



Lago Trasimeno (PG)  
Photo: M. Moschini

## *Riflessioni intorno all'esistenza*

### EDITORIALE

#### **Riflessioni intorno all'esistenza**

Marco Moschini

p. 2

#### **Il male radicale**

Martino Bozza

p. 3

#### **Libertà e destino in Heidegger.**

#### **L'ambiguità e il suo superamento**

Marco Casucci

p. 16

#### **«Divieni ciò che sei».**

#### **Riflessioni sulla morte**

Lucio Giuliadori

p. 23

#### **Per un'etica del virtuale. Prospettive e problemi**

Giulio Lizzi

p. 30

#### **Credere all'amore.**

#### **La carità ordinata, le api e le vespe**

sr. Chiara Alba Mastrotrilli

p. 40

#### **Silenzio di Dio o silenzio su Dio?**

#### **Una nota contro il solipsismo odierno**

Marco Moschini

p. 44

#### **Virtualizzazione e identità**

#### **nell'ontologia di Pierre Lévy**

Furia Valori

p. 49

#### **Teodorico Moretti-Costanzi e Karl Jaspers**

Pavao Zitko

p. 53

#### **LO SCAFFALE DELLA NOTTOLA**

**Vittorio V. Alberti, Nuovo umanesimo, nuova laicità, Lateran University Press, Roma 2012, pp. 346.**

p. 64

# Riflessioni intorno all'esistenza

MARCO MOSCHINI

Nel numero precedente della nostra rivista avevamo affrontato il tema della persona in confronto alle sfide poste dalla contemporaneità e in quella occasione molto si è discusso poi tra noi sul senso della riproposta del tema della persona oggi. Negli incontri che abbiamo svolto subito dopo quella pubblicazione, in occasione di alcuni seminari che abbiamo avuto modo di tenere con alcuni studenti, sono subito emerse alcune domande sul concetto di ontologia della persona. In particolare abbiamo raccolto alcune sollecitazioni relativamente ai temi scottanti del male, della relazione, della solitudine, della libertà, della visione biologica e astratta dell'uomo e sull'uomo contrapposta a quella vitalistica e valoriale. Ripensare la persona anche nel tempo del dominio della tecnica e nel tempo dell'imperio delle concezioni riduttivistiche che sembrano essere conseguenti alle visioni antropologiche contemporanee. Questi temi ci sono sembrati centrali e significativi, ma soprattutto sembravano toccare alcuni aspetti del tema dell'esistenza come sostrato essenziale allo svolgimento del tema della persona. Per questo la decisione di titolare questo numero *Riflessioni intorno all'esistenza*. Ad ognuno dei nostri amici e corrispondenti abbiamo chiesto di declinare riflessioni, argomenti e studi intorno alla tematica dell'esistenza secondo le loro visioni. Ad essi abbiamo chiesto di darci un tassello che ci potesse aiutare a comporre un pezzo di quel mosaico di pensieri certamente comportato dal concetto di esistenza. Per questo il nostro benevolo lettore troverà in questo numero saggi che affronteranno problematiche apparentemente diverse ma tutte coerenti a questo impegno di chiarificazione della visione antropologica a cui aspiriamo contribuire.

Il mio sarà un contributo sulla tematica del superamento del solipsismo caratteristico del nostro tempo segnato dal relativismo per riappropriarsi di un concetto di uomo ampio e relazionale. Così come quello di Furia Valori sarà centrato sulla chiarificazione del concetto di identità così come esso è messo in questione nel tempo del virtuale; in questo articolo si analizza infatti che cosa diventa l'identità di qualsiasi cosa oggi e come soprattutto si deve ripensare l'identità della persona in piena coscienza ricostruttiva della realtà nell'oggi del virtuale.

In tale numero non presenti solo riflessioni sui quadri generali della questione ma anche analisi sui diversi autori significativi della tradizione contemporanea e classica.

Marco Casucci partirà infatti da Heidegger per rintracciare nel suo pensiero una sorta di dialettica della libertà capace di contrapporsi al destino come ineluttabilità. E questo rintracciando un concetto di libertà in Heidegger a partire da quella matrice mistica che il nostro autore ha sempre evidenziato in precedenti lavori. Così Martino Bozza non è restato sordo alla questione del male che, emersa nel corso di alcuni dibattiti tenuti nel nostro Centro, gli ha offerto lo spunto per darci una particolare lettura del tema del male radicale e della colpa nella lettera del kantismo visto come una matrice utile al consolidarsi di un ripensamento complessivo del tema del male, dell'esistenza e dell'uomo nell'alveo della riproposizione del tema metafisico ed ontologico. Pavao Zitko invece affronta decisamente il tema caratteristico della coscienza pensosa dell'esistenza e questo confrontando appunto due autori tra loro contemporanei, vicini ma anche significativamente distanti come Jaspers e Moretti-Costanzi. Entrambi letti nel loro concorde tentativo di superamento dell'esistenzialismo ateo che implica anche un ripensamento dell'uomo secondo una visione metafisica per l'uno filosofica e di fede per l'altro e comunque profondamente speculativa per entrambi. Giulio Lizzi offrirà anche egli una riflessione sul tema del virtuale, presentando problemi e prospettive di natura etica.

Chiara Alba Mastrorilli invece dell'esistenza affronta decisamente, e con la sua consueta profondità, il tema del credere. Non un credere fideistico ed astratto, forse anche inutile e molesto, ma vuole indicare un credere concreto, vivo e cogente: un credere all'amore. Si fa troppo urgente questa necessità. A Lucio Giuliodori abbiamo lasciato esporre delle personali considerazioni intorno al morire che si distaccano dal clima generale dei nostri articoli ma che invece gli sono coerenti come voce testimoniale attenta e viva del suo sentire che è il sentire generale a cui dobbiamo corrispondere con intelligenza così come ha contribuito l'autore. Infine, nel consueto spazio dello "scaffale", mettiamo all'attenzione il lavoro pregevole di Vittorio V. Alberti sul tema, centrale nel dibattito contemporaneo, su nuovo umanesimo e nuova laicità, osservato attraverso una significativa prospettiva storica.

Al lettore non mancherà quindi materia di riflettere e ricordo che siamo aperti al contributo di quanti vorranno affidarci per scritto le loro pubblicazioni che verranno vagliate secondo le modalità ormai note.

# Il male radicale

MARTINO BOZZA

## Il male radicale.

L'affermazione kantiana "Perché ogni interesse, infine, è pratico"<sup>2</sup> nella sua immediatezza riesce a trasmettere tutta la centralità che assume la riflessione morale per la filosofia critica. Concentrando l'attenzione sulla prassi morale si approfondisce l'analisi filosofica in un campo di primario interesse riguardo a ciascun uomo. Ogni individuo, infatti, si trova a confrontarsi con il problema della propria condotta e dunque con la difficoltà dell'attuazione del giusto universale nella vita quotidiana. Più che in qualsiasi tipo di questione di portata speculativa, l'uomo comune utilizza la sua ragione nella produzione di massime d'azione; in fondo, se non tutti gli uomini hanno la possibilità di vivere esperienze di riflessione esclusivamente teoretica, al contrario tutti sono coinvolti nella prassi esistenziale.

