consiste la filosofia, che forse si derubricherebbe a torto come semplice espressione del fare umano in generale, cioè come attività meramente cosciente ed arbitraria. Ad ogni modo, se l'*idealismo* è la forma ultima della filosofia, in cui sono riunite sinteticamente le esigenze di *dualismo* e *realismo*¹⁸⁵, e se l'ultimo stadio che deve essere raggiunto dalla coscienza nell'epoca della verità è l'*intelletto* (*Verstand*), si capisce come quest'ultimo sia concepito come «*una coscienza infinita, un infinito cosciente, un universo riflesso, una riflessione universale*»¹⁸⁶, e come il compito della filosofia sia di riunire «la via dell'arte» e «la via dell'intelletto», al fine di raggiungere «*la concordia dell'idealismo e dell'arte*»¹⁸⁷.

3. Il ruolo dell'allegoria nella Teoria del mondo

Pur non potendo soffermarci sul contenuto dell'intera *Teoria del mondo* schlegeliana, dobbiamo fornirne alcuni elementi necessari per intendere ciò che essa dice dell'allegoria e del concetto ad esso inestricabilmente connesso – quello di *individuo*. Innanzitutto, è da rilevare il carattere decisamente trascendentale con cui Schlegel intende l'idea di *mondo*. Con esso non si intendono affatto delle «*cose fuori di noi*», per il semplice fatto che non c'è assolutamente che corrisponda ad un simile concetto. «Non ci sono cose fuori di noi» ¹⁸⁸. Un mondo si dà certo, e non può che darsi nella forma appunto di un *dato*, di qualche cosa che appare come disponibile lì senza il nostro intervento; ma questo è appunto un carattere necessario della coscienza; l'esistenza del mondo è conseguenza necessaria dell'io, senza ovviamente che questo implichi minimamente che il mondo esista discrezionalmente rispetto alla coscienza. Posto dunque che il mondo esiste correlativamente all'essere spirituale, bisogna considerare di che cosa esso consista, i suoi *elementi*. Questi sono *materia* e *forma*. La forma è concepibile solamente come «principio di *unità*», e l'unità può trovarsi solamente nella *sostanza*, che per converso è pensabile soltanto come *una*. Ora, se

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 27.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 34.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 28.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 29. Cfr., anche *ivi*, p. 105.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 37.

la sostanza è ciò che dà la forma, ciò che dà la materia dev'essere opposto alla sostanza, ma questi sono appunto gli *elementi*.

«La forma della sostanza è *l'identità* (costanza), quella degli elementi *la duplicità* (mutevolezza). Ora, se congiungiamo la sostanza con la duplicità e la mutevolezza, otteniamo – *l'individuo*. *La forma è ciò che è sostanziale negli individui*. / Se d'altra parte congiungiamo gli elementi con *l'identità*, però in modo che entrambi gli elementi rimangano, che non siano tolti, allora ci si dà il concetto del *neutralizzare*, e ciò conduce al *caos*. Avremmo così trovato una definizione della materia; *essa è un caos di elementi*»¹⁸⁹.

Da queste definizioni, che mostrano ancora una volta all'opera il metodo combinatorio di Schlegel, deriva molto chiaramente che oggetto della nostra esperienza, del nostro commercio col mondo, non è mai la materia, ma sempre la forma¹⁹⁰. La materia è nel mondo solamente la «condizione della forma», per questo non può mai apparire. Essa, in quanto caos di elementi esprime il punto di indifferenza nel mondo, corrispondendo a ciò che nelle teorie fisiche dell'epoca è rappresentato dall'etere¹⁹¹. Ora, la materia costituisce, per quanto abbiamo detto prima, un nulla dinamico, non morte, stasi, ma possibilità del divenire, contrazione infinita di un'infinita esplicazione. Nell'esperienza però ciò che si incontra sono individui, ovvero duplicità formata, elementi sostanti. L'individuo a sua volta, cioè, è un che di dinamico; in esso la forma non si realizza a pieno. Da ciò deriva il fatto che «[o]qni forma è infinita»192. Nell'individuo si realizza l'infinità della sostanza nella forma di un infinito produrre della forma, ciò che dà la categoria fondamentale della Naturphilosophie schlegeliana, ovvero il concetto di energia¹⁹³. Ora, è chiaro che se l'oggetto del mondo è la forma – nulla può essere oggetto della coscienza empirica che non sia forma –, e se la forma è risultato dell'attività costante della sostanza, ciò che determina appunto il fatto che il mondo consti di individui, allora il problema che urge risolvere è proprio quello di una più chiara determinazione del rapporto tra sostanza e individuo. In che modo va intesa l'esistenza individuale rispetto all'eternità, unità e immodificabilità della sostanza infinita?

«Perché l'infinito è uscito da sé e ha prodotto il finito? – ciò significa, in altre parole: perché ci sono gli individui? Oppure: Perché il gioco della natura non defluisce in un istante, così che dunque nulla esistesse? La risposta a queste domande è possibile solamente se introduciamo un concetto. Abbiamo, cioè, i concetti di sostanza una, infinita – e di individui. Se vogliamo spiegarci il passaggio dall'uno agli altri non possiamo far altrimenti che introdurre in mezzo a entrambi un concetto, cioè

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Cfr., *ivi*, pp. 37-38: «*I. Teorema: la materia non è oggetto della coscienza*. Questa proposizione è identica a questa, *che l'oggetto è un prodotto dell'immaginazione creatrice*. [...] Soltanto la forma compare nella coscienza empirica. Ciò che riteniamo essere materia, *è la forma*. *La materia dev'essere priva di forma*».

¹⁹¹ Cfr., *ivi*, p. 38: «Accettiamo dalla fisica che il sole e la terra siano in azione reciproca di tipo chimico; dove sarà ora il punto in cui entrambi gli elementi, il sole e la terra, si neutralizzano? Questo punto di indifferenza non può trovarsi in uno o nell'altro corpo celeste; bensì deve cadere in mezzo a entrambi, dunque là dove poniamo l'etere. L'etere è perciò l'universale anima del mondo, la vita della natura. L'etere centrale è la materia stessa. Da ciò ci si rende conto che la materia sia invisibile».

¹⁹² *Ivi*, p. 39.

¹⁹³ Ibidem.

il concetto di immagine o esposizione [Darstellung], allegoria (εἰκών). L'individuo è dunque un'immagine della sostanza una infinita»¹⁹⁴.

Ora, è proprio tramite questa concezione dell'individuo che acquista una cogenza tutta speciale la stessa idea di filosofia che prima abbiamo visto e che poteva apparentemente suggerire un carattere di arbitrarietà e vuota provocazione. Vi è, cioè, un continuo che va dal modo in cui la coscienza comune ha commercio col mondo, e dunque dal modo in cui il mondo stesso si manifesta, accade, e quella stessa pratica che innanzitutto pone l'esigenza di un sapere del mondo e del suo fondamento, ossia del reale in generale. L'allegoria, cioè l'esposizione della sostanza, è il modo in cui ogni fenomeno esiste energicamente, ossia vive, esprime il vivere del reale, nella misura in cui gli compete¹⁹⁵. Non ci interessa in questa sede considerare le ulteriori conseguenze¹⁹⁶ che Schlegel qui trae da tale concezione, e che fanno da passaggio alla Teoria dell'uomo (contenente la dottrina giuridica, etica e religiosa dell'autore), basti far notare che l'infinità che abbiamo visto – e che ora vedremo confermata - caratterizzare la filosofia, è la stessa infinità che caratterizza costitutivamente il mondo e l'individuo stesso – e che, ovviamente, caratterizza anche la destinazione dell'uomo¹⁹⁷:

«[l]'individuo è un divenire costante, tosto che il mondo è un individuo, esso è incompiuto. Questo principio, che il mondo è ancora incompiuto, è straordinariamente importante per tutto. Se pensiamo che il mondo sia compiuto, allora il nostro fare è nulla. Se sappiamo però che il mondo è incompiuto, la nostra destinazione è allora di collaborare al suo compimento. All'empiria viene perciò dato uno margine infinito. Se il mondo fosse compiuto, allora si darebbe soltanto un sapere di esso, ma nessun agire»198.

4. La filosofia della filosofia, ovvero infinità, simbolicità e storicità della verità

Come si è già detto in precedenza, il corso di filosofia trascendentale di Schlegel si conclude con il ricorso della filosofia in sé medesima¹⁹⁹. Qui vengono ripresi, alla luce di quanto nel frattempo esposto, molti dei temi che sono stati discussi nella *Introduzione*, ma innanzitutto viene espresso in tutta la sua chiarezza il carattere polemico della filosofia, il fatto, cioè, che essa non predichi verità colte a buon mercato chissà dove, ma crei lo spazio

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Cfr., ivi, p. 40: «Dall'allegoria (spiegazione dell'esserci del mondo) segue che in ogni individuo c'è tanta realtà, quanto esso possieda senso, significato, spirito».

¹⁹⁶ Cfr., *ivi*, pp. 40-41.

¹⁹⁷ Cfr., *ivi*, p. 87: «Potremmo cercare la destinazione dell'uomo soltanto nella sua essenza, e qui troveremmo i concetti fantasia, intelletto e libertà. La libertà è l'unico reale nel nostro desiderare, volere, sentire e tendere. Il bene supremo è la libertà, o almeno dev'essere in essa contenuto. In ciò si domanda circa il fine ultimo e di poter provare il proprio fine secondo questo. Nessuna esposizione assoluta è possibile del concetto di libertà. La vita è soltanto un'approssimazione [Annährung] ad esso». 198 Ivi, p. 42.

¹⁹⁹ Cfr., ivi, p. 91: «La filosofia si divide in generale in tre parti. / I. Parte. Filosofia teoretica. Essa espone l'esistenza e la coscienza come uno, o la filosofia costruisce se stessa. / II. Parte. La filosofia esce da se stessa, e si dirige alla vita. Essa separa i concetti di vita, religione e morale precisamente uno dall'altro, e poi li unifica, e produce con ciò armonia nella vita. L'uomo può tuttavia esporre se stesso come un tutto soltanto nella separazione. / III. Parte. La filosofia ritorna a se stessa. Essa viene esposta come attiva. Essa è ora filosofia della filosofia. Essa non ha qui per oggetto soltanto la teoria del metodo, bensì i problemi della connessione di teoria ed empiria, così come la connessione di ogni arte e scienza».

epistemico del proprio dire attraverso il suo stesso esercizio, istituendo cioè proprio nella confutazione dell'errore la legittimità del proprio discorso, esibendo pertanto performativamente il criterio stesso per la sua valutazione ad ogni altro soggetto che sia in grado di filosofare anch'egli.

«Le tre proposizioni: ogni verità è relativa; ogni sapere è simbolico; la filosofia è infinita – conducono immediatamente alla deduzione del *metodo polemico*, che è proprio della filosofia. La necessita e la ragione dello stesso risiedono nel fatto che l'errore dev'essere annientato. Esse conducono inoltre alla giustificazione dell'empiria e della storia, bisogno che finora non era ancora stato soddisfatto. Se ogni verità è relativa, allora la teoria non può più prendere la mera empiria prima della *storia*, se essa si pone come fine ultimo dell'universo. La teoria non conosce neppure un altro fine. E perciò cade completamente la separazione fra teoria ed empiria, e così dev'essere, se non si deve distruggere la ragione. – I risultati dell'idealismo per una filosofia della filosofia possono essere ricondotti a quanto segue: I) *che la filosofia dev'essere completamente storica, essendo la storia il concetto medio*, attraverso cui empiria e teoria possono essere unificati. La nostra filosofia è essa stessa storia. Essa ha a che fare con la natura. Ma la natura è un fatto, e la storia appunto tratta di fatti. II) *Che la filosofia si mette necessariamente all'opera polemicamente*. Storia e filosofia sono uno. [...] La filosofia deve esporre l'intero; ma essa può farlo solo indirettamente. [...] la filosofia mostra in generale la tendenza a promuovere indirettamente la verità»²⁰⁰.

Se si è inteso sin qui il percorso tracciato attraverso il corso schlegeliano, non ci sarà il rischio di intendere queste affermazioni nella direzione di un'anticipazione del più vacuo storicismo né di un relativismo altrettanto insulso. Ciò che l'autore in fondo ha già più volte detto, ma che qui viene ribadito con particolare forza ed efficacia formale, è che il carattere assoluto della verità – perché solo per questo essa può esser detta relativa, ovvero tale da apparire sempre soltanto come la verità in relazione ad un determinato stato di cose, soggetto, esperienza di vita vivente ecc. -, determina l'infinità e inesauribilità della sua espressione cosciente, in cui consiste appunto la filosofia, e che perciò non sarà mai la filosofia, come un sistema chiuso ed in sé esaurito, tale da aver detto una volta per tutte la parola definitiva sulla verità, ma sarà appunto una storia della verità. Non è difficile scorgere tutta la potente attualità del discorso di Schlegel, come la feconda consonanza con importanti momenti del pensiero Novecentesco e contemporaneo²⁰¹. Ma è anche da dire che si tratta insieme di un recupero di una dimensione fondamentale dell'esperienza filosofica nel suo momento sorgivo che una parte consistente del pensiero moderna aveva in parte del tutto obliato, ovvero quell'idea di filosofia come stile di vita, come esercizio²⁰². In questo senso, Schlegel richiama decisamente, insieme al carattere polemico, quello dialettico inerente per propria natura alla filosofia, e pertanto rivendica come «metodo della filosofia» quello «socratico»²⁰³. Ora, questa concezione della filosofia e della realtà – della filosofia come tesa ad esporre il reale e del reale come, in fondo, l'unico oggetto della filosofia costituisce da ultimo anche un potente correttivo ad una certa immagine della concezione della soggettività moderna. Essa tende, cioè, da un lato a riconoscere il massimo valore

²⁰⁰ *Ivi*, p. 93.

²⁰¹ Si pensi, per fare solo alcuni esempi, al prospettivismo nietzscheano, alla critica del potere e della soggettività foucaultiana o al pensiero delle pratiche di Carlo Sini.

²⁰² Cfr., P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010.

²⁰³ KFSA XII, p. 103.

possibile all'individuo – «[o]gni individuo è una nuova parola per l'universo»²⁰⁴ e, come abbiamo visto, ogni individuo è immagine dell'assoluto –, e dall'altro, e per lo stesso motivo, ad operarne un decentramento che spiazza ogni antropocentrismo ingenuo, definendone la funzione proprio solo all'interno della dimensione manifestativa della realtà stessa²⁰⁵. In questa direzione va l'ultima considerazione che intendiamo fare, che termina proprio nel punto in cui abbiamo cominciato, ovvero nel metodo della filosofia. Ora, così com'è infinita la filosofia e incompiuto è il mondo, così «non è possibile [...] un assoluto intelligere [Verstehen]. [...] Perciò il vero metodo dell'esposizione è genetico o storico»²⁰⁶. La storicità della filosofia, cioè, ripercuotendosi sulla stessa esposizione, non può che condizionare quell'inizio da cui siamo partiti, ovvero lo sperimentare. L'esperimento che compie la filosofia col suo iniziare acquista adesso un carattere essenziale, che ovviamente prima non poteva essergli attribuito se non dogmaticamente, e che lo connette direttamente alla radice di ogni parola e di ogni relazione alla verità del reale, ovvero l'analogia. A guidare il filosofo nello sperimentare che caratterizza la sua attività non è altro che quello *spirito combinatorio* che è all'opera in ogni individuo con differenti gradi di intensità, ma che è comunque sempre disponibile, permeando ogni espressione visibile del reale. Si comprende allora come all'origine della filosofia non vi sia né possa esservi la logica, ma debba stare piuttosto la simbolica – come Schlegel dirà appunto a suo modo successivamente²⁰⁷ –, e come sia questa a fornire il carattere proprio al metodo sperimentale che si è cercato di descrivere. «Chi procederà secondo questo metodo, potrà concedersi i tentativi più audaci. Egli incapperà di certo nella realtà»208.

_

²⁰⁴ *Ivi*, p. 101. Cfr., anche *ivi*, pp. 103-104: «Per ciò che riguarda il fondamento della storia, dev'essere il sapere di un divenire. Ciò che però non si riferisce al reale non può affatto essere un sapere. Il sapere è solamente un pensare intenzionante il reale [ein besonnenes Denken vom Reellen]. Se si richiede che la storia racconti cose degne di essere sapute, devono essere cose reali. L'interesse consiste nel reale. *Interessante* è ciò che si riferisce alla lotta interna di bene e male o a ciò che conduce alla divinità. Ogni individuo può e ha modo di essere una storia». Si ponga questo pensiero in assonanza con un famoso frammento novalisiano, cfr., *NS* 2, p. 563; trad. it. di G. Moretti, cit., p. 503: «La vita non dev'essere un romanzo impostoci, bensì un romanzo fatto da noi». ²⁰⁵ Ciò che del resto, con altro armamentario concettuale, andava facendo e avrebbe fatto in maniera sempre più approfondita lo stesso Fichte, nonostante le riserve e critiche schlegeliane.

²⁰⁶ KFSA XII, p. 102.

²⁰⁷ Cfr., KFSA X, p. 230.

²⁰⁸ KFSA XII, p. 102.

Da Heidegger a Foucault: l'Arte come evento aleturgico.

Keren Ponzo

University of Vienna, Austria

Abstract:

The following article examines the concept of art in the light of the reflections of Heidegger, Fiedler, Merleau-Ponty and Foucault. The aim is to show how art is not reducible to mere representation, but rather constitutes the dynamic event in which a deeper truth is realised, transforming subject and reality. Through an examination of the main theoretical positions, the article intends to highlight how the work of art becomes the privileged space for the manifestation of a truth that transcends mediatic appearances, opening up to a wider dimension of meaning.

Keywords:

Arts; Heidegger; Foucault; Aletheia.

Introduzione.

Il concetto di verità è stato al centro della riflessione filosofica sin dalle origini del pensiero occidentale. Nella filosofia greca antica, il termine *aletheia* designava una verità intesa come "non-nascondimento", un processo di svelamento in cui l'essere si manifesta nella sua autenticità. E sebbene «l'intenzione di meditare, ancora oggi, sul pensiero di Parmenide e di Eraclito resta [dunque] avvolta da una quantità di dubbi e di perplessità, che noi lasciamo sussistere, risparmiandoci così di respingerli uno per uno»²⁰⁹, soprattutto per il nostro discorso, dobbiamo affrontare necessariamente il loro pensiero, «prestare attenzione anzitutto alle loro parole»²¹⁰.

Nel "Poema sulla natura"²¹¹ di Parmenide, il concetto di *aletheia* riveste un ruolo centrale. In questi pochi versi giunti a noi, a svolgersi è il racconto dell'incontro del filosofo con una dea, la Dea, e del loro viaggio gnoseologico verso la Verità. Davanti al giovane filosofo si aprono due sentieri, due percorsi di indagine, quello della Verità (*aletheia*) e quello dell'Opinione (*doxa*), ma un'unica possibilità viene indicata, quella di seguire solo il primo in quanto unico percorso in grado di rivelare ciò che è (*to eon*).

È in questo contesto iniziatico che Parmenide conia il termine *aletheia*, usandolo per indicare una manifestazione unica dell'essere, distinta dalla semplice opinione: non è una

 $^{^{209}}$ M. Heidegger, Parmenide, ed. Ita. A cura di F. Volpi, trad. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 33.

²¹¹ Cerri, G., Parmenide di Elea, Poema sulla natura. Introduzione, testo, traduzione e note, BUR, Milano 1999.

semplice affermazione corrispondente alla realtà, ma un evento di svelamento che fa emergere la *physis* dell'ente nella sua piena ricchezza ontologica. Attraverso l'esperienza dell'*aletheia*, il pensiero è introdotto a cogliere l'essere nella sua atemporalità e immutabilità, nella sua unità e completezza. La verità risulta così trasformata in un evento ontologico inseparabile dal regno dell'essere, piuttosto che in una mera corrispondenza gnoseologica, segnando quindi una svolta epistemologica fondamentale.

Eraclito, invece, pur riconoscendo il carattere dinamico e fluente della realtà, vedeva nell'aletheia un processo continuo, in cui la verità emerge attraverso il contrasto e la tensione tra opposti. Per Eraclito, il mondo è caratterizzato da un perpetuo divenire, un incessante mutamento che avviene attraverso l'opposizione e la tensione tra contrari. In questo contesto, l'aletheia non è una verità fissa o stabile, ma un processo di continua rivelazione che avviene attraverso il conflitto e l'armonia degli opposti. La famosa affermazione di Eraclito, "πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστιν"²¹² (polemos pantōn men patēr estin), ovvero "il conflitto è padre di tutte le cose", esprime l'idea che la verità, espressa in termini di giustizia, emerge proprio attraverso la lotta e l'interazione tra forze opposte.

In questo quadro, l'aletheia è strettamente legata al concetto di *logos*, la razionalità intrinseca che governa il cosmo e che gli esseri umani possono cogliere attraverso un'osservazione attenta e riflessiva. Tuttavia, questa verità non è mai del tutto evidente o immediatamente accessibile: essa si manifesta solo parzialmente, e spesso si cela proprio nel processo stesso di rivelazione. Per Eraclito, la verità ama nascondersi, rivela una natura occulta, richiedendo uno sforzo interpretativo costante per essere colta nella sua complessità e nel suo fluire.

Questa visione della verità come un evento di disvelamento ha attraversato i secoli, evolvendosi e trovando nuove forme di espressione. Il concetto di aleturgia, che si sviluppa principalmente nel pensiero contemporaneo, rappresenta un'estensione di questa idea, sottolineando l'aspetto attivo e processuale del disvelamento della verità. Se l'aletheia riguarda il "cosa" della verità, l'aleturgia riguarda il "come": non solo la verità che si rivela, ma anche il modo in cui essa viene prodotta, resa manifesta e vissuta.

L'aleturgia non si limita a descrivere un semplice atto di rivelazione; essa implica una partecipazione attiva del soggetto nel processo di svelamento. In questo senso, l'aleturgia diventa un atto di creazione in cui la verità non è un dato fisso o immutabile, ma un evento che si realizza in un contesto specifico, coinvolgendo tanto l'essere umano quanto il mondo in cui egli vive. Questo processo è dinamico e contestuale, influenzato dalle condizioni storiche, culturali e personali che lo accompagnano.

L'arte, all'interno di questo quadro concettuale, assume un ruolo privilegiato. Non più semplice imitazione della realtà, l'arte viene vista come un *evento aleturgico* per eccellenza, capace di far emergere verità nascoste e di ridefinire la nostra comprensione del mondo. L'opera d'arte diventa, così, un luogo in cui la verità si produce e si manifesta, trasformando sia il soggetto sia la realtà circostante. Attraverso l'arte, il processo aleturgico raggiunge una delle sue espressioni più intense, rendendo visibile l'invisibile e creando nuove modalità di senso e di significato.

²¹² DK fr. B 53

È attraverso le riflessioni di Martin Heidegger, Konrad Fiedler, Maurice Merleau-Ponty e Michel Foucault che il concetto di arte verrà indagato. Heidegger ci convoca a considerare l'opera d'arte come il luogo in cui la verità accade, un processo dinamico di svelamento dell'essere che trascende l'esperienza estetica tradizionale. La sua visione dell'arte come messa in opera della verità stabilisce un punto di partenza ontologico fondamentale per essere poi arricchito dalle prospettive di Fiedler, Merleau-Ponty e Foucault. Fiedler, con la sua teoria della "pura visibilità", enfatizza il ruolo creativo dell'artista nel dare forma al mondo, mentre Merleau-Ponty sposta l'attenzione sulla dimensione fenomenologica, dove l'arte diventa un mezzo per esplorare la coappartenenza tra corpo e mondo. Infine, Foucault, attraverso la sua analisi del "visibile" e dell'"enunciabile", ci mostra come l'arte sfidi e riorganizzi le modalità di percezione e comprensione del reale.

Questo articolo esplorerà dunque il movimento della relazione verità-mondo indagando il ruolo cruciale dell'arte in questo processo, cercando di comprendere come l'arte possa essere intesa non solo come un prodotto estetico e statico, ma come un evento di verità, un processo che ci invita a riscoprire e ridefinire il mondo in cui viviamo.

1. Heidegger: l'arte, una questione etica.

«L'arte è il mettere-in-opera la verità. Allora le cose stanno così: da una parte sussiste un'opera e dall'altra la verità. E questa viene trapiantata in quella per mezzo dell'arte. Non è in alcun modo così: infatti l'opera non sussiste prima della verità, né questa prima dell'opera, bensì: mentre essa si fa opera, la verità accade. Tuttavia – e questa è la domanda risolutiva – perché, affinché la verità accada, essa deve venire all'opera?»²¹³.

Con questa domanda Heidegger affronta, nell'autunno del 1936 a Francoforte, tre conferenze in cui riprende molte delle questioni decisive del suo pensiero focalizzandole intorno al problema dell'arte. Quello che viene rielaborato è un saggio che presenta l'opera d'arte come «un evento complesso che trascende la sfera limitata dell'esperienza estetica»²¹⁴, capace di autosussistenza: «il presentarsi dell'opera avviene attraverso una privazione del suo mondo originario»²¹⁵. Ciò che si presenta con l'opera d'arte è la manifestazione stessa delle leggi proprie dell'opera: «il fare dell'artista (e anche quello del fruitore dell'arte) è del tutto assorbito dalla contesa tra *Welt* e *Erde*. Che compiutamente, autonomamente, l'opera rappresenta. Paradossalmente è l'opera che si serve dell'artista più che la propria affermazione»²¹⁶. Ciò a cui andiamo incontro, leggendo il testo, è la comprensione che l'esperienza estetica, nella sua fruizione, è molto più «di un fatto percettivo legato al gusto»²¹⁷, un qualcosa che ci coinvolge completamente, estraniandoci dalle nostre convinzioni e che ci catapulta immediatamente in una dimensione altra, fino a

²¹³ M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004, p. 47

²¹⁴ V.Venier (a cura di), "L'origine dell'opera d'arte" di Heidegger e il problema della verità, Paravia, Torino 1995, p. 11.

²¹⁵ Ibidem

²¹⁶ Ivi, p. 18

²¹⁷ *Ivi*, p. 12.

trasformare il nostro essere, permettendo all'ente di esperire modalità di fuga dal dominio dell'uomo. «In quel che l'opera espone viene attratto anche l'essere stesso dell'uomo, l'esserci, che Heidegger chiama *geworfenes Sein*, l'essere gettato nella profonda consapevolezza del proprio destino e della propria provenienza»²¹⁸: l'Arte diviene così, per il filosofo di Menßkirk, una questione etica, che concerne la verità di ciò che è messo in luce attraverso ciò che diviene definito il *mezzo*, o meglio *l'essere-mezzo del mezzo*.

«Che significa ciò? Che cos'è in opera nell'opera? Il quadro di Van Gogh è l'aprimento di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, è (ist) in verità. Questo ente si presenta nel non-nascondimento (*Unverbongenheit*) del suo essere. Il non essere-nascosto dell'ente è ciò che i Greci chiamavano *alétheia*. Noi diciamo: «verità», e non riflettiamo sufficientemente su questa parola. Se ciò che si realizza è l'aprimento dell'ente in ciò che esso è e nel com'è, nell'opera è in opera l'evento (*Geschehen*) della verità»²¹⁹.

E aggiunge, puntualizzando che «l'opera non sussiste prima della verità, né questa prima dell'opera, bensì: mentre essa si fa opera, la verità accade»²²⁰. È questo il movimento di svelamento per cui l'ente si manifesta nella sua originaria modalità d'essere, strappandosi alla semplice oggettualità. È questo svelamento, questa apertura dell'essere, che l'opera d'arte rende possibile.

La verità allora si configura non come qualcosa di astratto o di meramente proposizionale, ma si manifesta concretamente nell'opera d'arte, in quanto questa dischiude una comprensione inedita dell'essere: «parafrasando Eraclito si potrebbe dire che la verità si rivela come ciò che ama nascondersi»²²¹. L'opera d'arte diventa il "luogo" in cui la verità accade e si dà, senza essere mai definitivamente fissata o determinata, divenendo, radicalmente risignificata da Heidegger, un evento dinamico e trasformativo, che riguarda l'uomo nella sua totalità esistenziale, verità che viene storicizzata «se viene poetata (gedichtet)»²²², dettata, forse la più ampia modalità del progettare. Per Heidegger «l'arte, in quanto messa in opera della verità, è poesia»²²³, o meglio, tutta l'arte è "linguaggio", dove per linguaggio Heidegger intende ciò che «porta nell'aperto l'ente in quanto ente»²²⁴.

«Mentre il linguaggio nomina le cose per la prima volta, siffatto nominare conduce per la prima volta l'essente alla parola e all'apparire. Questo nominare e dire è un progettare, nel che è indetto in quanto che cosa l'essente è manifesto. Questo indire progettante è al contempo disdetta di ogni opaco disordine. Il dire progettante è dettatura, la dizione del mondo e della terra e con ciò del margine per la prossimità e la lontananza degli Dèi»²²⁵.

²¹⁹ Ivi, p. 38.

 $^{^{218}}$ Ibidem.

²²⁰ M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004, p. 47.

²²¹ V. Venier (a cura di), "L'origine dell'opera d'arte" di Heidegger e il problema della verità, Paravia, Torino 1995, p. 19.

²²² Ivi, p. 69.

²²³ *Ivi*, p. 70.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004, p. 49.

Heidegger sottolinea come il linguaggio abbia il potere di far emergere e manifestare l'essenza delle cose, portandole all'apparire. Questo "nominare" è in realtà un "progettare", in cui viene reso esplicito ciò che l'essente è, così, allo stesso tempo, questo indire progettante del linguaggio supera ogni opacità e disordine, portando chiarezza e ordine. La considerazione del linguaggio come una "dettatura" che plasma e definisce il mondo, apre uno spazio per la relazione tra gli esseri umani e la divinità, costituendone la sua essenza, e si esprime in modo paradigmatico nella poesia, che rappresenta la forma fondamentale dell'arte:

«La dettatura è l'essenza del linguaggio e soltanto in conseguenza di ciò essa può anche farsi "espressione". La dettatura in senso stretto, la poesia, resta la configurazione fondamentale dell'arte (dettatura in senso ampio), ma questo perché nel dire dettante per l'esserci umano viene in generale progettato e reso possesso l'aperto in cui l'essente in quanto essente perviene al dispiegamento e alla custodia»²²⁶.

2. La pura visibilità.

Nel 1876 Konrad Fiedler, uno dei massimi filosofi dell'arte del XIX secolo, scrive un testo destinato a influenzare gran parte dei critici d'arte a venire, *Sulla valutazione delle opere d'arte figurativa*: la tesi presentata, in chiara contrapposizione con la teoria platonica dell'arte, dichiara che «l'arte non può configurarsi come imitazione della realtà per il fatto che ognuno di noi percepisce la realtà in modo diverso dagli altri»²²⁷. La realtà dell'opera d'arte è frutto, quindi, delle percezioni e del gesto dell'artista, non di un già dato, come scrive chiaramente Fiedler: «Ciò che l'arte crea non è un secondo mondo a fianco di un altro che esisterebbe comunque senza di essa, ma attraverso la coscienza artistica essa produce il mondo per la prima volta»²²⁸. Per il filosofo tedesco l'opera d'arte, allora, non è espressione di un dato primigenio e autonomo, ossia espressione della realtà, ma è «la coscienza artistica stessa che in alcuni casi giunge al più alto sviluppo concesso all'individuo»²²⁹. La teoria di Fiedler permette di cogliere il fondamento, la peculiarità dell'artista nella sua libera opera, che non può essere colta come mera rappresentazione mimetica, ma che esprime la realtà che quell'artista, quei gesti, in quel momento, unici possono cogliere: è la *reine Sichtbarkeit*, ossia la "pura visibilità".

«Il rapporto dell'artista con il mondo, che finché manterremo l'abituale posizione di non artisti è destinato a rimanerci inafferrabile, ci diventerà comprensibile solo se lo concepiremo come una relazione con le cose originaria e peculiare alle facoltà conoscitive dell'uomo. [...] Origine ed esistenza dell'arte si basano su una comprensione immediata del mondo per mezzo di una forza particolare dello spirito umano. Il suo significato non è altro che una determinata forma in cui l'uomo si sforza, anzi è costretto, per propria natura, ad acquisire coscienza del mondo»²³⁰.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ F. Giannini, Critica d'arte: la pura visibilità e le origini del formalismo (Konrad Fiedler, Heinrich Wölfflin), in Finestre sull'Arte, Rivista on line di Arte antica e contemporanea, del 10/04/2016.

²²⁸ K. Fiedler, *Scritti sull'arte figurativa*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2006, p. 56.

²²⁹ Ivi, p. 59.

²³⁰ Ivi, pp. 53-54.

L'arte, dunque, in-forma il mondo: fosse imitazione della natura, questo presupporrebbe che in essa ci sia una «riserva immobile di forme coniate e impresse, la cui illustrazione non sarebbe altro, in fondo, che un'attività meccanica»²³¹; ma «perché qualcosa possa essere imitato, bisogna anzitutto che esista [...] perché di nulla si può dire che sia, se prima non è riconosciuto dalla nostra coscienza»²³². L'uomo, davanti all'apparenza sensibile delle cose, dinnanzi alla loro:

«infinita ricchezza e confusione fluttuante, [...] di fronte all' apparenza visibile del mondo come di fronte a qualcosa di infinitamente enigmatico; quando è spinto da un interiore necessità ad afferrare con la potenza del suo spirito la massa confusa del visibile che lo assale e a svilupparla fino a darle un'esistenza figurativa, lì comincia l'attività artistica»²³³.

Secondo il suo pensiero, nell'arte l'uomo non si confronta con una mera lotta per la sua sopravvivenza fisica, ma piuttosto con una sfida di natura spirituale. L'arte non muove i suoi passi dal pensiero o da altri prodotti dell'intelletto per poi scendere alla loro forma esteriore, ma al contrario si eleva dalla dimensione informe e priva di figura per giungere alla forma e alla figura stesse.

In questo percorso ascensionale risiede, per Fiedler, il vero e proprio "significato spirituale" dell'arte: ciò che conta non è il contenuto concettuale o il significato simbolico dell'opera, ma piuttosto la sua capacità di tradurre in forma visiva ciò che è privo di forma e di figura.

L'essenza dell'esperienza estetica non consiste quindi nella comprensione intellettuale di un messaggio o di un'idea, ma nella pura fruizione visiva della forma artistica, nella sua dimensione fenomenica e percettiva. È in questo elevamento dalla dimensione informe a quella della forma compiuta che Fiedler individua la vera natura spirituale dell'arte:

«Nell'arte l'uomo non combatte una lotta per la sua esistenza fisica, bensì per quella spirituale. L'arte non prende le mosse dal pensiero o da altri prodotti spirituali, per poi discendere alla forma, alla figura, ma si solleva alla forma e alla figura da ciò che è informe e privo di figura: e in questo cammino consiste tutto il suo significato spirituale»²³⁴.

«Ogni uomo alloggia nella sua mente un mondo di forme e figure; la sua prima coscienza si colma con la percezione dell'apparenza visiva delle cose» ²³⁵, ma nello sforzo di chiarificarla ulteriormente, perde il mondo dell'intuizione, rimasto oscuro e insufficiente: «egli sacrifica una forma di coscienza per svilupparne un'altra. Così l'uomo perde il mondo, acquisendolo» ²³⁶. Senza l'arte, e l'artista, una parte del mondo andrebbe irrimediabilmente persa ed è per questo che Fiedler afferma, con forza, che «non è l'artista che ha bisogno della

²³² Ivi, p. 55.

²³¹ *Ivi*, p. 54.

²³³ *Ivi* e p.56.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ Ivi, p. 56.