Con l'individuazione di una ragione pura pratica, quale sede di pronunciamento intelligibile incontrovertibile nello stabilire la rettitudine delle azioni e delle intenzioni umane, nasce un rapporto dialettico tra questa ragione pura pratica e una ragione pratica che rischia di essere solo strumentale ed accessoria rispetto alle propensioni soggettive umane. Non a caso perciò fra gli intenti kantiani che muovono la seconda *Critica* è ravvisabile anche quello di mettere in discussione una ragione pratica che tende a diventare subordinata all'inclinazione ed alla fame sensibile umana. L'intenzione kantiana è chiara: occorre criticare una ragione meramente strumentale seguendo la quale l'uomo rischia di vivere una moralità esclusivamente prudenziale. Seguendo incondizionatamente la legge morale viene a costruirsi, all'opposto, una morale deontologica.

Nella *Critica della ragion pratica* Kant mostra come il problema teoretico principale che si apre rispetto alla tensione al giusto universale, quindi rispetto all'attuazione concreta di una condotta morale, consista tutto nel chiarire come sia possibile che una volontà come quella umana, fortemente condizionata dal mondo sensibile, possa astrarre dal determinismo fenomenico della propria dimensione esperienziale per conformarsi alla legge. La dimensione intelligibile della legge morale nelle sue pronunziazioni categoriche conduce l'uomo necessariamente ad azioni che sono in netta antitesi con la prospettiva dell'utile personale e, in

definitiva, con la logica del mondo sensibile, in cui l'azione è compiuta in vista del fine da raggiungere.

L'azione morale, al contrario, è compiuta senza alcuna attesa di beneficio personale. Kant ritiene che tale antinomia possa essere risolta solo presupponendo la libertà quale caratteristica realmente presente nell'uomo e soprattutto quale garanzia per la possibilità di emancipazione dal determinismo sensibile. Solo così è possibile orientare la propria volontà in conformità ai dettami intelligibili della legge morale.

Attraverso la postulazione della libertà è sancita l'appartenenza dell'uomo sia al piano sensibile che a quello intelligibile: l'uomo è infatti l'unico essere fenomenico in grado di ascoltare il richiamo del dovere. La libertà consente soprattutto di poter attuare la moralità nella vita quotidiana, è infatti solo tramite essa che la volontà umana può produrre massime d'azione conformi alla legge morale.

Ora, Kant sottolinea a più riprese come nel tempo dell'esistenza fenomenica non sia possibile parlare di una completa identificazione di volontà e legge morale: esse non possono coincidere nell'uomo fenomenico poiché l'influsso dell'istintualità e la pervasività delle propensioni soggettive sono moventi ancora troppo influenti nel processo di produzione di massime d'azione per un ente razionale che vive la sua dimensione sensibile. Sono quindi la debolezza e la fragilità umana i motivi che non permettono la realizzazione completa dell'uomo morale. Dalla seconda *Critica* chiaramente si evince, nonostante i limiti di una costituzione sensibile, il trionfo dell'autonomia della volontà umana. L'esperienza della libertà porta ad affermare la consapevolezza di una costituzione intelligibile dell'uomo e la possibilità di affrancarsi dai vincoli fisici del mondo sensibile.

Si deve quindi propendere per una lettura che dischiude una prospettiva affermativa, positiva della libertà, in quanto quest'ultima è ritenuta da Kant "la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura"<sup>3</sup>.

Kant nella *Critica della ragion pratica* colloca il definitivo perfezionamento morale nel regno dei fini, quindi nella prospettiva dell'eternità. Così il quadro intelligibile che si delinea, nella prosecuzione della vita morale delle anime immortali, viene lasciato all'indefinitezza di ciò che non si conosce; il mondo noumenico ultraterreno della santità, non

essendo né conoscibile né dimostrabile, diviene l'oggetto proprio di una legittima speranza, alla luce dei postulati.

In tale direzione, però, il sistema morale non sa dare più risposte; per Kant, quando si ha a che fare con le attese di speranza per la vita ultraterrena, si entra nell'ambito proprio della religione. In realtà, un prosiegua in tale direzione per il sistema morale kantiano viene ad essere inevitabile: in fondo il sommo bene, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio, ma anche lo stesso postulato della libertà sono asserzioni irrinunciabili per la moralità deontologica kantiana e necessariamente rimandano alla sfera intelligibile. Sembra quindi naturale che la filosofia critica si sviluppi nella direzione del campo della religione. Tale intento è portato a termine con *La Religione entro i limiti della semplice ragione*.

La filosofia critica si concentra sempre su questioni di limite; con la religione il rischio sembra quello di aver di fronte un ambito di realtà che già si pone oltre i limiti e quindi che risulti indagabile. Ma è proprio la ragion pratica che fa sorgere l'esigenza di una fede razionale che sia seguito e condizione della vita morale. Allora occorre procedere ancora tramite l'analisi critica, conducendo un'indagine che si sviluppi alla luce dell'esperienza della finitudine umana e che rimanga entro i limiti della semplice ragione. La religione che ne scaturirà ovviamente è quella del mondo degli uomini, è una religione che non si espletterà in pronunziamenti teistici o in forme cultuali che Kant non esita a definire feticistiche; sarà ancora lo stretto legame con la condotta morale il vincolo che unisce l'uomo e il divino. Non si può parlare di Dio se non a partire dal suo rapporto con il mondo in cui l'uomo agisce, per Kant.

Ogni religione si occupa del riscatto dell'uomo nell'attesa salvifica. Inevitabilmente il bisogno dell'uomo è quello di uscire dalla imperfezione esistenziale che lo differenzia dal divino. Sorge però un problema quando la dimensione umana terrena non sembra possa essere realmente condizione che permetta il concreto cammino dell'uomo verso la finalità escatologica. Proprio questo è il problema che per Kant si evidenzia.

Nella religione morale kantiana la salvezza consiste innanzitutto in una rinascita morale. Se proprio nel mondo sensibile in cui l'uomo vive, tale rinascita sembra non poter essere portata a termine, allora occorre una riflessione approfondita per chiarire quali siano gli impedimenti reali per l'attesa escatologica dell'uomo. Attraverso uno sguardo disincantato verso il piano esistenziale fenomenico, Kant si trova di fronte ad una problematica che tocca qualsiasi uomo nella concretezza del suo vivere, e che necessariamente deve esser presa in considerazione: la presenza del male.

Si è detto sopra che tale problema deve essere necessariamente approfondito: non potrebbe essere altrimenti, poiché esso sembra il primo ed insormontabile ostacolo per un percorso di miglioramento morale che nell'ottica kantiana deve iniziare nel mondo fenomenico con la fatica dell'azione compiuta per il dovere.

Il male in questione è chiaramente il male morale, male morale che fa definire "cattivo" l'uomo. Kant, però, mette in luce che il male non si riferisce solo ad azioni specifiche dell'individuo o a massime singole da cui muovono poi le azioni: la cattiveria umana è più radicale. L'allontanamento dalla legge morale è causato da una forza pervasiva che induce alla devianza rispetto alla norma. Tale forza, seppur in maniera inesplicabile, è presente e operante di continuo nella vita dell'uomo. Dice infatti Kant: "L'uomo è consapevole della legge morale, e tuttavia, nella sua massima, ha accettato di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge"<sup>4</sup>.

L'attributo della radicalità viene riservato a tale male dell'uomo poiché la frequenza con cui il singolo accetta di allontanarsi dalla legge è tale da far definire il male una caratteristica costante dell'esistenza del genere umano. In tal senso il male radicale è coevo dell'uomo: si manifesta fin dalla nascita e ne accompagna l'intera esistenza<sup>5</sup>.

E' importante sottolineare come il male radicale sia evenienza esistenziale per l'uomo, ma non attributo ontologico. Kant infatti ritiene appropriato affermare che l'uomo è "cattivo per natura", purché "con natura dell'uomo si intenda soltanto il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale (sotto leggi morali oggettive), fondamento che, ovunque sia localizzato, è anteriore a tutti gli atti che cadono sotto i sensi"<sup>6</sup>. La consistenza del male si comprende nella devianza rispetto alla legge: quest'ultima mantiene sempre la sua categoricità incondizionata, è l'uomo che compie la scelta di non mettere in atto, nella massima, la norma. Il male dunque non è parte costitutiva dell'uomo, ma è frutto di una sua scelta. Tuttavia Kant dice anche qualcosa di più: l'uomo convive nella sua vita terrena con una tendenza che lo porta a non conformarsi alla legge nella massima d'azione. Siamo di fronte alla constatazione del male nella finitudine umana e di una forza inspiegabile che non fa adempiere ai buoni propositi; emerge così la consapevolezza di essere deboli, di possedere la facoltà di libera scelta, ma di non saperla sfruttare per i più nobili dettami delle norme morali.

Nell'esplicitare il problema del male radicale occorre puntare l'attenzione su come il male morale sia conseguenza della possibilità di scelta. Il male morale è legato alla possibilità di scegliere se seguire o meno la legge morale. Al di là della constatazione dell'impossibilità di una identità di volontà e legge nella vita umana, con il male radicale viene considerata la labilità della condizione fenomenica. Non sono infatti gli impulsi, le propensioni e le contingenze sensibili i fattori responsabili dell'inefficienza umana di fronte alla legge; il male radicale mette in discussione per certi versi l'esito necessitante della ragion pratica. Infatti ciò che dà la possibilità all'uomo di aderire al male morale è quel concetto che "costituisce la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura"<sup>7</sup>, ovvero la libertà.

Se, con la riflessione sulla ragion pratica viene a palesarsi la possibilità di agire per il dovere, grazie alla forza emancipatrice della libertà, con l'individuazione del male radicale è pur sempre la libera scelta dell'uomo lo strumento che permette di volgere la propria intenzione verso una massima d'azione contraria alla norma.

Per Ruggenini il concetto di libertà assume valenza negativa ne *"La religione entro i limiti della semplice ragione"*: "Prima che come forza di promozione dell'esistenza al di là dei suoi condizionamenti naturali, essa viene quasi presentata come potenza di perdizione, in quanto permette all'uomo di sovvertire l'ordine morale dei motivi che accoglie nelle sue massime"<sup>8</sup>.

In effetti Kant ribadisce chiaramente come motivo dell'azione negativa sia l'inversione tra i moventi dell'utile personale e quelli della legge morale: "Allora egli erige il movente dell'amor di sé a condizione della legge morale; al contrario, come unico movente nella massima generale dell'arbitrio dovrebbe essere assunta invece la legge morale: è essa, infatti, a costituire la condizione suprema del soddisfacimento delle inclinazioni sensibili"<sup>9</sup>. Trovandosi nel mondo sensibile, l'uomo è a diretto contatto con l'inclinazione, con la fame sensibile, e già si è detto quanto la legge morale sia distante da tali prospettive di felicità sensibile. Kant riconduce tale possibilità dell'inversione dei

moventi, quindi la possibilità del male morale, alla libertà di scelta che l'uomo ha a disposizione: "Ora se nella natura umana c'è una tendenza a tale inversione, allora nell'uomo esiste una tendenza naturale al male. E questa tendenza è essa stessa moralmente cattiva: in definitiva, infatti, la si deve ricercare in un libero arbitrio, e quindi è suscettibile di imputazione"<sup>10</sup>.

La tendenza all'inversione è il risultato della situazione esistenziale dell'uomo: egli è continuamente costretto a scegliere. Si palesa la difficoltà di vivere in due mondi che hanno logiche differenti, come il mondo intelligibile e quello sensibile. Ed è proprio in questo vivere fra i due mondi che si evidenzia la labilità della condizione umana: paradossalmente si può asserire che la facoltà di scelta stessa sancisce la limitatezza umana. Costretti a scegliere, si sperimenta la differenza dalla sfera del divino, questo è il primo vero limite. L'uomo non è necessitato al giusto, la sua costituzione profonda deriva da un bene primigenio, ma tuttavia egli non sa aderire continuamente a tale bontà trascendentale. La facoltà di scelta implica quindi inevitabilmente la caduta, l'imperfezione, altrimenti l'uomo apparterebbe per intero al mondo intelligibile. Allo stesso tempo, però, la libertà non è scusante per un essere costituito nel bene quale è l'uomo. Centrale l'affermazione kantiana concernente l'uomo che sceglie di compiere il male: "quindi è suscettibile d'imputazione". Non c'è alcuna giustificazione, l'uomo che sceglie il male è colpevole senza termini d'appello. La tendenza al male costituisce in fondo la situazione esistenziale di un essere che si riconosce imperfetto e che di continuo deve scegliere all'interno della sfera sensibile.

Se, dunque, la rinascita morale dell'uomo, nonché la presa di coscienza della propria costituzione intelligibile sono vincolate all'uso della libertà, allo stesso modo la dissoluzione morale ha come punto di partenza la medesima facoltà di scegliere; in fondo il male non necessita in alcun modo l'uomo a sovvertire i moventi per l'azione morale, la produzione di massime d'azione cattive proviene sempre da un atto di libera scelta. Ancora Ruggenini a tal proposito: "L'uso della libertà, per il quale è accolta nel libero arbitrio la massima suprema sovvertitrice dell'ordine morale dei motivi, fonda la tendenza al male della natura umana, dunque il peccatum originarium"<sup>11</sup>.