²³⁶ Ibidem.

natura, ma è la natura che ha bisogno dell'artista» ²³⁷. La natura ha bisogno di essere informata, e questo stesso organizzare sotto forma di strutture formali è il contenuto dell'opera d'arte. Non è un asettico operare, agito al di fuori di ogni possibile contesto: «tutti gli influssi dei quali l'artista risente, al pari di tutti i suoi contemporanei, condizionano in certa misura l'opera d'arte. L'opera d'arte medesima, una volta prodotta, viene a sua volta a condizionare fenomeni che sono magari distanti da essa» ²³⁸. L'arte diviene cultura nel senso proprio del termine ed esprime, nel tempo, in ogni tempo peculiarmente, il modo in cui «il singolo elemento è legato da mille e mille fili al tutto» ²³⁹. L'arte come unione di significante e di significato. L'arte si conferma un linguaggio.

3. Uno sguardo fenomenologico.

Se per Heidegger l'opera d'arte «è la messa in opera di una verità dell'Essere che sembra preesistere all'evento stesso, in maniera indipendente, rendendolo di fatto inessenziale allo stesso avvento»²⁴⁰, in cui la materialità lascia il posto all'Essere, per Fiedler è quella peculiare modalità in cui l'uno è legato al tutto, per Merleau-Ponty l'arte assume una valenza diversa. Nel 1960 Merleau-Ponty porta a termine il suo ultimo saggio, L'occhio e lo spirito, e lo fa con una sorta di leggerezza, «come se tutte le sue opere precedenti non pesassero sul suo pensiero»²⁴¹. La luce rischiara ancora il corpo e il mondo, ma lo fa, stavolta, da una angolazione diversa e con una intensità che permette di cogliere una nuova apertura e una diversa relazione fra corpo, mondo e spirito: l'occhio, apertura verso il mondo, costituisce, per Merleau-Ponty, la sede del nostro spirito. È l'arte che rende possibile questa nuova allocazione, e in modo particolare la pittura. Ed è proprio il concetto di pittura che assume l'aspetto più interessante del ragionamento merleaupontiano: è la risultante della relazione fra il mondo e il corpo dell'artista. O meglio, è la relazione fra l'interesse dell'artista verso il mondo e la sua mano, che si muove nel visibile, gli appartiene come corpo e che può dunque coglierlo attraverso la visione e il suo movimento: «tutto ciò che vedo è per principio alla mia portata, segnato sulla mappa dell'io posso»²⁴². È lo sguardo che permette il passo successivo: «immerso nel visibile mediante il suo corpo, anch'esso visibile, il vedente non si appropria di ciò che vede: l'accosta soltanto allo sguardo, che apre sul mondo» 243. Mondo, corpo, sguardo. Visibile e ancora non visto il mondo, vedente e oggetto di visione il corpo. Il mistero del corpo torna presentando una nuova faccia di un enigma a tratti insondabile, unicum che «poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé. [...] qualità, luce, colore, profondità, che sono laggiù davanti a noi, sono là soltanto perché risveglino un'eco nel nostro corpo, perché esso li accolga» ²⁴⁴. Questo accogliere produce nell'artista il segno

²³⁷ *Ivi*, p. 57.

²³⁸ *Ivi*, p. 42.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ F. Negri, "In cammino da Husserl a Heidegger"? L'arte come "ontologia indiretta" nell'ultimo Merleau-Ponty, in Scenari/09, p. 126.

²⁴¹ C. Lefort, postfazione a M. Merleu-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 71.

²⁴² M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 17.

²⁴³ *Ivi*, p. 18.

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 19-20.

che fa mutare il mondo in arte, o meglio, che restituisce il mondo attraverso l'arte, come a esercitare una sorta di domanda e a produrre una risposta: «l'interrogazione della pittura mira a questa genesi segreta e fabbrile delle cose nel nostro corpo»²⁴⁵. La conoscenza si palesa nell'opera d'arte, pittura che permette di rendere visibile l'invisibile attraverso il corpo, vero e proprio *metaxu*, mediatore fra il divino e il mortale, fra spirito e mondo. Si comprende allora quando, rivolgendosi a Cartesio, afferma che «ciò che ci interessa in queste celebri analisi è che mettono in evidenza come ogni teoria della pittura sia una metafisica»²⁴⁶, e proprio perché è a lui che si rivolge per indagare meglio l'enigma dell'esteriorità:

«la visione del pittore non è più sguardo su un *di fuori*, relazione meramente «fisico ottica» col mondo. Il mondo non è più davanti a lui per rappresentazione: è piuttosto il pittore che nasce nelle cose come per concentrazione e venuta a sé del visibile, e il quadro, infine, può rapportarsi a una qualsiasi cosa empirica sulla condizione di essere innanzitutto «auto figurativo»; può essere spettacolo di qualche cosa solo essendo «spettacolo di niente» perforando la «pelle delle cose» per mostrare come le cose si fanno cose, e il mondo mondo»²⁴⁷.

L'arte allora non è costruzione, *artificium* di un mondo esterno, movimento speculare al movimento dell'artista, mera rappresentazione di un qualcosa che è fuori, altro da noi, ma mezzo che permette il dialogo fra l'artista, l'uomo, e il mondo, il dispiegarsi stesso del senso del mondo, e lo sguardo, la visione, diviene «il mezzo che mi è dato per essere assente da me stesso, per assistere dall'interno alla fissione dell'Essere»²⁴⁸. Ne consegue che ogni segno lasciato da un artista è «il suo particolare modo di stare nell'Essere, il suo modo di essere carne»²⁴⁹. Dunque, per Merleau-Ponty, l'opera d'arte costituisce il luogo di una verità che si realizza in modo carneo, ovvero nella concretezza della materialità. L'arte possiede la facoltà di porci in contatto diretto con l'Essere grezzo, di immergerci in quella fondamentale coappartenenza tra soggetto e oggetto e tuttavia, in tale processo di immedesimazione, il rischio di perderci si annulla, affrontando tale dimensione ontologica a partire dalla prospettiva della nostra *Lebenswelt*, del nostro corpo senziente e sentito. In questo senso, lo stile del pittore diviene la via privilegiata per accedere a tale regione originaria dell'Essere, in quanto esso si plasma e si struttura a stretto contatto con la carnalità dell'Essere stesso.

L'arte incarna, quindi, una modalità di rivelazione dell'Essere che, pur radicandosi nella materialità, non si riduce a essa, ma ci permette di sperimentare in modo *embodied* l'essenza stessa dell'Essere, senza rinunciare alla nostra contingente situazione di esistenti incarnati. Con le parole di Claude Leforte nella postfazione de *L'occhio e lo spirito* possiamo comprendere la portata dell'indagine di Merleau-Ponty: «il pensiero stesso può e deve trovare la propria strada solo accogliendo l'enigma che ossessiona il pittore, collegando a sua volta conoscenza e creazione nello spazio dell'opera, facendo vedere con le parole» ²⁵⁰.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 32.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 25.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 49, corsivo nel testo.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 56.

²⁴⁹ F. Negri, "In cammino da Husserl a Heidegger"? L'arte come "ontologia indiretta" nell'ultimo Merleau-Ponty, in Scenari/09, p. 125.

²⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 75.

4. Visibile ed enunciabile: lo sguardo di Foucault.

L'elaborazione fenomenologica francese, introducendo la relazione fra il mondo visibile e il corpo incarnato ci ha fatto conquistare il tema dello sguardo. Nei testi dedicati alla pittura, Michel Foucault si sofferma approfonditamente sulla relazione tra la dimensione del "visibile" e quella dell'"enunciabile" ²⁵¹. Questa articolata dinamica viene indagata proprio all'interno della riflessione sull'arte pittorica, attraverso un'approfondita analisi della nozione di *sguardo* e, di conseguenza, delle molteplici modalità in cui il soggetto si costituisce in quanto *spettatore*, a seconda delle trasformazioni del cosiddetto "regime scopico".

L'idea centrale²⁵², emersa già nel testo *Les Suivantes* pubblicato nel 1965 su "*Le Mercure de France*", è che linguaggio e pittura siano ambiti "irriducibili l'uno all'altra", mantenendo tuttavia un legame complesso e sfaccettato: la pittura, secondo Foucault, non si lascia completamente catturare dal discorso, opponendo, al tentativo di farla oggetto di un pensiero espresso solo attraverso le parole, il suo *silenzio irriducibile*. E nel 1967²⁵³, il Filosofo di Poitiers, aveva rilevato come alcuni storici dell'arte, come Panofsky, avessero cercato di "descrivere la complessità delle loro relazioni", mettendo in luce "l'intero festone del visibile e del dicibile", connotando, *de facto*, un determinato contesto culturale e denotando una tensione irrisolvibile tra i due ambiti, che tuttavia non si esplicitava in termini binari di rivalità, bensì nella necessità di mantenere aperto e problematizzare costantemente il loro rapporto.

In questo quadro, assume particolare rilievo la concezione foucaultiana dello *sguardo* in relazione alla pittura, caratterizzato come uno sguardo gioioso, aperto, curioso, in contrasto con l'analisi dello sguardo clinico e filosofico, associato a una necessità di affinamento e messa in discussione della distribuzione del visibile e dell'invisibile.

La riflessione foucaultiana sulla pittura e sullo sguardo rivela dunque una dialettica complessa tra visibile ed enunciabile, linguaggio e percezione, che si iscrive in una più ampia indagine epistemologica e ontologica, senza mai risolversi in una sintesi definitiva.

Un altro elemento cruciale nell'esplorazione foucaultiana del campo visivo è la nozione di "eteropia", ovvero gli spazi altri, i controspazi, che si configurano in modo peculiare nell'esperienza estetica della pittura. Secondo Foucault, la tela pittorica si configura come una sorta di eteropia, uno spazio altro rispetto all'ordinarietà dello spazio percettivo, uno "spazio di rappresentazione" che sfida e riarticola i modi consueti di vedere e di esperire il reale.

In questo senso, la pittura diventa una "eterotopia del vedere", uno spazio liminale in cui il soggetto è chiamato a una riconfigurazione del proprio sguardo e della propria posizione nel visibile. Il pittore, dunque, assume il ruolo di *mediatore* tra il visibile e l'enunciabile,

_

²⁵¹ Cfr., Forum "Letteratura e arte in Foucault", in Materiali foucaultiani pubblicato il 26/10/2011.

 $^{^{252}}$ Cfr., M. Saison, Risposte al Forum "Letteratura e arte in Foucault", in Materiali foucaultiani pubblicato il 26/10/2011.

²⁵³ Ibidem.

creando uno spazio eterogeneo che rimanda costantemente all'impossibilità di una sintesi definitiva tra questi due piani.

Foucault individua, così, nella pittura una peculiare fenomenologia dello sguardo, in cui lo spettatore è coinvolto in una relazione dinamica e riflessiva con l'opera, chiamato a una continua rinegoziazione del proprio posizionamento e della propria percezione, fenomenologia che si contrappone al modello cartesiano di uno sguardo disincarnato e distaccato, per affermare invece la centralità del corpo e dell'esperienza sensoriale nell'atto di vedere.

In questa prospettiva, la pittura diventa uno spazio in cui il soggetto sperimenta una forma di "decentramento", che mette in crisi la nozione di un io unitario e sovrano, per aprirsi a una molteplicità di prospettive e a una riconfigurazione della propria identità. Lo sguardo dello spettatore si trova così costantemente spiazzato, invitato a mettersi in gioco in una relazione dialogica e trasformativa con l'opera.

Ma perché interessarsi così tanto dell'arte e della pittura in particolare? È la fine degli anni Sessanta e Foucault indaga il sapere. Come Iacomini²⁵⁴ mette ben in evidenza, la riflessione foucaultiana degli anni '60 sulla pittura necessita di una prospettiva a doppio fondo del pensiero del filosofo francese, ipotizzando che:

«mentre la pittura, installandosi nel presente, è in grado di mostrare il diagramma di stato di un'epoca, la letteratura posta negli interstizi epistemici, zona liminare tanto cara a Foucault, rende conto del venir meno del quadro di riferimento. Pittura e letteratura quindi si alternano ritmicamente all'interno della scansione cronologia delle pratiche del sapere: da un lato Cervantes, Sade e Roussel segnano rispettivamente il passaggio alla classicità, alla modernità e alla contemporaneità; dall'altro Velázquez, Manet e Magritte si collocano esattamente all'interno del loro contesto archeologico rendendone manifeste le strutture che regolano le forme del sapere» 255.

Secondo Foucault, continua Iacomini, la pittura è intrinsecamente legata all'esercizio dello sguardo, che, come evidenziato in *Nascita della clinica* (il cui sottotitolo non a caso recita "*Un'archeologia dello sguardo medico*"), definisce lo spazio in cui appare il significato delle parole. Lo sguardo, in questo senso, muta la struttura stessa di ciò che va visto e automaticamente delimita l'organizzazione entro cui le cose si danno al sapere e il cui uso, al di là di una mera dimensione percettivo-fenomenologica, rinvia "ad uno stile di totalizzazione del sapere che comporta nuove pratiche, nuovi discorsi, nuove regole". In altre parole, lo sguardo non è mai neutro, ma è profondamente implicato in una specifica modalità di strutturazione e organizzazione del campo del visibile e, di conseguenza, della conoscenza. Per l'autrice, continua, è lo stesso Foucault che affronta Don Chisciotte, di Cervantes, e La Nouvelle Justine, di Sade, come mezzo per affrontare il solco tracciato dal limite: «Esse, infatti, danno conto del passaggio, altrimenti non sintetizzabile dalla riflessione filosofica, da un'epoca all'altra. Don Chisciotte, uomo del Rinascimento che rincorre analogie, similitudine e somiglianze, riceve dal mondo, ormai riorganizzato secondo la legge della Rappresentazione, la sua verità nell'essere personaggio delirante e

²⁵⁵ Risposta a D. Melegari, *Letteratura, arte e fragilità dell'oggi*, Materiali foucaultiani http://www.materialifoucaultiani.org/it/editoria/100-miriam-iacomini-risposta-melegari-1.html

²⁵⁴ Cfr., M. Iacomini, *Le parole e le immagini*. *Saggio su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata 2008.
²⁵⁵ Risposta a D. Melegari, *Letteratura*, *arte e fragilità dell'oggi*, Materiali foucaultiani.

folle»²⁵⁶. E con le parole di Foucault «Forse Justine e Juliette, di fronte al nascere della cultura moderna, sono nella stessa posizione del Don Chisciotte tra Rinascimento e classicismo»²⁵⁷.

Per Foucault, l'arte funge da strumento per leggere la realtà da nuove angolazioni. Mediante lo sguardo sull'opera, l'arte consente di esplorare aspetti e articolazioni di sapere che potrebbero rimanere oscure o celate. In quanto lente d'ingrandimento, l'arte foucaultiana offre una prospettiva originale ed espansiva sulla conoscenza del mondo, permettendo di apprendere significati e livelli di sensi altrimenti inaccessibili: «in realtà il rapporto del visibile e dell'invisibile, necessario ad ogni sapere concreto, ha cambiato struttura e ha fatto apparire sotto lo sguardo e nel linguaggio ciò che era al di qua e al di là del loro dominio» ²⁵⁸.

5. Conclusioni.

Le riflessioni di Heidegger sull'arte hanno indubbiamente contribuito in maniera significativa alla comprensione del fenomeno artistico, introducendo una prospettiva ontologica che ha permesso di vedere l'opera d'arte non come mero oggetto estetico, ma come $\tau \dot{o} \pi o \varsigma$ di rivelazione dell'Essere. Per Heidegger, abbiamo visto, l'opera d'arte è il luogo in cui la verità si manifesta come evento dinamico di dis-velamento, un aprirsi dell'ente alla sua originaria modalità d'essere che trascende la sfera limitata dell'esperienza estetica. L'arte diviene così il medium attraverso cui il linguaggio porta nell'aperto l'ente in quanto ente, permettendo all'uomo di esperire modalità di fuga dal dominio dell'umanità.

Tuttavia, questa visione presenta uno sguardo che ne limita l'applicabilità più ampia.

In primo luogo, l'accento esclusivo che Heidegger pone sulla dimensione ontologico-esistenziale rischia di trascurare gli aspetti materiali e storici dell'opera d'arte. La sua concezione dell'arte come "messa in opera della verità" potrebbe portare a una forma di astrazione metafisica che svuota di significato la concretezza del fare artistico. Questo rischio diventa evidente quando si considerano opere d'arte contemporanea o letteraria che affrontano il lato più oscuro e complesso dell'esperienza umana. Si pensi, ad esempio, alle opere di Francis Bacon, i cui dipinti deformati e angoscianti esplorano il tormento interiore, la sofferenza fisica e l'alienazione. Lontano dall'essere una semplice rivelazione della verità dell'Essere, il lavoro di Bacon mette in scena un confronto brutale con il dolore e la vulnerabilità umana, sfidando così l'idea che l'arte possa sempre e solo disvelare un ordine ontologico positivo. Analogamente, in letteratura, opere come *Mentre morivo* di William Faulkner, con la sua rappresentazione cruda e frammentata del dolore, della morte e della disgregazione familiare, rivelano una verità che non è pacificatoria, ma piuttosto inquietante e disturbante. La narrazione multipla e discontinua di Faulkner rompe con qualsiasi pretesa

_

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ M.Foucault, *Le parole e le cose*, Ed. Bur Saggi, Milano 2020, p. 230.

²⁵⁸ M. Foucault, *Nascita della clinica*. *Una archeologia dello sguardo medico*. ed. Giulio Einaudi, Torino 1998, p. 6.

di una verità unitaria e assoluta, mettendo in evidenza la complessità, la disgregazione e il fallimento che possono caratterizzare l'esistenza umana.

In secondo luogo, l'interpretazione heideggeriana dell'arte sembra ridurre l'autonomia creativa dell'artista, relegandolo al ruolo di semplice mediatore di un messaggio ontologico. Tale visione potrebbe sottovalutare l'elemento soggettivo e innovativo presente in ogni atto artistico, che invece è centrale per Konrad Fiedler e per una concezione moderna dell'arte. L'arte, in questa prospetta, non è soltanto rivelazione di una verità già data, ma anche esplorazione e creazione di nuovi significati e nuove possibilità di essere, una peculiare modalità conoscitiva in cui l'uomo, di fronte all'infinita ricchezza del reale, si sforza di darle una forma e una figura, elevandosi dalla confusione del visibile a una più chiara coscienza del mondo. L'opera d'arte non è quindi imitazione della natura, ma espressione della relazione originaria e peculiare che l'artista intrattiene con le cose.

Infine, il riferimento implicito di Heidegger a un'interpretazione etico-religiosa dell'arte potrebbe essere letto come eccessivamente connotato culturalmente, mancando di una sensibilità sufficiente verso altre epoche e tradizioni. È possibile, però, pensare di superare questo limite integrando la sua prospettiva con quelle di Merleau-Ponty e Foucault. Merleau-Ponty, con la sua enfasi sulla percezione incarnata e sul legame tra corpo e mondo, ci ricorda che l'opera d'arte è sempre radicata in un contesto fisico e storico, il che preserva la sua concretezza e la sua storicità. Foucault, attraverso la sua analisi delle pratiche discorsive e delle dinamiche di potere, evidenzia come l'arte non sia mai un fenomeno isolato, ma piuttosto il prodotto di un intreccio complesso di influenze culturali e sociali. L'artista, per Foucault, è colui che mette in discussione le evidenze, che sfida i limiti del pensabile e del dicibile, creando spazi eterotopici in cui sperimentare nuove forme di soggettività. In questa prospettiva, l'esperienza estetica non si riduce a una mera contemplazione, ma diventa un atto *politico*, una presa di posizione critica nei confronti del fuori.

In definitiva, perché il concetto di arte sia più completo e applicabile a una pluralità di contesti, è necessario incorporare queste dimensioni storiche, materiali e relazionali: l'opera d'arte dovrebbe essere vista non solo come un evento di rivelazione dell'Essere, ma anche come un processo dinamico, radicato nella materialità del fare artistico e nella pluralità delle esperienze storiche e culturali. Solo così si potrà comprendere pienamente la sua portata e il suo valore nell'infinita ricchezza delle pratiche umane.

Dal preistorico al sovrastorico. Considerazioni sul mitologico nella filosofia positiva di Schelling²⁵⁹.

Francesco Porchia

University of Vienna, Austria

Abstract:

This paper aims to investigate the meaning of the transition from mythology to revelation. The role of mythology, as a necessary historical process, is articulated by the succession of archetypes, images common to the collective consciousness. These historical figures follow one another, teleologically oriented, towards revelation: they prepare the consciousness to embrace the event of revelation, thus disclosing an opening towards freedom, the recognition of the other. Myth, as a vehicle of the sacred, takes philosophical research as far as the prehistoric: in Schelling's perspective, only the passage to the supra-historical, however, is able to give meaning to this sacredness.

Keywords:

Mythology; Sacred; Divine; Schelling.

1. Introduzione. Mitologia come tema unitario del pensiero schellinghiano.

Il tema mitologico riveste molta importanza nell'intera produzione schellinghiana. Dalla *Magisterdissertation* sino alla filosofia positiva, la schellinghiana riflessione sulla mitologia si è sviluppata assumendo connotazioni differenti. Questa evoluzione, il cui lento e particolarissimo itinerario non può esser ripercorso in questa sede, simboleggia proprio l'unitarietà di quella filosofia in divenire che caratterizza il pensiero di Schelling²⁶⁰. Proprio nella filosofia positiva infatti è possibile ritrovare il tardo tentativo di sistemazione, mai pienamente compiuto, di un pensiero che per lungo tempo è apparso come contraddittorio rispetto alla lettura che ingiustamente ne ha restituito la tradizione filosofica a cavallo tra '800 e '900. L'interpretazione avanzata alla base di questo scritto vuole considerare l'ultima produzione del filosofo di Leonberg come il tentativo di sviluppare una filosofia positiva che sia in accordo e possa essere armonizzata con la produzione precedente, la filosofia negativa

_

²⁵⁹ Le opere di Schelling verranno citate ponendo inizialmente il riferimento delle *Opere complete*: F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (citato come "SW" nel testo, seguito dal numero del volume e dal numero di pagina); quando disponibile, verrà citata l'*Edizione storico-critica*: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976- (citato nel testo come "AA" cui segue il numero della sezione e del volume corrispondente). Contestualmente si forniranno i riferimenti delle traduzioni italiane delle opere citate.

²⁶⁰ Si veda a tal proposito T. Griffero, *Introduzione. Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza*, pp. 17-21, in F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1942)*, a cura di T. Griffero, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 11-66.

o razionale²⁶¹. In tal modo, l'intento non è quello di rovesciare semplicemente il citato paradigma che si era concentrato quasi esclusivamente sulla prima filosofia schellinghiana, ovvero quella della natura e dell'identità (filosofia negativa), ignorando o sminuendo il valore della filosofia positiva. Si cerca di superare la dicotomia tra filosofia negativa e positiva, in modo tale da riscoprire quell'unitarietà dell'itinerario filosofico schellinghiano. L'equilibrio e le differenze tra filosofia negativa e positiva sono restituiti chiaramente da Schelling nella sua *Filosofia della rivelazione*, dove appunto insiste sulla loro relativa autonomia reciproca e, parimenti, sul loro richiamarsi vicendevolmente. Scrive in merito Schelling:

«Ora, si dovrebbe dire invece: per il compimento della filosofia sono necessarie e quella negativa e quella positiva – l'ultima però, non nel senso che quei tali credettero, cioè non nel senso che essa sia fondata attraverso la prima, che sia soltanto una prosecuzione della negativa, poiché nella positiva ha piuttosto un *modus progrediendi* del tutto diverso, in quanto qui si rovescia completamente anche la forma dello sviluppo. [...] Nella sua conclusione, la filosofia negativa contiene l'esigenza della positiva, e, pur consapevole di sé, tutta comprendendosi ha l'esigenza di porre la positiva fuori di sé; in questo senso la negativa fonda da parte sua la positiva, mentre la positiva non ha, vicendevolmente, l'esigenza di venir fondata da quella»²⁶².

La filosofia negativa costruisce le premesse, la positiva si interroga giunge sino al cuore della trattazione per mezzo della *Grundfrage*.

La mitologia assume, nella filosofia positiva, il singolare ruolo di problematizzare, da un lato, il concetto di filosofia positiva ma, d'altra parte, diviene quasi l'espressione, la figura stessa, di quegli esiti che contraddistinguono il compimento della filosofia negativa, proprio nel momento in cui assume la forma dell'impossibile, dell'assenza: questo elemento è ciò che riconduce a quella domanda della disperazione che appunto richiama l'esigenza della filosofia positiva. Questa tesi necessita di essere giustificata, poiché facilmente potrebbe essere fraintesa in tale formulazione.

Lo scopo di questo lavoro è allora quello di esplicitare alcuni risvolti della mitologia in Schelling nel modo in cui essa introduca e presenti l'esigenza della Rivelazione. Quello che può essere affermato, in conclusione di questo paragrafo introduttivo, è che la mitologia costituisce un tema che, all'interno del dinamismo e degli sviluppi del pensiero schellinghiano, ne restituisce un senso di unitarietà. Cosa, però, significa mitologia e qual è il senso delle figure che ne contraddistinguono il cammino? Questo interrogativo costituisce il punto di partenza di queste brevi riflessioni.

²⁶¹ Si fa particolare riferimento all'interpretazione avanzata da C. Danz, in merito all'importanza di recuperare il senso ed il valore della filosofia negativa, evitando così di porla all'ombra della positiva. Si rimanda in particolare a: C. Danz, *The "Absolute Idea" in the* Presentation of the Process of Nature. *Some Observations Concerning the Historical Development of Schelling's Negative Philosophy during His Early Berlin Years*, in *Freedom and Creation in Schelling*, a cura di H. Tegtmeyer-D. Vanden Auweelee, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2022, pp. 179-205.

²⁶² SW XIII, p. 92; trad. it., A. Bausola, Filosofia della rivelazione, Bompiani, Milano 2002, p. 153.

2. Sulla valenza del tema mitologico nella filosofia positiva di Schelling.

È noto come, accanto alla Filosofia della rivelazione, le riflessioni sulla mitologia occupino un posto cruciale nello sviluppo della filosofia positiva. Il processo mitologico costituisce quell'itinerario, compiuto collettivamente dalla coscienza, che ha lo scopo di ricucire lo squarcio che sussiste tra l'assoluto, inteso come fondamento vivo, il Dio personale, e il finito, inteso come creazione, natura. Siamo ormai nel cuore della trattazione relativa alla filosofia positiva, per cui si dovranno premettere, in questa sede, alcune questioni introduttive alla filosofia positiva (come il tema dell'estasi della ragione o la teoria delle potenze; argomento fondamentale per poter comprendere il passaggio dalla filosofia negativa alla positiva). Anzitutto, la scissione è causata da un evento che non può essere dedotto a priori, ma ricompreso a posteriori: la caduta. Il peccato originale, la volontà del soggetto razionale di determinare la creazione, applicandovi la propria volontà di dominio, ne svela la fragilità, la caducità il suo esser destinata a perire. Questo il presupposto del processo mitologico, il quale trova storicamente il proprio sviluppo, seppur secondo un processo necessario, non libero:

«le rappresentazioni della Mitologia sono prodotti di un processo necessario, di un movimento della coscienza naturale, lasciata semplicemente a se stessa, sul quale nessuna causa libera fuori della coscienza, se mai se ne è data una, ha ancora influsso, mentre la Rivelazione viene pensata espressamente come qualcosa che presuppone un atto fuori della coscienza e un rapporto che la più libera delle cause, Dio, ha dato o dà alla coscienza umana non necessariamente, ma liberamente. / Mitologia e Rivelazione stanno tra loro come processo essoterico e storia interiore. Nel processo c'è mera necessità, nella storia c'è libertà. [...] La scienza, in quanto trapassa dalla Mitologia alla Rivelazione, trapassa con ciò in un dominio totalmente diverso. Là essa aveva a che fare con un processo necessario, qui con qualcosa che solo ora esiste in conseguenza di un volere assolutamente libero»263.

Storicamente, pertanto, la mitologia si sviluppa tracciando un cammino scandito in figure. Esso è espressione di una mancanza, in un'impossibilità di dialogare con un Dio personale, che liberamente lo ha creato. Questo perché il finito, la natura, è qui dominata da una volontà di determinazione che non lascia spazio ad apertura alcuna: la relazione con l'altro è sempre filtrata dalla volontà di un soggetto calcolante. Il divino è pertanto determinato in differenti figure rappresentando, di volta in volta, un elemento che deve tramontare. È l'immagine di un Dio morto, che nulla ha da dire, che non risponde alle prove della vita.

Da questo punto di vista allora la mitologia rappresenta lo sviluppo di quelle premesse date nella filosofia negativa. La mitologia sottintende il problema della Grundfrage, la domanda di senso che ricerca una spiegazione sul perché vi sia qualcosa. Con le parole di Schelling: «Perché in generale c'è qualcosa? Perché non è nulla?» 264. Non è un caso che, da questo punto di vista, la mitologia volga al termine proprio in riferimento al tema della morte: questa costituisce «l'ultimo nemico», l'immediata conseguenza della caduta e la perpetua minaccia della volontà di dominio del soggetto razionale. La mitologia prepara la

²⁶³ SW XIV, pp. 3-4; trad. it., Filosofia della rivelazione, cit., p. 883.

²⁶⁴ SW XIII, p. 7; trad. it., Filosofia della rivelazione, cit., p. 11.

coscienza ad accogliere l'evento, la rivelazione. Essa rappresenta la possibilità di superare la scissione, di sconfiggere la morte attraverso il superamento del paradigma solipsistico e la riproposizione dell'eterno amore che Dio, personalmente inteso, prova per la creazione. Solo un Dio personale è in grado di redimere la creazione. Un dio razionalmente inteso, contraddistinto dalla certezza della sua presenza, non ha nulla da dire rispetto alle sfide della vita. L'umano, in quanto tale, ricerca in Dio ciò che gli è più prossimo, ovvero ciò che è personale²⁶⁵. La chiusura solipsistica del soggetto razionale, un paradigma che può essere letto in correlazione alla narrazione della caduta, richiede un dio presente, certo, che sia oggetto della propria dimostrazione e, pertanto, prova della presunta potenza della ragione. Questo oggetto dimostrato però non potrà che risultare distante, perché nulla ha a che fare con il finito, anzi lo mortifica. Non nella presenzialità determinata o nella certezza del calcolo è possibile ritrovare il Dio che dice amore; esso si annuncia nel mistero, nell'assenza, nell'abissalità e nella vertigine. Egli è quel Dio che si fa carne e condivide la sofferenza dell'uomo, caricando su di sé il peso della morte. La mitologia prepara la coscienza collettiva ad accogliere una simile rivelazione, ad abbandonare il paradigma del soggetto razionale per dischiudere la possibilità di apertura alla promessa di amore di Dio. Sul contrasto tra il dio dei filosofi e quello della fede scrive Moschini, in continuità con l'argomentazione del filosofo tedesco:

«Che farsene della somma perfezione se non fosse che Dio ama l'uomo pur nella sua imperfezione? Che farsene di un Dio sommo ordinatore che non sappia del disordine in cui viviamo? [...] Sì il cristianesimo ha affrontato le diverse immagini di Dio, ha considerato l'ateismo e ne ha dato una sua ermeneutica che si è uniformata a quella del volto del suo Dio che è sempre "Emmanuele", "Dio con noi", che muore e risorge, che domina la storia, ma non annienta la libertà; che piange come me e che si addolora con me, come si rallegra sempre con me del fatto e della gioia piena ottenuta. Che si rivela nascondendosi»²⁶⁶.

Il senso e significato della rivelazione non è esaurito dalla potenza di Dio. A nostro avviso, il significato più profondo della rivelazione, così come la chiave della filosofia positiva, è restituito da un passaggio, contenuto nella *Filosofia della rivelazione*, dove la libera scelta di Dio di abbassarsi, ovvero la rivelazione, risulta essere inspiegabile: la «divina follia» non è qualcosa che può essere dimostrato a priori, non è qualcosa che può caratterizzare il dio dei filosofi, perché è frutto della libertà, termine col quale Schelling ha, notoriamente sin dalla giovinezza, provato a dare un nome a questo incondizionato; ora questa libertà assume un nome ulteriore: amore. Con le stesse parole di Schelling:

«Dio non è affatto un opposto della finitezza. Egli non si appaga, come si crede, solo dell'infinità, ma si manifesta come la più alta natura artistica per il fatto che cerca il finito, e per così dire non riposa fino a che tutto non abbia portato alla forma più chiara, più intelligibile, più finita. [...] Si può già vedere una divina follia nel fatto che Dio si impegni con un mondo, dal momento che Egli potrebbe godere in eterna autosufficienza della semplice contemplazione del mondo che è possibile

²⁶⁶ M. Moschini, Con e senza Dio. Cristianesimo e ateismo nel tempo dell'indifferenza, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 42-43.

 $^{^{265}}$ Cfr., SW XI, p. 566-567; trad. it. L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 611-613.

attraverso Lui. / Ma la debolezza di Dio [...] può riconoscersi soprattutto nella debolezza per l'uomo. Senonché, in questa debolezza Dio è più forte dell'uomo. Il suo cuore è grande abbastanza, per essere capace di tutto. Nella creazione Egli mostra in particolare solo la potenza del suo spirito. Nella redenzione la grandezza del suo cuore. / Intendevo questo, quando dicevo che la Rivelazione [...] è la sua azione più personale»²⁶⁷.

Questo tema rimanda però a quello dell'incalcolabilità dell'indimostrabilità che si palesa attraverso una velatezza, contraria alla certezza e presenzialità tipica della determinazione del calcolo razionalmente orientato. Proprio in questa profonda e ricca ascosità è da rintracciarsi il perenne mistero di Dio. Ma come avviene questo passaggio dalla figura al principio? Da questo punto di vista diviene fondamentale indagare il concetto di figura nella valenza che assume la sua determinazione storica.

3. Significato del concetto di figura: il simbolo archetipico come annuncio dell'assoluto.

Si è già ricordato come la mitologia sia costituita da un susseguirsi di figure, storicamente determinate, secondo un processo necessario. Ma cosa significa figura? Sul significato e sul ruolo che esse assumono, si può pensare all'importanza che lo stesso Schelling ha dato, come introduzione alle *Conferenze di Erlangen* al tema dell'impossibilità della determinazione da parte dell'assoluto. Quel soggetto che trapassava da un sistema filosofico all'altro senza mai pienamente darsi, ma annunciandosi sempre. Quel soggetto restituisce il tema dell'assenza cui si faceva riferimento prima:

«Che cosa, dunque, è principio del sistema, che cos'è quell'unico soggetto che scorre attraverso tutto e non permane in nulla? Come dobbiamo chiamarlo, che cosa dobbiamo dirne? – Vediamo anzitutto cosa significa la domanda: che cosa è? Significa: "dire con un nome la cosa che è". È davvero facile. Debbo forse dire: A è B? Certo! Ma è anche non B. Senonché quella che io esigo è una sua precisa determinazione, esigo che il suo concetto venga saldamente delimitato, definito. Esigere una definizione significa voler sapere in definitiva che cos'è il soggetto, e non soltanto che è tale da poter essere anche altro o addirittura il contrario. [...] Che cosa mi resta da fare allora? Risposta: io debbo fare dell'indefinibile, di ciò che non si lascia definire, la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati» 268.

L'impossibilità della determinazione sottolinea proprio come l'assoluto non possa essere racchiuso all'interno di una definizione, di una dimostrazione. Il processo mitologico prepara la coscienza ad accogliere la rivelazione come apertura, come ciò che supera la stessa determinazione. Parimenti, si può parlare di annuncio della verità anche nelle figure storiche della mitologia: Schelling si sofferma sul rapporto tra paganesimo e cristianesimo, proprio perché il processo mitologico è contraddistinto dalle figure delle religioni pagane. Se si paragonassero in modo immediato, in una prospettiva cristianamente orientata, le religioni pagane e quella cristiana, si affermerebbe subitaneamente come il paganesimo

-

²⁶⁷ SW XIV, pp. 25-26; trad. it., Filosofia della rivelazione, cit., pp. 919-921.