Con la consapevolezza della libertà quale "chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura"<sup>12</sup> che permette l'adesione al mondo intelligibile, allo stesso modo si deve accostare il concetto di libertà alla possibilità della devianza, della scelta moralmente sbagliata. La moralità dell'uomo dipende tutta da tale scelta che si compie a livello soggettivo. Reboul insiste nel ribadire l'uso inautentico che l'uomo fa della propria libertà nello scegliere il male: "Ils s'arrangent pour avoir leur conscience avec eux, pour mettre la loi morale à leur service, pour se justifier, ce qui est l'essence même de l'injustifiable. En un mot, le mal radical est mensonge, et mensonge à sa propre conscience"<sup>13</sup>.

Il problema, dunque, sembra quello di non poter vedere realmente attuata la morale deontologica kantiana. Libertà, volontà e legge rimangono infatti tre coordinate che non trovano mai identificazione. Volontà umana e legge morale non trovano infatti identità nel mondo fenomenico; tuttavia la libertà appare come quel tramite in grado da fungere da garante necessario per l'attuazione della moralità. Ora, nel momento in cui si parla di male radicale si evidenzia la libertà come una facoltà a disposizione della volontà umana, ovvero una facoltà attraverso la quale si esercita la bontà o la malvagità dell'animo umano. Kant esplicita infatti: "La libertà dell'arbitrio ha il

carattere del tutto peculiare per cui può esser spinta da un movente a compiere un'azione solo nella misura in cui l'uomo ha accolto questo movente nella sua massima"<sup>14</sup>.

Ed ancora, a ribadire come risieda nell'uso della libertà la possibilità della devianza: "L'intenzione, cioè il fondamento soggettivo primo per l'adozione delle massime, non può che essere una sola, e riguarda universalmente l'intero uso della libertà"<sup>15</sup>. Ora, constatando questa difficoltà dell'adesione continuativa al giusto trascendentale, si palesa tutta la difficoltà dell'attuazione di una morale deontologica. Allo stesso modo, però, la tendenza al male rimane una forza prevaricante non necessitante, in tal senso essa quasi mette alla prova l'intenzione umana. La libertà permette di scegliere tra bene e male e su di essa si misura la grandezza dell'uomo, la forza della sua intenzione. Artefice di se stesso è sempre l'uomo, Kant scrive infatti: "In realtà, la suprema saggezza di Dio domina e governa gli esseri razionali agendo nei loro confronti secondo il principio della loro libertà, e tali esseri devono quindi imputare a se stessi ogni Bene e ogni Male che li riguarda"<sup>16</sup>.

Così il problema della tendenza al male è il problema della limitatezza dell'uomo. In fondo già la libertà costituisce un limite per una creatura che si sente ente intelligibile: l'uomo infatti pur percependosi come parte del mondo ultraterreno, si trova nell'impossibilità di un'adesione continuativa a questo mondo, ovvero si coglie nella sua imperfezione come incapace di rispondere alle legge di quel mondo, alla legge morale in definitiva. La morale prospettata da Kant si trova di fronte all'ostacolo della forza invisibile del male; ma proprio nella impossibilità di dare risposte approfondite, per tale problematica, con la sola ragione, la volontà umana e l'intenzione vanno ad assumere il ruolo determinante di guide per l'uomo che pretende di vivere la moralità e quindi di essere buono.

La ragione non riesce ad essere chiarificatrice in questioni che oltrepassano i suoi limiti. Kant, a più riprese, impartisce la lezione del silenzio di fronte a questioni non indagabili tramite la facoltà trascendentale dell'uomo.

Proprio per comprendere bene quale sia l'atteggiamento giusto da assumere di fronte all'inesplicabile male, sembra doveroso accennare ad uno scritto kantiano che si concentra proprio sull'analisi dell'infelice tentativo di dare spiegazione razionale di ciò che la ragione stessa non può indagare, ci si riferisce allo scritto *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*.

L'argomento della teodicea segue tre momenti di approfondimento: aporie che s'incontrano nella teodicea razionale; autenticazione del discorso di teodicea fatto passare dal piano teoretico a quello morale; incarnazione di questo doppio motivo nella figura biblica di Giobbe. L'intento dichiarato dello scritto è quello di fugare la liceità di qualsiasi pretesa di difendere Dio per il male del mondo inteso come peccato, come dolore e come impurità<sup>17</sup>. Per la nostra ricerca basterà citare i punti salienti del discorso kantiano senza ripercorrere l'intera opera.

Innanzitutto attribuire il peccato ad una originaria volontà divina sarebbe errato per tre motivi: in primo luogo la sfera intelligibile rimane sede di una logica che sfugge all'uomo; quindi, non essendovi la possibilità dimostrativa teoretica per ravvisare la contiguità del male alla volontà divina, per forza si deve procedere tramite altre vie non teoretiche. In secondo luogo, osservando in cosa consista il peccato umano, è più logico imputare tale male alla fragilità della costituzione dell'uomo, poiché è quest'ultimo che legittima il male con la sua

libera scelta. In terzo luogo pensare ad un Dio che tolleri tale male significherebbe attribuire a tale male una radicalità estrema di fronte alla quale Dio stesso cederebbe.

La teodicea razionale è votata all'insuccesso per il semplice motivo che lo strumento conoscitivo trascendentale umano non riesce ad allargare l'area dello scibile alla sfera del divino. Kant è assai chiaro: "La nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto che c'è tra un mondo quale è quello che noi possiamo conoscere sempre attraverso l'esperienza, e la saggezza suprema"<sup>18</sup>. Torna ancora il motivo della mancanza di continuità tra il mondo intelligibile dischiuso dalla moralità e le categorie umane, proficue solo nella lettura della realtà costruita sulle coordinate spazio-temporali. Emerge il concetto di una saggezza divina superiore, ma tale concetto può restare solo idea. Illuminanti le tre proposizioni chiave dello scritto: "Noi abbiamo un concetto di saggezza artistica, che si manifesta nel governo di questo mondo, e a tale concetto non manca una realtà oggettiva. Abbiamo ugualmente, nell'idea della nostra ragion pratica, un concetto di saggezza morale che potrebbe essere in generale posta in un mondo da un creatore perfetto.

Ma non possediamo, né possiamo sperare di giungere a possedere il concetto della unità concorde di quella saggezza artistica con la saggezza morale in un mondo sensibile"<sup>19</sup>.

Per una reale consistenza di tale "unità concorde" l'unico mezzo sembra essere quello della fede. E la fede ha un unico modo di essere razionale: quello del postulato morale. Così, chiaramente, ogni tentativo di teodicea razionale dovrebbe essere dichiarato inutile. Tuttavia Kant sancisce una condanna senza appello solo per quella che egli chiama teodicea dottrinale.

Per l'uomo che esperisce la fatica della moralità, che avverte i limiti della sua situazione esistenziale e quindi tutte le brame dissuadenti delle proprie inclinazioni e delle proprie attitudini sensibili, appare ragionevole difendere la santità del suo sforzo. Ovvero, vi deve essere un riconoscimento sofferto, non discusso, del male che, in tal senso, è ostacolo per l'espiazione, prova per la propria costanza morale, quasi una via per realizzare la propria esistenza nel regno dei fini. Questa è la teodicea autentica.