²⁶⁸ AA II,10, pp. 618-619; trad. it. L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 202, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 195-226.

costituisca la non verità, presentandolo in una relazione di opposizione col cristianesimo: se uno è vero, l'altro non potrà allo stesso modo esser vero: sarà necessariamente falso. Ma cosa significa questo? La non verità è da intendersi quale negazione della stessa? Schelling sostiene proprio come, in verità, tale non verità sia proprio espressione di quell'annunciarsi di una verità che non è negata, contraddetta. L'assenza del Figlio, all'interno del processo mitologico, non rappresenta la sua negazione, ma lo stato di sofferenza. Così quella non verità del politeismo non è irreligiosità. Scrive in merito Schelling:

«Che cosa, però, possono avere in comune Rivelazione e Mitologia? La religione della mitologia è politeismo, dunque la falsa religione; la religione rivelata è monoteismo, e in questa misura almeno la vera religione, in quanto cioè noi tutti concordiamo in questo, che soltanto il monoteismo sia la vera religione. Che cosa può avere di comune la vera religione con la falsa, la luce con le tenebre? [...] Noto anzitutto che la falsa religione, se è realmente tale, appunto perciò non è = assoluta irreligione = totale assenza di religione, dunque in certo modo essa è anche religione, come il politeismo è in certo modo anche teismo. [...] L'errore è soltanto la verità stessa rovesciata e deformata, e quindi la falsa religione è soltanto quella vera rovesciata e deformata»²⁶⁹.

Cosa ci dice questo fatto, ovvero che il politeismo sia una religione «rovesciata e deformata»? Come può la coscienza collettivamente intraprendere questo itinerario verso la rivelazione? Vi deve essere una traccia, un elemento divino nell'umano, attraverso cui sia possibile cercare una forma di comunicazione con esso. Proprio in merito alla componente divina dell'uomo, basti pensare che proprio l'essere umano è inteso da Schelling come punto culminante della creazione, il punto in cui libertà e necessità trovano la propria armonizzazione attraverso la natura che diviene consapevole di sé come spirito. Come non rimandare all'immediata restituzione che di tale argomentazione Schelling espose nelle *Lezioni di Stoccarda*, dove il dinamismo tra elemento inconscio e quello conscio trovano una mediazione; tale dinamica è paragonata a quella stessa che caratterizza l'attualizzazione di Dio, la tensione delle potenze e l'equilibrio tra principio egoistico e altruistico che caratterizza la creazione. Con le parole di Schelling:

«In noi ci sono due principi, uno inconscio, oscuro, e uno conscio. Il processo della nostra autoformazione [...] consiste sempre nell'elevare alla coscienza ciò che si trova in noi in modo incosciente, nell'elevare alla luce l'oscurità che è innata in noi, in una parola, nel pervenire alla chiarezza. Lo stesso accade in Dio. L'oscurità lo precede, la chiarezza prorompe solo dalla notte della sua essenza»²⁷⁰.

Si è pertanto affermato come le figure mitologiche possano storicamente susseguirsi perché è presente una componente divina nell'uomo. Proprio tale componente è comune a tutti, indistintamente, tanto che è possibile riscontrare motivi comuni in più civiltà, attraverso l'espressione di immagini archetipiche che sono ricondotte a quel Medesimo

²⁷⁰ AA II, 8, p. 96; trad. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 48.

²⁶⁹ SW XIII, p. 181; trad. it., Filosofia della rivelazione, cit., pp. 299-301.

elemento divino. Questa espressione del Medesimo, avviene nonostante non vi siano contatti diretti tra i popoli²⁷¹.

Questo suggerisce la presenza di un archetipo, di un elemento originario, del fatto che vi sia un unico fondamento che, nello stato di scissione, è ricercato collettivamente dalla coscienza²⁷². Questa tensione verso l'assoluto è sintomo del tentativo di riconoscimento di quella incalcolabilità che costituisce l'autentica essenza del finito: contrariamente al tentativo di leggere il finito da un punto di vista meccanicistico, questo processo mitologico rappresenta effettivamente il compiuto sforzo della coscienza collettiva di oltrepassare e perdonare la propria finitezza, la colpa della caduta. La figura mitologica è immagine archetipica nel senso in cui non rappresenta la verità in sé e per sé, ma un simbolo della verità: la figura è la determinazione del Vero, ma proprio in quanto determinato, non può essere identico ad esso. La figura è traccia, simbolo, immagine archetipica che rimanda ad una ulteriorità, costituendo quell'in-oltre, quell'annuncio di qualcosa che è presente nella finitezza, contraddistinguendola, ma che parimenti non può esser mai pienamente dischiuso in essa. Sul significato della figura storica scrive Edoardo Mirri, con riferimento particolare ad Hegel:

«[...] tali rappresentazioni riguardano bensì la manifestazione della verità, ma non la verità come tale, i tempi della filosofia ma non la filosofia, insomma il "fenomeno" e non la "cosa". Esse costituiscono – diciamo – la "fenomenologia della verità" (così si potrebbe chiamare la storia della filosofia rettamente intesa), non già la verità stessa, che non ha né tempi, né sviluppo, né fine, anzi rimane immutata nella sua eternità, come Hegel ha concluso nella conclusione della *Scienza della logica*»²⁷³.

Questo annunciare sposta la questione dal piano meramente fisico-meccanico a quello squisitamente speculativo: il fine è quello di ricercare la concretezza del reale, un'apertura che dischiuda il senso dell'esistenza.

Conclusioni: la ricerca del Medesimo attraverso il passaggio dal preistorico al sovrastorico.

Il tema relativo alla mitologia è fondamentale per introdurre la questione della ricerca della sacralità, ma questa non può essere esaurita in guisa meramente storica: la ricerca

-

²⁷¹ Interessante da questo punto di vista risulta la recente pubblicazione: J. Grimm, *La saga di Polifemo. L'archetipo del ciclope*, a cura di F. Valagussa, Bollati Boringhieri, Torino 2024.

²⁷² In riferimento al richiamo a questo archetipo collettivo, con riferimento a Schelling: cfr., F. Valagussa, *Nell'occhio del ciclope*, pp. 68-69, in J. Grimm, *L'archetipo del ciclope*, cit., pp. 63-89. La questione dell'archetipo in relazione all'inconscio collettivo è notoriamente un argomento che è stato sviluppato da C.G. Jung, con interessanti collegamenti col pensiero schellinghiano. Scrive in merito Jung: «"Archetipo" è una parafrasi esplicativa dell'*eidos* platonico. [...] L'archetipo rappresenta in sostanza un contenuto inconscio che si è trasformato attraverso una presa di coscienza e per il fatto di essere stato percepito, e ciò proprio nel senso di quella consapevolezza individuale nella quale si manifesta», C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo 1934/1954*, pp. 101-102, in Id., *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. La sincronicità*, a cura di A. Vitolo, Bollati Boringhier, Torino 2011, pp. 99-152.

²⁷³ E. Mirri, *La storia della filosofia come "figura*", p. 717, in Id., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori-M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 705-717.

dell'armonizzazione tra ideale e reale, l'elemento in grado di affermare il senso della finitezza, non può esser ricondotto alla sola mitologia, ad un processo storico contraddistino dalla necessità. Il concreto non è dato solo dalla presenzialità, dal palpabile e dall'immediato: il concreto è tale in vista di quell'identità tra libertà e necessità che non può essere ritrovata solo in un movimento meccanico, necessario appunto: occorre un'ulteriorità, un'eccedenza. Le figure storiche della mitologia compiono un itinerario che, all'inverso, conducono sino alla preistoria: esse costituiscono il materiale condiviso dalla coscienza collettiva. Ma il motivo di tale condivisione non può essere esaurito da questo processo: occorre compiere un passaggio ulteriore verso ciò che è condizione stessa del darsi storico. La possibilità della condivisione delle figure è data da una comune radice, da quel Medesimo, che è fondamento e di cui le figure sono espressione. Quella componente divina a cui si faceva riferimento sopra. Questa riflessione conduce alla necessità di compiere un salto dal piano preistorico a quello sovrastorico. Scrive in merito Schelling:

«Se per la natura del nostro argomento, quei presupposti accidentali non potevano essere che di genere *storico*, il nostro vaglio critico ne ha però messo alla luce piuttosto il carattere *astorico*. Ormai, non è più necessario presuppone *nient'altro* al di là della coscienza (nella sua *sostanza*) e del primo movimento, incontestabilmente di ordine naturale, in cui la coscienza assume quella determinazione che la sottomette alla successione mitologica. [...] Il limite delle possibili spiegazione spiegazioni di carattere storico è già stato raggiunto con l'ipotesi di una coscienza preistorica dell'umanità; non rimane ormai altro che il passaggio alla dimensione sovrastorica»²⁷⁴.

Il passaggio dal preistorico al sovrastorico rimanda alla formazione stessa della coscienza originaria, rimanda a quell'*Urmensch*, al fine della creazione. Appunto la mitologia richiede, necessariamente, il passaggio ad un processo che non sia necessario, ma libero. La libertà è ciò è primariamente reso manifesto dalla creazione, e che si rinnova con la rivelazione. Così la filosofia della mitologia è quel processo che introduce la rivelazione: la coscienza collettivamente si prepara ad accogliere quell'evento che dischiude l'autentico senso della creazione: l'amore che Dio prova per la creatura. Scrive ancora in merito Schelling:

«Il processo, grazie a cui si è venuta formandosi quella coscienza, la cui presenza è accertabile già nell'epoca assolutamente preistorica, può quindi essere soltanto un processo sovrastorico. Così [...] passando dall'ambito assolutamente preistorico a quello sovrastorico; analogamente, se prima siamo risaliti dall'individuo singolo al popolo, indi dal popolo all'umanità, risaliamo ora dall'umanità all'uomo originario in quanto tale, che è il solo che sia ancora concepibile in una dimensione sovrastorica»²⁷⁵.

Tale passaggio mostra come, in verità, la sacralità che si dona nella relazione rimanda intrinsecamente ad un'ulteriorità che trascende e parimenti nobilita la finitezza. La trattazione schellinghiana, pone allora una riflessione fondamentale, in quanto tenta di rileggere il finito, la natura al di là del mero calcolo e della determinazione. Il citato passaggio dal piano storico, o comunque preistorico, a quello sovrastorico, è indice del fatto che il senso

²⁷⁴ SW XI, p. 191; trad. it. T. Griffero, *Filosofia della mitologia*. *Introduzione storico-critica*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 303-304.

²⁷⁵ SW XI, p. 184; trad. it., Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica, cit., pp. 294-295.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

del finito non possa essere esaurito nell'immediata palpabilità del presente. Forse più di immediato si dovrebbe parlare di attimo, così quel senso di sacralità, di cui le tappe mitologiche costituiscono la determinazione come annuncio dell'in-oltre, non è esauribile nella finitezza più becera, fine a se stessa e indifferente al richiamo dell'assoluto. Parimenti non si può ritrovare il senso di questa sacralità guardando un'al di là distante, volgendosi cioè in quel dio morto della prospettiva razionalistica (un piano che mortifica e non salva il finito). Allora la chiave è data da un cambiamento del punto di vista, che ritrova nel finito stesso il divino: un divino che non ha avuto timore di abbassarsi per poter nobilitare la natura, e che è divenuto Egli stesso finito, caricando su di sé il peso di tale finitezza: tutto questo assume il nome di "amore", come compimento della libertà originaria. Così l'amore è ciò che non è separato dal finito, qualcosa che si condivide, che si vive, che è vita, ma che allo stesso tempo è mistero, indeterminabilità, apertura. Così l'autenticità della Persona è vivificata perennemente da tale sacralità della relazione, che attraverso l'amore è eternamente attuale.

Les silences et la violence de l'Occident. Le défi du politique selon Hannah Arendt

Laura Sanò

University of Padua, Italy

Abstract:

Hannah Arendt's reflection reveals a profound exploration of the delicate balance between power and violence, two often-confused but fundamentally distinct concepts. Arendt encourages us to perceive power as the ability to act collectively and promote consensus, while viewing violence as its failure: a resort to force that stifles dialogue and undermines the social fabric. Her ideas offer a critique of Western history, often characterized by the use of violence as a political tool, and serve as a reminder of the need to rediscover the true meaning of power in the pursuit of a just and pluralistic society.

Keywords:

Violence; Power; Politics; West; Plurality.

1.

À l'égard de la violence, ou mieux encore, pour reprendre l'expression de Thucydide, «la guerre, maîtresse de la violence» (biaios didaskalos)²⁷⁶, le monde grec n'a jamais adopté une attitude de rejet préconçu, encore moins une condamnation moralisatrice. La première réflexion à considérer est que la *violence*, dès les origines de notre tradition occidentale, apparaît constamment comme un allié inséparable du pouvoir. Dans la plupart des représentations mythologiques anciennes, pouvoir et violence apparaissent ensemble, compagnons fidèles de Zeus, inséparables, et toujours aux côtés du Cronide. Pour triompher dans la lutte contre les autres dieux, Zeus devait d'abord s'emparer du *pouvoir* et de la *violence*²⁷⁷. Il s'ensuit que la *violence* est nécessairement liée à la prise de pouvoir de Zeus, et qu'elle n'a donc pas de dimension autonome, ni par rapport à *Dieu*, ni par rapport au *pouvoir*.

Dans la tradition mythologique archaïque, mais aussi chez les tragédiens du Ve siècle, la violence est d'ailleurs constamment représentée comme une force *muette*, sans voix, mais très puissante, capable d'imposer les ordres de Zeus par sa seule présence. La violence agit

²⁷⁶ Thucydide, Les Histoires, tr. fr. par J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris, 1953: III, 82, 2.

²⁷⁷ Dans la *Théogonie*, Hésiode s'attarde longuement sur la généalogie de ces deux valets de Zeus, s'attardant sur la description de leur loyauté envers la divinité olympienne (Hésiode, *Théogonie*, tr. fr. par Paul Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1928: 383-403). D'autres sources anciennes sur lesquelles on peut s'appuyer pour définir les figures mythologiques de *Kratos* (pouvoir) et *Bia* (violence) - outre Hésiode - sont Pseudo-Apollodore, *La Bibliothèque*, tr. fr. par P. Giraud, Les Belles Lettres, Paris, 1928: 1. 9; Pausanias, *Description de la Grèce*, tr. fr. par G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris, 1961-1998: 2.4.7.

et contribue à la réalisation de la volonté de Zeus, tout en restant silencieuse; elle n'a donc pas recours au discours, ne propose pas d'arguments et n'a pas besoin de dialectique²⁷⁸.

Il convient de souligner que les nombreuses tragédies qui nous sont parvenues, les comédies elles-mêmes, et même les œuvres plus purement historiographiques, mettent toutes en lumière l'indissociable lien entre violence et pouvoir.

Les documents littéraires et mythologiques les plus anciens, qui cherchent à reconstituer le processus historique ayant conduit à la définition de l'Europe en tant que réalité culturellement déterminée, convergent pour identifier un acte de violence — plus précisément un mélange de tromperie et d'oppression — comme étant à l'origine de ce processus²⁷⁹. Dans toutes les sources mythiques qui nous sont parvenues, la genèse d'Europa est systématiquement attribuée à un acte trompeur et violent, le premier d'une interminable série de discordes et de vengeances qui engendrera le conflit sans fin entre l'Orient et l'Occident.

L'Europe est d'abord le nom d'une identité forgée par la violence, née d'un grand événement guerrier²⁸⁰. La guerre de Troie, telle que racontée dans l'*Iliade*, est la plus ancienne guerre dont nous ayons un témoignage écrit. Cet événement historique marque un tournant crucial qui a conduit à une nette distinction entre l'Asie et l'Europe, à tel point qu'il n'est pas exagéré de prétendre que la délimitation des frontières de l'Occident, en tant qu'identité politique et culturelle, découle des principes exprimés par cette guerre.

Ainsi, l'acte fondateur de l'Europe, celui qui lui a conféré une réalité distincte, avec des frontières précises et une identité particulière, est une guerre. Un acte qui, d'une certaine manière, a également défini son destin.

En effet, l'Europe s'est toujours distinguée par la récurrence des luttes et des conflits. Comme le souligne Karl Jaspers, un aspect qui marque indubitablement sa spécificité est le fait qu'elle soit toujours et continuellement au bord du déclin²⁸¹. Jaspers souligne en

²⁷⁸ Cfr., Eschyle, *Prométhée enchaîné*, tr. fr. par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1942: 42; une étude précise et étendue sur le concept de violence est due à F. D'Agostino, *Bia*, Giuffrè Editore, Milano, 1983; cfr., aussi L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012.

²⁷⁹ On raconte en effet que la jeune et belle Europe fut enlevée par Zeus alors qu'elle jouait insouciante sur la plage avec d'autres jeunes filles. Caché sous l'apparence séduisante et apparemment inoffensive d'un taureau très blanc, le roi de l'Olympe lui fit traverser la mer sur son dos et la posséda ensuite (cfr., Apollodore, *La bibliothèque d'Apollodore. Un manuel antique de mythologie*, tr. fr. par P. Schubert, Editions de L'Aire, Paris, 2008: III, 1. Mais le même témoignage nous vient d'Ovide dans les *Métamorphoses*, où il parle d'Europe en termes de jeune fille naïve séduite par la ruse sournoise du dieu (Ovide, *Métamorphoses*, tr. fr. par G. Lafaye, Les Belles Lettres, Paris, 1925: II, 864-874).

D'autres sources racontent au contraire une autre genèse d'Europa, bien que le contexte auquel elles se réfèrent soit toujours caractérisé par la présence de la violence. Selon cette reconstruction mythologique, Europe, alors qu'elle était sereinement allongée dans sa chambre du palais royal, fit un rêve : elle se retrouvait entre deux femmes, l'une était l'Asie, l'autre la terre qui se trouvait devant elle et qui n'avait pas encore de nom: «les deux femmes se disputaient *violemment* pour elle. Chacune la voulait pour elle. Asia semblait à Europa une femme de son propre pays; l'autre lui était totalement étrangère. Et l'étrangère, à la fin, de ses mains puissantes, l'entraîna» (R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milan, 1988, p. 17; voir aussi M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milan, 1994).

²⁸⁰ Pour une étude approfondie de la genèse d'Europa et de son rapport avec la guerre, je renvoie à la reconstruction proposée par U. Curi, *Pensare la guerra*, Dedalo, Bari, 1999, pp. 9-34.

²⁸¹ Cfr., K. Jaspers, *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, Piper, München, 1983; tr. fr. par J. Lauxerois, *Vérité et vérification. Philosopher pour la pratique*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1991: Jaspers a réfléchi sur l'histoire européenne, notamment sur les crises et les défis auxquels

particulier deux aspects spécifiques : d'une part, la propension innée de l'Europe à la guerre et, d'autre part, son identification avec l'Occident, symbolisé littéralement par le coucher du soleil, l'*Occasus*²⁸².

La fonction et la capacité morphogénétique de la guerre sont parfaitement expliquées par les philosophes de l'Antiquité²⁸³. Selon Héraclite, «la guerre est commune et la justice est conflit, et tout se passe selon la contestation et la nécessité». Comme le souligne Vernant, la guerre, et par conséquent la violence, était la condition normale des relations politiques dans les cités grecques. Elle était une présence tout à fait naturelle et nécessaire, intégrée au cours normal de la vie. La guerre n'était pas seulement l'essence même de la vie, mais aussi l'expression de la politique elle-même; elle s'identifiait à la cité, puisque le guerrier se confondait avec le citoyen²⁸⁴.

Platon, en revanche, montre clairement qu'il conçoit la guerre comme une condition fondamentale pour le maintien de l'ordre au sein de la *polis*. Loin d'être perçue comme un élément négatif, la guerre est au contraire considérée comme indispensable à l'activité de tout gouvernement et, par conséquent, à l'art de la politique. Contrairement à la paix, qui se soucie davantage de l'intérêt de l'individu, la guerre est inéluctable et nécessaire²⁸⁵. Dans le *Protagoras*, Platon reconnaît une corrélation très étroite entre la cité (*pólis*), la guerre (*pólemos*) et la politique (*politiké téchne*), des termes qui, étymologiquement aussi, partagent la même racine indo-européenne -*ptol*²⁸⁶. En affirmant, par ailleurs, que *pólemos*

l'Europe a été confrontée, en particulier dans le contexte du XXe siècle. Il a souvent souligné la complexité et la profondeur des crises européennes. Voir aussi U. Galimberti, *Il tramonto dell'occidente. Nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2017.

²⁸² Cfr., U. Curi, *Penser la guerre*, cit., p. 22. Cfr., A. Carrino, *Oltre l'Occidente:critica della Costituzione europea*, Dedalo, Bari, 2005, pp. 204 et suivantes.

²⁸³ Héraclite, B 114, ed. H. Diels et W. Kranz.

²⁸⁴ Cfr., J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, François Maspero, Paris 1974, pp. 49-66: Vernant discute du rôle central de la guerre dans la vie de la polis grecque et de la manière dont celle-ci était étroitement liée à l'identité du citoyen. Dans la Grèce antique, en effet, la figure du guerrier était souvent indissociable de celle du citoyen, car la participation à la guerre était considérée comme un devoir civique fondamental. Dans le chapitre intitulé *L'individu*, *la mort et l'amour dans le combat hoplitique* (ibid.), Vernant explore comment la guerre et le combat étaient des éléments centraux dans la vie de la cité grecque, en particulier en ce qui concerne la manière dont le citoyen-guerrier (hoplite) était à la fois un défenseur de la cité et un participant actif dans la vie politique de celle-ci. Ce chapitre met en lumière le lien indissociable entre l'identité de guerrier et celle de citoyen dans le contexte de la *polis*. Cfr., aussi Id. (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton & Co., Paris-La Haye, 1962.

²⁸⁵ On comprend dès lors pourquoi Platon, dans *La République* (tr. fr. par É. Chambry, Les Belles Lettres Paris, 1933: IV, 394c - 399a, 27-531, 145-155, affirme que les gardiens (*oi phylakes*), définis comme les "artisans de la liberté de la cité", doivent être loués comme des hommes valeureux, précisément en raison de leurs capacités guerrières. Ces capacités, selon le philosophe, ne sont pas réductibles «trivialement à la valeur militaire au sens générique, mais qu'il voit émerger précisément dans les actions de guerre et dans toute autre pratique violente: [...] la guerre et la violence font partie de l'histoire de la *polis* et constituent par conséquent l'une des mesures possibles de la valeur de l'homme» (F. D'Agostino: *Bia*, cit., p. 10). En effet, dans la guerre apparaissent non seulement des qualités techniques, mais aussi une série de qualités morales, telles que le courage, la vaillance, l'héroïsme, l'amour de la patrie, la construction d'idéaux importants, l'identification à des identités glorieuses (cfr., aussi P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce Antique*, Hachette, Paris, 1978; V. D. Hanson, *Le Modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Les Belles Lettres, Paris, 2004).

²⁸⁶ Pour une analyse plus détaillée, voir G. B. Bozzo, *Della guerra*, Arsenale cooperativa editrice, Venise, 1982, p. 78 et suivantes.

(la guerre) est *méros*²⁸⁷ de la politique, Platon ne suggère pas seulement que la guerre "fait partie" de la politique, mais qu'elle lui est inhérente au point de représenter son destin même²⁸⁸. On pourrait en déduire que, selon Platon, "la guerre est le destin de la politique"²⁸⁹.

L'identification de la relation de continuité mutuelle entre la sphère de la politique et celle de la guerre n'est donc pas l'apanage de la culture moderne. Il n'est pas nécessaire de se référer à Clausewitz pour reconnaître que «la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens»²⁹⁰, ni d'adhérer à Carl Schmitt lorsqu'il affirme que la guerre n'est pas le but ou l'objectif, ni même le contenu de la politique, mais elle en est le présupposé, toujours présent comme une réalité.²⁹¹ L'idée d'un lien très étroit entre ces deux sphères remonte, au contraire, à la tradition de la culture occidentale. On peut même affirmer qu'il n'y a pas de grand courant théorico-philosophique dans l'histoire qui n'ait pas reconnu l'imbrication significative entre la guerre et la politique²⁹².

2

Dans ce contexte, il peut être intéressant d'examiner la position de la philosophe Hannah Arendt. En constatant que, depuis les premiers textes grecs qui nous sont parvenus, toute réflexion sur le statut de la politique révèle que la violence est toujours inextricablement

²⁸⁷ Les hommes, selon Platon, ne disposant que des dons fournis par Prométhée, «ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre fait partie», et étaient donc voués à l'extinction (Platon, *Protagoras*, tr. fr. par L, Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1957: III, 322b, 248-341, 277).

²⁸⁸ A. Magris (dans *L'idea di destino nel pensiero antico*, Del Bianco Editore, Udine,1984, pp. 41-42) écrit à propos du terme grec *moira*: «Le nom le plus fréquemment utilisé dans la culture grecque archaïque pour désigner la divinité du destin est celui de *Moïra*. Cependant, en grec, ce mot est aussi un substantif qui signifie "partie" ou "portion" de quelque chose, et comme tel, on le retrouve dans le langage ordinaire. [...] L'expérience de la guerre favorise une mentalité selon laquelle la mort sur le terrain, risque aussi inévitable qu'imprévisible, ne survient que lorsqu'une logique mystérieuse en a décrété le moment opportun. Ainsi, à chaque homme appartient sa propre mort».

²⁸⁹ C'est ce que soutient U. Curi dans l'analyse du concept de *guerre* proposée dans *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Turin, 2000; voir aussi Id., *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Marinotti, Milano, 2003. Curi soutient que le même terme utilisé par Platon dans le *Protagoras* pour indiquer la relation entre la guerre et la politique, c'est-à-dire *méros*, ainsi que plus littéralement comme une partie, puisqu'il peut être retracé au verbe *méiromai*, d'où vient *móira*, peut être traduit par "partie assignée", et donc précisément comme le destin.

Bien que dans une perspective différente, D'Agostino est également d'accord avec cette ligne d'interprétation (cfr., *Bia*, cit.)

²⁹⁰ K. Von Clausewitz, *Vom Kriege*, Dümmlers Verlag, Berlin, 1832; tr. fr. par D. Naville *De la guerre*, Les Éditions de Minuit, Parigi, 1955, p. 47. Selon Clausewitz, la guerre doit être considérée comme la réaction violente de deux volontés animées d'une intention hostile; il s'agit donc d'un acte de violence sans limite où chacun des deux adversaires est prêt à aller jusqu'à l'extrême pour atteindre ses objectifs. Ces objectifs sont toujours liés au pouvoir et à la politique, et la théorie de la violence guerrière de Clausewitz est d'ailleurs surtout célèbre pour un de ses aspects, résumé dans l'affirmation bien connue que «la guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens». La guerre n'est donc pas simplement un acte politique, mais un véritable instrument de la politique, une continuation du processus politique, une continuation de celui-ci par d'autres moyens (*ibid*.).

²⁹¹ Cfr., C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1932; tr. fr. par M.-L. Steinhauserp, *Les catégories du "politique"*. *Essais de théorie politique*, PUF, Paris, 1972, pp. 15-44.

²⁹² Cfr., J- P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, cit.; pour une réflexion sur le lien guerre-politique, cfr., le volume d'U. Curi, *Pensare la guerra (Penser la guerre)*, cit., auquel je renvoie pour toute étude complémentaire.

associée au pouvoir, Arendt aborde une question cruciale: est-il possible de concevoir un pouvoir au sein duquel la violence est absente ?

Il faut reconnaître que le jugement porté sur la violence consiste généralement en une description purement négative et résiduelle. La violence n'est souvent perçue que comme l'échec de la rationalité, l'antithèse du *logos*, une irruption de la folie dans un univers qui devrait être dominé par la paix.

Cependant, l'histoire semble contredire cette interprétation. En effet, l'histoire même de l'Europe commence par une guerre, par un acte de violence, et semble être marquée par ce destin. L'idée qu'il existe une composante irrationnelle à la base de toute guerre ne s'est imposée que dans l'histoire récente, comme un postulat émergent des ravages causés par les deux grandes guerres mondiales, et plus encore comme une conséquence de la menace inhérente à l'utilisation possible d'armes atomiques et chimiques.

Face aux guerres qui ont éclaté en Europe au XXe siècle, Hannah Arendt tente, dans ses écrits, de fournir une réponse articulée, à la fois historique et ontologique, à la question de l'origine de la violence et de la relation conflictuelle qui la lie au pouvoir. En particulier, dans son texte intitulé *Sur la violence*²⁹³, Hannah Arendt propose une analyse lucide et pénétrante du phénomène de la violence en retraçant les événements politiques et culturels du XXe siècle, marqué d'abord par la Seconde Guerre mondiale et l'Holocauste, puis par la guerre froide et les luttes sociales. Ce texte offre une réflexion toujours pertinente, qui cherche à sonder les causes sous-jacentes du concept de violence, en lien étroit avec les thèmes du pouvoir et de la force, tout en tentant d'en identifier la rationalité et l'origine.

Il est important de noter que, dans son essai sur la violence, Arendt ne semble jamais intéressée par une reconstruction philologique de l'héritage grec aux racines de la culture de l'Ancien Monde. Elle adopte plutôt une stratégie argumentative fondée sur des renvois libres, où elle présuppose les concepts et les enjeux de la philosophie classique comme clés d'interprétation de la catastrophe de l'Europe moderne. Réfléchir au concept de violence dans ces années-là devient une responsabilité intellectuelle à laquelle le philosophe ne veut et ne peut se soustraire : « On ne saurait s'intéresser à l'histoire et à la poli- tique sans se rendre compte du rôle immense que la violence n'a cessé de jouer dans les affaires et dans le comportement des hommes, et il paraît assez surpre- nant, à première vue, que la violence ait si rarement fait l'objet d'une analyse ou d'une étude particulière» ²⁹⁴. Bien sûr - ajoute l'auteur dans sa note -, il existe «une abondante littérature traitant de la guerre et des opérations de guerre ; mais toutes ces études s'intéressent aux instruments de la violence, et non à la violence elle-même» ²⁹⁵.

Les observations d'Arendt partent du constat que, dans le monde contemporain, le développement technologique des instruments de violence a atteint une puissance destructrice telle qu'elle est désormais incompatible avec la vie elle-même. La menace d'une guerre apocalyptique a supplanté le concept traditionnel de la guerre, conçue comme un

_

²⁹³ H. Arendt, On Violence, Harcourt Brace and World, New York, 1970 ; tr. fr. par G. Durand, Sur la violence, in Ead., Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Calmann-Levy, Paris, 1972.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 148.

²⁹⁵ *Ibid*..

conflit armé, bien que la guerre reste néanmoins considérée comme le seul instrument de dissuasion capable de garantir la paix. La menace de guerre demeure ainsi le seul arbitre décisif régissant les affaires et les intérêts internationaux²⁹⁶.

Le raisonnement d'Arendt est avant tout une tentative de comprendre dans quelle mesure l'opposition schématique entre violence et rationalité peut encore tenir aujourd'hui, et plus précisément s'il est réellement possible de concevoir un monde sans violence. Ce questionnement émerge précisément à la suite des événements qui ont marqué l'Europe au XXe siècle. Le remplacement du concept classique de guerre, même étendue et sanglante, par un holocauste qui a touché un peuple entier, suivi par la menace imminente d'une guerre nucléaire, a profondément bouleversé les références traditionnelles, introduisant une rupture évidente dans le rapport politique-guerre lui-même, tel qu'il avait été conçu de Platon jusqu'à l'élaboration contemporaine de Schmitt²⁹⁷.

La vérité, selon Arendt, est qu'aujourd'hui le lien entre guerre et politique, ainsi qu'entre violence et pouvoir, tel que formulé dans la position classique de Clausewitz, est devenu inapplicable²⁹⁸.

Face au conflit qu'a représenté la Seconde Guerre mondiale, et surtout face à l'utilisation d'armes nucléaires capables de provoquer une hécatombe de dimensions planétaires, la valence morphogénétique originelle de la guerre a perdu toute plausibilité, ainsi que toute connexion avec les effets plus spécifiquement politiques de "transformation" et de "stabilisation" qu'elle aurait pu autrement garantir: «Aujourd'hui tous ces anciens adages concernant les rapports entre la guerre et la politique ou la violence et le pouvoir sont devenus inapplicables. La Seconde Guerre mondiale n'a pas été suivie d'une période de aix, mais de la guerre froide et de la formation d'un complexe militaire» 299.

La guerre nucléaire ne peut donc plus être considérée comme un instrument au service de la politique, mais marque plutôt une rupture irréversible, un point de non-retour, au-delà duquel les conflits perdent toute connotation politique. Le spectre de l'Holocauste et la menace des armes chimiques et atomiques ont ainsi brisé à jamais tout lien entre la politique et la guerre: il n'y a plus de continuité entre ces deux termes, mais une opposition qui empêche à jamais la réversibilité et la traduisibilité de l'un dans l'autre: «Une guerre thermonucléaire serait tout autre chose qu'une simple continuation de la politique par d'autres moyens (pour reprendre l'expression de Clausewitz): ce serait le moyen d'un suicide universel!»³⁰⁰.

En vérité, écrit Arendt, bien que l'on soit souvent enclin à assimiler la violence au pouvoir, comme si l'un était la condition de l'autre, ces deux termes doivent précisément rester

91

²⁹⁶ Voir les pages 141 à 143.

²⁹⁷ Pour une discussion plus approfondie de la relation politique-guerre, voir H.Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co, New York,1951; tr. fr. par J.-L. Bourget, R. Davreu, A. Guérin, M. Leiris, P. Lévy et M. Pouteau et révisé par M.-I. Brudny de Launay, H. Frappat et M. Leibovici, Édition publiée sous la direction de Pierre Bouretz, *Les origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002.

²⁹⁸ Cfr., H. Arendt, Sur la violence, cit., p. 149 et suivantes.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 149-150.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

fondamentalement antithétiques³⁰¹. Le pouvoir des démocraties s'exprime par la libre rencontre dans l'espace du discours, tandis que la violence est, par définition, muette³⁰², car elle n'a rien à dire, se fondant uniquement sur la destruction. Par conséquent, c'est précisément là où le discours perd du terrain, là où la rencontre libre par le dialogue devient impossible, que la violence finit par s'imposer, comme c'est le cas dans tous les régimes totalitaires ou dans les situations où le traumatisme extrême causé par la violence impose le mutisme³⁰³.

Ce qui rend un gouvernement inattaquable, c'est l'organisation du pouvoir, et non les moyens de coercition en tant que tels³04. Le *pouvoir* est défini par Arendt comme «un absolu»,³05 qu'il trouve «en lui-même sa propre fin»³06, qui n'a pas besoin d'être justifiée et qui tire sa légitimité du consensus dont il est issu. La violence, en revanche, possède un caractère purement instrumental et peut même être justifiée, mais elle ne peut jamais être légitimée³07.

Sur le plan politique, il arrive souvent que la perte du pouvoir soit suivie de la tentation de substituer la violence comme solution la plus directe et la plus efficace.³⁰⁸ Cependant, l'exercice de la violence comme forme de domination n'entre en jeu que lorsque le consensus soutenant le pouvoir a été consommé:

«En résumé, il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé. La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir»³⁰⁹.

3.

L'Europe d'aujourd'hui apparaît donc, pour Arendt, comme un monde où le pouvoir est devenu de plus en plus impuissant, obscurci par les progrès d'une science qui a rendu possible ce qui était auparavant impossible, mais qui, en même temps, a rendu l'homme

³⁰¹ Cfr., *ibid.*, les pp. 210 et suivantes.

³⁰² Comme on l'a précisé, dans la tradition mythologique archaïque, la violence est constamment représentée comme une force *muette*, dépourvue de *logos* (cfr., en particulier Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 42; voire aussi l'essai de F. D'Agostino, *Bia*, cit).

³⁰³ Cfr., H. Arendt, *Les origines du totalitarism*; cit. (la relation entre la violence et le dialogue, ainsi que l'imposition du silence dans les régimes totalitaires sont abordés dans le troisième volume de *Les origines du totalitarisme*, intitulé *Le système totalitaire*. En particulier, ces idées sont développées dans le chapitre consacré à la nature du pouvoir totalitaire, où Arendt examine comment la violence prend le dessus lorsque le dialogue et la liberté d'expression sont supprimés. Cfr., aussi P. Rebughini. *La violenza*, Carocci, Rome, 2004, p. 78. Sur les rapports entre violence et philosophie dans la pensée contemporaine, voir l'ouvrage très complet et bien documenté de G. Strummiello, *Il logos violato*. *La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001.

³⁰⁴ Cfr., H. Arendt, Sur la violence, cit., pp. 200-202.

³⁰⁵ Ibid., p. 203.

³⁰⁶ *Ibid*.

³⁰⁷ Cfr., ibid.

³⁰⁸ Cfr., *ci-dessus*, pp. 204-208. Cfr., aussi: «Le pouvoir peut toujours être détruit par la violence; l'ordre le plus efficace est celui que vient appuyer le canon du fusil, qui impose l'obéissance immédiate la plus complete. Mais il ne peut jamais être la source du pouvoir» (*ibid.*, p. 206).

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 209-210.

incapable de gérer la vie quotidienne, sans tenir compte des dangers et de la dégénérescence que cela implique³¹⁰. Si l'on ne sait pas où peuvent mener les progrès technologiques et scientifiques, il est certain, insiste Arendt, que toute contraction du pouvoir ouvre la voie à la violence³¹¹.

Le lien entre la vie d'Arendt et les événements terribles dont elle a été témoin, tels que la guerre, le nazisme, la persécution, la Shoah et l'exil, est évidemment très étroit. L'auteure incarne, à travers sa biographie, les contrastes d'une époque qui a fait de l'Europe le foyer d'horreurs bouleversantes. Mais si son enquête porte avant tout sur la réalité historique dont elle est spectatrice, marquée par la violence et la guerre, elle dépasse également la singularité d'un moment particulier pour réfléchir au rôle politique, mais aussi moral, de l'être humain dans l'ensemble de l'histoire.

Il est clair que la voix d'Hannah Arendt s'adresse à une société désabusée de la politique, où, d'une part, le pouvoir semble être devenu synonyme de domination et de commandement, et où, d'autre part, l'autorité est de plus en plus identifiée au droit de disposer du destin d'autrui, indépendamment du consensus ou de la négociation collective entre individus libres. La dimension de la politique telle que la dessine Arendt ne peut être dissociée de la dimension existentielle. En ce sens, toute forme d'activité et d'expérience vécue et partagée en interaction avec les autres doit assumer un rôle prépondérant. Le concept de politique, ou plutôt de politéia, qu'Arendt cherche à valoriser, naît de la nécessité de retrouver l'authenticité de la condition humaine à travers précisément la relation avec autrui, dans l'"être en public". Pour Arendt, l'homme ne peut en effet parvenir à une véritable connaissance de soi qu'à travers l'écoute, le dialogue et l'action avec les autres et le monde extérieur, c'est-à-dire dans la sphère de la pluralité et de la communication.

La réflexion de Hannah Arendt accorde ainsi une attention particulière au rôle de l'action³¹², orientée vers la confrontation avec l'autre, ainsi qu'à la dénonciation de la réduction de la sphère pratique à la seule action productive, conséquence de l'appauvrissement de la valeur attribuée à la participation de l'individu au monde et à sa

³¹⁰ Pour une étude plus approfondie, voir H. Arendt, *The Life of the Mind*, Brace Jovanovich, New York, 1978; tr. fr. par L. Lotringer, La vie de l'esprit, PUF, Parigi, 2005; Ead., Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought Viking Press, New York, 1961; tr. fr. par P. Lévy (dir.), La Crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972; voir aussi M. Revault d'Allonnes, Hannah Arendt penseur de la crise in Études - Revue de culture contemporaine, 2011/9 (tome 415), p. 197 à 206.

³¹¹ Voir H. Arendt, *Sur la violence*, cit., p. 152 et suivantes.

³¹² La question abordée par Arendt concernant le concept d'"action" est développée en particulier dans son texte intitulé The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1958; tr. fr. par G. Fradier, Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, Paris, 1983. Pour une étude détaillée de la philosophie pratique d'Arendt, voir, entre autres, notamment les textes suivants: L. Boella, Agire politicamente, pensare praticamente, Milan, Feltrinelli, 2005; G. Duso (ed.), Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, FrancoAngeli, Milan,1988; R. Esposito (ed.), La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt, QuattroVenti, Urbino,1987; E. F. Gatteschi, Soggetto e azione. Unicità ed essere in comune nel pensiero di Hannah Arendt, Glossa, Milan, 2009; O. Guaraldo (ed.), Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico, Ombre Corte, Verona, 2008; B. Kriegel, Hannah Arendt: L'action et l'histoire, PUF, Paris, 1994; N. Mattucci, La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt, Franco Angeli, Milan, 2012; M. Morin, Hannah Arendt et la condition politique, PUF, Paris 1996; A. Papa, Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt, Vita e Pensiero, Milan, 2011; T. Serra, L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt, Aracne, Rome, 2005; É. Tassin, Hannah Arendt: Politique, histoire et modernité, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

relation avec autrui³¹³. L'*action* est la seule activité qui mette directement en rapport les hommes. L'homme agissant est celui qui s'engage dans la vie de la Cité et qui a donc rapport au monde des hommes, ce qui implique la constitution d'un domaine public (c'est-à-dire à la fois de l'égalité et de la distinction). Il peut alors prendre conscience de la pluralité, essence de la condition humaine. L'action est mise en relation, constitution d'un espace public au sein duquel les hommes dialoguent et agissent ensemble³¹⁴.

Arendt renvoie au réseau des relations humaines, qui, constitué comme domaine politique, comme *polis*, est l'espace où tous sont égaux en tant qu'appartenant à l'humanité, mais aussi où chacun se distingue des autres en ayant une perspective sur le monde qui lui soit propre: «la pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction»³¹⁵. L'action «est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux»³¹⁶. L'homme agissant est l'homme parlant dans une communauté d'égaux éloignés des spectres du totalitarisme.

Si l'histoire de l'Europe est certes marquée par le même sceau que celui qui apparaît dans la tradition mythologique, où la guerre est érigée en principe fondateur, il est également vrai que, dans le contexte contemporain, le caractère morphogénétique de la guerre a été, selon Arendt, complètement supplanté par celui de l'Holocauste. Cela a laissé place à une violence de plus en plus silencieuse, incapable de créer un espace de dialogue, d'action et de pensée, et surtout, incapable de permettre une concertation politique possible. L'idée que puissance et violence vont de pair est donc un axiome qui a dominé la culture européenne, d'Héraclite à Platon jusqu'à Carl Schmitt; une culture qui, selon Arendt, a néanmoins oublié que la puissance, avant de dégénérer en guerre (considérée comme l'expression suprême de la violence), devrait d'abord correspondre à la capacité humaine non seulement d'agir, mais aussi d'agir de concert. Il est possible de concevoir un pouvoir dissocié de la violence dès lors qu'il existe des individus qui agissent ensemble dans un espace public et par le biais d'une parole libre. Là où l'espace de la pluralité fait défaut, la violence règne et les régimes totalitaires s'installent³¹⁷. Il est essentiel de se rappeler, prévient Arendt, que plus la politique devient destructrice et provoque la fin d'un monde, plus elle se détruit et s'anéantit ellemême³¹⁸. C'est ainsi que naît la désolation, qui ne se confond pas avec la solitude, mais se manifeste comme une expérience radicale de non-appartenance au monde. L'individu ne se

³¹³ Cfr., H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cit., pp. 35-38; pour une discussion plus approfondie, voir; A. Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, PUF, coll. « Philosophies », Paris, 1996, pp. 48-83; cfr., aussi L. Boella *Agire politicamente*, *pensare praticamente*, Feltrinelli, Milano, 2005; A. Enegren, *La pensée politique d'Hannah* Arendt, PUF, Paris,1984; A. Hubeny, *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt*, Larousse, Paris, 1993.

³¹⁴ Cfr., H. Arendt, La Crise de la culture, cit., p. 198.

³¹⁵ H. Arendt, Condition de l'homme moderne, cit., p. 231.

³¹⁶ *Ibid.,* p. 335.

³¹⁷ Cfr., H. Arendt, *Sur la violence*, cit, p. 145 et suivantes.; cfr., aussi C. Lefort, *Hannah Arendt* et le totalitarisme in L'Allemagne nazie et le génocide juif, Gallimard/Le Seuil, (Colloque de l'École des hautes études en sciences sociales), Paris, 1985, pp. 660-682.

³¹⁸ Cfr., H. Arendt, *Was ist politik? Aus dem Nachlass*, Piper, München, 1993; tr. fr. par J. Kohn, préface de C. Widmaier, *Qu'est-ce que la politique?*, Éditions Points, Paris 2015, pp. 45-46.

trouve pas simplement isolé, mais voit son être intérieur se dissoudre, perdant ainsi toute cohérence de soi. La désolation devient alors l'expression d'une indifférence profonde à l'égard des autres, une condition qui s'est largement répandue sous les régimes totalitaires.

Dans la perspective tracée par Arendt, les prémisses sont au moins posées pour dépasser l'opposition schématique entre les approches réalistes et utopiques du problème de la violence. Ce qui émerge des pages de l'essai d'Arendt n'est pas simplement un appel émotionnel, ni la formulation d'une vision idéaliste, réfractaire à la confrontation avec la "dure réalité" des faits tels qu'ils se manifestent au fil d'une histoire longue et ininterrompue d'expressions concrètes de la violence. L'auteure n'ignore pas, et démontre même qu'elle traverse avec une attention critique vigilante, une tradition culturelle fondée sur la reconnaissance réaliste de la violence comme transcendable. Elle ne néglige pas l'origine de l'Europe, et donc de tout l'Occident, dans l'imbrication apparemment indissoluble entre la politique et la guerre, entre la volonté de transformation et l'utilisation de moyens violents pour atteindre ces objectifs.

Même la référence à l'Holocauste, souvent utilisée par d'autres auteurs du XXe siècle comme moyen de rejet omnilatéral et inconditionnel de la violence, ne se traduit pas pour Arendt par une approche simplement obtuse, mais plutôt par une confrontation avec l'indéniabilité des conflits en tant que facteurs dynamiques de l'évolution historique. En revanche, même dans le cadre d'une conception parfaitement désenchantée et en évitant toute concession sentimentale, Arendt montre comment il est possible d'imaginer désamorcer le potentiel destructeur de la violence.

La voie à suivre, pour au moins tenter de réagir à l'aplatissement de la politique sur le plan de la violence "civilisée", ne réside pas dans l'annulation de la politique, mais au contraire dans la valorisation maximale de la capacité morphogénétique d'une politique à laquelle on redonne une primauté ébranlée par l'hégémonie des guerres du XXe siècle. Le chemin auquel Arendt fait référence n'est certes ni facile ni évident, notamment en raison de la nette discontinuité qu'il établit avec une tradition fondée sur l'inséparabilité du binôme politique-guerre. Mais il ouvre en même temps une perspective à laquelle - aujourd'hui plus que jamais - l'Europe est appelée à se confronter.

La réflexion d'Hannah Arendt offre donc une perspective profonde et audacieuse sur la relation complexe entre politique et violence, remettant en question les conceptions traditionnelles qui ont longtemps prévalu dans l'histoire européenne. En revisitant les fondements mêmes de la politique, Arendt nous pousse à réévaluer notre compréhension de l'action politique, non plus seulement comme un instrument de pouvoir ou de coercition, mais comme un espace où se déploie la diversité des opinions et la richesse du dialogue humain. Ainsi, elle ne se limite pas à dénoncer la nature destructrice de la violence, mais propose de réimaginer la politique comme un lieu d'interaction créative, où la coopération et la participation active des individus peuvent émerger comme alternatives à la fatalité du conflit armé. À l'heure où les défis mondiaux exigent des réponses collectives et innovantes, la pensée d'Arendt s'affirme comme un appel puissant à réinvestir la dimension humaine, éthique et créative de la politique, afin de poser les bases d'un avenir plus équitable et pacifique.

La «decisione di voler pensare in modo puro»: Hegel e l'abissalità del pensiero

Riccardo Scarabelli

University of Florence, Italy

Abstract:

This paper aims to explore a frequently overlooked issue in Hegel's *Science of Logic*, namely the «resolve of the will to think purely», which Hegel introduces for the first time in the Heidelberg *Encyclopedia* of Heidelberg. First, an attempt is made to reconstruct the relationship between this «resolve» and the *Phenomenology of Spirit*, with which Hegel had hitherto intended to offer a justification of the *Logic*; then, the figure of «resolve» is clarified in relation to the question of the beginning of science and, in particular, its abysmality; finally, attention is turned to examining the reconfiguration and deepening of the meaning of «resolve» in the Berlin years, in which the operation of «*Nachdenken*» towards «objective thought» emerges.

Keywords:

Resolve; Logic; Hegel; Abyssal ground; Historicity.

Introduzione

Pur riguardando un tratto nevralgico del pensiero hegeliano, quello dell'accesso al sistema, la questione della «decisione di voler pensare in modo puro» risulta particolarmente trascurata dalla *Hegel-Forschung*³¹⁹; essa rimane sottotraccia, talora neppure menzionata, persino in quegli studi che esaminano la problematica dell'inizio logico o dell'introduzione alla scienza³²⁰. È senz'altro vero che lo stesso Hegel menziona questa decisione in pochissime occasioni e che, sebbene sembri assegnarle un ruolo fondamentale,

-

³¹⁹ Houlgate stesso rileva l'importanza dell'attenzione riservata da Kierkegaard all'*Entschluβ* hegeliano proprio per aver messo in luce – pur secondo una lettura completamente inadeguata – tale aspetto frequentemente tralasciato e dimenticato della *Logica*, cioè che essa presuppone la decisione da parte del filosofo di voler considerare il pensiero nella sua purezza (cfr., S. Houlgate, *The Opening of Hegel's* Logic. *From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006, p. 89).

³²⁰ Particolarmente sorprendente e significativa risulta la totale assenza di una discussione della questione dell'*Entschluβ* nel commentario di J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lecrivain et M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel. I. L'Être*, Aubier-Montaigne, Paris 1981, e così anche in quello di P. Stekeler, *Hegels* Wissenschaft der Logik. *Ein dialogischer Kommentar. Band 1. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitative Kontraste, Mengen und Maβe*, Meiner, Hamburg 2019. In Italia, ove certo l'*Entschluβ* ha una storia interpretativa ben più fortunata rispetto ad altri paesi (basti solo pensare agli svariati contributi di Franco Chiereghin), grandissimi interpreti come Remo Bodei, Valerio Verra e Leo Lugarini non vi hanno pressocché mai fatto cenno. Entro tale quadro di generale omissione, una recente eccezione è invece costituita dallo studio di R. Morani, *Da Jena a Berlino. Hegel e la fondazione della scienza*, in «Annuario filosofico», 2023, XXXIX, pp. 179-246.

la liquida sempre molto rapidamente, quasi non fosse bisognosa di alcun approfondimento ulteriore; ma vi è forse una ragione più radicale, di tipo ermeneutico, a spiegare la sua complessiva sottovalutazione nella storia della ricezione hegeliana: essa può essere individuata nell'aspetto "scandaloso" che la figura dell' $Entschlu\beta$, col suo carattere equivoco e sfuggente, assume entro l'impianto speculativo di Hegel.

Per quegli interpreti che, fedeli all'ortodossia hegeliana, predilessero fin dagli anni immediatamente successivi alla morte di Hegel una lettura della sua filosofia in quanto "sistema dell'Assoluto", capace di offrire la fondazione conclusiva del pensiero³²¹, la decisione non poté infatti che apparire come una insopportabile minaccia per la tenuta del sistema, che, da ultimo, avrebbe la sua base, instabile e fragile, soltanto nella volontà di un soggetto finito. Ma, paradossalmente, anche per coloro che, interpretandolo nella stessa direzione, condannarono Hegel proprio in qualità di pensatore dell'Assoluto, che esclude ogni forma di temporalità e finitudine³²², la decisione finì per risultare un elemento sconveniente, inaccettabile: la loro critica si mostrerebbe appunto fuori bersaglio qualora la filosofia hegeliana si reggesse sull'atto volitivo di un soggetto storicamente situato, esposto alla contingenza. Tuttavia, neppure le innovative letture effettuate dai protagonisti della Hegel-Renaissance (Jean Wahl, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève), capaci di scorgere nel pensiero hegeliano uno spettro di nuove problematiche legate alla concretezza storica dell'uomo a partire da un retroterra marxista e esistenzialista, riconobbero alcuna rilevanza all'*Entschluβ*, che poteva bensì essere visto come una figura fondamentale per una filosofia compresa in senso ateo e finitistico.

D'altronde, anche in quella straordinaria stagione ermeneutica originata da *Logica ed esistenza* di Hyppolite, che – aperto alle istanze del "pensiero della differenza" di Heidegger – tenta una interpretazione "oltreumanistica" di Hegel, al di là della metafisica tradizionale, la decisione resta completamente ignorata. E se ne può comprendere il motivo: la decisione porta con sé il pericolo di intendere il pensiero hegeliano come un umanismo potenziato, con l'uomo a disporre della scienza in virtù di un atto della volontà. Heidegger stesso – che, all'opposto, legge Hegel all'insegna del compimento dell'onto-teologia –, sebbene se ne sarebbe potuto servire per rafforzare la propria visione della filosofia hegeliana in quanto metafisica del soggetto assoluto, tralascia però l'*Entschlu* β , senza considerarlo degno di domanda.

Il tentativo operato in questo saggio è invece quello di risvegliare la *Fragwürdigkeit* della figura della decisione hegeliana, mostrando come essa possa essere interpretata e valorizzata proprio in direzione di una prospettiva "oltremetafisica", secondo la strada ermeneutica suggerita da Hyppolite verso la filosofia di Hegel nel suo insieme: in questa singolare figura

2.

³²¹ Il riferimento fondamentale è ai primi esponenti della *Hegel-Schule*, come Leopold von Henning, Georg Andreas Gabler, Karl Rosenkranz, ma altresì ad Augusto Vera, che si fece promotore nella seconda metà dell'Ottocento di una diffusione e restituzione dello hegelismo in chiave "ortodossa" contro le varie forme di hegelismo "critico".

³²² Tale indirizzo interpretativo fortemente critico è avviato dalle *Münchener Vorlesungen* di Schelling, in cui la filosofia hegeliana viene stigmatizzata come "panlogismo"; l'incidenza di queste lezioni non solo si esercita direttamente su un gran numero di importanti letture successive, *in primis* quelle di Trendelenburg, di Feuerbach e di Kierkegaard, ma si protrae fino a Novecento inoltrato, improntando diverse correnti filosofiche (vitalismo, storicismo, fenomenologia) di uno strenuo pregiudizio antihegeliano.

si potrà così riscontrare un luogo di capitale importanza per l'affacciarsi di un pensiero che si muove in direzione della dimensione abissale e differenziale dell'essere.

1. Il passaggio al sistema enciclopedico e la comparsa dell'Entschluβ

La figura dell'*Entschluβ*, della decisione del soggetto di voler pensare in modo puro, fa la sua comparsa soltanto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1817, con cui muta il disegno sistematico hegeliano: il sistema è ora articolato in tre parti - Scienza della logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito – e la Fenomenologia dello spirito viene posta, in forma alguanto ridimensionata, come secondo momento dello Spirito soggettivo, perdendo così la funzione propedeutica e introduttiva che possedeva nel precedente System der Wissenschaft. Nel sistema bipartito, portato avanti da Hegel tra il 1806 e il 1813, la Fenomenologia costituiva la prima parte, in quanto Begründung della scienza³²³, condotta attraverso la *Darstellung* del cammino dialettico-esperienziale della coscienza fino al sapere assoluto, che si configurava come la conquista dello Standpunkt della filosofia speculativa, il raggiungimento del «concetto» come identità di pensiero e essere: a partire da guesto «etere», in quanto «terreno» e «fondamento» della scienza³²⁴, diveniva finalmente possibile lo sviluppo di un edificio concettuale capace di rivelare l'essenziale delle cose, senza più che il sapere venisse concepito come qualcosa di opposto al reale. Il sapere assoluto non significava affatto "sapere tutto" 325, quanto piuttosto "sapere nulla", un "nulla" – quello del concetto, inizialmente povero, vuoto e astratto – che tuttavia costituiva la base per l'apertura alla totalità.

Per questa tipologia di fondazione della scienza un ruolo di primissimo piano era assunto dall'*Erinnerung*³²⁶, dalla rammemorazione interiorizzante compiuta dallo spirito all'altezza del sapere assoluto: l'*Erinnerung* è l'introiettarsi dello spirito nella «*Nacht seines Selbstbewuβtseins*», tale da «compenetrare e digerire» la ricchezza della «*Substanz*» conservata entro di sé³²⁷, ovvero quel contenuto notturno e inconscio che permea la storia delle sue figurazioni e che esiste già prima di essere condotto alla chiarezza e all'universalità del concetto. Lo spirito, operando l'*Erinnerung*, astrae dal carico di esteriorità rappresentativa delle figure fenomenologiche, depurandole dalla loro finitezza oppositiva e pervenendo alla loro pura ossatura concettuale³²⁸; attua così una "soggettivazione" della

³²³ Sulla *Fenomenologia* come prima parte introduttiva del sistema, cfr., G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [PhG], in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 31; trad. it. di G. Garelli,

La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza. Parte prima, Einaudi, Torino 2008, p. 21. Sul compito fondativo della Fenomenologia, cfr., L. Lugarini, Dal mondo storico alla filosofia, Guerini e Associati, Milano 2000 (nuova edizione riveduta con tre appendici), pp. 154-156.

³²⁴ Cfr., PhG, p. 29; trad. it. p. 20. ³²⁵ Cfr., R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, p. 201.

³²⁶ Per una ricostruzione del significato di *Erinnerung* nell'itinerario filosofico di Hegel, cfr., almeno V. Verra, *Storia e memoria in Hegel*, in *Incidenza di Hegel*. *Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 339-365; L. Lugarini, *Tempo e concetto*. *La comprensione hegeliana della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, pp. 35-59; L. Ruggiu, *Lo spirito è tempo*. *Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 327-376.

³²⁷ Cfr., PhG, p. 590; trad. it. pp. 530-531.

³²⁸ Cfr., F. Chiereghin, *La* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994, p. 165.

sostanza inconscia, una riconduzione dell'«in sé» al «per sé» della scienza, che si delinea come una «*Offenbarung der Tiefe*»: le pure essenzialità logiche vengono strappate alla storia e disvelate attraverso l'*Erinnerung*, di modo che a ogni figura dello spirito venga a corrispondere un momento astratto della scienza³²⁹.

Il passaggio dal sistema fenomenologico del sapere a quello enciclopedico sembra giustificarsi con il cambiamento strutturale dell'impianto logico che Hegel ha compiuto con la Begriffslehre del 1816: il concetto, che nella Partizione generale del 1812 costituiva unicamente la terza sezione della Logica³³⁰, assume qui il ruolo di Grundlage della totalità delle determinazioni logiche³³¹, prendendo il posto dell'«unità del soggettivo e dell'oggettivo» del sapere assoluto quale «elemento» o base generica su cui era precedentemente costruita la Logica³³². Questa riforma teorica, che taglia fuori la Fenomenologia come introduzione alla scienza, ormai inessenziale al movimento logico di totalizzazione, imperniato com'è non più sul sapere assoluto ma sul Begriff in quanto «germe» dotato di autosviluppo, è da considerare fondamentale per il passaggio al sistema triadico: l'ingresso alla scienza viene ora a dipendere dall'*Entschluβ* del soggetto finito ed il procedere della scienza non consiste più in un lineare succedersi di contenuti, estrapolati dalla Substanz inconscia tramite l'opera di Erinnerung spirituale, bensì nello svolgimento immanente e circolare del concetto quale principio unitario di autodeterminazione. L'*Entschlu* β si profila dunque come l'atto che rende possibile l'innalzamento alla *Logica*; assumendo innanzitutto il significato di uno scetticismo integrale, che astrae da ogni datità e presupposizione, esso conduce il pensiero all'astrattezza ed indeterminatezza dell'essere puro ed immediato:

«In precedenza ho trattato la *Fenomenologia dello spirito*, la storia scientifica della *coscienza*, nel senso che essa, come prima parte della filosofia, deve precedere la scienza pura, poiché ne produce il concetto. Ma al tempo stesso la coscienza e la sua storia, come ogni altra scienza filosofica, non è un inizio assoluto bensì un membro nel circolo della filosofia. Lo scetticismo, come una scienza negativa svolta attraverso tutte le forme del conoscere finito, si presenterebbe egualmente come una simile introduzione. Ma esso sarebbe non soltanto una via poco piacevole, bensì anche qualcosa di superfluo, perché l'elemento dialettico stesso è un momento essenziale della scienza positiva, come è stato detto sopra; del resto però lo scetticismo dovrebbe trovare le forme finite solo empiricamente e in maniera non scientifica, e assumerle come date. L'esigenza di un tale compiuto scetticismo

_

³²⁹ Cfr., PhG, p. 589; trad. it. pp. 529-530.

³³⁰ Hegel, non a caso, poteva lì affermare che «l'essenza non è ancora il concetto stesso, bensì costituisce l'ambito della riflessione come il movimento verso il concetto» (cfr., G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. *Erster Band. Die objektive Logik* (1812/13) [WL 1812], in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 32; trad. it. di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, *Scienza della logica*. *Libro primo*. *L'essere* (1812), Verifiche, Padova 2009, pp. 39-40).

³³¹ Nell'*Idea assoluta*, al termine del percorso logico, il concetto emerge appunto come principio basilare di automovimento in cui si incentra l'intera architettura dei contenuti: il concetto conosce sé stesso come il «tutto» della logica, come «l'*attività assoluta universale*, il movimento che determina e realizza sé stesso» (cfr., G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II* [WL II], in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, p. 551; trad. it. di A. Moni (con la rev. di C. Cesa), *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, 1984², vol. II, p. 937). A proposito del grande mutamento di assetto della *Logica* operato nella *Begriffslehre* del 1816, cfr., L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 121-141; cfr., anche R. Morani, *Del doppio inizio della logica hegeliana*, in Id., *Rileggere Hegel. Tempo*, *soggetto*, *negatività*, *dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 241-289, a pp. 268-276.

33² Cfr., WL 1812, p. 30; trad. it. p. 37.

coincide con quella che il *dubitare di tutto*, o piuttosto la *disperazione di tutto*, cioè la completa *mancanza di presupposti* su tutto, debba precedere la scienza. Tale esigenza è compiuta propriamente nella decisione di *voler pensare puramente (Entschluβ*, rein denken zu wollen), mediante la libertà, che astrae da tutto e comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero»³³³.

Se il «Weg des Zweifels» della Fenomenologia costituiva un «sich vollbringende Skeptizismus »334, ossia uno scetticismo rivolto all'intero ambito della coscienza naturale nel suo percorso dialettico, l'*Entschluβ* corrisponde invece a un «vollbrachter Skeptizismus», a uno scetticismo finalmente compiuto, che può fare a meno dello stesso cammino fenomenologico, gettandosi liberamente ed immediatamente nel regno del puro pensiero. Hegel riconosce ora che, poiché la dialetticità è essenziale alla scienza stessa, non è più richiesta una introduzione preventiva di tipo negativo, con lo scopo di produrre la Vernichtung delle determinazioni finite. Dal momento che – come viene affermato già nell'Einleitung della Logica del 1812 – il concetto di scienza deve giustificarsi entro la scienza stessa, che ha quale «suo risultato ultimo» appunto la produzione di «questo sapere di sé stessa» 335, la Fenomenologia – e così anche lo "scetticismo" (o la "logica") del precedente sistema jenese – viene ora resa superflua³³⁶, risultando unicamente «un membro nel circolo della filosofia», cioè una sezione dello Spirito soggettivo posta tra Antropologia e Psicologia³³⁷. L'unico fattore che resta per la fondazione della scienza è quindi un Entschluβ radicato nella finitudine del soggetto, che non pare però originativo della Logica quanto al suo contenuto e svolgimento, essendo essa già da sempre avviata, provvista di un valore autonomo e dotata di uno sviluppo immanente: la decisione è soltanto quel libero atto che ne consente l'accesso³³⁸. Senza la necessità di un «per noi» filosofico che conduca dimostrativamente la coscienza alla posizione della scienza³³⁹, senza bisogno di alcuna giustificazione, la decisione sembra essere disponibile a ciascun soggetto finito³⁴⁰, che a

³³³ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817) [Enz. 1817], in Gesammelte Werke, Bd. 13, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotsch, Meiner, Hamburg 2000, §36, pp. 34-35; trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Enciclopedia delle scienze filosofiche (1817), Verifiche, Trento 1987, pp. 34-35.

³³⁴ Cfr., PhG, p. 72.

³³⁵ Cfr., WL 1812, p. 15; trad. it. p. 15.

³³⁶ Secondo Brinkmann, la *Fenomenologia* è stata liquidata nel suo ruolo giustificativo come prima parte del sistema per la salvaguardia della circolarità stessa del sistema (cfr., K. Brinkmann, *Idealism Without Limits*. *Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, p. 228).
337 Cfr., G. Planty-Bonjour, *Le projet hégélien*, Vrin, Paris 1993, p. 39.

³³⁸ All'opposto, Kozu vede nell'*Entschluß* il confermarsi del ruolo fondamentale della coscienza per il costituirsi della scienza: le determinazioni logiche sarebbero infatti unicamente il risultato di tale decisione soggettivistica (cfr., K. Kozu, *Bewußtsein und Wissenschaft. Zu Hegels Nürnberger Systemkonzeption*, Lang, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1999, pp. 108-110).

³³⁹ Come sottolinea Fischbach, il grave problema della *Fenomenologia* in qualità di introduzione dimostrativa alla scienza è che essa deve essere già interna alla scienza stessa, presupponendola: Hegel, riconosciuto questo, nel 1817 l'avrebbe ritenuta ormai una introduzione mediocre (cfr., F. Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Vrin, Paris 1999, pp. 179-188).

³⁴⁰ Cfr., M. Wolff, *Die "Momente" des Logischen und der "Anfang" der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft*, in AA.VV., *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hrsg. von H. F. Fulda und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, pp. 226-246, a p. 238. Houlgate ammette invece che la decisione sia in qualche modo elitaria, appannaggio dei pochi consapevoli delle conquiste della filosofia critica, che possono aggirare la *Fenomenologia* e semplicemente decidere di pensare puramente (cfr., S.

partire dal coraggio delle sue sole forze, può liberarsi dall'adesione irriflessa ai presupposti del pensiero e rivolgersi alla pura indeterminatezza e semplicità dell'essere.

2. Il carattere abissale dell'Entschluß

Hegel torna a parlare dell'*Entschluβ* non solo nel §78 delle due edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia* – che ripropone, salvo alcune variazioni, come l'omissione del riferimento alla *Fenomenologia*, il testo di Heidelberg –, ma anche nel capitolo sul cominciamento della stesura del 1831 della *Seinslehre*, in cui è accentuata la sua natura arbitraria e si insiste sull'assenza di giustificazioni dell'inizio logico, che deve essere immediato e astratto³⁴¹:

«Ma se non si deve fare alcuna presupposizione, se il cominciamento stesso si deve prendere *immediatamente*, allora esso si determina solo per ciò ch'esso dev'essere il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé. Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione ($Entschlu\beta$) (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale*. Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente *un* immediato, o, meglio, soltanto l'*immediato stesso*» 342.

Harden Condition on Library

Houlgate, Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic, in Id., Hegel on Being, vol. I, Bloomsbury, London-New York 2022, pp. 123-124).

³⁴¹ Occorre tuttavia notare che, nell'*Einleitung* del 1831, Hegel continua a sostenere qualcosa di difficilmente conciliabile con siffatta esigenza di un inizio semplicemente immediato, e cioè che la Logica presuppone la Fenomenologia quale «deduzione» del concetto della scienza (cfr., G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I [WL I], in Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, pp. 42-43; trad. it. di A. Moni (con la rev. di C. Cesa), Scienza della logica, cit., vol. I, pp. 29-31). Nel capitolo sul cominciamento Hegel afferma inoltre che la Fenomenologia costituirebbe sì una mediazione, ma una mediazione tale che si leva (cfr., WLI, p. 68; trad. it. vol. I, p. 55). Non sono pertanto mancate interpretazioni – a partire da quella di Heidegger (cfr., M. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes (WS 1930-31), in Gesamtausgabe, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, 1997³, pp. 10-12; trad. it. di S. Caianiello, La fenomenologia dello spirito di Hegel, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000, pp. 35-37) – che hanno in qualche modo ridimensionato la svolta sistematica hegeliana del 1817, sostenendo come ancora nel sistema enciclopedico la Fenomenologia costituisca la Grundlegung della Logica. Fulda, pur riconoscendo che la Fenomenologia risulti ormai esterna alla circolarità del nuovo sistema, ritiene che essa continui a essere comunque un'indispensabile introduzione per la coscienza naturale che deve innalzarsi alla scienza (H. F. Fulda, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965, 1975², pp. 273-301). Secondo Vitiello, la Logica continuerebbe a presupporre la Fenomenologia anche nel sistema enciclopedico, con la prima a cominciare dove la seconda termina; tra il sapere assoluto alla fine della Fenomenologia e l'essere puro all'inizio della *Logica* si riscontrerebbe, però, una «disequazione» tra concretezza e astrattezza: l'*Entschluß* spiegherebbe allora il «salto» dalla Fenomenologia alla Logica (cfr., V. Vitiello, La voce riflessa, Lanfranchi, Milano 1994, pp. 24-26). Anche per Maker la Fenomenologia, in quanto presupposto che si autoleva, costituirebbe la conquista del terreno imprescindibile per l'esercizio della decisione (cfr., W. Maker, Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel, SUNY, New York 1994, p. 92). Chiereghin, invece, considera il cammino fenomenologico necessario solo laddove la decisione non sia già presente, valendo in tal caso come «la costruzione delle condizioni di possibilità perché la decisione di dare libero corso alle pure essenzialità del pensiero possa essere presa» (cfr., F. Chiereghin, Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel, in AA.VV., La logica di Hegel e la storia della filosofia, a cura di G. Movia, AV, Cagliari 1996, pp. 25-47, a pp. 40-41). 342 WL I, pp. 68-69; trad. it. vol. I, p. 55.

Il soggetto della decisione, senza necessità e mediazione alcuna, risulta capace di rinunciare a ogni oggetto predeterminato, a Dio stesso come verità ultima a garanzia di tutto, persino alla tradizione logica, che appare ormai ingiustificata: i contenuti devono legittimarsi entro la *Logica* stessa, nulla deve essere "dato" in precedenza, nulla di saldo può stabilirsi come ὑποκεῖμενον del pensare. L'*Entschluβ* sembra così costituire una sorta di "limite esterno", un presupposto *ohne Warum* che pone in essere la *Logica*, segnando a un tempo quell'opacità originaria su cui essa non è in grado di gettare luce³⁴³. La scienza del puro pensiero verrebbe quindi a poggiare su un fondamento instabile, vacillante, contingente, immotivato, affidato all'arbitrarietà dell'atto volontaristico di un soggetto, su un fondamento *abgründig*³⁴⁴.

L'Anfang della scienza è perciò stabilito da una decisione soggettiva, propria di uno spirito finito, che deve rinunciare al suo carico di credenze e presupposizioni: essa, in quanto tesa ad una totale *Voraussetzungslosigkeit*, ad un integrale rifiuto di ogni determinazione esteriore, conduce all'indeterminatezza dell'essere puro. Il primo requisito dell'inizio è appunto l'astrattezza, la povertà, l'immediatezza³⁴⁵: non si può infatti cominciare dalla massima solidità dell'essere, non si può cominciare da Dio – anche se sembrerebbe, come dice Hegel stesso, avere «il più incontestabile diritto a che si cominciasse da lui»³⁴⁶; non ci si può appigliare alla rappresentazione di Dio e cominciare la scienza da un fondamento assoluto già posto, dalla cui pienezza e ricchezza far procedere i contenuti di pensiero. Una volta compiuta la decisione, Dio non è più che una «vuota parola», e in questa completa assenza di presupposizioni solo dal «semplice» si può iniziare³⁴⁷: cioè dal puro essere, che è già da sempre immediatamente trapassato nel puro nulla, in un movimento di incessante sparizione dell'uno nell'altro, la cui verità è il divenire – il quale risulta però una sorta di stasi³⁴⁸, da cui non si comprende, a partire soltanto da esso, come possano darsi ulteriori determinazioni.