Estrapolata dalla prassi esistenziale e non da ragionamenti difficili da sostenere, perché rivolti all'inconoscibile sfera del divino, tale teodicea rende testimonianza della sofferta adesione dell'uomo per intero alla sua natura, al suo genere imperfetto. Una teodicea così vissuta è scelta morale e scelta di fede. Soprattutto una teodicea così intesa non ha bisogno di alcun approfondimento razionale, non è esplicabile ed infatti può essere esaurientemente compresa con il riferimento alla figura biblica di Giobbe.

Con tale riferimento tratto dalle Scritture abbiamo di fronte a noi l'uomo che vive la teodicea autentica: egli vive all'estremo la sua moralità e, nell'indefinitezza del male, non sa far altro che abbandonarsi alla saggezza superiore che per forza astrae dalla sua comprensione. All'opposto gli amici di Giobbe sono coloro che adottano il mezzo della teodicea dottrinale e inevitabilmente subiscono la condanna divina per quella che potrebbe essere definita una fede dei buoni costumi; infatti la loro moralità si fonda sulla fede, mentre in Giobbe è "la fede che si basa sulla moralità"<sup>20</sup>.

Gli amici di Giobbe probabilmente sono esperti teologi, ma non sanno riconoscere le proprie colpe come fa Giobbe, non sanno accettare con la sua umiltà l'inesplicabilità del male, non sanno condurre con la sua innocenza una vita morale razionale: si limitano solo a giudicare Giobbe. Così viene posto l'accento

sulla strada della semplice condotta morale come unica strumento per la santità. Inoltre viene proposta una silente accettazione del male, quale via per l'inizio del riscatto morale dell'uomo, una volta acquisita la consapevolezza della pervasività e dell'inevitabilità della caduta nel peccato. Tuttavia anche da questa approfondita analisi della tematica non si riesce a trovare alcun tipo di spiegazione per la presenza concreta del male nel mondo umano. L'uomo dovrebbe accettare tale presenza come un pungolo per la sua coscienza affinché ne emerga un continuo proposito di vita morale. Occorre però ancora sottolineare quanto tale riscatto morale dell'uomo sia estremamente difficile da concretare in una situazione esistenziale in cui sembra che la forza prevaricante del male nella sua inesplicabilità condizioni l'uomo in maniera più consistente di quanto non riesca a fare l'autorevole legge morale.

Certo, aver sottolineato la presenza di questa tendenza, è un grosso merito poiché viene riportata accuratamente la complessa situazione che investe l'uomo nel momento in cui è portato a riflettere sulla sua condotta e sui moventi che la condizionano. Tuttavia, accanto a tale forza che insidia l'ordine morale, occorre necessariamente preservare la possibilità della moralità, individuando un termine che permetta all'uomo di cogliersi come ente orientato al giusto universale, altrimenti parlare di uomo morale sarebbe veramente difficile. Kant infatti, oltre ad evidenziare l'imperscrutabile forza del male radicale, mette in luce come l'agire umano risponda ad una originaria disposizione a perseguire il giusto trascendentale: la disposizione al bene.

## Disposizione al bene e tendenza al male.

Il male radicale potrebbe allora risultare distruttivo per la reale attuazione di una morale deontologica. Kant ritiene che si debba procedere “secondo un metodo rigorista” affinché la moralità possa ricevere una fondazione certa che indichi il canone corretto per inquadrare l’animo umano. Occorre che si stabilisca con precisione se l’uomo debba essere considerato buono o cattivo nella sua intima costituzione trascendentale, senza ammettere alcuna soluzione che medi i due termini opposti. Specifica Kant, riguardo a tale questione: “Per la dottrina morale, tuttavia, è in genere molto importante non ammettere, per quanto possibile, nessuna soluzione morale intermedia, né nelle azioni, né nei caratteri umani; e ciò accade perché, in una tale situazione ambigua, tutte le massime corrono il rischio di perdere tutta la loro determinatezza e stabilità”<sup>21</sup>.

Quindi ci si deve chiedere se l’uomo è buono o cattivo originariamente.

Dall’evidenza del male radicale sembra che si debba propendere per il primato del lato negativo dell’uomo, tuttavia Kant introduce un’importante distinzione per sottolineare la differente consistenza di bene e male presenti nell’esistenza umana.

Per Kant si deve parlare di un’originaria disposizione al bene e di una tendenza originaria al male.

La disposizione al bene è meglio definibile come insieme di disposizioni: Kant indica una tripartizione di disposizioni all’animalità, all’umanità, alla personalità. Ora, prima di analizzare le singole disposizioni, è fondamentale dire che esse rappresentano la certezza che l’uomo è orientato al bene nella sua costituzione ontologica originaria; Kant infatti esplicita: “Tutte queste disposizioni nell’uomo non sono soltanto negativamente buone (cioè non in conflitto per la legge morale), ma sono anche disposizioni al Bene (ne promuovono il compimento). Esse sono originarie perché appartengono alla possibilità della natura umana”<sup>22</sup>.

L’uomo, perciò, nella sua interiorità profonda, è sensibile alla voce dall’imperativo categorico ed è attento al richiamo della legge morale, poiché i principi presenti nelle norme sono i suoi principi, quelli di un essere preposto ad attuare il giusto universale, a concretare il bene. Ancora Kant in proposito: “Per disposizioni di un essere intendiamo sia gli elementi costitutivi che gli sono necessari per esistere, sia le forme secondo cui questi elementi si connettono per costituire un tale essere in un certo modo”<sup>23</sup>.

Le disposizioni rappresentano veramente il sostrato profondo dell’umanità, ovvero quell’anima intelligibile che deriva da un bene che è principio; allo stesso tempo tali disposizioni devono essere intese come attitudini umane concrete tramite le quali si realizza pragmaticamente il bene originario, ovvero come quelle “forme” che consentono di mettere in atto la disposizione costitutiva.

Il rischio di una moralità non solo irrealizzabile, ma anche teoreticamente insostenibile, è così fugato. In fondo, se l’uomo non fosse disposto al raggiungimento del bene non avrebbe senso parlare di una morale deontologica. Non sembra infatti teoreticamente sostenibile l’idea di una condotta che faccia astrazione dai piaceri sensibili e che consista quindi in un continuo farsi violenza, senza individuare una continuità fra i principi che regolano tale condotta e i principi dell’animo umano.

La legge è riconosciuta giusta solo da un ente razionale disposto al bene, che ritiene dunque sensati, seppure difficili da mettere in atto, i dettami dell’imperativo categorico. Quindi, esplicitare la disposizione al bene significa dire qualcosa di nuovo per l’uomo, soprattutto alla luce dell’evidenza del male radicale.

La disposizione originaria al bene è struttura ontologica necessaria, imprescindibile nella vita dell’uomo. Se questi è ente razionale, occorre ancora ribadire che è ente razionale preposto a concretare il bene, poiché con quest’ultima specificazione si comprende come il male radicale possa essere fugato e come la ragione non sia facoltà strumentale della volontà. Se il principio dell’uomo è il bene, al di là della costitutiva fragilità esistenziale, ognuno ha la capacità di comprendere in cosa consista il giusto, ma soprattutto nessuno può cogliersi svincolato dal piano trascendentale della moralità; in fondo seguendo la propria ragione l’uomo si trova vincolato alla condotta morale che la facoltà trascendentale gli indica.

La disposizione al bene appunto ci fa comprendere che la ragione non è facoltà neutra. La ragion pura stessa è volta al conseguimento del giusto e del bene, come del resto tutto l’uomo nella sua interezza è disposto al positivo trascendentale. In effetti con l’esplicitazione di tale struttura ontologica viene ancor più legittimata la liceità del sistema morale kantiano: è chiaro perché l’uomo debba ascoltare il richiamo al dovere, potremmo dire che è nella sua natura l’obbligo di conformarsi alla legge. In fondo l’uso della ragione non può prescindere dal rispetto della legge.

In effetti dice Kant rispetto alle disposizioni: “Esse sono originarie, perché appartengono alla possibilità della natura umana”<sup>24</sup>; a denotare una presenza connaturata alla base della costituzione umana di tali disposizioni.

Dicevamo sopra che è possibile offrire una partizione delle disposizioni al bene; Kant le divide in tre livelli. La tripartizione viene stilata mettendo in luce il diverso ruolo che la ragione riveste in ogni disposizione. La prima è quella all’animalità, la quale si articola come disposizione alla conservazione di sé, alla propagazione della specie, a stare in comunità. Tali modalità denotano una innata tensione dell’uomo al bene, necessitando azioni autoconservative che possono essere giudicate positive nell’intento originario da cui provengono. Così già dal piano meramente sensibile, ovvero “dell’amore di sé fisico e semplicemente meccanico, cioè dell’amore che non ha bisogno della ragione”<sup>25</sup>, si evince una disposizione al bene che è propria dell’uomo nell’interezza delle sue parti.

A cominciare dalla sua natura meramente animale, l’uomo è già disposto al bene. Paradossalmente si può affermare che quegli istinti da cui può derivare l’azione negativa sono originariamente posti nell’uomo con lo scopo positivo di preservare la propria vita e quella altrui. Evidenziando lo scopo positivo a cui sono deputati tali istinti, si ribadisce ancor più il ruolo attivo dell’uomo nel decidere le proprie azioni; quando si compie infatti la scelta di non seguire la ragion pura pratica e di degradare gli istinti originariamente positivi subentra il male morale.

Chiaramente una disposizione non accompagnata in nessun modo dalla ragione, come è la disposizione all’animalità, comporta il rischio persistente della caduta in “vizi di ogni genere”<sup>26</sup>. Kant sottolinea però relativamente a tali vizi che “non si producono automaticamente da quella disposizione come germogli dalla loro radice”<sup>27</sup>. A ribadire ancora la sanità della disposizione originaria all’animalità quale propensione costitutiva al bene; la devianza, qui esplicitata come vizio, è dovuta esclusivamente ancora all’arbitrio e alla volontà umana

che si rende artefice delle proprie scelte. Il vizio sarà sempre contiguo alla natura dell'uomo, mai invece "germoglio" della "radice" umana, vista la originaria bontà di tale "radice".

Kant indica poi un secondo livello della disposizione al bene: le disposizioni all'umanità che a loro volta si dividono secondo "l'amore di sé fisico" e "l'amore comparativo". Tale disposizione evidenzia, nel momento in cui si parla di "amore comparativo", il valore fondamentale dell'uguaglianza: "Innanzitutto si tratta semplicemente dell'inclinazione ad acquistare il valore dell'uguaglianza"<sup>28</sup>. Chiaramente il valore non viene compreso sotto il completo controllo della ragione; l'uguaglianza serve ancora piuttosto a preservare la propria autonomia rispetto agli altri e chiaramente a trovare un termine di paragone per valutare le proprie situazioni esistenziali, dice Kant: "ci si giudica felici o infelici, infatti, solo quando ci si paragona agli altri"<sup>29</sup>.

E' comunque questo il grado della disposizione al bene in cui prende consistenza il riconoscimento dell'altro. In ogni situazione della vita umana la felicità o l'insoddisfazione del momento assume come metro di confronto le situazioni vissute dagli altri uomini. Con questa disposizione l'uomo è consapevole che non vive solo e che la propria realizzazione è legata ad una prospettiva collettiva. Così, anche nel coltivare l'autoreferenziale "amor di sé" sarà necessaria la presenza e il contatto con l'altro, esplicita infatti Kant: "da questo amor di sé deriva la nostra inclinazione ad assumere un certo valore nell'opinione degli altri"<sup>30</sup>. E' quindi presente, in tale disposizione al bene, la ragione; essa entra in gioco nell'attività di comparazione. Ma, non essendo sotto il totale controllo di essa, nella disposizione all'umanità possono inserirsi vizi generati dal confronto con gli altri, quando tale confronto è guidato esclusivamente dall'amor di sé. Ecco allora che nasce l'invidia altrui, la gelosia, la rivalità. Tuttavia Kant vuole chiarire che anche in questo caso "tali vizi, in realtà, non hanno automaticamente la loro radice nella natura"<sup>31</sup>. La comparazione con le altrui vite infatti dovrebbe servire per prendere atto delle situazioni esistenziali dei simili, affinché ne possa scaturire un concetto di uguaglianza che non escluda "l'amore reciproco"; in fondo l'emulazione dell'altro, il confronto con chi sta vicino dovrebbero essere stimolo a guardare nell'ottica collettiva la gestione delle risorse comuni e la propria realizzazione come genere che non può prescindere dalla dimensione dell'alterità. Kant infatti così si pronuncia: "La natura, invece, ha inteso servirsi dell'idea di una tale emulazione (la quale in sé non esclude l'amore reciproco) solo come impulso per promuovere la civiltà"<sup>32</sup>. E' quindi nella promozione della civiltà, ovvero del viver in comune, che la disposizione all'umanità orienta l'uomo.

Nella tripartizione stilata da Kant troviamo infine la disposizione alla personalità; essa è così definita: "E' la capacità di provare per la legge morale un rispetto che sia un movente per sé sufficiente dell'arbitrio"<sup>33</sup>.

Così l'uomo è mosso al bene trascendentale in virtù di una forza incondizionata la quale fa sì che il rispetto per la legge sia l'unico movente incondizionato per la libera scelta. Ora, un tale rispetto incondizionato per la legge può essere indicato come "il sentimento morale". Tale sentimento non può comunque costituire l'a priori con cui spiegare la moralità dell'uomo, in quanto il "sentimento morale" può essere ragione sufficiente per l'azione solo quando diviene movente della libera scelta. Qui sta il limite: un arbitrio non orientato da una bontà di carattere non sarebbe capace di ergere il "sentimento morale" a guida e movente delle proprie scelte.