Per Hegel, nondimeno, fin dal 1812 l'esigenza fondamentale è che l'*Anfang* sia ad un tempo immediato e mediato, che esso sia autoproduttivo, capace di uno svolgimento immanente, e che la scienza sia pertanto un circolo, nella quale il procedere innanzi è un

³⁴³ Cfr., L. A. Manfreda, *Il circolo e lo specchio*. *Sul fondamento in Hegel*, Il nuovo melangolo, Genova 2012, pp. 154-158. Cfr., anche L. A. Manfreda, *Sull'inizio nella* Scienza della logica, «Il cannocchiale», XLV, 2010, 2, pp. 51-100, a pp. 64-66: il fondamento dell'intera scienza è l'assoluta assenza di fondamento, che si radica nell'atto di volontà contingente e immotivato del soggetto finito; l'*Entschluβ* è però in primo luogo un "andare a fondo" del «contingente soggettivo», è un de-cidersi dal «soggettivo-casuale»: non appena attuato esso è lasciato alle spalle nella sua soggettiva contingenza, pur residuando, d'altro canto, nella sua ineliminabile opacità, che non può mai venir meno del tutto. Anche J. Mácha, *Hegel and Wittgenstein on Difficulties of Beginning at the Beginning*, in «Topoi», XLI, 2022, 5, pp. 939-953, a pp. 947-951, insiste sul carattere «*arational*» dell'*Entschluβ*.

³⁴⁴ Cfr., F. Chiereghin, *Principio e inizio in Hegel*, in AA.VV., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 523-543, a pp. 535-536.

³⁴⁵ Cfr., WL I, p. 72; trad. it. vol. I, p. 58: «Sta dunque nella *natura del cominciamento stesso*, ch'esso sia l'essere, e niente più».

³⁴⁶ Cfr., WL I, p. 79; trad. it. vol. I, p. 65.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Cfr., WL I, p. 113; trad. it. vol. I, p. 99.

retrocedere al fondamento, in modo che il primo diventi l'ultimo e l'ultimo il primo³⁴⁹. Tuttavia, l'*Entschluβ* non sembra, almeno all'altezza dell'*Enciclopedia* del 1817, approdare al terreno per questa conformazione autogenerativa dell'inizio, ossia all'inizio in qualità di «totalità concreta», che emerge nell'*Idea assoluta* del 1816, in cui esso si mostra come il concetto solo «in sé», non ancora «per sé», con entro di sé dunque l'impulso a svolgersi³⁵⁰. La decisione sembra piuttosto portare unicamente ad una posizione di vuota immediatezza, e cioè al *reines Sein* in quanto nulla nullo, non originativo, insignificante nella sua estrema genericità e non in grado di valere come principio di determinazione. L'*Anfang* deve invece avere in sé le risorse dinamiche per attivare il proprio sviluppo, deve essere un vuoto con in sé celata una ricchezza di contenuti che devono venir alla luce: deve essere «un nulla dal quale deve uscire qualcosa»³⁵¹.

L'Entschluß deve allora in realtà avere il ruolo precipuo di condurre al luogo di comparsa dell'Anfang proprio come dimensione sorgiva. Tale sorgività ha però occasione di venire alla luce solo nel ripercorrimento del processo autoarticolativo del concetto compiuto dal «metodo assoluto», al termine della Logica: di fronte al soggetto della decisione si staglia invece un nulla terrificante, che non appare già all'inizio come originario, ma soltanto come una vastità indeterminata in cui si dissolve ogni certezza. Il compito della filosofia – messo in opera dall'Entschluß rein denken zu wollen, che si configura come una sorta di "distruzione" della tradizione cui il soggetto appartiene – è perciò di pensare fino in fondo questo "nulla", che si presenta in prima istanza come assenza di mondo, assenza di senso. Il soggetto della decisione non può più fare affidamento su alcun fondamento stabile, e nella sua solitudine, abbandonato da Dio, lasciatosi quindi alle spalle la salda verità ontoteologica, viene invaso dal «terrore» (Grauen) al cospetto di questo abisso. Così Hegel afferma nel discorso del 22 ottobre 1818, inaugurale del suo insegnamento berlinese ed introduttivo delle lezioni sull'Enciclopedia:

«la filosofia rinuncia a tutti questi punti di appoggio, a tutte queste abitudini – alle opinioni abituali sul mondo, cui l'uomo si attiene nella vita e nel pensiero, il suo concetto del vero, della legge, di Dio. La decisione di fare filosofia (Entschluß zu philosophieren) si getta puramente nel pensiero (il pensiero è solo presso sé stesso) – si getta come in un oceano sterminato; tutti gli svariati colori, tutti i punti di appoggio sono scomparsi, tutte le luci familiari sono spente. Solo una stella, la stella interiore dello spirito, brilla; è la stella polare. Ma è naturale che lo spirito, nella sua solitudine con sé stesso, venga per così dire assalito da terrore; non sa ancora nulla, né dove sta andando, né dove arriverà. Tra le cose scomparse ce ne sono molte che non si vorrebbe perdere per niente al mondo, e in questo isolamento ancora non sono state ristabilite, e non si sa se saranno ritrovate, se saranno recuperate» 352.

Il soggetto della decisione deve essere all'altezza del terrore legato al crollo di tutte le consolidate rappresentazioni familiari e tranquillizzanti cui è abituato, sopportando il nulla che in esso si spalanca ed accogliendone la sfida; deve essere capace di prendere sul serio la

³⁴⁹ Cfr., WL 1812, pp. 34-35; trad. it. pp. 45-46.

³⁵⁰ Cfr., WL II, p. 555; trad. it. vol. II, p. 941.

³⁵¹ Cfr., WL 1812, p. 36; trad. it. p. 48.

³⁵² G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften (1818-1831)*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1997, p. 60; trad. it. mia.

"morte di Dio" in tutta la sua durezza, deve cioè essere capace di guardare in faccia il negativo dell'assenza di fondamento, sostando nella disperazione dinanzi al baratro della dissoluzione di ogni contenuto stabile³⁵³. Il compito del soggetto è dunque quello di interrogare questo nulla nella sua abissalità, nel tentativo di scoprirne l'originatività, di scoprire la differenza che esso ospita in sé. Ciò significa compiere una sorta di "parricidio" della metafisica tradizionale: rispetto al nulla dell'ontologia presenzialistica come mera privazione della positività dell'essere, Hegel perviene ad un nulla originario, differenziale, ad un nulla al cui interno risiede l'essere; inversamente, rispetto alla solidità piena dell'essere della tradizione, rispetto all'essere come fondamento onto-teologico, saldo e stabile, chiuso in sé nella propria permanenza e unità sostanziale, egli giunge a pensare un essere inquieto, processuale, caratterizzato da una negatività ineliminabile, in grado pertanto di schiudersi nella totalità delle sue determinazioni, senza essere mai definitivamente presso sé stesso.

L'Entschluß hegeliano, innanzitutto apparentemente diretto all'indeterminatezza del fattuale cominciamento della Logica, risulta quindi rivolto in senso più originario a quel terreno abgründig in cui può stagliarsi il «concetto in sé» in quanto "altro inizio" della Logica, dapprima celato e su cui è possibile fare luce soltanto alla fine del suo cammino, nell'Idea assoluta. Unicamente il «Begriff an sich» può valere come autentico Anfang, come «un nulla dal quale deve uscire qualcosa»; esso è ciò che si dischiude entro quell'«oceano sterminato» in cui getta l' $Entschlu\beta$, rivelandosi quel nulla straniante e terrificante al cui interno è nondimeno nascosta tutta la ricchezza dell'essere. Il «concetto in sé» appare perciò come un «fondamento abissale» – estraneo all'onto-teologia tradizionale –, dotato in sé stesso, in virtù della propria negatività immanente, dell'impulso ad autosvilupparsi, in vista di una corrispondenza con la propria pienezza interiore: al soggetto della decisione non resta da far altro, facendo $\dot{\epsilon}\pi$ o χ n di ogni certezza e trovata soggettiva 354 , che accogliere quanto gli si presenta dinanzi 355 , ossia il puro automovimento del concetto, senza prevaricare, ma lasciando essere la cosa del pensiero 356 .

3. L'approfondimento del significato dell'Entschluß: il Nachdenken

Si può quindi ipotizzare che l' $Entschlu\beta$ sia stata introdotto da Hegel nel 1817 proprio in vista dell'innalzamento alla posizione del «concetto in sé», da cui risulta possibile

_

³⁵³ Sulla disperazione come la fondamentale disposizione affettiva per l'inizio del filosofare nell'epoca di Hegel, cfr., F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, in «Archivio di filosofia», LXIII, 1995, pp. 377-387, a p. 381-387: con la decisione, reso impraticabile quanto vi era di più certo e quotidiano, è però a un tempo aperta al soggetto la possibilità di accettare questa "nientificazione" come contenuto del pensiero, attraverso la rinuncia ad un punto d'appoggio stabile e l'abbandono alla totalità negativa.

³⁵⁴ Già nella *Vorrede* fenomenologica Hegel parlava dell'esigenza scientifica per cui l'uomo deve rinunciare al suo protagonismo e «prendere su di sé la fatica del concetto», in modo da «lasciare che il contenuto si muova per natura sua propria», mantenendosi in uno stato di *«Enthaltsamkeit*», valido come «momento essenziale dell'attenzione che si rivolge al concetto» (cfr., PhG, p. 56; trad. it. pp. 43-44).

³⁵⁵ Cfr., WL I, p. 68; trad. it. vol. I, p. 54.

³⁵⁶ Sull'*Entschluβ* come assunzione di un atteggiamento contrario alla ὕβρις prevaricativa dell'io, che restituisca «il pensiero a un movimento non indotto dall'esterno, ma autogenerato e immanente», cfr., F. Chiereghin, *Rileggere la* Scienza della Logica *di Hegel*, Carocci, Roma 2011, pp. 20-23.

l'autosvolgimento in cui consiste la Logica, garantito finalmente dalla riforma strutturale del 1816. Resta tuttavia aperta la questione se la decisione, nella modalità in cui si profila entro il contesto teorico dell'Enciclopedia di Heidelberg, segnato da una netta opposizione tra orizzonte rappresentativo e pensiero concettuale³⁵⁷, sia in grado di giustificare la presenza di tale ricchezza di contenuti conservata in modo inviluppato ed inconscio appunto nel «Begriff an sich» in qualità di «totalità concreta». Da dove infatti trarrebbe origine tale ricchezza, se l' $Entschlu\beta$ produce una radicale cesura tra la rappresentazione, da lasciarsi completamente alle spalle con l'ingresso alla scienza, e il concetto, con cui si spalanca il regno del puro pensiero? In effetti, la decisione del 1817 non sembra per niente capace di condurre a una figura dell'Anfang dotata di una energia propulsiva immanente.

Nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia* berlinese, cercando di riconfigurare la problematica relazione tra rappresentazione e concetto, messa ora a tema come passaggio traspositivo dall'una all'altro, Hegel pare perciò a un tempo implicitamente operare una sorta di approfondimento e di rideterminazione del significato dell'*Entschluβ*. Dopo aver rilevato che nella filosofia, a differenza che nelle altre scienze, «appare inammissibile fare o ammettere presupposizioni e asserzioni», egli punta l'attenzione sulla «difficoltà di dare un inizio, poiché un inizio come qualcosa di immediato costituisce un presupposto, o, piuttosto, è un presupposto »358. Dal momento che l'inizio – stando a quanto viene detto in seguito – «ha soltanto una relazione al soggetto che vuole decidersi (sich entschliessen will) a filosofare, ma non alla scienza come tale», che mostra piuttosto «di essere un circolo che ritorna in sé stesso»³⁵⁹, e riguarderebbe dunque prima di tutto l'*Entschluβ*, Hegel sembra dunque qui sorprendentemente sostenere che la stessa totale assenza di presupposti, coincidente con l'immediatezza dell'essere puro, cui appunto conduce l'Entschluβ, risulta anch'essa un "presupposto" inaccettabile: non è infatti affatto possibile uscire dalla mediazione, sciogliere completamente la *Logica* dal retroterra storico in cui è radicata, per un inizio assoluto, puro ed avulso dalla temporalità.

Nell'apparente tentativo di chiarire il rapporto tra l'*Entschluß* e il suo ineliminabile retroterra, e di mettere pertanto in luce la relazione che sussiste tra il concetto e la rappresentazione – evitandone la dura demarcazione del 1817, che aveva la pecca di sconfessare la continuità che tra essi si registrava nel sapere assoluto della *Fenomenologia*, in cui si raggiungeva la posizione per una costante attività di interiorizzazione dei contenuti rappresentativi del cammino spirituale –, Hegel pone quindi una distinzione fondamentale: il «pensiero come forma», proprio del «conoscere concettuale» della filosofia, è altro dal pensiero come contenuto, «che opera in ogni attività umana, anzi che produce il carattere umano di ciò che è umano»; sebbene il pensiero «*in sé* sia soltanto un *solo* pensiero», tuttavia esso «dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*»³⁶⁰. Vi è dunque un

³⁵⁷ Cfr., Enz. 1817, § 2, p. 16; trad. it. p. 12.

³⁵⁸ Cfr., G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) [Enz. 1830], in Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, §1, p. 41; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), UTET, Torino 1981, vol. I, p. 123.

³⁵⁹ Cfr., Enz. 1830, §17, p. 63; trad. it. vol. I, p. 144.

³⁶⁰ Cfr., Enz. 1830, §2, p. 42; trad. it. vol. I, p. 124.

pensiero oggettivo, che pertiene alla sfera della rappresentazione, cioè un pensiero incarnato, immerso nell'alterità, che non è ancora ritornato a sé stesso, ed a cui la filosofia, la logica, deve rivolgersi, facendolo emergere nella sua universalità e portandolo alla trasparenza con la sua tematizzazione *aus dem Denken*: il *Nachdenken* «ha come proprio *contenuto* i *pensieri* come tali e li porta alla coscienza»³⁶¹.

L'operazione del Nachdenken, assente nell'Enciclopedia del 1817, getta una particolare luce sul significato dell'*Entschluβ*, che sembra chiarirsi appunto come l'instaurazione di un vincolo con il "presupposto" del pensiero oggettivo, da condurre nella forma del reines Denken: il Nachdenken – con cui l'Entschluβ rein zu denken pare a questo punto coincidere – è quel pensiero a posteriori, che segue, viene dopo (nachfolgendes Denken)³⁶² l'objektives Denken: esso astrae il contenuto del pensiero dalla sua immersione nella materialità della "traduzione" rappresentazione, lo conserva in una concettuale³⁶³. Vorraussetzungslosigkeit dell'Entschluβ non ha allora il senso di uno sganciamento dal "presupposto" costituito dalla storicità del pensiero incarnato; essa deve piuttosto venir compresa come una liberazione soltanto dalle presupposizioni determinate, dalle verità ereditate, dagli oggetti rappresentativi particolari, che non possono essere accolti come datità indiscutibili, come principi stabili su cui costruire l'edificio del sapere³⁶⁴. L'*Entschluß*, tutt'altro che un'elevazione a un orizzonte sovratemporale di per sé già compiuto, segna perciò piuttosto l'ancoraggio della Logica al terreno storico dell'objektives Denken, cui il Nachdenken è sempre rivolto, avendo il supremo compito di ricondurlo alla trasparenza del concetto.

La *Vorrede* del 1831 alla seconda edizione della *Scienza della logica* può essere letta proprio come una chiarificazione del rapporto tra pensiero come forma e pensiero come contenuto³⁶⁵, tra il «*wissenschaftliches Denken*», presentato nel suo autoarticolarsi dalla *Logica*, e il «*natürliches Denken*», consegnato alla dimensione rappresentativa³⁶⁶: una cosa è «il logico» (*das Logische*), «la logica naturale» (*die natürliche Logik*), ossia «quell'attività di pensiero che c'intesse tutte le rappresentazioni, tutti gli scopi, tutti gl'interessi e tutte le azioni» e che «opera [...] inconsciamente»³⁶⁷; altra cosa è «la logica» (*die Logik*) in quanto

³⁶¹ Ibidem.

³⁶² Cfr., Enz. 1830, p. 17; trad. it. vol. I, p. 92.

³⁶³ Cfr., Enz. 1830, §5, p. 46; trad. it. vol. I, p. 127. Per una discussione del significato dell'Übersetzung delle rappresentazioni nei concetti, cfr., G. Garelli, Critica della "regione pura". Übersetzung e rappresentazione in Hegel, in «Verifiche», XLIX, 2020, 1-2, pp. 63-74. Cfr., anche R. Morani, La dialettica della traduzione. La dinamica dell'Übersetzung nel sistema di Hegel, in «Dianoia», XXXVI, 2023, pp. 129-149, a pp. 140-149.

³⁶⁴ Rosen – che si riferisce però innanzitutto alla *Fenomenologia* – afferma che l'*Anfang* ha una inevitabile radice storico-culturale, indispensabile per lo sviluppo del sistema (cfr., M. Rosen, *Le problème du commencement dans la philosophie de Hegel*, in «Canadian Journal of Philosophy», XIX, 4, 1989, pp. 551-574, a pp. 562-572).

³⁶⁵ Per un esame della *Vorrede* proprio in riferimento alla fondamentale questione del rapporto tra *das Logische* e *die Logik*, cfr., R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, cit., pp. 467-472.

³⁶⁶ Cfr., WL I, p. 22; trad. it. vol. I, p. 12.

³⁶⁷ Cfr., WL I, p. 26; trad. it. vol. I, p. 15.

«pensiero del pensiero» 368, che ne è una «ricostruzione» in forma pura e astratta 369. «Il più alto compito logico» – quello di «depurare» e di «sollevare» le determinazioni dalla loro concreta esistenza storico-inconscia³⁷⁰, quello di compiere una «Herausarbeitung des Gedankens aus der konkreten Materiatur»³⁷¹ – è dunque svolto dall'Entschluβ in quanto Nachdenken, che presenta così una strettissima vicinanza all'Erinnerung fenomenologica, di cui appunto è erede nell'*Enciclopedia* in qualità di condizione per l'ingresso alla scienza, pur essendo, a differenza della precedente, ingiustificato ed esterno al sistema: se l'Erinnerung consisteva in uno sprofondarsi temporale dello spirito nella Substanz inconscia, volto a rammemorare e interiorizzare, elevandoli all'altezza del concetto, quei contenuti conservati nella notte della sua interiorità e presenti in forma ancora figurativooppositiva, l'Entschluβ presenta un rapporto analogo verso «das Logische», la dimensione inconscia del pensiero, che deve essere rielaborata, trasformata, separata dalle forme rappresentative in cui è calata e trasferita al piano scientifico del reines Denken. Le categorie, le pure essenzialità logiche, tratte fuori dalla «Materiatur» in cui si trovano dapprima sepolte, mostrano così di avere un presupposto storico di emersione, una provenienza temporale.

La *Logica*, indissolubilmente legata ad una negatività inconscia e capace di accogliere entro di sé la concreta temporalità storica del pensiero, si sottrae dunque radicalmente da ogni interpretazione di stampo onto-teologico. Il compito spirituale dell'uomo – che si attua con l'*Entschluβ rein denken zu wollen* a posizione della *Logica* – è quello di far sì che possa venire alla luce l'essere stesso, il pensiero, che è anzitutto impuro, inconscio, operante pervasivamente nella storia e pertanto in un costante processo di approfondimento; è quello di effettuare una «rammemorazione» e un «disvelamento» dell'idea³⁷², originariamente immersa nell'alterità e bisognosa quindi dell'uomo per giungere presso sé stessa. La *Logica* appare in questo modo legata a condizioni storiche in continua trasformazione e, perciò, inevitabilmente soggetta a riconfigurarsi di volta in volta, a seconda dell'epoca³⁷³: essa è una conquista mai definitiva dello spirito, che deve sempre ancora una volta compiere la decisione di rinunciare alle proprie convinzioni e presupposizioni, per vincolarsi al pensiero oggettivo, eccedente la soggettività; il pensiero oggettivo, l'essere, il quale inizialmente non può non presentarsi nel suo terrificante tratto abissale, può così, con la propria intima

³⁶⁸ Cfr., Enz. 1830, §19, p. 68; trad. it. vol. I, p. 150.

³⁶⁹ Cfr., WL I, p. 30; trad. it. vol. I, p. 19. Sulla questione della trasposizione al pensiero concettuale dell'elemento logico-naturale inconscio, descritta come lavoro interminabile dello spirito che deve rivolgersi incessantemente alle modificazioni della propria esperienza storica da cui la *Logica* deriva, cfr., R. Bodei, *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, in AA.VV., *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, cit., pp. 95-112.

³⁷⁰ Cfr., WL I, p. 27; trad. it. vol. I, pp. 16-17.

³⁷¹ Cfr., G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, pp. 313-314.

³⁷² Cfr., Enz. 1830, p. 31; trad. it. vol. I, p. 107. Cfr., R. Morani, Hegel e la forza che frena, in Id., Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica, cit., p. 312.

³⁷³ Sulla questione del carattere storico e contingente della *Logica* hegeliana, cfr., C.-F. Lau, *Absoluteness and Historicity: Hegel's Idea of Self-Transcending System*, in AA.VV., *Von der Logik zur Sprache*, hrsg. von R. Bubner und G. Hindrichs, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 109-134, a pp. 127-133.

temporalità, farsi strada nella *Logica* a partire dalla posizione del «concetto in sé», che si autosvolge in quanto nulla originario.

Conclusioni

L'Ent-schlu β , in quanto Nachdenken, non è dunque tanto una «de-cisione» – per cui il corrispettivo tedesco sarebbe più propriamente 'Ent-scheidung' – nel senso di una cesura e di una netta separazione operata dal soggetto tra storicità e orizzonte logico, quanto una «dis-chiusura»³⁷⁴ riflessiva e rammemorante che agisce come una liberazione di senso: le determinazioni di pensiero sono lasciate emergere dalla loro immersione nella concreta materialità temporale, sono cioè fluidificate³⁷⁵, tramite un processo di enucleazione, interiorizzazione e approfondimento, rispetto alla loro cristallizzazione nei significati sedimentati entro la tradizione e abitualmente precompresi come stabili, permanenti, assoluti. L'Entschlu β riporta così a un gesto non soggettivistico, attraverso cui il soggetto appunto si decentra per l'apertura del luogo della verità, la Logica, ove il concetto, assumendo su di sé dalla storicità quella totalità di contenuti di cui è manchevole ed in cui ha pertanto l'impulso a svolgersi, è lasciato essere nel suo autosviluppo: di là dalla metafisica della presenza, l'Entschlu β risulta il punto in cui ottengono la loro saldatura "logica ed esistenza", "essere e tempo".

Seguendo una preziosa indicazione di Hyppolite, che tentava di leggere la Logica hegeliana alla luce dell'Humanismusbrief di Heidegger, l' $Entschlu\beta$ si rivela come la dischiusura, sulla base di uno «scentrarsi» dell'uomo, della «dimora del Logos, dell'essere che si riflette e si pensa» 376 : nella Logica (Logik) l'essere (Logisches) può infatti trovare asilo e venire alla luce, al termine della propria riflessione immanente, come fondamento abissale. L'"abissalità" della Logica, allora, non risiede nel fatto che essa sarebbe consegnata alla centralità della volontà arbitraria e contingente del soggetto, bensì nel fatto che proprio grazie all' $Entschlu\beta$ il soggetto mette da parte il suo primato decisionistico e apre a quella località in cui l'essere può apparire a sé stesso come nulla originario, come "differenza": il «concetto in sé» nell'Idea assoluta si manifesta come fondamento abissale e come "altro inizio" della Logica; l'essere, in questo modo, rompe con l'onto-teologia tradizionale, rivelandosi un'alterità rispetto alla totalità delle determinazioni ontiche.

La decisione – che si dimostra "differenziale", ossia rivolta all'apparire dell'essere in quanto "differenza" e svincolata da ogni forma di soggettivismo – è perciò una figura privilegiata per scorgere in Hegel un precursore dell'"ontologia negativa" heideggeriana, all'altezza delle istanze del pensiero contemporaneo, che non può certo più accogliere l'essere pieno e sostanziale della tradizione ontologica, entrata ormai irrimediabilmente in

 $^{^{374}}$ Cfr., R. Comay and F. Ruda, *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, The MIT Press, Cambridge-London 2018, p. 109: dopo il rilievo che il prefisso '*Ent-*' indica una negazione immanente (equivalente al prefisso anglosassone '*un-*'), viene proposto un ampio spettro di ipotesi traduttive di '*Entschluß*', che variano a seconda del significato assunto dal versatile termine ' $Schlu\beta$ ', tra le quali la più notevole appare «*un-closure*»; l'*Entschluß* risulterebbe così «un'apertura all'infinito», in cui consiste il cuore dell'idealismo hegeliano.

³⁷⁵ Cfr., PhG, p. 37, trad. it. p. 25.
376 Cfr., J. Hyppolite, *Logique et existence*. Essai sur la logique de Hegel, PUF, Paris 1953, pp. 91-92; trad. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza*. Saggio sulla logica di Hegel, Bompiani, Milano 2017, p. 279.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

crisi: in virtù dell' $Entschlu\beta$, l'essere si spalanca nella propria Abgr"undigkeit, rimanendo assente rispetto alla dimensione della presenza dispiegata, e l'uomo si fa carico del compito di salvaguardare tale assenza di fondamento, scorgendone la ricchezza e l'originatività. Heidegger, tuttavia, nelle sue letture di Hegel ha totalmente trascurato di interrogare l' $Entschlu\beta$, mancando in tal modo un fondamentale terreno d'incontro con la filosofia hegeliana, sospinta al culmine della metafisica della soggettività con l'assoluta autoposizione dell'Unendlichkeit a fondamento della totalità dell'ente: forse proprio perché intorno a questa questione avvertiva una segreta e pericolosa vicinanza nei confronti di un pensatore da cui intendeva tenersi diametralmente distante? Ma non era stato lo stesso Heidegger a sospettare ad un tratto che l' $Entschlu\beta$ potesse essere «das Endlichste des Endlichen» 377?

³⁷⁷ Cfr., M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929) [GA 28], in *Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 225.

Rilke, Orfeo e la coincidentia oppositorum

Dario Tordoni

University of Perugia, Italy

Abstract:

This work aims to present the concept of *coincidentia oppositorum* (coincidence of opposites) as a fundamental idea in Rilke's poetic and existential meditation. The dialectical dimension intrinsic to this concept seems to be expressed in Rilke's poetological journey: from an immediate harmony, which is powerfully imposed by the subjectivity of the lyrical self, the poet moves on to an awareness of this violence and an effort to let the thing manifest itself in the poetics of the *Dinggedicht*, but even this perspective is dominated by subjectivity and its cognitive violence. Through various crises, the poet finally arrives at a new immediacy of feeling, actuated by love, recognised by the poet as the indispensable element to break out of subjectivistic closure. The mythical figure of Orpheus is the face that the *coincidentia oppositorum* takes on in Rilke's mature work. In this figure, which represents the possibility of metamorphosis, the poet finds the way to think the 'One' that lies at the foundation of reality. In virtue of the Orphic metamorphosis, in fact, opposites find a reconciliation that does not erase their distinction and keeps them in tension.

Keywords:

Rilke; Coincidence of opposites; Orpheus; Poetry; Aesthetics.

Nel febbraio del 1922, quando viene colto dalla febbre creativa che lo porta a scrivere i Sonetti a Orfeo e terminare le Elegie duinesi, Rilke, nel suo studio all'interno del 'castellotorre' di Muzot, ha di fronte agli occhi la riproduzione di un disegno di Cima da Conegliano - ragalatagli nel novembre dell'anno precedente da Baladine Klossowska e appesa di fronte alla sua scrivania — in cui è ritratto Orfeo nell'atto di suonare la lira, appoggiato al tronco di un albero e circondato dagli animali ammaliati dal suo canto. Poco più di un anno prima, nel Natale del 1920, Klossowska gli aveva regalato un'edizione bilingue, latina e francese, delle Metamorfosi di Ovidio, che nei libri X e XI racconta la storia di Orfeo. Il dio-cantore affascina il poeta proprio in quanto immagine esemplare di "metamorfosi": Orfeo è il poeta, la personificazione mitica, più che umana e meno che divina, che incarna la soglia (Schwelle), quella coscienza del limite che sola apre la possibilità di un qualcosa come il dire poetico. Orfeo si staglia quale incrocio delle traiettorie poetologiche e teoretiche perseguite da Rilke, traiettorie che guardano al superamento delle dicotomie che lacerano l'uomo e il suo essere nel mondo. Possiamo notare come sia certamente la condizione moderna dell'uomo a palesare a Rilke la lacerazione che contraddistingue l'uomo occidentale; tuttavia, un tale esistere lacerato viene ricollocato dal poeta alla radice dell'essenza dell'umano. Così, la modernità espone drammaticamente e urgentemente ciò che l'uomo è essenzialmente da sempre: «*Questo è destino: esser di fronte*»³⁷⁸.

Lo "stare contro" (Gegenüber) caratterizza l'uomo e la sua possibilità di avere mondo soltanto nello stacco, in quel movimento produttore di distanza che lavora nella incessante distinzione, all'interno della coscienza, tra un percipiente e un percepito, tra un vedente e un visto. La scissione tra soggetto è gorse, in termini teoretici, la più radicale tra le dicotomie che instaurano la condizione umana. In essa si riflettono altre scissioni che connotano l'esistere, come quella estetica tra forma e contenuto o quella ontologica tra vita e morte. Il poeta trace diviene, per Rilke, emblema del superamento di tali dicotomie. Tuttavia, questi non rappresenta la conquista di uno stato pacificato e finalmente immobile: Orfeo è metamorfosi, meglio, è figura della possibilità e della capacità di metamorfosi. Come è stato notato³⁷⁹, nel mito orfico sono individuabili tre diversi momenti di metamorfosi: nel primo Orfeo riesce a sovvertire l'ordine delle cose scendendo, vivente, nel regno delle ombre e convincendo – in virtù della propria arte – le divinità infere a restituire al mondo dei vivi Euridice, benché tale impresa approdi infine a una sconfitta, alla perdita dell'oggetto desiderato. Il secondo momento della metamorfosi operata dal canto di Orfeo è quello che oltrepassa il confine tra natura e cultura: la lira che incanta animali, alberi e piante, finanche le pietre è immagine della capacità della poesia di dare voce a quanto ne è privo, di riuscire a intercettare il canto dell'essere e così donare senso e significazione anche alla natura bruta e inerte. Infine il culmine della metamorfosi orfica, che mostra come il canto del poeta non possa addomesticare del tutto la natura: le Menadi, espressione delle passioni informi e viscerali che si agitano nel mondo naturale, non vengono sottomesse dal potere civilizzatore del canto; il poeta viene dilaniato da esse e il suo corpo disperso. Tuttavia, la sua testa continua a cantare e la sua lira a suonare.

In quest'ultimo ritroviamo i momenti precedenti: Orfeo oltrepassa i confini dell'umano, quello che separa la vita dalla morte e quello che distingue tra natura e cultura. Sia nel passaggio dal primo al secondo momento che da questo al terzo, la mutazione avviene nell'assunzione della perdita, quella dell'oggetto nel primo caso³⁸⁰ e quella dell'egoità nel secondo. Solo attraverso la perdita si rende possibile una conversione che lasci fluire la figura fissa e irrigidita e consenta di accedere a un nuovo stato di coscienza. Solo attraversando l'immane forza del negativo Orfeo può tenere connesso il "duplice regno" (*Doppelbereich*) di vita e morte, così come quello di cultura e natura. Il potere della parola che Orfeo simboleggia abbraccia gli opposti nella non volontà di superare la contraddizione. Nei *Sonetti* Rilke focalizza tale metamorfosi:

³⁷⁸ R.M. Rilke, *Elegie Duinesi*, VIII, v. 33, in Id., *Poesie (1907-1926)*, a cura di A. Lavagetto, trad. di G. Cacciapaglia, A.L. Künkler, A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2000, p. 317. I versi riportati dalle *Elegie* e dai *Sonetti a Orfeo* sono presi da questa edizione. D'ora in avanti citerò il ciclo duinese con la sigla *DE* e quello orfico con *SO*.

³⁷⁹ Cfr., T. Martinec, *The Sonnets to Orpheus*, in *The Cambridge companion to Rilke*, edited by K. Leeder e R. Vilain, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 95-110, in particolare p. 99.

³⁸⁰ Rilke affronta la vicenda di Orfeo ed Euridice nel lungo componimento *Orfeo. Euridice. Ermete* del 1904 pubblicato nel primo volume dei *Neue Gedichte*; qui Orfeo lascia andare Euridice perché la morte le ha conferito "una sorta di seconda verginità in cui è intoccabile, irraggiungibile"; cfr., C. Segal, *Orpheus. The Myth of the Poet*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1989, p. 29.

«Ama la mutazione. T'entusiasmi la fiamma in cui ti sfugge / la cosa fervida di metamorfosi; / lo spirito ideatore che governa la terra / nello slancio della figura nulla ama quanto la svolta. / Chi nel suo stato è fisso, è ormai irrigidito; / se si crede al sicuro sotto l'ala del grigiore insensibile / da lontano una forza più dura di lui duro lo minaccia. / Ahimè –: un martello assente già s'alza per colpire!»³⁸¹.

La metamorfosi orfica, dunque, non deve essere intesa come un punto di arrivo, un traguardo giunta al quale la coscienza possa arrestarsi, paga di una riacquisita stabilità oltre quella illusoria del vivere ordinario; piuttosto essa vive un continuo rilancio nel suo essere calamitata al "punto di svolta" ("den wendenden Punkt"), ossia vive nel pieno accoglimento della sua liminarità, delineata da un "oltre" inoggettivabile che non cancella la distanza tra finito e infinito, e anzi fa risaltare la loro diversità nella loro prossimità. Le scissioni che si dispiegano nell'esistere ordinario, quali quelle tra finito e infinito o tra vita e morte, non si risolvono semplicemente in unità, piuttosto si fanno poli che instaurano un dialogo attraverso il quale la coscienza può contemplare il suo stesso darsi nel mistero tra identità e alterità, tra l'uno e i molti che incessantemente lo esplicano. Rilke manifesta un'acuta consapevolezza degli opposita nei quali si squaderna il mondo; addirittura nelle Elegie duinesi il perno intorno al quale viene sviluppato tutto il discorso poetico dell'opera sono le immagini d'unità che alla finitezza dell'umano, scisso, si contrappongono: ecco l'angelo e l'animale, gli amanti nei primi attimi dell'amore e i morti anzitempo. Particolarmente indicativa in tal senso la Quarta elegia³⁸²:

«Alberi della vita, o quand'è inverno? / Non c'è accordo tra noi, non intesa come / nei migratori in volo. Sorpassati e tardivi, / ci sospingiamo d'improvviso nei venti / e cadiamo nello stagno indifferente. / Fioritura e secchezza ci sono insieme note. / E in qualche parte ancora s'aggirano leoni, / e l'impotenza ignorano fin che son magnifici. / Ma noi, quando una cosa intera, quella sola intendiamo, / dell'altra già il dispendio affiora. L'ostilità / ci è prossima. Non tornano gli amanti / a toccare l'un nell'altro i confini, / che spazi, cacce e patria si promisero. / Per il disegno di un istante / un fondo del contrario si prepara, a fatica, / sì che lo vediamo; chiara infatti è la sorte / con noi. Del sentire non sappiamo / il contorno: solo quanto lo forma da fuori» 383.

Le immagini si susseguono senza soluzione di continuità: alberi, uccelli migratori, fiori e leoni. Tutte concorrono a tracciare il profilo dell'umano come stato di mancanza di unità con se stesso. Laddove le creature vivono senza porsi di contro all'aperto, assorbite nel ritmo naturale del succedersi e rinnovarsi delle stagioni e nel continuo compenetrarsi di morte e vita, noi e-sistiamo, incapaci di immediata semplicità perché evocanti per ogni 'qui' un 'là' e per ogni 'ora' un 'non ancora' o un 'già', insufficienti alla pienezza dell'istante. «Fioritura e secchezza ci sono insieme note»: il vivere reca con sé l'eco del morire, che adombra con la sua insondabilità l'orizzonte dell'esperienza, ritagliandola come finita, rinviante sempre la

³⁸¹ SO II, XII, vv. 1-8, pp. 377/379.

³⁸² Cfr., H.-G. Gadamer, *Rovesciamento mitopoietico nelle* Elegie Duinesi *di Rilke*, a cura di S. Venezia, «Sophia», V, 2002, pp. 29-53; e R. Guardini, *Rainer Maria Rilke*. *Le* Elegie duinesi *come interpretazione dell'esistenza*, Morcelliana, Brescia 1974, 2003, pp. 157-211.

³⁸³ DE IV, vv. 1-18, p. 295.

totalità del senso del proprio esperire a un altrove – a una non proprietà. Gli amanti, nell'esperienza di apertità che si dischiude nella tensione erotica dell'amore, si promettono la proiezione anche nel futuro delle coordinate che nell'istante puro e raro si sono dischiuse per loro: gli "spazi" (*Weite*) nel senso di ampiezza, di vastità che si dà allo sguardo, dilatato oltre i suoi confini ordinari, oltre la chiusura del *gedeuteten Welt*³⁸⁴; ancora, in qualità di distanza che consente le "cacce" e la "patria", il rilancio del desiderio e il ritorno al Tutto, in una dinamica che ricorda per alcuni aspetti l'"eroico furore" bruniano. Gli amanti si promettono l'aperto, ma anch'essi tornano a ritrovare ciascuno il proprio confine in virtù dell'alterità dell'amato. Gli attimi di autentica unità l'uno con l'altro, quegli attimi che hanno dischiuso al loro sentire l'aperto, non possono evitare che, al riemergere della temporalità ordinaria, si profili per ciascuno degli amanti la dinamica oppositiva; del resto, afferma Rilke, "l'ostilità ci è prossima". L'ostilità (*Feindschaft*) è l'effettuarsi di quella tensione oppositiva che dispiega il mondo della molteplicità nel quale ci muoviamo.

Un'immagine piuttosto oscura introduce l'affermazione della nostra prossimità all'ostilità: «Ma noi, quando una cosa intera, quella sola intendiamo, / dell'altra già il dispendio affiora» 385; la sezione incentrata sull'uomo ("Uns") inizia con l'avversativa "ma" ("aber"): a differenza delle creature che vivono l'aperto, ossia in accordo con la loro essenza e quindi con la natura, in quell'ambiente che è per loro come il grembo materno, per noi non è possibile esperire l'interezza dell'identità senza che il rimando alla non-identità stia già lavorando nella stessa intenzionalità all'unità. Forse dovremmo, diversamente da quanto fa Guardini in merito all'interpretazione di questo passo, considerare la poesia rilkiana più prossima alla pittura astratta modernista di quanto Rilke stesso abbia mai voluto concedere³⁸⁶. Nel testo in esame, in particolare, i rimandi alla dimensione della superfice e

-

³⁸⁴ *DE* I, v. 13, p. 279.

³⁸⁵ Scrive Guardini: «Il senso è che noi non siamo "uniti". Non appena noi pensiamo una determinata cosa, e tutto il nostro pensiero sembra risolversi in essa, già sentiamo "insorgere un'altra", mentre sale e preme alla nostra coscienza. Stiamo, per esempio, riposando, ma sentiamo che tra poco dovremo ricominciare il lavoro. Oppure sentiamo una gioia e già s'annuncia qualche dolore: la mestizia per il senso anticipato di ciò che sta per finire o la memoria d'una passata sofferenza»; in R. Guardini, Rainer Maria Rilke, cit., pp. 160-161. ³⁸⁶ Andreina Lavagetto, nel suo commento alle poesie di Rilke, ricostruisce il rapporto del poeta con le avanguardie artistiche a lui contemporanee, con le quali questi «divide l'analisi del reale, la rivolta contro l'invasione violenta della tecnocrazia. Ma mentre l'arte cubista e espressionista offre un analogon estetico al processo di disgregazione del reale, e sceglie, per la sua denuncia, il modello parallelo della frantumazione e deformazione dell'oggetto nell'opera d'arte, Rilke resta saldo su un modello oppositivo che, operando per contrasto, salvi la forma delle cose» (p. 669). Per il poeta l'arte non-oggettuale non costituisce «un punto d'arrivo; è invece il passaggio verso la fondazione di una nuova rappresentabilità delle cose» (p. 670). Tale nuova rappresentabilità troverà forma nella lingua astratta dell'ultima fase poetica rilkiana; astratta perché sommamente concreta, in quanto, sganciata da qualsiasi sudditanza mimetica, la lingua delle Elegie e dei Sonetti è lingua che fonda un ulteriore livello di significatività che si muove nella reversibilità – e in ciò è Rilke stesso a riconoscere alla sua opera una vicinanza a quella di Paul Klee – tra elemento visivo ed elemento sonoro: «intuito da quell'arte che osa infrangere i confini fra le sfere della percezione, c'è lo spazio dell'astrazione vera, quel Weltinnenraum in cui il fenomeno visivo e il "rumore" non appartengono più a due campi chiusi e divisi, ma sono legati da una strada aperta che rende traducibile la linea in suono e il suono in linea. [...] Questo spazio gnoseologico nuovo, governato da una legge geometrica e armonica che istituisce la parità perfetta dei cinque sensi nel processo di conoscenza, è anche, naturalmente, lo spazio di una nuova espressione, di una nuova dicibilità. È il luogo della lingua di Orfeo» (p. 673). Cfr., A. Lavagetto, Commento a R.M. Rilke, Poesie (1907-1926), cit., pp. 667-673. Cfr., anche A. Kramer, Rilke and modernism, in The Cambridge companion to Rilke, cit., pp. 113-130.

del segno su di essa impresso sono molteplici. Se nei tratti scattanti che delineano il mondo naturale la velocità impressionistica delle immagini è satura dell'elemento materico, quando il poeta attenziona l'umano le immagini si fanno estremamente stilizzate, sottoposte a una rarefazione quasi geometrizzante. Il poeta sta dichiarando a suo modo che la condizione umana non è illustrabile direttamente attraverso contenuti presi dal mondo della rappresentazione perché non è empiricamente deducibile. Essa è tensione, tratto mobile che riluce momentaneamente; non immagini prese dallo spettacolo del mondo tentano di descriverla, ma vi si allude solamente, nel tratteggio operato da una forza figurativa: l'attimo è illustrato nel suo risaltare in uno spazio in virtù del riempimento cromatico dello sfondo, in tensione oppositiva rispetto alla tonalità del disegno che va delineandosi e che si svela solo in virtù del fondo diverso, «sì che lo vediamo». L'esistere dell'uomo è chiaroscurale. Così anche l'apertità degli istanti d'amore si fa comprensibile solo perché risalta su di un fondo di colore opposto, che Gadamer chiama "ostinarsi-su-di-sé":

«Dinanzi a queste immagini di unità che a noi si contrappongono, si diviene dolorosamente consapevoli della scissione e della forzatura di ogni atteggiamento umano, e [...] è chiaro che qui sono soprattutto gli amanti a rappresentare il comportamento umano. L'incompiutezza del nostro cuore e la limitatezza con cui esso acconsente ai propri sentimenti, così che in generale non si conosce affatto "il contorno del sentire", infrangono sempre di nuovo la nostra capacità di abbandonarsi. Il poeta chiama questo incontrastabile ostinarsi-su-noi-stessi [Auf-sich-selbst-Bestehen], che limita la capacità di abbandonarsi all'altro, addirittura "inimicizia" 387. La reale capacità di abbandonarsi viene strappata al suo opposto, precisamente all'ostinarsi-su-di-sé, solo "per il disegno di un attimo". Ciò vuol dire che questo ostinarsi-su-di-sé è presente e si estende in noi ovunque come il fondo su cui si staglia un disegno. [...] siamo noi ad essere chiari l'uno con l'altro, dal momento che così grandi sono la resistenza, l'incapacità di ascolto e l'ostinarsi-su-di-sé – che superiamo per preparare istanti di autentica armonia – da sembrare quasi intenzionali, per rendere infine visibile anche la capacità di abbandonarsi» 388.

L'ostilità, così come la figura che risalta solo in virtù del fondo che le si oppone, pervadono l'esperire tanto del singolo quanto della molteplicità dei singoli, denotando l'orizzonte universale che abbraccia destinalmente tutti e ciascuno – «lo spirito ideatore che governa la terra / nello slancio della figura nulla ama quanto la svolta» 389. La realtà prospettata da Rilke è intrinsecamente dialettica, i molti sono tali solo sul fondamento dell'Uno e ogni identità è radicalmente attraversata dall'alterità. Che gli amanti, nella relazione che li lega, tornino inevitabilmente ciascuno a se stesso, non dice soltanto dell'estinarsi-su-di-sé", ossia di una tendenza negativa rispetto al sentire l'apertità dell'aperto, ma dice anche della necessità che si ha dell'altro per sapere di sé, della inevitabilità dell'alterità nell'intenzionare l'identità.

La stessa traiettoria poetologica rilkiana sembra suggerire un movimento dialettico che muove da una immediatezza la quale, se interrogata, si svela non essere tale e necessitante invece la sua negazione per poi giungere a una nuova forma di immediatezza, ma su di un

114

³⁸⁷ "Inimicizia" sta per "Feindschaft", resa nel presente scritto come "ostilità", sulla base della traduzione italiana usata.

³⁸⁸ H.-G. Gadamer, Rovesciamento mitopoietico nelle Elegie Duinesi di Rilke, cit., pp. 37-38.

³⁸⁹ Cfr., supra, nota 4.

altro livello, più profondo o, se si vuole, più alto. La poesia delle prime raccolte, infatti, è «Stimmungslyrik del tutto convenzionale» 390. Ai suoi esordi Rilke è dotato di «uno straordinario estro formale e un udito finissimo per le potenzialità sonore del linguaggio»³⁹¹ ma, non ancora animato da una sua personale ricerca poetologica, si affida alla poesia degli stati d'animo per la «creazione di un'atmosfera che stemperi l'alterità del dato reale rispetto al soggetto della percezione, un'atmosfera che ospiti insieme io e mondo, interno ed esterno, e ne sottolinei la costitutiva armonia e complicità» 392. La prima fase della produzione rilkiana è dominata da un vago sentimentalismo cui corrisponde, sul versante del processo creativo, una sconfinata fiducia nel potere dell'ispirazione. Col suo trasferimento a Monaco e l'incontro con Lou Salomé, il giovane poeta è scosso «dal vacillare delle certezze sulla qualità della propria arte, e dalla consapevolezza di quanto fragili, immature e superficiali fossero sia la tecnica poetica fino ad allora acquisita, sia la riflessione sui fondamenti filosofici della propria vocazione» 393. Successivamente, i viaggi in Italia e in Russia e il soggiorno presso la colonia di artisti di Worpswede, segneranno le prime tappe di un cammino di ricerca intorno al senso del proprio ruolo di poeta che Rilke non avrebbe più abbandonato.

All'ingenuo sentimentalismo delle prime prove subentra la domanda sullo statuto delle cose e sul rapporto che esse intrattengono col soggetto. Certamente, Rilke ancora si affida all'istanza suprema dell'ispirazione, guidato dal senso della musicalità delle parole, in cui egli si era rivelato da subito maestro; tuttavia, oramai non si accontenta più del suo naturale virtuosismo, ma sente fortissimo il bisogno di una interrogazione riguardo il fondamento dell'atto creativo: per lui, potremmo dire, inizia così il cammino faticoso alla volta del "concetto". Il primo approdo – l'abbandono di una posizione irriflessa – e punto di partenza per le tappe successive, è la poetica del "pretesto" (*Vorwand*), secondo cui le cose sono specchio del sentimento e dell'interiorità dell'io lirico e in tal senso l'oggetto è pretesto per il soggetto. Nel saggio *La lirica moderna* del 1898, Rilke si lancia in affermazioni programmatiche sul ruolo dell'arte e del poeta:

«L'arte mi sembra consistere nell'aspirazione di un singolo di trovare, oltre i limiti e l'oscurità, un accordo con tutte le cose, con le più piccole e con le più grandi, e di giungere in questi colloqui costanti più vicino alle silenti fonti ultime di ogni vita. I segreti delle cose si fondono nel suo intimo con le sue più profonde sensazioni e diventano per lui percepibili, come se si trattasse dei suoi desideri. Il ricco linguaggio di queste intime confessioni è la bellezza » ³⁹⁴.

Dal punto di vista dell'io lirico l'arte non costituisce uno strumento di soggiogamento del mondo, ma solo in quanto il potere dell'arte si dispiega, per Rilke, a partire dall'orizzonte fusionale in cui io e mondo si trovano in intimità. La convinzione che le cose acquisiscano concretezza solo nel loro corrispondere all'io, se da un lato pretende reggersi sul

³⁹⁰ A. Lavagetto, Commento a R.M. Rilke, Poesie (1907-1926), cit., p. 573.

³⁹¹ *Ivi*, p. 571.

³⁹² Ivi, p. 573.

³⁹³ Ivi, p. 575.

³⁹⁴ R.M. Rilke, *La lirica moderna (discorso tenuto a Praga il 5 marzo 1898)*, in Id., *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di E. Polledri, Bompiani, Milano 2008, pp. 107-109.

riconoscimento, da parte del soggetto, dell'autentico desiderio delle cose, dall'altro lato conduce al rilevamento della radicale inconsistenza ontologica dell'oggetto, risolto in spettacolo e rappresentazione.

«L'arte è il desiderio oscuro di tutte le cose. Esse pretendono di essere le immagini di tutti i nostri segreti. Con piacere si liberano del loro significato sbiadito per farsi carico di una delle nostre grevi nostalgie. Si accalcano nei nostri sensi tremanti e bramano di divenire pretesto dei nostri sentimenti. Fuggono via dalle convenzioni. Vogliono essere ciò che noi le consideriamo. Grate e servizievoli desiderano portare i nomi nuovi donati dall'artista. Sono come bambini che supplicano di portarli con sé in un viaggio: non comprenderanno ogni cosa, ma sul loro viso si coglierà la semplicità e la bellezza di mille impressioni casuali e distratte. Così desiderano essere le cose di fronte alle confessioni dell'artista, quando costui le elegge a pretesto della sua opera. Esse tacciono e, al contempo, svelano. Sono oscure, ma circondate dal suo spirito come fossero tanti volti canterini della sua anima. È questo il richiamo che l'artista percepisce: il desiderio delle cose, di essere il suo linguaggio [der Wunsch der Dinge, seine Sprache zu sein]. Egli deve elevarle al di sopra della gravità e insensatezza dei rapporti convenzionali fino ai grandi nessi della sua natura» 395.

L'intento è alto, trasporre il senso delle cose su di un livello nel quale esse possano essere qualcosa di più che parti inerti nel meccanismo di un universo positivisticamente inteso, come pure qualcosa d'altro che meri strumenti in un orizzonte umano improntato sempre più ai criteri del funzionalismo. Il poeta può operare tale trasposizione perché la sua vis poetica gli consente di penetrare il segreto delle cose, il loro desiderio di essere eternate nella parola umana, attraverso una virtù poietica che è facoltà del poeta. Soggetto e oggetto, dunque, si armonizzano nell'interiorità dell'io, meta anche dell'esserci delle cose, che però mantengono, nonostante tutto, una loro quidditas nascosta non riducibile a pretesto, un residuo realistico: la posizione rilkiana è ambigua e giungerà presto in crisi. Da un'armonia postulata ma non indagata in profondità, da una coincidentia oppositorum data per scontata e ottenuta facilmente attraverso la violenza sull'oggetto che non ha una sua propria identità al di fuori del significato che riveste per l'io lirico, in Rilke si fa strada l'idea che le cose, nel loro manifestarsi al soggetto e nel loro lasciarsi dire, lascino trasparire una loro irriducibile alterità. A testimoniare dell'ingresso della cosa con la sua alterità a scompaginare la pacifica concordia di tutte le cose con la sensibilità umana, i saggi Worpswede e Sul paesaggio, nei quali Rilke riflette sull'estraneità e sull'indifferenza del paesaggio nei confronti dell'uomo; infatti, chi si trovasse a dover scrivere

«la storia del paesaggio si troverebbe fin dall'inizio in balia dell'estraneo, dello sconosciuto, dell'inafferrabile. Noi siamo abituati a fare i conti con le figure, ma il paesaggio non ha figure, siamo abituati a ricondurre i movimenti a degli atti di volontà, ma il paesaggio non vuole, quando si muove. [...] Allora non ci resta che ammetterlo: il paesaggio è un estraneo per noi, in mezzo agli alberi in fiore e alla corrente dei ruscelli ci sentiamo tremendamente soli. Se fossimo in compagnia di un defunto ci sentiremmo molto meno abbandonati di quanto sentiamo di essere trovandoci soli tra gli alberi. Poiché, per quanto misteriosa possa essere la morte, ancor più misteriosa è una vita che non è la nostra vita, che non prende parte ad essa e che, come se non ci vedesse, festeggia le sue feste, a

³⁹⁵ R.M. Rilke, *Nota sull'arte*, *ivi*, pp. 151-153; traduzione lievemente modificata.

cui noi assistiamo con un certo imbarazzo, come se fossimo ospiti che sono capitati lì per caso e parlano un'altra lingua»³⁹⁶.

La scoperta di un senso di estraneità anziché di intimità tra uomo e natura muove dalla contemplazione del paesaggio naturale ma attraverso questo investe in generale il rapporto tra l'io e le cose, facendo poi approdare l'autore alla poetica del *Dinggedicht*: sull'esempio di Rodin e della sua dedizione al lavoro, Rilke si affida a una prassi artigianale, di lavoro costante, col duplice intento di liberarsi dalla schiavitù dell'ispirazione e di esercitare la facoltà del vedere; si tratta di mettere a tacere l'io e lasciar manifestare la cosa così come questa si dà all'apprensione dello sguardo. Tale apprendistato al vedere dà i suoi frutti nei Neue Gedichte, nei quali l'interiorità del poeta è assente, l'io è come sospeso a favore della manifestazione della cosa, della quale vengono impressi, nella parola lungamente soppesata, i pochi tratti essenziali³⁹⁷. La poetica rilkiana della cosa nasconde in realtà una teoria gnoseologica ove il soggetto, benché inapparentemente, è presente in modo così forte da poter carpire le essenze segrete delle cose e dirle. Non a Rodin e al suo modelé, bensì a Cézanne e alla sua réalisation bisogna guardare per intendere la scoperta da parte di Rilke del mistero dell'evidenza: misterioso e inaccessibile è *che* la cosa si dia, non già *cosa* la cosa sia. L'artista non deve riprodurre mimeticamente la cosa ma rievocarne il semplice apparire. Come Andreina Lavagetto ha notato,

«la scuola di Rodin e la scuola di Cézanne non sono uguali, come ci si affretta a pensare; forse l'insegnamento che Rilke, senza ben comprenderlo all'inizio, assorbe al Grain Palais dinanzi alle tele di Cézanne è di segno diverso rispetto alla potente educazione dello sguardo ricevuta a Meudon; [...] forse Cézanne, anziché una conferma, è proprio l'elemento che scatena la crisi»³⁹⁸.

Sebbene distanti da alcun intento mimetico, i quadri – "possenti" – di Cézanne "interpellano in maniera immediata"³⁹⁹. Lo sguardo del pittore non mira alla ricostruzione dei processi della visione, bensì vuole risalire al cominciamento stesso della visione, cogliendo nelle cose la loro manifestatività coloristica e materica; come nel caso delle sue mele e dei suoi frutti, dei quali «viene meno addirittura la loro commestibilità, in quanto essi diventano così reali, così semplicemente indelebili nella loro presenza così ostinata» ⁴⁰⁰. Quanto Rilke vede nell'opera del pittore è una diversa forma di amore nei confronti delle cose, un amore che ha rinunciato al possesso e che lascia mostrare la cosa da sé, senza dignificarla solo in quanto espressione dell'io:

«Oggi ero nuovamente nei pressi dei suoi quadri, è strana l'atmosfera che sanno creare. Senza osservarne uno particolare, trovandomi in mezzo alle due sale, ho sentito la loro presenza trasformarsi in una realtà colossale. Come se questi colori ci privassero una volta per tutte dell'indecisione. La buona coscienza di questi rossi, di questi blu, la loro semplice veridicità ci educa

³⁹⁶ R.M. Rilke, *Worpswede*, *ivi*, pp. 425-427.

³⁹⁷ Sulla modalità fenomenologica della costruzione dei *Dinggedichte* rilkiani cfr., L. Fischer, *The poet as phenomenologist. Rilke and the* New Poems, Bloomsbury, New York [etc.] 2015.

³⁹⁸ A. Lavagetto, *Commento* a R.M. Rilke, *Poesie* (1907-1926), p. 628.

³⁹⁹ Cfr., R.M. Rilke, *Lettere su Cézanne*, in Id., *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, cit., p. 947. ⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 951.

e tanto maggiore è la disponibilità con cui ci poniamo in mezzo a loro, tanto più sembra che essi facciano qualcosa per il nostro bene. Si comprende anche, di volta in volta sempre meglio, come fosse necessario andare oltre l'amore; è del tutto naturale che si ami ciascuna di queste cose quando si fanno: ma se lo si mette in mostra, lo si fa meno bene; le *giudichiamo* invece di *dirle*. Si smette di essere imparziali; e la cosa migliore, l'amore, rimane fuori dal nostro lavoro, non penetra in esso, ma resta immutato accanto: è così che è nata la pittura d'atmosfera (che non è per niente migliore di quella a soggetto). Si dipingeva: "io amo questa cosa"; invece di dipingere: "eccola". Ciascuno deve invece comprendere da solo se davvero io l'ho amata»⁴⁰¹.

La crisi che si apre dopo la chiusura del Malte e che durerà, a fasi alterne, più di un decennio, vede Rilke impegnato nella ricerca di una nuova forma poetica che possa rendere, plasmata e modellata nelle parole, non tanto la riduzione geometrica dei corpi che da Cézanne porta a Braque e Picasso, quanto la purezza dello sguardo primigenio sul mondo che Rilke vede attuata nella ricerca pittorica dell'artista di Aix-en-Provence. Nel mentre, l'esperienza sublime della verticalità donatagli dal paesaggio spagnolo e dalla pittura di El Greco; la riflessione sull'arte modernista; soprattutto le due prose *Erlebnis*, resoconto in terza persona della possibilità – in attimi rari di unione con la natura – del venire meno della dicotomia tra soggetto e oggetto, della possibilità esperita di una compenetrazione tra io e mondo che Rilke poi chiamerà Weltinnenraum. Lo "spazio interiore di mondo" 402 è il luogo della più profonda e oscura interiorità dell'io, ove l'attività della soggettività è invero una passività e ad imporsi è l'originario dell'incontrarsi di io e mondo. La via della passione, nel suo senso letterale, accomuna le esperienze eminentemente erotiche dell'amore e della creazione artistica. Entrambe, secondo il detto del Fedro platonico, forme di mania che si danno per dono divino⁴⁰³. Nelle esperienze fondamentali non è l'io a esercitare una decisione, anzi, esso viene espropriato della sua consueta e ordinaria centralità⁴⁰⁴.

Descrivendo il sopraggiungere dei *Sonetti*, Rilke scrive: «Tutto in pochissimi giorni, fu una tempesta senza nome, un uragano nello spirito (come un tempo a Duino), tutte le mie fibre e i miei tessuti scricchiolavano – al cibo non fu possibile mai pensare, Dio sa chi m'ha nutrito. Ma ora è. È. È, Amen»⁴⁰⁵. Con un linguaggio che ricorre negli ultimi anni di Rilke, la creazione poetica torna a essere dono divino, come nella terza forma di mania indicata da Socrate: «Ma chi giunga alle soglie della poesia senza il delirio delle Muse, convinto che la sola abilità lo renda poeta, sarà un poeta incompiuto e la poesia del savio sarà offuscata da quella dei poeti in delirio»⁴⁰⁶. La poesia di Rilke non rimane suo malgrado nel cono d'ombra della metafisica occidentale, come suggerisce Heidegger⁴⁰⁷, bensì giunge a riabitare,

⁴⁰¹ *Ivi*, pp. 967/969.

⁴⁰² Cfr., S. Venezia, Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke, Guida, Napoli 2007, pp 276-288.

⁴⁰³ Cfr., Platone, *Fedro*, trad. di P. Pucci, intr. e note di B. Centrone, Laterza, Roma – Bari 1998, 244a, p. 41.

⁴⁰⁴ Cfr., ivi, 265a, pp. 91-92.

⁴⁰⁵ Dalla lettera alla principessa Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, da Muzot, dell'11 febbraio 1922, in R.M. Rilke, *Lettere da Muzot (1921-1926)*, a cura di M. Doriguzzi e L. Traverso, Enrico Cederna, Milano 1947, p. 105.

⁴⁰⁶ Platone, *Fedro*, cit., 245a, p. 43.

⁴⁰⁷ Cfr., M. Heidegger, *A che i poeti?*, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 337.

attraverso un faticoso cammino, quella dimensione autenticamente metafisica nella quale, platonicamente, la coscienza *patisce* il *thaumazein*⁴⁰⁸.

La postazione da cui viene poetata la produzione dell'ultimo Rilke è un livello ultrasoggettivo della coscienza. Ritorna in primo piano la forza dell'ispirazione, ma stavolta tale forza non è quella della soggettività prepotente che ha già tradotto l'alterità del dato nell'orizzonte in cui la cosa è concepibile innanzitutto come "data" all'uomo per il suo sguardo. Nel *Weltinnenraum* io e cose sono legati al di là del rapporto di dominio: il lento e faticoso lavoro intorno alla "cosa" ha dischiuso l'orizzonte in cui tanto l'io che le cose sono donate e non si lasciano ridurre a una spiegazione fondativa e appropriante. Ritorno a una immediatezza del sentire, dunque, reso possibile solo in virtù di una rinnovata capacità di patire:

«Il *tutto* consiste nel portare a compimento e poi partorire. Lasciare che si compia nell'interiorità, nell'oscurità, nell'indicibile e nell'inconscio irraggiungibile dal proprio intelletto ogni impressione e ogni germe di un sentimento e attendere con profonda umiltà e pazienza l'ora del parto di una nuova chiarezza; solo questo significa vivere da artista, nella comprensione come nella creazione. Qui non si misura il tempo, qui l'anno non ha alcun valore e dieci anni non sono nulla. Essere artista significa non calcolare e non contare; maturare come l'albero che non fa pressione sulle sue linfe e che resta sereno nelle tempeste di primavera senza il timore che a queste possa non seguire l'estate. Eppure l'estate arriva. Ma solo per coloro che sanno aspettare, che stanno lì in un silenzio e in una vastità priva di preoccupazioni, come se davanti a loro vi fosse l'eternità. Lo imparo quotidianamente, lo imparo in mezzo ai dolori, a cui sono grato: *la pazienza* è tutto!»⁴⁰⁹.

Il venire meno della tendenza appropriativa domina l'orizzonte dell'opera matura di Rilke, ove la gnoseologia si è rovesciata in etica; a decidere è la scelta del poeta di essere fedele al compito della poesia, cantare le cose pur non possedendole, sapendo di non poterle ridurre totalmente ad espressione. La cosa non è più né pretesto per uno stato d'animo, né l'esito dello svelamento della sua essenza da parte del poeta; piuttosto entrambi, poeta e cosa, si danno nel loro incontrarsi su quel livello rinnovato del sentire che è lo spazio puro del cuore del mondo che non è appropriato né dal soggetto né dall'oggetto. Tale spazio puro è il luogo della interiorità che non è più dell'io, ma appunto del "mondo", luogo della possibilità della metamorfosi e dell'inveramento della realtà che si dà nel canto poetico. Decisamente indicativo della profonda diversità sussistente tra una tale interiorizzazione emendata dalle dicotomie oppositive e l'interiorità soggettivistica, è il confronto tra alcuni versi tratti da due componimenti che fungono da incipit di due cicli che appartengono a fasi diverse dell'opera rilkiana. Entrambi affrontano il tema del cominciamento della poesia usando la medesima immagine dell'albero:

«Con gli occhi tuoi che, stanchi, a poco a poco, / svincolan sé dall'usitata soglia, / lento sollevi un albero nell'aria. / L'opponi al cielo: nero, snello, solo. / Ed hai *creato* il mondo. Ed esso è immenso: / *Parola*, che diviene nel silenzio»⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Cfr., Platone, Teeteto, a cura di F. Ferrari, BUR Rizzoli, Milano 2011, 155d, p. 267.

⁴⁰⁹ R.M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, in Id., *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, cit., pp. 861-863. ⁴¹⁰ *Canto d'ingresso (Eingang)*, *vv*. 5-10, in R.M. Rilke, *Liriche*, a cura di V. Errante, Sansoni, Firenze 1942, p. 85.

In maniera apparentemente simile, nel primo dei Sonetti a Orfeo:

«E ascese un albero. O puro trascendere! / Orfeo canta! Oh alto albero che nell'orecchio sorge! / E tutto tacque. Ma anche in quel tacere / fu nuovo inizio, segno e metamorfosi»⁴¹¹.

Nel *Buch der Bilder* l'io lirico, oltrepassata con fatica la soglia dell'immediatezza, si mostra come una soggettività onnipervasiva: è il suo occhio a porre la superficie nella quale rapportarsi alle cose, nello specifico un albero, che viene sollevato dal paesaggio in cui è immerso e fatto risaltare opponendolo allo sfondo approntato dal poeta. Nella capacità dell'io lirico la forza di creare il mondo, quel mondo costituito dal linguaggio dell'uomo che nel detto dei poeti, in un passato mitico, aveva trovato fondazione. Lo sfondo è volontaristico, la concezione dell'atto creativo è quella che la considera come primo dato della serie. L'io è, in ultimo, norma del mondo, fino a inglobarlo nella propria interiorità: «*E mentre il senso suo* [della "parola"] *limpido emerge / allo spirito intento a poco a poco, / soavemente gli occhi, a poco a poco, / cedono il mondo all'anima che sogna*»⁴¹².

L'immagine che apre il ciclo orfico, di oltre vent'anni posteriore, è profondamente diversa: non vi è l'io, non i suoi occhi a indagare l'orizzonte, ma solo l'albero, unico oggetto-soggetto della manifestazione, che lì – il deittico "Da" con cui inizia il componimento –, improvvisamente, come dal nulla si leva. Non vi è alcun fondo di tono contrario che deve essere posto affinché il levarsi dell'albero risalti, il suo è un "puro trascendere", un puro oltre; l'evento della sua ascesa alla presenza è semplicemente un darsi al di là di ogni schema della soggettività umana. I riferimenti al vedere spariscono ed è l'udito a dominare la scena. Spiega Simona Venezia, nel suo studio sulla concezione temporale rilkiana:

«L'evento che si apre nella poesia non viene *visto* dal poeta, ma ascoltato nella sua unicità, perché esso è troppo legato all'attimo in cui è accaduto per poter essere individuato da uno sguardo e quindi riconosciuto in una categoria della durata. Lo sguardo illude promettendo una permanenza, l'ascolto esclude ogni supremazia della durata concedendo la problematica pienezza dell'attimo; lo sguardo individua, l'ascolto amplifica. La vista è lo strumento del soggetto, che attesta la superiorità conoscitiva del *principium individuationis*, l'ascolto è l'apertura che, immettendo immediatamente in un dialogo nel rispetto di un'alterità non obiettivata, permette di non rimanere vincolati alle logiche della *Subjekt-Objekt-Beziehung*»⁴¹³.

La centralità dell'ascolto rispetto alla visione attesta della indisponibilità della *ratio* ultima del reale, una ragione che si manifesta in modo duplice: ritraendosi sempre alla presa della conoscenza umana, pur calamitandola; ma anche lasciandosi partecipare negli attimi rari di pienezza, in quegli istanti di apertità della coscienza che, con la loro forza puntuale e germinante, possono riordinare le direttrici di un'intera esistenza: «*Non si spiega la pena, l'amore non s'impara, le ciò che nella morte ci allontana le non si rivela*» ⁴¹⁴. Si sente ma non si comprende, sembra suggerire Rilke. Ad ogni modo in un tale sentire rinnovato vi è

412 Canto d'ingresso, vv. 11-14.

⁴¹¹ SO I, I, vv. 1-4, p. 337.

⁴¹³ S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, cit., pp. 139-140.

⁴¹⁴ SO I, XIX, vv. 9-12, p. 357.

una comprensione del Tutto, patita e tuttavia indicibile, comunque frammento e traccia dell'Aperto, del "cuore della terra", che è sempre desiderato e mai posseduto del tutto, quel regno dell'invisibile che diviene compito per la coscienza, siglando l'uomo come viatore e abitatore del limite tracciato dal *Doppelbereich*, quel "duplice regno" il cui continuo attraversamento è operato da Orfeo.

Nelle Duinesi Rilke delinea il limite tematizzando la finitezza umana, fatta risaltare in contrasto con le immagini di pienezza e conciliazione che danno lo sfondo alla transitorietà dell'esistere, e trovando infine il compito del poeta nella trasformazione del visibile nell'invisibile, ossia nell'elevamento delle cose al livello di una coscienza rinnovata, che "sa" il proprio compito. Trasformare il visibile nell'invisibile vuol dire guardare al mondo sottraendolo al perituro, sentirlo eterno perché ricondotto al suo fondamento, che, invisibile, si riverbera ovunque come la voce dell'Altro, come parola che si articola nel linguaggio, o meglio nella intrinseca possibilità che questo ha di dare significazione. Se nelle Elegie tale alterità ha la forma dell'ingombrante assenza, nei Sonetti la sua distanza si scioglie in prossimità e il ciclo è percorso dalla gioia dell'incontro; se quelle declamavano il compito della trasformazione, questi mostrano aspetti della sua realizzazione. La chiave della metamorfosi orfica è l'amore, l'amore per il Tutto esplicato nel grande sì alla vita di Nietzsche, che accoglie con gioia anche il dolore e la morte, e alle cui spalle sta la concezione dell'amore di Dio che Rilke trova nella propositio XIX della quinta parte dell'Ethica spinoziana – «Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet»⁴¹⁵. È lo stesso poeta a porre l'accento sull'importanza di una diversa concezione dell'amore:

«Ma è nell'essenza di queste poesie, nella loro densità e concisione (nel nominare spesso somme liriche, anziché enumerarne gli addendi necessari al risultato), che esse sembrino fatte per essere generalmente afferrate per mezzo dell'intuizione di chi si sente alla stessa maniera, piuttosto che con ciò che si dice "capire". Due intime esperienze influirono decisivamente nella loro nascita: la risoluzione, affermatasi sempre più nell'animo, di tenere aperta la vita verso la morte, e, dall'altro lato, la necessità spirituale d'introdurre le trasformazioni dell'amore in questa maggiore vastità del Tutto, in modo diverso da quello che era possibile nella più angusta circolazione della vita (la quale escludeva la morte semplicemente come cosa estranea). Qui bisognerebbe, per così dire, cercare l'"azione" di queste poesie, e alle volte, credo, essa sta semplicemente e fortemente sul proscenio»⁴¹⁶.