Occorre poi sottolineare come non sia possibile pensare ad un uomo disposto al bene in maniera così perentoria come pretende la disposizione alla personalità e far risiedere la condizione della disposizione al bene nel libero arbitrio. E' infatti proprio la facoltà della libera scelta la potenziale sede di produzione di massime contrarie ed opposte alla legge morale ed al giusto universale. Kant infatti è chiaro: "Nella nostra natura dev'esserci necessariamente una disposizione sulla quale non possa innestarsi assolutamente nulla di cattivo"<sup>34</sup>. Questa forza che induce l'uomo a seguire incondizionatamente la legge non può essere indicata che con il termine di disposizione al bene, quindi come una costituzione ontologica che sancisce la propensione al bene.

Ancora scrive Kant: "L'idea della legge morale, insieme al rispetto che ne è inseparabile, non può certo essere definita una disposizione alla personalità: essa è piuttosto la personalità stessa (è l'idea, presa in senso totalmente intellettuale, dell'umanità). Ma il fondamento soggettivo in base al quale accogliamo, nelle nostre massime, questo rispetto come movente, sembra essere un supplemento alla personalità, e merita perciò il titolo di disposizione che favorisce la personalità"<sup>35</sup>.

Il rispetto diviene movente per la libera scelta solo grazie all'evidenza della disposizione al bene presente originariamente nell'uomo. Dire che l'uomo è disposto al bene significa dire così qualcosa di nuovo: non solo l'umanità riconosce e rispetta la legge morale, ma è proprio protesa necessariamente alla legge, non può fare a meno della legge perché operare per il giusto è condizione necessaria per la vita del genere uomo. Se dunque la ragion pura è quella facoltà che permette di portare a compimento l'adesione al giusto trascendentale, allora la ragione stessa sarà necessitata al bene; in fondo Kant distingue tra un uso puro pratico della ragione ed un uso meramente strumentale pratico di tale facoltà per ribadire che, se l'uomo sa ascoltare la propria ragion pura, non può non uniformarsi ad una moralità trascendentale. Questo è importante perché ciò significa che la facoltà che contraddistingue l'uomo, che gli permette di costruire il suo sapere e di orientare il suo agire è anch'essa sicuramente preposta al bene.

Con la consapevolezza della disposizione al bene Kant riabilita l'uomo nella sua costituzione profonda, chiarendo così il perché della presenza viva e forte della legge morale. Naturalmente si preclude anche la possibilità di guardare la realtà umana come se fosse forgiata nel male.

Tuttavia il problema del male non svanisce; il male morale nel mondo umano è un'evidenza chiara per qualunque osservatore dell'universo fenomenico e, pur non essendo attribuito ontologico dell'uomo, rimane una costante della storia dell'umanità. Kant indica tale presenza del male radicale come una tendenza; con tale termine si vuole intendere "il fondamento soggettivo della possibilità di un'inclinazione, nella misura in cui questa inclinazione è accidentale per l'umanità in generale"<sup>36</sup>.

La tendenza si basa sulla contingenza fenomenica, l'esperienza della finitudine chiarisce bene l'idea della debolezza e della fragilità umana che vanno ad essere i mezzi della tendenza. L'inclinazione nasce in esseri che si percepiscono imperfetti ed appunto la tendenza indica il perpetrarsi dei limiti umani, limiti dovuti alla contingenza esperienziale. Dall'altra parte, Kant chiarisce il perché della dicotomia disposizione-tendenza: "La tendenza si distingue da una disposizione perché, pur potendo essere innata, non occorre tuttavia che sia rappresentata come

tale, ma può esser considerata (se è buona) come acquisita, oppure (se è cattiva) come contratta dall'uomo stesso<sup>37</sup>.

La disposizione è il principio da cui l'uomo deriva, quel bene uno che consente di parlare di costituzione buona. Tuttavia l'imperfezione dell'uomo si palesa nel momento della scelta, ognuno deve decidere se aderire al bene originario o no; la libera scelta costituisce così il limite della condizione umana: nessuno infatti è necessitato al bene. La tendenza dunque si inserisce in questo quadro esistenziale in cui l'accidentalità delle situazioni fenomeniche porta di continuo l'uomo a scegliere e di conseguenza anche a poter scegliere male; la tendenza così va ad essere non tanto fattore coercizzante la scelta, quanto movente decisivo nel condizionare la libertà umana a non scegliere di aderire alla legge morale. Quindi, se il male viene compiuto sempre in base ad una scelta umana, sebbene l'uomo sia ontologicamente disposto al bene, ciò significa che, osservando la frequenza con cui tale male viene perpetrato, deve esservi una tendenza continuativa alla "deviazione delle massime rispetto alla legge morale"<sup>38</sup>.

L'individuazione di tale tendenza al male permette di dare un nome a quella lucida consapevolezza dell'imperfezione e della debolezza che accompagnano l'uomo; tuttavia non consente di poter reputare l'uomo vittima di una propensione che costringe a compiere il male morale. La tendenza al male non è infatti né propensione, né attitudine, semmai, ci dice Kant, essa è "soltanto una predisposizione a desiderare un godimento, ed essa produce l'inclinazione verso tale godimento solo quando il soggetto ne abbia già fatto esperienza"<sup>39</sup>.

Chi si abbandona all'inclinazione, ai vizi, non si dimentica comunque della legge morale; quindi, nel trasgredire la norma, si è consapevoli di non operare per il giusto universale e soprattutto si è colpevoli poiché si accetta, tramite il proprio libero arbitrio, di seguire le proprie brame soggettive nella tendenza. Quest'ultima, infatti, nulla potrebbe se posta di fronte ad una ferrea volontà dominata dalla ragione, visto che la tendenza consiste in realtà in una "predisposizione a desiderare un godimento", non in una propensione oggettiva deputata al raggiungimento di un godimento.

O, ancora, la tendenza è definita come "fondamento soggettivo della possibilità di deviazione delle massime rispetto alla legge morale", asserzione questa in cui il termine "possibilità" risulta centrale nel trasmettere la mancanza di necessità oggettiva nella messa in atto di massime contrarie alla legge morale.

L'uomo stesso è totalmente responsabile del male morale, poiché la tendenza al male non costituisce una struttura ontologica: essa è forza prevaricante, inspiegabilmente presente nella storia dell'uomo e che spinge il singolo a trasgredire consapevolmente la norma morale.

Lo stesso Kant sottolinea come la proposizione: "l'uomo è cattivo per natura"<sup>40</sup> non debba trarre in inganno, in quanto la suddetta asserzione non presuppone alcun tipo di contenuto ontologico che possa far considerare la tendenza al male oggettivamente necessaria.

Dire "l'uomo è cattivo" significa in realtà: "L'uomo è consapevole della legge morale, e tuttavia, nella sua massima, ha accettato di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. Aggiungere poi l'uomo è cattivo per natura significa solo che ciò vale per l'intero genere umano. Non bisogna pensare però che tale qualità possa esser dedotta dal suo concetto generico (dal concetto di uomo in generale), perché in tal caso sarebbe una qualità necessaria. L'uomo è cattivo per natura, piuttosto, significa che l'uomo, secondo quanto di lui si sa per esperienza, non può esser giudicato diversamente; in altri termini: in ogni

uomo, pure nel migliore, la tendenza al Male può esser presupposta come soggettivamente necessaria"<sup>41</sup>.