Nella viva forza dell'amore risiede la capacità della metamorfosi, della conversione dello sguardo che da conoscitivo e obiettivante si fa amante, capace di riconfigurare il senso delle cose e del mondo; e ciò in quanto la coscienza purificata dall'egoità si è fatta "paziente", capace di accogliere la voce che interpella all'interiorità dell'esteriore, all'invisibile del visibile. A un tale livello gli opposti non si presentano più soltanto come cifre di una

⁴¹⁵ Scrive Rilke a Lou, in una cartolina datata 2 dicembre 1913: «[T]u sei al corrente dei miei progetti per un discorso sull'amore di Dio. Un appunto che ho letto di recente da qualche parte mi ha riportato alla memoria la straordinaria visione formulata da Spinoza riguardo al rapporto di non-dipendenza tra chi ama Dio e la risposta d'amore da parte di Dio stesso: e io davvero non potrei assolutamente sviluppare la mia tesi, se non in questa direzione», in R.M. Rilke, L. Andreas-Salomé, *Da qualche parte nel profondo. Lettere 1897-1926*, Corriere della sera, Milano 2014, versione ebook.

⁴¹⁶ Dalla lettera del 22 dicembre 1923 a Nanny von Escher, da Muzot, in R.M. Rilke, *Lettere da Muzot (1921-1926)*, cit., p. 204.

inaggirabile e ultimativa disunione, nemmeno costituiscono il campo per la prova di forza del soggetto che, muovendosi entro di sé e i propri confini, unifica solo al costo di una armonia artificiosa ed effimera che non ridà un vivo volto ma solo una maschera. Orfeo è – insieme alla "rosa" – l'ultima figura della *coincidentia oppositorum* che incontriamo nel cammino rilkiano; qui la *coincidentia* avviene nella parola, nell'orizzonte della dicibilità che offre il riconoscimento – e a suo modo una misura – dell'indicibile. Poiché nel linguaggio si manifesta il Tutto, ma vi si manifesta quale eccedenza rispetto a quanto il linguaggio costitutivamente riesce a dire. Il ciclo orfico celebra tale forza della parola di figurare il mondo.

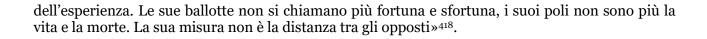
Se nella domanda "Wer" con la quale cominciano le Elegie⁴¹⁷ l'iniziativa è dell'io, benché contemplante la distanza e la propria finitudine, nel "Da" che avvia i Sonetti non vi è iniziativa; o meglio, non vi è una iniziativa che ricada nell'orizzonte categoriale. L'apparire dell'albero è epifania del divino: è opera del cantare di Orfeo, di quel canto che dispiega le coordinate del Weltinnenraum nel quale si profilano poeta e albero. Orfeo è già stato dilaniato dalle Menadi e, disperso nella natura, continua a cantare. Il poeta, quindi, prima vede le opere del canto di Orfeo e solo successivamente vi ritrova l'autore. Non è del poeta l'iniziativa del canto, egli può solo affinare l'orecchio per udirlo e corrispondervi. Nell'attimo dell'incontro avviene la poesia: Orfeo canta al presente, nel brusco passaggio di tempo verbale, tra primo e secondo verso, dal preterito al presente ("stieg" / "singt"). Canta ora, invocato da Rilke attraverso la triplice interiezione "O". Un attimo soltanto, in cui gli sorge l'albero "nell'orecchio". Poi tutto tacque ("schwieg"). Ma in quel solo istante il poeta ha ricevuto la rivelazione del Tutto; l'albero è il Tutto quale centro dei rapporti che esso stesso, dandosi, pone. Nel suo "trascendere" traccia verticalità e orizzontalità, dischiude la dimensionalità stessa aprendo un mondo in cui è questo albero poetato da Rilke e tutti gli alberi; è l'albero che accoglie Orfeo quando, cantando, chiama a sé le creature, egli stesso albero – compenetrato da esso, come rievocato da Rilke in Erlebnis – quale axis mundi che, nel canto, tiene coerentemente unite le dimensioni del mondo.

Orfeo è figura della forza della connessura operata della parola poetica, la quale è sì pronunciata dal poeta, ma solo perché questi è paziente, schiuso all'ascolto della parola che risuona ovunque come tacitamento del mondo ordinario – «Ma anche in quel tacere / fu nuovo inizio, segno e metamorfosi». La parola poetica mantiene una dinamica dei piani coscienziali che non annulla gli scarti e le distanze in una unità indistinta e pacificata. La traccia che si offre al riconoscimento allude sempre a una ulteriorità: l'ineffabile è denso di senso e non indica lo sbarramento dell'insignificanza ma l'assenso al limite che si abita, poiché l'indicibile pienezza si annuncia solo all'interno del limite e splende su quella soglia che apre all'autentica libertà della coscienza:

«L'artista fa parte di coloro che con un solo irrinunciabile atto di assenso hanno rinunciato al guadagno e alla perdita: poiché entrambi non esistono più nella legge, nel campo dell'obbedienza incondizionata. Questo assenso libero e definitivo al mondo sposta il cuore su un piano diverso

⁴¹⁷ DE I, vv. 1-2, p. 279: «Chi, s'io gridassi, mi udrebbe mai dalle sfere / degli angeli?».

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003



⁴¹⁸ R.M. Rilke, *Il testamento*, in Id., *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, cit., p. 1083.

Focus

Prospettive dell'Ontologismo critico

Sull'unitarietà di etica ed estetica. Appunti sull'etica di Teodorico Moretti–Costanzi.

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract:

Teodorico Moretti-Costanzi highlights the originality of his thought in his ability to intersect ethical reflection with aesthetics. Ethical action can only be understood in its depth of meaning when its theoretical value is understood, it is not a simple action, but in that action the need to manifest a profound reality of existing is evident: that of a world that is not exhausted in simple materiality. Thus ethical action must also be understood as a theoretical moment as well as a practical one. Added to this awareness is the need to be able to see in ethical action its fulfilment as an aesthetic moment of living. Beauty, conjugated with ethical tension and with the ontological depth that underlies it, is not reduced to a simple harmony of forms, beauty is the fruit of a higher and deeper vision of reality, a redeemed vision, elevated through an action that knows how to be ethical because it knows how to direct itself towards the truth that is hidden beyond the apprehensions of reality.

Keywords:

Etichs; Aesthetics; Beauty; Redemption.

Teodorico Moretti-Costanzi scrive una sola opera che tratta direttamente le tematiche dell'etica, si tratta de *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, edita nel 1965. Lo scritto porta in sé tutti i tratti di originalità propri dell'autore, si tratta di un testo difficilmente catalogabile nel paradigma di un canonico trattato di etica, vi è nell'inquadramento del tema etico tutta l'inattualità che ha fatto guadagnare a Moretti-Costanzi di vivere il Novecento come un forestiero in terra straniera. L'opera non ha l'ambizione di dire cosa sia l'etica né come debba essere inquadrata la disciplina, l'opera tratta l'etica da un punto di vista esclusivamente teoretico, si indagano i fondamenti dell'etica. Occorre poi sottolineare come per una comprensione completa di questo scritto del 1965 non si possa prescindere dalla considerazione di come *L'etica nelle sue condizioni necessarie* sia l'opera mediana della

prima grande trilogia morettiana che si completa con *La filosofia pura* del 1959 e con *L'estetica pia* del 1966. La linea ermeneutica che qui si sostiene è che solo attraverso questa collocazione dell'opera in questione nella prima grande trilogia sia possibile una compiuta comprensione dei contenuti dell'opera stessa e anche dell'intenzione profonda con la quale Moretti-Costanzi compone lo scritto. Obiettivo della presente riflessione riguardo all'etica morettiana è quello di individuare i tratti di originalità della trattazione della tematica da parte di Moretti-Costanzi, si vuole poi accennare alle questioni che lo scritto del 1965 lascia aperte, al fine di introdurre i temi che Moretti-Costanzi apre allo sguardo degli interpreti, in modo da lasciare il campo per ulteriori approfondimenti delle questioni.

Al fine di tratteggiare immediatamente il carattere di maggiore originalità che l'opera in questione va a dischiudere, occorre partire dalla considerazione dell'esito finale dello scritto. Il capitolo conclusivo dell'opera etica morettiana porta in sé i caratteri di apparente impenetrabilità con cui è possibile catalogare l'intero pensiero morettiano. La conclusione dell'Etica nelle sue condizioni necessarie si concreta essenzialmente in un capitolo che sembra appartenere ad uno scritto di estetica. L'autore inizia il capitolo finale dell'opera attuando un percorso a ritroso nella memoria attraverso il quale recupera, mediante splendide immagini di elevatissima caratura poetica, istanti in cui ha sperimentato personalemente l'eternità dell'attimo qualitativamente altissimo, l'attimo raro, e tutte queste immagini, a cui corrisponde il sentire la presenza della bellezza eterna, portano alla ruralità della campagna umbra. Ecco gli scorci che Moretti-Costanzi tratteggia con maestria:

«Vorrei saper dire che senso acquistino, in questa derelizione, i richiami che giungono da incommensurabili lontananze col ricordo di un angolo ospitale, dove un fuoco brillava illuminando facce chiare, sensificate nell'espressione di voce che pronunciavano il nostro nome con un tono e che ci persuadevano realmente della presenza di Gesù»⁴¹⁹.

e ancora, a seguire si legge:

«...vi sono luoghi che ci richiamano, nel giro di un recinto familiare, alla contemplazione della sera che, al primo rifulgere di Venere, calando limpida sulle colline, lascia che si staglino nel suo pallore, purificati dai dettagli cui corrispondono, negli archivi, quelli delle cronache che li riguardano, i resti antichi dell'edifizio che ambientò un pio perdono, un giuramento di fede, un addio ultimo»⁴²⁰.

Un tono estetico che serve per orientare quella che sembra la conclusione della ricerca che sul piano etico è stata svolta: un ricerca che conduce all'esigenza di tornare a respirare la rarità dell'istante eterno; l'indagine etica, nella sua conclusione, ha necessità di portare l'autore a ricercare la bellezza autentica e originaria nei luoghi redenti attraverso la loro genuina semplicità. Questa esigenza di purezza originaria, questo bisogno di trovare nella realtà del qui ed ora ciò che la ragione ha individuato come fondamento e meta della filosofia

⁴¹⁹ T. Moretti-Costanzi, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 720-721. 420 *Ibidem*.

pura, ovvero l'elevazione che conduce alla comprensione dell'istante eterno, trova nell'etica un nuovo compimento. Anche l'etica persegue l'eterno, lo cerca, lo ha riconosciuto come fondamento e lo cerca nel mondo in cui l'uomo vive. Anche per l'etica la via che è da seguire è la via dell'ascesi, un'ascesi che, come per Bonaventura, anche per Moretti-Costanzi non è fuga dal mondo, ma è invece ricomprensione del mondo da un punto di vista unificante e non estraniante dal mondo stesso. Questa ascesi, che anche l'etica è costretta a perseguire nel mondo dell'uomo, assume i toni di un sentire estetico, riguardo a ciò Moretti-Costanzi, pur nella impenetrabilità data da uno scrivere evocativo, nell'ultimo capitolo dell'Etica è molto netto:

«Sognare di essere quel che si deve, al di sopra dei tipi che i modi umani possono offrire; pensare di poter assumere agli occhi altrui la propria, profonda significazione personale, intraveduta nel Trascendente; poter redimere dalla fisicità ciò che si tocca e suscitare quanti si odono, questo è ciò che dicesi e che dissi: intendere di "fare della propria vita opera d'arte", connettendola nella trama delle sue situazioni privilegiate che nella dimensione del loro tempo, privo di perdite e di lacune, la conservino in perpetuo per le evocazioni ed i ricordi conformemente eccezionali, incontaminabile e irraggiungibile da ogni biografia documentata»⁴²¹.

Il corsivo morettiano "fare della propria vita opera d'arte" dice forse più di quanto si possa commentare e argomentare. L'etica ha il suo naturale sviluppo e il suo naturale compimento nell'estetica, la vita vissuta può acquisire quel carattere di eternità solo quando la medesima diventa una biografia bella ed anzi più bella di "ogni biografia documentata", solo così quell'attesa d'eternità viene colmata e quel desiderio di ascesi trova realmente realizzazione. Nell'ultimissima pagina de *L'Etica nelle sue condizioni necessarie* Moretti-Costanzi è ancora più esplicito nel decretare l'esigenza di un percorso estetico per dare compimento all'etica:

«Da qui viene l'istanza di un'estetica che è connaturata alla morale di cui dovrà, debitamente, prolungare il discorso e concretarlo, a riempitivo dell'attesa d'un mondo sensibile, reale nel senso etereo che ci consente di percepire a fondo le persone, così da porre in atto, assieme a loro, l'Essere societario (caritativo) che noi siamo, dove risiede la salvezza»⁴²².

Ciò su cui occorre veramente ragionare è sul perché di questa conclusione, si deve qui cercare di comprendere quale sia la motivazione che conduce Moretti-Costanzi a proporre questa unitarietà di etica ed estetica così, apparentemente, difficilmente giustificabile. Per provare a comprendere tale esito inusuale di una ricerca etica, occorre calarsi con ancora maggiore sforzo ermeneutico nelle pagine morettiane e precisamente sempre nella conclusione de *L'Etica nelle sue condizioni necessarie*, quando lo scritto sembra diventare ancora più criptico nel portare all'attenzione del lettore quello che è un ricordo autobiografico di Moretti-Costanzi. Si sta proprio dicendo di prendere in considerazione due pagine della conclusione dell'opera in cui Moretti-Costanzi sembra donare libero sfogo ai suoi ricordi e in quello che dovrebbe essere un momento di sintesi teoretica sembra lasciarsi trasportare da un piacevole ricordo di una gita con una nobildonna, sua ospite, nelle località,

422 Ivi, p. 726.

⁴²¹ *Ivi*, p. 722.

a lui care, della campagna umbra, circostanti alla sua dimora lacustre di Tuoro sul Trasimeno. Vengono trascritti solo i tratti salienti di tale descrizione, in modo da offrire il contenuto fondamentale di questa apparente divagazione autobiografica:

«Parlavo di ciò, circa dieci anni a questa parte, nell'atmosfera favorevole d'un mite autunno già inoltrato, con una straniera vivace e colta che da una villa vicina, dove era ospite, veniva a trovarmi da vari giorni; quando, in una gita pomeridiana, il caso volle offrire, all'argomento, un incentivo singolare. Come l'automobile, lentamente, uscì dalla stretta delle alture dense di querce color ruggine, iniziando la discesa della via angusta, il vallone di Pierle che le sottostà sulla sinistra ci apparve sostituito quasi da un mare, tant'era sommerso regolarmente in una distesa di nebbia fitta, di tono azzurrognolo più che grigio. [...] S'impose una fermata, naturalmente; e insieme s'impose, da parte mia, un riferimento alle memorie dell'antichissimo nido d'aquile, anello della catena d'altri manieri coevi ad esso, a vista di fuoco l'un dall'altro, lungo i dominii umbro-toscani dei leggendari marchesi molto anteriori al grande Ugo. [...] I miei discorsi continuarono sul tema dell'ascesi e dell'altezza che ci garantiscono la durata della Realtà d'un altro mondo ch'è la trascendenza di questo stesso, dove i punti di eternità, per chi sa riconoscerli, come in quel rudere, sono segnati uno per uno, nel tracciato speciale di una storia ch'è quella tacita in cui inserirsi, trasumanati»⁴²³.

In realtà quella che Moretti-Costanzi offre non è la semplice istantanea di una giornata armoniosamente trascorsa nell'amena campagna umbra, ciò che Moretti-Costanzi vive in quella giornata è un chiaro insieme di istanti di ascesi, la conferma che si tratti di un momento privilegiato è donata proprio dalla profondità e dal trasporto con i quali la donna stessa, che è sua ospite, vive l'esperienza della ricomprensione della realtà. Tale donna però, allo stesso tempo, non riesce a comprendere tale esperienza ascetica e a farla propria. L'esperienza vissuta dai due assume la nitidezza veritativa che solo una comprensione attuata attraverso il sentire della ragione può dischiudere, ma la nobildonna ospite di Moretti-Costanzi non giunge a questa comprensione che invece, nella visione estetica dei luoghi redenti della sua Umbria, all'autore appare chiara. Ancora il testo morettiano riesce a trasmettere tale senso di esperienza rara ed alta che Moretti-Costanzi vive e che la sua ospite non riesce a comprendere:

«Evidentemente quella tedesca, che ben conosceva tutte le teoriche dell'angoscia, dello smarrimento, del naufragio, e dello scacco, ebbe l'impressione che l'"ascesi", vista da vicino nel modo d'essere del suo ideatore da cui aveva sentito dire e ripetere che quando ci si dibatte fuori dal vero si ha anche il dovere di stare zitti, fosse una dissimulazione, inconsapevole quanto si voglia, ma sempre tale, di quel medesimo stato fallimentare e nichilistico cui intendeva imporsi con i titoli di una chiarezza intima posseduta; e che questa chiarezza fosse solo un messaggio estetistico, destinato per forza di cose a giudicarsi dall'inanità dei risultati»⁴²⁴.

Il limite massimo, dunque, della mancata comprensione ascetica dell'esperienza per la donna tedesca è quello di non riuscire a penetrare nella sua profondità quel momento estetico, che rimane romanticamente una pura vaghezza, un mero incondizionato sentimento del vago, riassunto totalmente nella sensazione data dal mare di nebbia sul quale

127

⁴²³ *Ivi*, pp. 722-723. 424 *Ivi*, p. 724.

si erge il castello di Pierle. Se il pensiero morettiano si riducesse ad essere questo mero estetismo, semplice attestazione dell'incondizionato, allora le pretese teoretiche del filosofo umbro sarebbero davvero disattese. Ma il pensiero morettiano è ben altro, come specifica l'autore stesso proseguendo la sua riflessione rispetto alla mancata comprensione ascetica attuata dalla donna tedesca in questione:

«Non sta a me domandarmi come e a che punto quell'impressione comportasse la capacità di un esplicarsi che, d'altra parte, nulla aggiungerebbe o toglierebbe. A me sta solo chiedere – dato che l'immagine di quell'impressione mi ha colpito incomparabilmente assai di più che le critiche filosofiche di cui s'è denunciato il mio "estetismo" - come e perché io abbia potuto motivarla»⁴²⁵.

Estremamente consapevole delle riduttive comprensioni che il Novecento ha attuato rispetto al suo pensare, Moretti-Costanzi rimane convinto che il suo ruolo di filosofo consista nel dare ragione di e nell'esplicare ciò che, sia l'impressione immediata, sia la fede, sia il sentire della ragione, attestano con certezza. E forse ciò che ancora sta più a cuore al filosofo umbro è rendere esplicito di come Vero Bello e Buono non possano non attestarsi vicendevolmente in un medesimo momento di veggenza, il discorso morettiano nella conclusione dell'*Etica* conduce chiaramente verso tale approdo, che è in realtà fondamento implicito e sotteso in tutta la prima trilogia; il testo morettiano ancora rende esplicito il concetto: «Non v'è opera d'arte che si possa fare della vita senza elevarla alla Verità e alla Carità, poiché il loro Essere è quello medesimo del Bello in cui la realizzazione si fa presente; e se di guesta dovrà deplorarsi un fallimento estetizzante che non mancherò, per conto mio, di attribuirmi, tale estetismo starà a dire che l'opera d'arte non è riuscita»⁴²⁶. Ecco allora il senso della conclusione dell'Etica: se non si attua il ricongiungimento primigenio con la teoresi e con il sentire estetico non si coglie la dimensione profonda che lo sforzo morale porta in dote, la moralità non è altro che la riconduzione della concretezza della vita sensibile alla sua dimensione più autentica, la dimensione della caritas in cui lo sforzo, l'azione virtuosa è tale solo se ricompresa nella bellezza che l'azione morale sa profondere. Moretti-Costanzi conduce verso l'inevitabile riunificazione di etica ed estetica nell'ultimissima pagina dell'Etica, quando dichiara che la prosecuzione della ricerca conduce a L'Estetica pia, terza opera della trilogia: «Da qui viene l'istanza di un'estetica che è connaturata alla morale di cui dovrà, debitamente, prolungare il discorso e concretarlo, a riempitivo dell'"attesa" d'un mondo sensibile, reale nel senso etereo che ci consente di percepire a fondo le persone, così da porre in atto, assieme a loro, l'Essere societario (caritativo) che noi siamo, dove risiede la salvezza» 427. L'etica è sostanzialmente colta da Moretti-Costanzi come la modalità concreta attraverso la quale l'uomo vive nella propria vita l'innalzamento ascetico, vero obiettivo che la filosofia persegue. La filosofia, infatti, per Moretti-Costanzi non deve essere solo pensata, meditata, ma deve essere anche vissuta e concretamente esperita, ecco allora che la continuità tra teoria e prassi, tra teoresi e moralità risulta un qualche cosa di apodittico, di inevitabile. Se il pensiero morettiano può togliersi la scomoda segnatura di

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Ivi, p. 725.

⁴²⁷ Ivi, p. 726.

pensiero elitario, riesce a farlo proprio in tale frangente: il vivere nella dimensione esperienziale le altezze conquistabili con la teoresi diventa una pratica per tutti, questo, allora, è l'autentico compimento dell'Essere nella filosofia, attraverso la possibilità del vivere il pensiero alto nella concretezza esistenziale. Solo così la filosofia pura entra e penetra nella vita. Per Moretti-Costanzi è il mondo che deve ritrovare la sua edenicità, per fare ciò occorre che recuperi quella autenticità che possiede, ma che, allo stesso tempo, l'uomo non sa più scorgere, offuscato da una comprensione inautentica della propria realtà di uomo e della mondanità in cui si trova ad esistere. L'autore propone di attuare la risalita che tutto coinvolge, così tutte le forme che costituiscono la persona, *esse, nosse, velle* devono saper oltrepassare il livello dell'inautenticità e vivere nell'altezza di un pensiero che non ha una caratura esclusivamente gnoseologica, ma è un tutt'uno con il sentire e con l'agire. Le parole di Mirri risultano assolutamente illuminanti nell'esplicare la novità che attraverso tale concetto di ascesi Moretti-Costanzi porta all'attenzione dei lettori:

«L'ascesi di coscienza: ossia lo sforzo di sopraelevazione della coscienza ("esse, nosse, velle", si ricordi) dal suo grado minimo che è acquiescenza al limite umano, al recupero della sua originaria "purità": perché la coscienza nella sua triformità del pensare-sentire-volere e nella reciproca implicazione dei pensanti-senzienti-volenti e del loro fondamento (i "molti soggetti" e l'"Oggetto puro" del Carabellese), insomma la coscienza come il nostro concreto "esser-nel-mondo" si distende su diversi piani, su diversi "livelli" del pensare-sentire-volere e del mondo che vi si annuncia. [...] E l'ascesi è l'accoglimento di quel richiamo e accorgimento a un tempo dell'inessenzialità della dispersione nelli "inautentico"; perciò anche recupero di quell'originario esser-nel-mondo che il Moretti-Costanzi, con parola pressoché nuova o comunque inusuale nel panorama della filosofia moderna, chiama "edenico"»⁴²⁸.

Sia l'uomo che il mondo devono attuare questo sforzo di potenziamento, non potrebbe essere altrimenti: l'uomo non è costituito da una mera sfera intellettuale, l'uomo sente, dove con il sentire di cui parla Moretti-Costanzi non si intende la mera sensibilità che percepisce, il sentire a cui si riferisce Moretti-Costanzi è il sentire spirituale, che è un intendere razionalmente veritativo. Concetto inattuale, soprattutto per la filosofia moderna, ma cardine della mistica medievale, specie di quella bonaventuriana. Moretti-Costanzi si pone in realtà proprio sulla tradizione bonaventuriana e pretende di attuare una completa riabilitazione del sentire. Giungono ancora in ausilio le parole di Mirri a delucidare tale concetto:

«Nel "sistema" del Moretti-Costanzi invece [...] la sensibilità non è più gerarchizzata all'intelletto, anzi partecipa alla medesima ascesi cui questo è coinvolto, avendo anch'essa dei "gradi" o "livelli", dall'estraneità fisicalista del mondo avvertito come "non-io" da rimuovere, all'accorgimento di una positiva "terrenità edenica". Il fine e il fondamento dell'ascesi estetica, il bello, fa tutt'uno col vero che guida l'intelletto e col bene che orienta la volontà»⁴²⁹.

⁴²⁸ E. Mirri, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in E. Mirri, *Pensare il medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 675. 429 *Ivi*, p. 677.

Se dunque è chiaro che la continuità tra teoresi e prassi deve essere un punto assodato se si vuole entrare ermeneuticamente nel pensiero di Moretti-Costanzi, allo stesso modo occorre accettare l'altra continuità che qui è in questione, quella tra etica ed estetica. O, ancora meglio, occorre comprendere come per Moretti-Costanzi etica ed estetica, alla fine, vadano ad integrarsi, ed anzi, anche ad unificarsi. Non si tratta di una forzatura se si intende il pensiero morettiano nella sua interezza: l'eticità non è una condizione che sussiste di per se stessa, l'eticità è una conseguenza di un vivere autentico, di un vivere innalzato, ascetico. Ne segue, dunque, che una vita concretamente vissuta con il livello della ratio superior veramente percepito e utilizzato dagli uomini, porta a vivere un'esistenza che tende al bello e pretende di essere nel bello. Il senso di questa comprensione ampia dell'etica come ricompresa in un tutt'uno con teoresi ed estetica si può comprendere con una delle figure che domina le pagine dell'ultima opera della trilogia morettiana, lo scritto di estetica, L'estetica pia. Si tratta di un'immagine a cui Moretti-Costanzi è molto legato e che ha come protagonista uno dei riferimenti morettiani: si tratta del bacio di San Francesco ai lebbrosi. Ouel gesto, un gesto che può essere connotato agli occhi di tutti come un gesto morale, rappresenta per Moretti-Costanzi il culmine della bellezza a cui l'uomo può ambire; con le parole dell'accademico bolognese ecco il passo in questione:

«Si affermi pure, a questo punto e in quest'ordine di osservazioni, dato che s'è indicata poco addietro la vera estetica in quella implicita di San Francesco, ch'egli non avrebbe cantato così mirabilmente, e in senso creaturale, la Natura, se non l'avesse veduta con la sua Bellezza, dare ed insieme acquistar tono nelle creature per eccellenza, ossia precisamente nelle persone, scopribili e ammirabili nell'unicità rispettiva, insostituibile, del proprio essere, fin sotto le ulcere e le piaghe che possono, in tanti casi, genericizzarle spregiativamente e turpemente quali "lebbrosi". Francesco che baciò questi lebbrosi, intese con il bacio, il cui senso di plauso è manifesto, non considerarli pietosamente dei lebbrosi, bensì dar atto della sua ammirazione, caritativa ed entusiasta, verso loro, scoperti sotto l'occultamento della lebbra»⁴³⁰.

Il gesto del bacio verso ciò che comunemente viene definito come spregevole, quindi brutto, rappresenta dunque, in realtà, il massimo momento di adesione alla bellezza. Questo l'apparente paradosso che Moretti-Costanzi pone in essere nella trattazione estetica: la bellezza si raggiunge nell'apprezzamento del non bello. Si può aggiungere che si tratta di un episodio dalla assoluta caratura morale che, ancora paradossalmente, rappresenta una delle massime esemplificazioni del concetto di bello esplicata nella trattazione di estetica di Moretti-Costanzi. Ciò che sembra paradossale, se si segue il ragionamento morettiano, assume invece i toni di una conclusione assolutamente logica. La bellezza per Moretti-Costanzi non può essere considerata come uno stato passivo, come una condizione connaturata ad una situazione o ad una forma, la bellezza per il filosofo umbro è la realtà edenica del mondo, ovvero la realtà riscoperta nella sua consistenza, nella sua autenticità. La bellezza così definita deve per forza essere colta nello slancio ascetico che permette di vedere e comprendere il mondo con occhi nuovi, gli occhi di chi coglie la profondità dell'esistente e sa riportarla alla sua connotazione originaria. Ecco allora che San Francesco,

⁴³⁰ T. Moretti-Costanzi, L'estetica pia, in Teodorico Moretti-Costanzi, Opere, cit., p. 795.

colui che ha compiutamente provato a vivere l'ascesi in ogni istante della propria esistenza. non può soffermarsi sulla gradevolezza o meno delle piaghe dei lebbrosi, che agli occhi del mondo rappresentano l'insopportabile bruttezza, per San Francesco è impossibile fermarsi a tale piano dell'inautenticità, egli scorge invece ciò che vi è "sotto l'occultamento della lebbra", e allora San Francesco non bacia il lebbroso, San Francesco bacia la persona. Questa è la caritas, questo è il gesto non solo morale ma profondamente bello, ma si può dire di più, in questo gesto c'è tutto ciò che l'ascesi di coscienza può rivelare: la certezza di conoscere la vera realtà che si cela oltre "l'occultamento della lebbra", la capacità di tradurre in azione la consapevolezza teoretica acquisita, la bellezza che vi è nella purezza dell'azione autenticamente amorevole. Ecco allora che questo momento etico descritto come esemplificazione del bello assume la connotazione di un momento estatico, il momento estetico è anche e soprattutto momento estatico e azione morale al tempo stesso. In questo esempio vi è quell'unitarietà di etica ed estetica che qui si propone come chiave di lettura per l'etica morettiana: l'azione autenticamente morale, quella che per Moretti-Costanzi assurge al rango di *caritas* porta connaturati i tratti della bellezza, se è realmente azione caritatevole. perché la bellezza è realtà redenta. Non si potrebbe spiegare diversamente il perché nella conclusione de L'etica nelle sue condizioni necessarie vi sia un tono estetico che si respira in tutto il capitolo fino all'esito finale di un auspicato compimento dell'etica con la trattazione estetica, ultima opera della trilogia, così come ne L'estetica pia vi è il riferimento all'unitarietà di etica ed estetica attraverso l'immagine etica, centrale nello scritto, di San Francesco che bacia i lebbrosi. I due momenti si implicano a vicenda e indicano la strada della inevitabile compenetrazione e unitarietà di etica ed estetica. Francesco che bacia il lebbroso è un'immagine bella perché trasmette tutta la genuinità di un'azione pura, autentica, un'azione che fa parte di un mondo edenico, redento. Il bacio di Francesco al lebbroso non è un gesto pietoso, è un atto di autenticità, per questo è un atto inconfutabilmente bello. Moretti-Costanzi, in realtà, proprio nelle pagine de L'estetica pia delinea in maniera ancor più diretta quell'indissolubile legame tra etica ed estetica che l'immagine in questione trasmette; ecco le parole dell'autore in proposito:

«Fanno tutt'uno estetica ed etica (sempre in congiungimento, si capisce, con la specifica "ontologia"), poiché se la modalità, che nell'etica medesima s'esprime, consiste in un modo, ultrafilantropico, di rapportarsi con le persone, queste, in effetti, debbono risultarci oltre l'umano quali sono, ossia venire viste ed esperite nell'atmosfera e nella luce specialissime che "dimostrandole" singolari nella Realtà "pneumatica" cui appartengono, le danno presenti coi loro toni insostituibili nel Presente medesimo, saldo e non labile, di essa, il valore del quale, come sappiamo, è la Bellezza: e la bellezza, appunto, che nell'estetica, non decurtata né limitata astrattamente in un'artistica, ha la sua dottrina testimoniante»⁴³¹.

L'etica, quando è vera adesione alla Realtà di una mondanità che non si esaurisce nella sensibilità esperienziale, è interamente adesione alla Natura, allo stesso modo essa è bellezza perché la Bellezza è il modo di darsi di quella Natura. Un Natura bella, vera, buona, ma solo

⁴³¹ Ivi, p. 794.

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

per gli occhi e per le azioni di chi sa vedere la mondanità proprio con gli occhi dell'asceta, un asceta che non si eleva dal mondo, va ribadito, ma che si eleva con il mondo.

Francescanesimo, ontologismo critico ed essenza del pensare. Attualità del bonaventurismo.

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract:

Moretti-Costanzi's critical ontologism shows itself as a kind of interpretation of the spiritual and the human together. This philosophical perspective is fully comprehensible when compared with Franciscanism in the form of Bonaventurism. in Moretti's thought, one seeks an adherence to, a retracing, a search for and a re-presentation of all the salient arguments and sophistical answers summarised by such thought, which springs from the Franciscan spirit. The Umbrian philosopher recognised the strength of the exalting wisdom of simplicity, the witnessing posture with which Francis of Assisi covered himself and others.

Keywords:

Critical Ontologism; Franciscanism; Bonaventurism; Moretti-Costanzi.

Se qualcuno si proponesse di seguire il Moretti-Costanzi, percorrendo le direttrici più rilevanti e portanti il suo pensiero, inevitabilmente si ritroverebbe a fare considerazioni, di ordine sofico e storico filosofico, che non potrebbero non riguardare e giungere alla richiesta di una parola chiarificatrice sul rapporto tra il filosofo umbro e il francescanesimo; quanto ora affermato può essere verificato anche in questa occasione in cui siamo chiamati a celebrare tra poco l'VIII centenario della morte del Santo di Assisi. Il francescanesimo e l'ontologismo critico nella lettura di Moretti-Costanzi costituiscono due sinonimi, due momenti importanti e due estremità di un medesimo pensare e filosofare, di una medesima proposta etica ed estetica.⁴³²

Va sottolineato come il Moretti-Costanzi, nel suo pensiero, si esprima e si esplichi attraverso la direttrice francescana; E mi piace ancora ribadire come il suo pensiero sia profondamente segnato è legato all'intelligenza francescana tanto da seguire, nel suo intendimento, nel suo lessico, un intendere ed un linguaggio mutuato dagli stessi dottori francescani e segnatamente da Bonaventura da Bagnoregio. Risulta, dunque, arduo il compito di chi, come lo scrivente, voglia affrontare un tema così vasto come quello di "francescanesimo e Moretti-Costanzi", "francescanesimo e ascesi di coscienza", "francescanesimo e ontologismo critico".

⁴³² Per l'occasione del prossimo centenario ho voluto recuperare un mio contributo, destinato alle scuole nel lontano 1994, rivedendolo ex novo e aggiornandolo su alcune considerazioni, restituendolo nella forma in cui oggi lo avrei pensato e riproposto.

Mi sia consentito, e al contempo perdonato, se in questo contributo voglio restituire il carattere proprio di una meditazione, di un discorso a ruota libera, la piattaforma di un possibile dialogo, piuttosto che il tratto e la profondità dello studio organico. Si affronterà tale questione restando in superficie, forse un po' sopra la crosta, ma solo nel tentativo questo sì - di dare una testimonianza che funga da stimolo capace di farci individuare il senso profondo del tema stesso⁴³³.

Tant'è lo si ripeta: siamo risolti solo a fornire un accenno, magari uno stimolo ad una più profonda delucidazione, che va fatta del francescanesimo e dell'ontologismo critico attraverso la via del Moretti-Costanzi; come una proposta per il mondo contemporaneo, per il mondo odierno, in cerca di un senso, in tempi così bui e così feriti. Dicevo si intende dare un accenno, se si vuole, una serie di linee interpretative che possano essere utili a chi voglia risalire alle fonti del filosofare (e in particolare del filosofare cristiano) attraverso il pensiero del filosofo umbro e dell'ontologismo critico che, dal pensiero di Rosmini fino al Moretti-Costanzi, giugne nella filosofia italiana del 900. E non dovrà apparire inconsueto che proprio il francescanesimo sia proposto nella sua attualità, nella sua necessità, per il tempo contemporaneo.

Ontologismo critico e francescanesimo: un confronto quasi inevitabile che merita più di una considerazione. Prima, però, di ogni altra riflessione mi preme puntualizzare, più che un dato terminologico, un concetto che credo costituisca più che un convincimento di chi scrive e sul quale si viene a chiedere assenso, al di là di ogni legittima obiezione, come si chiede assenso ad una chiarificazione pregiudiziale. Questa suona così: il termine francescanesimo, nell'uso che io ne intendo fare, come in tutta l'opera morettiana mi viene suggerito, non deve intendersi o cogliersi solo come termine esplicativo o attinente al presentarsi di una corrente spirituale tra le altre. Il termine francescanesimo non deve essere neppure indicativo di un modus vivendi di una ben definita e nota famiglia religiosa. Francescanesimo qui va colto - e così lo indico - non solo in quanto appare di visibile di esso, ma voglio intendere con tale parola qualcosa d'altro e di più! Tale termine ci rimanda a quel modo di sentire, di intendere, di volere, cristianamente che Francesco d'Assisi ha inaugurato, ha vissuto, ha rinverdito e riproposto con forza e che è echeggiato ogni volta che quella forma radicale di vita evangelica si esplica. Francescanesimo è innanzitutto lettura, interpretazione evangelica, segnatamente evangelica, del reale, dell'umanità, della storia, della vita comune, dell'estetica, dell'espressione spirituale. Francescanesimo è via di restituzione del mondo all'uomo con l'abilitazione dello sguardo piccolo, semplice e umile della fede, che divenendo vita, riesce a cogliere rapidamente la bellezza, la verità, il senso puro della relazione con gli altri con il mondo. Il francescanesimo è espressione della fede nella quale le cose appaiono biblicamente valde bona. La fede è quella che il francescanesimo indica come la sola capacità abilitata a parlare di sé con quel sermo (sermo

-

⁴³³ Vi è una concordia generale di chi si è avvicinato al pensiero di Moretti-Costanzi nel riconoscergli un tratto propriamente "serafico", tanto da legare il nome di questo filosofo ai nomi più importanti di quella tradizione filosofica francescana. Si è giunti per altro a definire la scuola morettiana in Bologna come "scuola bonaventuriana". E. Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, CLUEB, Bologna, 1976. E. Doen de Lambert, *De la metaphisique à la philosophie. Recuperation de l'estethique*, in «Etudes Franciscines», 1970, pp. 266-290.

fidei come lo disse san Bonaventura) che gli attiene. Francescanesimo è innanzitutto e specificamente seguire, ripetere, far risuonare, il *sermo sapiantiae* del cristianesimo: è scuola, percorso e mèta: è quella seconda rivelazione che si manifesta nella testimonianza di tutti coloro che fedeli attuano in sé la fede⁴³⁴.

Si è detto poco sopra che questo contributo vuole essere una chiarificazione preliminare per la comprensione di un concetto basilare; questo intervento è dunque esso stesso una "premessa" dalla quale ogni lettore credo potrà trarre una facile conseguenza che non può non riguardare il senso dell'intendere il "filosofare" stesso. Infatti se si accettano le definizioni che di filosofia ha dato una largamente accettata tradizione filosofica, allora è inevitabile notare quanto segue: se filosofia è lettura del reale secondo un principio che la filosofia stessa trova come ciò che sostanzia il reale stesso; se filosofia è meravigliarsi di fronte a quello che la verità mostra di sé; se filosofia è recupero del pensare puro; se filosofia è pensare e non aridità logica, psicologistica, sociologismo, antropologismo problematicismo, magari anche alla moda, allora la filosofia viene a proporsi nella sua essenza di puro pensare, come riconoscimento di sé, come specchio di sé di fronte all'indecisione; come adesione all'eterno, a ciò che esorbitando da me mi definisce. È chiaro che nel francescanesimo si esprime in sé una forma del filosofare. Se il francescanesimo questo elemento lo vuole cogliere, e lo coglie, non può che proporsi come filosofia, anzi bonaventurianamente, è filosofia che si fa vita esattamente come la vita di Francesco insegna⁴³⁵.

Sarebbe allora da specificare da subito che francescanesimo ci dice che il "cristianesimo è filosofia". Visto e considerato che tutta la storia della filosofia ci presenta una serie di pensatori che nel definire lo sforzo della filosofia stessa tendono a delineare per quest'ultima un compito di rivelazione, compimento ed espressione alta, tale conclusione non paia dunque né limitata, né presuntuosa, ma sia accolta e compresa nell'alveo di una risposta significativa e capace di dare senso all'esigenze autenticamente sofiche del pensare. Queste sono pur sempre espresse come un pensare l'eterno e la grandezza, non solo come possibile, ma come attuale, reale, al di là di tutti i distinzionismi e di tutte le scissioni finitistiche che ne conseguono e competono. Filosofia in buona sostanza non è opinione; non è qualcosa che compete i "punti di vista", la "mia posizione", oppure men che meno la sentenza che dice: "A me pare che sia così e quindi è così, per me". La filosofia al pari non può essere qualcosa che "serve a qualcosa" che esprime se stessa solo se ne vede una certa "utilità" dalla quale trarre la sua autorevolezza; anche perché la sua voce non è mai legata alla sterile utilità delle cose, ma alla comprensione della loro realtà. Vale sempre quanto Goethe ha mirabilmente fermato nei versi del *Prologo* del suo *Faust*: «Ma voi, puri e veri figli di Dio, gioite della

-

⁴³⁴ L'espressione ora usata di "seconda rivelazione" va colta nel senso con cui la ripropone il Moretti-Costanzi: «Ma quello che ora ci interessa particolarmente di osservare... si è che il francescanesimo genuino, in quanto si dava in atto come riaffermazione piena del cristianesimo non poteva non riaffermarlo nella consapevolezza restauratrice, e perciò critica e redentiva, della sostanzialità primale dell'innocenza». T. Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, Edizioni Sala Francescana di Cultura, Assisi 1959, p.11 (oggi in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 2617-2640) ⁴³⁵ Ed è proprio per mostrare l'esempio, restituito dalla vita di Francesco, di una realizzazione in proprio della fede cristiana che san Bonaventura ha scritto la *Legenda* spesso solo relegata alle questioni storiografiche con cui questa si è intessuta nella storia dell'Ordine serafico.

bellezza vivente ed infinita! Ciò che diviene e che eterno agisce e vive, vi accolga nei dolci vincoli dell'amore. E fermate in durevoli forme ciò che ondeggia in apparenze infelici» 436.

A tale conclusione è giunto il Moretti-Costanzi che ha definito il suo pensare non come estrinsecazione di qualcosa di personale, o di utile, ma come una delle tante espressioni del cristianesimo- filosofia; ha definito, così, la filosofia! Proprio come quella imperiosa richiesta di una filosofia pura che egli ha sempre sentito come un'esigenza a cui corrispondere.

Moretti-Costanzi senti il bisogno di una filosofia incontaminatamente pura e sapida, escludente fraintendimenti e fondante, nel medesimo suo sorgere, la persona, il consolidamento societario di tutte le persone che in esse si collocano e si riconoscono comunità⁴³⁷.

Nel maturare del suo pensiero e della sua opera, Moretti-Costanzi scoprì ed esperì la purezza di un pensare redento e redentivo allo stesso tempo; nel cristianesimo, nei suoi frutti più maturi, che sono l'agostinismo e il bonaventurismo, Moretti-Costanzi trovò una via, una delucidazione, un elemento paradigmatico da offrire al tempo contemporaneo perché esso ritrovasse le vie della filosofia. Il francescanesimo è filosofia criteriata secondo il riferimento a quel principio non scosso della verità che fonda la filosofia stessa, il filosofare stesso e che è il pensare Dio e in particolare pensare il Cristo nel Cristo.

Ci si riferisce proprio a quel Cristo che offre una categoria critica di pensiero che Moretti-Costanzi chiamava la "cristità"; la quale, dietro suggerimento opportuno dell'agostinismo, è stata vissuta e mostrata dal francescanesimo come capacità, come elemento fondante e sostegno, in sapidità e sapienza condivisa e comunitaria, di ogni comprensione di ogni comportamento e di ogni sentire del mondo: quella cristità che discende dalla familiarità con il Cristo e la sapienza della fede cristiana. Ed è quellaintelligenza appunto che il vescovo d'Ippona chiamò *ratio superior*⁴³⁸.

Francescanesimo è tutto questo: filosofia che si caratterizza e si esplica nel suo ricercare senso, nel suo aprire vie su cui incamminarsi in traccia di quella verità inesauribile, ma familiare e fraterna, che esonera da ogni incredulità. Quella incredulità che la nostra condizione finita sembra imporre alle nostre menti, chiudendoci in un orizzonte che ci limita e che limita le cose che ci circondano. Bisogna incamminarsi nella verità e la verità nell'ottica del francescanesimo, come in quella dell'agostinismo, ha un nome: Cristo, criterio per intendere, sentire vivere la verità nella verità.

Ora mi si consenta una notazione: laddove ci si riferisce ai fraintendimenti nefasti dello spirito francescano, ci si deve soffermare gioco forza su uno che è duro particolarmente a morire. Un fraintendimento che si echeggia soprattutto nelle convinzioni anche del mondo

⁴³⁶ Il brano è citato nella traduzione di V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1993. Sulla filosoficità del pensiero di Goethe rimando a M. Donà, *Una sola visione. La filosofia di Johann Wolfgang Goethe*, Bompiani, Milano 2022.

⁴³⁷ Non posso che rimandare che a quella che può essere considerata la sua maggiore opera di esplicazione del suo pensiero, T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, in *Opere*, cit., pp 309-412; questa fu pubblicata nel 1954 ma ad essa va accompagnato un altro lavoro del 1975 per CLUEB, Bologna. È tale opera importante per gli esiti intorno ad una riflessione sulla persona e nella comunità. T. Moretti-Costanzi, La dimensione singolare e societaria. Compimento di un itinerario senza vie, in *Opere*, cit., pp. 1077-1276.

⁴³⁸ M. Moschini, la cristità in Teodorico Moretti-Costanzi, in «Rosmini studies», vol. 1, 2015, pp. 89-101.

cristiano: ovvero la costitutiva "avversione per gli studi" che si pretenderebbe stupidamente da assegnare ai francescani. Tale opinione va fortemente stigmatizzata non solo per l'eccelsa schiera di dotti francescani, ma soprattutto per un sottinteso che è divenuto parte integrante anche di alcune celie. L'avversione dell'Ordine serafico per gli studi, per l'approfondimento speculativo e teologico, a favore di una sottolineatura parallela di un "grande cuore spirituale", copre una forma del pensare speculativo proprio del francescanesimo che va ricordata. La ragione del cuore per il sentire francescano è talmente ragione che ogni altra cosa è ritenuta stoltezza, compresa quella che potrebbe anche partorire una "grande testa". Con l'espressione "grande cuore" e "grande testa" voglio ripercorrere una distinzione tra san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino che fu cristallizzata da papa Leone XIII nella enciclica *Aeterni Patris* nella quale il grande pontefice, però, si fece diffusore nei seminari di un lungo dominio della forma razionale della teologia, forse depauperando quella saggezza del cuore di cui noi invece abbiamo grande bisogno in questi tempi indifferenti alla fede e alla razionalità da cui non ci aspettiamo più nulla⁴³⁹.

Giusto ciò ora detto, ne consegue quanto sia indubbia l'attualità del pensiero francescano. La sua voce originale, di un'originalità che viene dalla verità, e che il tempo non muta, non può non manifestarsi ancora oggi con una potente carica intellettuale oltre che spirituale. Tale forza è capace di dire qualcosa di grande all'uomo di oggi come lo ha detto all'uomo di tutti i tempi. Tale attualità e tale potenza, consapevolmente, il Moretti-Costanzi ha sentito in proprio; e, come si è già notato, egli si è posto sul solco di questa consapevolezza sofica e di questa sapidezza nella quale ha sempre cercato di illustrare nel suo tempo facendosi così riproposizione del cristianesimo, del cristianesimo che è sulla filosofia.

Giunti a questa considerazione e ci sia permesso fare una piccola digressione: ci sia consentito notare come sia alquanto strano che, parte notevoli studi storici ed interpretativi, del francescanesimo non si sia studiato e valutato con vastità e appieno l'articolato modo di pensare dello stesso francescanesimo. Sì, è vero e lo si sa, sono molti e significativi gli studi sulla spiritualità di Francesco e dei suoi seguaci e dei dottori francescani ma, ripeto, poco si è detto della portata teoretica che la proposta francescana ha percorso e percorre; Poco si è detto del sempre vivo e presente spirito filosofico che ha animato il francescanesimo. Non si sono valutati forse appieno i risultati teoretici dell'approfondimento delle riflessioni che il francescanesimo ha condotto sulla scorta dell'insegnamento di Agostino tanto da arrivare a proporre una radicale visione del cristianesimo come modo di vita, ma anche come autentico modo di intendere il mondo. Il francescanesimo ci propone un pensiero che si offre come condizione non solo di comprensione del reale fondamento di ogni comportamento, di ogni vita, ma anche come fonte di una relazione con gli altri e con il mondo. Si è equivocato troppo sul termine *simplicitas*, così caro ai riferimenti francescani, e forse si è ritenuto più

_

⁴³⁹ «Non sussiste alcun contrasto tra la semplicità di san Francesco e il suo sapere, costituendosi questo, essenzialmente, nel recupero consapevole di quella. Ma se ciò è vero, e se la francescana semplicità è tanto poco arazionale e prerazionale da sì riaffermare, con la piena consapevolezza del suo valore, sulla ragione umanamente scaltrita, ciò vuol dire che l'ingenuità medesima è superiore quanto a coscienza e quanto ad essere, all'accortezza di tipo umano; e che, per tali titoli, implica una critica vera e propria di quello scaltro ragionare, così che infatti lo giudicherà sempre dall'alto, senza contrastarlo sul suo terreno. D'altronde questa critica, reale e vissuta anche se implicita, è in sé molto più antica del francescanesimo», in T. Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, cit., p. 10.

opportuno seguire quelle visioni devozionali edulcorate del francescanesimo stesso fatte da più parti, anche autorevoli.

Vero questo, è inevitabile affermare come il Moretti-Costanzi tra i tanti meriti di studio, aggiunga anche quello di essersi presentato come il pensatore che nel Novecento ha cercato di guardare, valutare, riproporre, la portata teoretica del francescanesimo nella sua globale essenza e nel suo complessivo modo di offrirsi. Il francescanesimo è per Moretti-Costanzi, nel suo presentarsi, un momento aurorale e insieme maturo, limpidamente criteriato nel cristianesimo. Per questo che il filosofo umbro si ritrovò totalmente nel sentire spirituale di Bonaventura e di molti altri della scuola francescana. Un presentarsi ad un sentire mosso da quella certezza, che era già di Platone, per cui è dell'uomo la possibilità di scorgere *in pulchris Pulcherrimum*. Quel *Pulcherrimum* che è sentito attivo in proprio. Quella norma di un sentire personale, con tanto di qualificazione singolare nella societarietà che lo stesso principio convoca, consocia e sostiene.

Moretti-Costanzi sin da giovane, lo si sa dalle sue carte, sentì il fascino per le posizioni anti-idealistiche di un Varisco e di un Carabellese, alla cui scuola egli accorse come un rifugio dalla onnipresenza filosofica, indubbiamente rimarchevole e affascinante di un Gentile; ma come testimonia la sua prima produzione filosofica, a partire da quel suo primo *Santa Margherita* scritto nel 1936 pubblicato nel 1940, il filosofo umbro fu subito attratto dal francescanesimo per disposizione territoriale, familiare, culturale, ma soprattutto per una precisa scelta filosofica che forniva al pensatore quella risposta all'esigenza che poco sopra abbiamo esposto⁴⁴⁰.

Così, dopo gli studi universitari e medievisti compiuti nella redazione della rivista «Sophia», nel francescanesimo, nel suo profondo messaggio filosofico, Moretti-Costanzi trovò il modo di esprimere quelli che furono e sono i suoi temi principali. Poté ritornare a riflettere su quel "Medesimo", che, secondo indicazioni dei suoi filosofi più cari Spinoza e Schopenhauer, sostanzia il modo più corretto di esprimersi filosoficamente di fronte al reale. Moretti-Costanzi sentì che solo nella consapevolezza della verità eterna, potevano essere superate le posizioni empirista e idealista che profondeva ogni sforzo nei tempi della sua formazione in un'impossibile spiegazione dell'impossibile dicotomia soggetto e oggetto. Una impossibile dicotomia che Moretti-Costanzi aveva appreso a riconoscere e denunciare dal profondo studio del filosofo di Danzica.

Non il problema soggetto-oggetto, nemmeno se si vuole quello dell'uno e dei molti, ma quello di una coscienza produttiva di un *mos* alto, richiamante direttamente un suo *prius* fondativo, questo era quello che cercava Moretti-Costanzi. Questo lo attraeva nel Carabellese e lo attraeva perché, al contempo, sentiva il bisogno di scoprire tale coscienza non legata ad alcunché di fisico o di fisicamente soggettivo, di pensabile e quindi di inevitabilmente

⁴⁴⁰ T. Moretti-Costanzi, *La peccatrice santa (commemorazione dei grandi umbri, s. Margherita da Cortona)*, Tipografia del Trasimeno, Castiglione del Lago 1940. A questo fa seguito un ultimo scritto in stile di racconto ancora inedito dal titolo *La quercia del piantoi*. Cfr., M. Bozza, *I filosofi e la peccatrice santa. Teodorico Moretti-Costanzi e Edoardo Mirri a confronto con santa Margherita da Cortona*, in «Il Pensare», Anno VII, n.7, 2018, pp. 43-67.

finito⁴⁴¹. Moretti-Costanzi cercava una coscienza produttiva perché feconda nel suo sostanziarsi nella verità; egli cercava la coscienza come coscienza del vero, come coscienza che si manifesta nel suo rivelarsi nel sentire il mondo, nel viverlo eticamente, nel far riconoscere alla persona questa stessa coscienza che poteva offrire un appoggio ed un contenuto che tutte le distorsioni della filosofia non potevano assicurare, perché non le potevano conseguire⁴⁴².

Contrariamente però al filosofo di Molfetta, a questo sentire del Moretti-Costanzi, corrispose solo il cristianesimo che gli offrì nel francescanesimo suggerimenti, risposte ed argomenti. Da qui l'incontro con Bonaventura da Bagnoregio, nel quale il filosofo umbro trovò non solo un maestro, ma un punto di riferimento particolare di ineludibile; Il Dottore serafico, la cui opera, da parte del Moretti-Costanzi, fu sempre oggetto di uno studio approfondito, serrato e continuo, dette conferma delle risposte che il pensatore umbro si era dato seguendo e ridelineando, in una sorta di dialogo continuo, il pensiero di Platone prima, e poi di pensosa meditazione su Schopenhauer, Nietzsche e Michelstaedter⁴⁴³.

La dottrina morettiana dei concetti di livelli della coscienza, di ascesi di coscienza, di soteriologia estetica della coscienza, di criticità e triformità coscienziale, che Moretti-Costanzi è venuto via via maturando ed esprimendo, furono stimolati dall'incontro che egli ebbe con il pensiero di Bonaventura nel suo tono estetico e nella sua attualità. Nel bonaventurismo Moretti-Costanzi ha sentito operante e vera, e vivente, quella naturale disposizione alla verità che in un tale pensiero è presente. Ha sentito e compreso subito lo status sofico del francescanesimo di cui già si è detto, e in particolare sentì suo l'accorgimento che seppe esprimere il Dottore serafico e cioè quello di un *intellectus fidelis*, pienamente *capax Dei*.

Chi conosce l'opera e il pensiero del Moretti-Costanzi sa che il suo discorso filosofico è direttamente collegabile alla tradizione ontologica che, comprendendo il Serafico, ha tanto segnato da Parmenide ad Heidegger, la filosofia occidentale e il pensiero patristico. Una tradizione ed una ricerca filosofica mai interrotta nelle molte voci che in essa sono concorse. Anzi, ancor più, si sono approfondite nel pensare europeo tra il primo e il secondo dopoguerra. E perciò non vale più - per molti - una sterile ricerca dell'oggettività esterna da condurre con i mezzi di una soggettività troppo padrona del mondo, vale se mai un aprirsi della persona alla verità, vale la sua manifestazione.

-

⁴⁴¹ «Sapida – secondo il Serafico – è quella scienza "quae secum habet junctum saporem" e che solo a certe condizioni può venire riconosciuta, col preciso titolo, col preciso titolo di "sapientia", alla "ratio cognitiva" in cui ci si costituisce il sapere filosofico. Il che non toglie, come è evidente, che la sapienza vera e propria, cui si contrappone l'"insipientia" quale "recessum a lege bonitatis" e che, quindi, sembrerebbe dover concernere soprattutto la "ratio affectiva", permanga radicata in un terreno di un sapere concreto ed immediato eminentemente qualitativo», in T. Moretti-Costanzi, L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura, cit., p. 6

⁴⁴² Se questo tema della distinzione filosofia-scienza, d'altronde, san Bonaventura è preciso quant'altri mai. Così, per indicare le rispettive attività delle due diverse forme di sapere, egli usa termini debitamente differenti, dicendo quasi sempre, del sapere filosofico: *«intelligere»* e quello scientifico: *"cognoscere"*. E nella misura precisa in cui all'*intelligere* filosofico fa sovrastare la *sapientia* al *cognoscere* scientifico fa sovrastare l'*intellectus*. Dichiaratamente il dono dell'*intellectus "est infra sapientiam et supra scientiam"»*, in *ivi*, p. 20. ⁴⁴³ «In san Bonaventura ho trovato non solo la conferma delle parole essenziali che sono riuscito a pronunziare, ma altresì il pronunciamento di quelle essenzialissime non dette, immerse nell'implicito delle rivelazioni intime remote che la memoria discriminante custodisce in attesa di richiami suscitatori», in *ivi*, p. 6.

Ad una tale conclusione sono giunte per via diversa, Heidegger, Moretti-Costanzi e nella teologia, von Balthasar, Guardini, Rahner, etc. E così da questa tradizione di pensiero (da cui non è estraneo il pensiero francescano) il Nostro filosofo si è sentito spinto ad una riflessione, ad un recupero di quanto era venuto a maturarsi nella medesima tradizione sofica occidentale, di quanto era stato intravisto dall'antichità e di quanto di essa si era venuto compiendo nel pensiero suscitato dalla rivelazione cristiana. Fu un *retexere* il già sentito da molte anime filosofiche e che il nostro tempo aveva evocato, richiesto ed auspicato come cura delle storture dei limitati e limitanti bassi pensieri del finito che erano venuti a trovare linfa vitale nell'esaurito modo di sentire positivistico e tardo positivistico⁴⁴⁴.

Sulla scia di questa tradizione ecco come dal Carabellese il Moretti-Costanzi incominciò a dare un rilevante peso teoretico al concetto di coscienza e a quello, cristianamente ispirato al filosofo, di ascesi di coscienza. E noto come queste due espressioni possano riassumere il senso del pensiero ontologico dei due filosofi italiani e come possano ricollegarli ad altre linee di pensiero, ma il collegamento più diretto che possiamo compiere è quello tra l'ascesi di coscienza del Moretti-Costanzi e l'ascensus di Bonaventura.

Per Moretti-Costanzi postosi alla scuola di Bonaventura, la coscienza (*mens*) si ritrova nella sua risalita, nel suo ascendere: essa è *ascensus* in quanto conduce ad un'esperienza di recupero del mondo, del reale del mondo dei tutti al quale tutti apparteniamo. Tale recupero è inteso come un salire sopra i visibili e i determinabili, ma non per annullarli, ma anzi per recuperarli, intendendoli e sentendoli come appartenenti ad un proprio mondo pulito e pio. Moretti-Costanzi aggettivò questo mondo puro nel quale riconoscere i tutti come "edenico" secondo un'aggettivazione tratta dal *Genesi*.

Non si tratta di un abbandono della terrenità, ma si tratta di un'elevazione da compiere dalla e sulla terrenità che si vede sempre come scaduta e compromessa. Un'elevazione da e sulla terrenità, abbordabile da una sempre scaduta maniera di vedere il mondo. Si tratta insomma non di una evasione dalla terra, ma di un recupero del mondo nel quale tutte le cose e tutti noi ci ritroviamo nel nostro ambiente.

L'ascesi di coscienza vuole essere un recupero del mondo compiuto attraverso non *una ratio inferior*, completamente inadatta, ma attraverso una *ratio superior*, che è quella della fede; La quale niente prova e niente definisce poiché la fede a cui ci riferiamo è l'esperienza di un'edenicità che permane con l'uomo e oltre lo stato caduto, lapso, dell'uomo. Tutto questo è come è esattamente nel senso del pensiero di Bonaventura.

Nel concetto di ascesi di coscienza, morettianamente corretto rispetto a Carabellese, si richiede un'ascesi, una risalita ed un mantenersi al di sopra della finitezza, che venga a compiersi per il mondo e non prescindendo da esso. Non si dimentichi che l'ascesi richiamata non si risolve in un arido e insignificante, oltre che errato, disprezzo del mondo,

4/

⁴⁴⁴ San Bonaventura...ha il merito immenso di trarre la propria filosofia dalla Coscienza stessa della Rivelazione, riattinta nel suo san Francesco con un'intensità tale, da comportare la giusta cernita ed insieme il richiamo delle esplicazioni concettuali cristianamente più intelligenti – sant'Agostino, sant'Anselmo, i Vittorini – che non mancheranno di assumere, in questo mirabile ritorno, nuova potenza di persuasione...in effetti io credo che solo una filosofia così servita, cioè sostanziata nella sapidezza di quell'Essere che è l'Essere dell'intelligenza cristianamente disvelata, possa riuscire in perpetuo persuasiva e "perenne" davvero, quant'è perenne il cristianesimo», in *ivi* p. 13.

ma si delinea in un ristabilimento dell'originario senso di riacquisto di uno status sofico a cui l'uomo è chiamato.

L'ascesi di coscienza come recupero, recupero del mondo, dell'uomo, della sua ambientalità, e vorrei dire verità, è esperienza che sgorga da una fede che si è resa ontologicamente sapiente in virtù del suo esperire la verità medesima. Una fede che conduce nella sua *simplicitas*, là dove la ragione, meccanicamente intesa, logicamente ridotta, non può condurre - come insegna la dialettica trascendentale di Kant - oltre se stessa. L'ascesi di coscienza implica recupero del vero e se questa non è solo un'affermazione, come credo, allora è possibile capire come essa implichi un'inevitabile andare, un *itinerarium*, con, nel e per il vero. Un *itinerarium* nel quale procedere e in pari tempo indirizzarsi e compiersi.

Ed ancora una volta il confronto con Bonaventura. Per l'ascesi di coscienza, da intendere come un procedere nella verità, vale ciò che vale per l'itinerarium del Dottore serafico: l'itinerario non è verso Dio - malgrado il complemento latino del titolo dell'opera bonaventuriana faccia indurre - da compiersi magari attraverso i simulacri delle cose nel mondo, trattate questo in un senso esterno ed esteriore, quasi che chi si trova *in itinere* sia, data una certa distanza e una certa meta, più o meno lontano dal suo arrivo. L'*itinerarium* c'è, ed è possibile, perché esso si compie in Dio, il quale è suscitatore di questo e ne rimane norma e guida per chi si incammina. Ci si ritrova oltre che nel percorso, nella sostanza e meta dell'itinerario stesso. Tutto ciò vale per l'ascesi di coscienza come recupero di senso di un sapore, di una norma, che si trae dall'esperienza del vero che guida e che sostanzia l'ascesi. E per come è tale, coinvolta e coinvolgente nella verità che le è di norma, non possiamo non richiamare l'attenzione del lettore, sin qui giunta benevolmente, che su di un termine centrale per la comprensione del tema stesso dell'ascesi e dell'*ascensus* francescanamente inteso: la *mens.*445

Questa è il vero "soggetto", ed al contempo il luogo di tale procedere nella verità, ed è essa che prova se stessa nel suo naturale esercizio delle tre capacità sofiche, le tre *vires animae*, che la potenziano rispetto ad un uso alquanto minimo della medesima in un ambito strettamente finitistico e razionale. Al contempo queste forze permettono anche di distinguerla da quella ragione, appunto, che niente coglie se non la mera pluralità, molteplicità scoordinata, finitezza e umbratilità, assolutamente inconciliabili. Si capisce quindi perché questa visione del pensiero e del suo agire oltre che del suo sentire si proponga anche come una sorta di denuncia della limitatezza di un uso adeguazionistico della ragione logico-concettuale per quanto attiene l'indagine metafisica, dell'essere e della realtà. È così che la *mens*, coinvolta nel suo stesso ascendere, viene a presentarsi nel suo pieno attivarsi come capacità autenticamente teoretica, etica ed estetica nel riconoscimento effettivo del vero-bello-buono.

Ancora una volta; *mens* è parola bonaventurianamente colma di senso francescano, che, nel suo pieno significato teoretico, rimanda alla lettera di Agostino e al suo modo di

⁴⁴⁵ Devo rimandare a numerose consonanze tra il pensiero di Moretti-Costanzi con il pensiero di due grandi teologi e pensatori del XX secolo che proprio sul pensiero di Bonaventura si sono ritrovati con forza intendo R. Guardini e H.U. von Balthasar. Cfr M. Bozza, *La redenzione: Romano Guardini interprete di Bonaventura*, in «Humanitas», LXXV, 6, 2020, pp.1069-1080.

intendere, *intelligere*, come alla sua richiesta di un coinvolgimento, nella *intelligentia*, del vero-bello-buono, della *tota-anima*. La *tota anima* non più incredula delle sue ragioni, bensì attratta dall'Uno allo stato mentale che non conosce distinzioni conoscitive, dissidi etici, turbamenti estetici, ma esperisce solo sé nel suo principio, nella sua semplicità⁴⁴⁶.

Questo concetto lo ritroviamo in Moretti-Costanzi e lo troviamo tratto dall'insegnamento filosofico del dottore serafico secondo il quale la *mens* non poteva che occuparsi che del suo principio, del suo sostanziatore: Dio, principio dell'essere e dell'intendere. Nell'*affectus* da cui è mossa, la *mens* mostra così pienamente se stessa che, nel suo superare le barriere nel riferirsi a quel l'*unicum* pensabile, rende possibile quella filiazione in Dio di cui Cusano parlerà in seguito sul medesimo insegnamento di Bonaventura. Come per Schopenhauer la filosofia condotta al suo apice rivelativo di un vero e certo Vangelo, così nella concezione francescana, il sapere non è chiamato a sostenere i bisogni che sorgono dalla percezione della nostra finitezza, oppure a risolvere le scissioni o le opposizioni che da essa scaturiscono. Il sapere non può essere inteso come semplice raccolta, per quanto si voglia esaustiva e specializzata, ed ordinamento dei materiali logici forniti da metodologie sempre più raffinate e affinate. Non si può ridurre il sapere dell'essere a scienza che rende oggetto per un soggetto ciò che sostiene ogni pensabile⁴⁴⁷.

Il sapere, francescanamente, non può essere ridotto ad una sorta di enciclopedismo anonimo e impersonale, utilizzabile in forma neutra nel suo opprimente manualismo. Un tale sapere non avrebbe alcun compito da svolgere e non avrebbe alcun senso nella sua ambigua estraneità da qualsiasi tema; appunto, ciò che costituisce il sapere e il pensare, il Principio eternamente vero-bello-buono, questo solo viene saputo dal sapiente.

Tutto ciò lo ha indicato la tradizione filosofica che nel nostro Occidente fu esaltata dalla realizzazione spirituale del francescanesimo, e tale tradizione ha assegnato al sapiente questo solo incarico: cioè compiere una *reductio* delle innumerevoli scissioni all'unità che per essere compresa richiede, in maniera esclusiva, un sapere aderente ad una norma della verità che tutto semplifica e che Bonaventura chiamava appunto *theologia*.

Che oggi, alle soglie di un centenario importante, riguardante la vita di Francesco d'Assisi, ci ritroviamo con Moretti-Costanzi a guardare al francescanesimo stesso, alla sua attualità, alla sua originalità, lo si è detto a sufficienza, anche se con sommario tratteggio. Ma l'originalità e l'attualità del pensiero francescano, in questa ottica di recupero filosofico, non consiste nel fatto che questo possa essere di moda o meno nell'oggi o nel domani, o lo sia stato un tempo! L'originalità e l'attualità del pensare stanno nel fatto che questo riesce sempre, al di là di ogni tendenza, ovviamente mutevole nel tempo, a svolgere quel compito di ritessere le cose antiche ed approvate come si è ricordato⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Ciò la distingue totalmente dalla umbratilità dei molti *De contemptu mundi* che hanno segnato di cupezza la cristianità e da cui il francescanesimo se ne è distanziato con avversione.

⁴⁴⁷ Merita ricordare come riferendosi qui al *De filiatione Dei* di Cusano sia da ricordare quanto il bonaventurismo abbai segnato il pensiero di Cusano. Cfr D. Tordoni, *«Supremum mentis desiderium»*. *La mediazione bonaventuriana nel neoplatonismo di Niccolò Cusano*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.

^{448 «}Si trattava difatti di un'attualità non attinente al tempo che passa e disperde, ma a quello che dura e che conserva: al tempo, insomma, della Realtà sostanziale e del valore...Attualità e odiernità non sono affatto alla stessa cosa. L'odiernità (o modernità) di una dottrina, di un discorso, che si fa udire e che interessa in via generica nell'«oggi» riconosciuto con la sola norma del calendario, sta al polo opposto dell'attuale. E ciò per il

laNOTTOLAdiMINERVA Journal of Philosophy and Culture ISSN 1973-3003

In conclusione, è mia convinzione che l'opera morettiana, nella sua complessiva articolazione, come nella sua attività di interpretazione dello spirituale e dell'umano insieme, non sarebbe comprensibile appieno se questa non si fosse confrontata con il francescanesimo sapiente (e sapiente nel senso che in questo scritto ci è cercato di mostrare). Esso chiama ad un'adesione, ad un ripercorrimento, alla ricerca e alla riproposizione di tutti gli argomenti salienti e delle risposte sofiche riassunte dal tale pensiero che sgorga dallo spirito francescano. Il nostro filosofo si è voluto decisamente collocare, e ha voluto decisamente sentire in proprio, l'anima del francescanesimo nel suo tratto qualificante. In esso il Filosofo umbro riconobbe, nel turbine dei problemi che avevano segnato il suo tempo e oggi il nostro, il frutto sapido del cristianesimo. Questo solo è capace di adottare nella esaltante sapienza della semplicità, la postura testimoniale di cui Francesco d'Assisi si è rivestito e ha rivestito anche altri.

Da ogni parte si sente sempre più parlare di crisi della filosofia, crisi delle scienze, addirittura chi crisi della ragione, per non parlare delle allarmate messe in guardia riguardo a preoccupanti crisi di valori e crisi politico sociali. Siamo spettatori di una rottura della pietà e della pace. Il nostro è un tempo nel quale dopo aver maturato la frantumazione di ogni certezza derivante dalla sicumera neo-umanistica, si cerca a volte con disperazione, di ricomporre quanto perduto. Questo Secolo, nel suo inizio, è testimone di uno sforzo immane dal punto di vista culturale: il tentativo di andare oltre se stesso, oltre le schegge delle non certezze che un Secolo di crolli ideologici e di ideali hanno provocato e ci hanno lasciato. Il nostro è un Secolo che ha maturato, fortunatamente, ogni tipo di contraddizione di ambiguità morale, storica, intellettuale, sociale ed oggi in un tempo di violenza inaudita che risorge, ha solo bisogno di un pensare autentico. Questo nostro tempo ha bisogno di scoprire di dire ciò che da sempre è stato detto.

⁻

fatto che invece che attuare la persona nelle capacità mentali che la sostanziano e la conservano, ne distrae. Attuale è solo quanto riesce a farsi richiamare in base a un senso per cui la distrazione, sostituita dall'attrazione, lascia che si sensifichi con l'oggi stesso, diversamente vuoto e nullo, del suo richiamo, il richiamante. Inutile aggiungere, forse, che un tale senso è quello della storia effettuale, non cronachistica, dove riemergono i memorabili; e insieme è il senso dello storico per cui riemergono e che si fa storico rispetto a loro nel riconoscere la Verità», in T. Moretti-Costanzi, *L'attualità di san Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia" l'intellectur fidelis*, in *San Bonaventura 1274-1974*, Vol. III, Collegio san Bonaventura Grottaferrata, Roma 1974.