Il male morale in qualsiasi individuo umano si presenta così come evidenza certa; ma, allo stesso tempo la sicurezza empirica del palesarsi del male non consente sicuramente di ricondurlo alla costituzione profonda dell'uomo, che è positiva, quanto a quella che Kant appella una necessità soggettiva.

Ovvero il sopravvenire del male per Kant non è fatto attribuibile alla struttura trascendentale umana, ma piuttosto alla imperfetta contingenza esistenziale che accomuna soggettivamente tutti gli uomini. Ciò significa che la forza cieca del male fa leva proprio sulla fragilità umana, sulla sua caducità.

La debolezza umana sembra comunque che non basti da sola a definire il concretarsi del male. Per spiegare questa presenza impossibile da allontanare, assieme ai limiti di una costituzione sensibile umana, si deve per forza riconoscere una forza prevaricante sconosciuta, che Kant avverte come presente da sempre nel mondo dell'uomo e che può esser indicata solamente con l'appellativo generico di tendenza al male.

Il fatto che il male non consista tanto nell'inclinazione umana si nota bene dall'osservazione che Kant muove alla morale stoica ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Il sistema morale stoico, preso come pietra di paragone anche nella *Critica della ragion pratica*<sup>42</sup>, cade in errore proprio quando stabilisce in cosa consista il male per l'uomo: "Ora, lo Stoico si rappresentava la lotta morale dell'uomo semplicemente come battaglia contro le sue inclinazioni (in sé innocenti), ritenendo necessario vincerle perché di ostacolo al compimento del dovere"<sup>43</sup>.

Kant invece non ritiene che le inclinazioni di per sé siano fondamento del male: "Considerate in se stesse, le inclinazioni naturali sono buone, cioè non sono spregevoli, e volerle estirpare non sarebbe solo inutile, ma anche dannoso e riprovevole. Occorre piuttosto frenarle, affinché impedendo loro di annientarsi a vicenda, le si possa armonizzare in quella totalità che si chiama felicità. La ragione che si prefigge questo scopo prende però il nome di prudenza, non di saggezza"<sup>44</sup>.

La morale degli stoici si impegna nel limitare l'inclinazione e così va ad essere una morale prudenziale che non è riuscita a comprendere, come molti altri sistemi morali, quale sia veramente il male da combattere. Per Kant la lotta che l'uomo deve condurre per diventare un essere morale non può essere condotta contro le inclinazioni: "La sua causa non può essere cercata a sua volta nelle inclinazioni (altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso), bensì soltanto in ciò che determina l'arbitrio come arbitrio libero (va cercata, cioè, nel fondamento primo interno delle massime che sono in accordo con le inclinazioni). Risulta allora facile capire come dei filosofi, poco inclini ad ammettere un principio esplicativo eternamente avvolto nell'oscurità (ma indispensabile), abbiano potuto misconoscere il vero avversario del Bene, pur credendo di combatterlo"<sup>45</sup>.

Il male dunque consiste nella volontà dell'uomo che decide di uniformarsi per intero all'inclinazione, non tanto nell'inclinazione stessa. Ma in realtà dicendo questo nulla viene svelato, si ha solo la consapevolezza che il male è scelto dall'uomo, ma in concreto tale male rimane "eternamente avvolto nell'oscurità". L'esperienza della finitezza umana porta a constatare quanto ogni individuo sia coinvolto in questa lotta contro il male. Non si può pensare, secondo Kant, a volontà sante nel mondo fenomenico. Ecco che allora ognuno viene messo alla prova dal male.

Ciascuna volontà umana subisce nel suo intimo il fascino del male. Kant è molto risoluto quando parla di questa tendenza,

poiché non si limita a guardare l'uomo nella sua imperfezione, ma constata invece come accanto alla tensione al bene vi sia la continua messa in discussione della struttura valoriale dell'umanità con la prova del male<sup>46</sup>.

Così, anche se la struttura intelligibile dell'uomo è deputata al bene, deve esserci in lui una necessità soggettiva che dia conto dell'inspiegabile presenza del male. Dal ragionamento kantiano si evince tutta l'attenzione che viene posta nel distinguere tra tendenza al male e disposizione al bene in quanto caratteristiche umane che possiedono un valore d'essere completamente diverso: "Ora, questa tendenza va considerata essa stessa come moralmente cattiva, e quindi non come disposizione naturale, bensì come qualcosa che possa essere imputato all'uomo; di conseguenza, essa deve consistere in massime dell'arbitrio contrarie alla legge"<sup>47</sup>.

In definitiva, è chiaro che il male dell'uomo consiste in massime opposte alla legge morale; ma ancora è opportuno ribadire come Kant dica qualcosa di più, ovvero evidenzia l'universalità del male come tendenza coeva dell'uomo che presiede alla corruzione del libero arbitrio. La tendenza al male non è forza duale rispetto alla disposizione al bene, né opposta. La disposizione al bene è il principio che regge il genere umano. La tendenza al male si innesta in questo quadro come forza pervasiva che non ha la consistenza della disposizione al bene, né può considerarsi dissolutrice della costituzione umana. E' forza inspiegabile che appare nella storia dell'uomo e non la abbandona; non è forza contingente perché perdura nel tempo, ma sfrutta piuttosto la contingenza umana.

Kant indica tre differenti campi a cui è possibile ricondurre la tendenza al male nell'uomo: la fragilità, l'impurità, la malvagità. Sono i diversi stati di perdizione morale cui giunge l'uomo che si abbandona alla devianza rispetto alla norma.

Con la fragilità si vuol indicare la debolezza dell'uomo che riconosce la legge quale motivo dominante nella produzione di massime, ma che al momento concreto dell'azione non sa anteporre la norma morale ai più comodi e remunerativi moventi pratici empirici.

L'impurità è il grado che si riferisce all'incapacità dell'uomo di saper compiere azioni esclusivamente per il dovere. Accade invece che spesso siano altri i moventi, concomitanti con la legge morale, che determinano l'azione; l'atto può apparire conforme al dovere anche se in realtà non è compiuto esclusivamente per il dovere. Kant sottolinea così anche la centralità dell'intenzione nella produzione della massima quale momento che determina la moralità dell'azione.

Con la malvagità Kant indica il momento massimo di corruzione dell'animo umano: l'individuo malvagio è colui che sistematicamente adotta "massime in cui il movente derivante dalla legge morale è subordinato ad altri moventi (non morali)"<sup>48</sup>. Questi è l'uomo cattivo che subordina al giusto universale i propri interessi personali e, sebbene possa produrre anche azioni "legalmente buone (azioni legali), tuttavia il modo di pensare ne risulta corrotto nella sua radice (per quanto riguarda l'intenzione morale)"<sup>49</sup>, poiché ormai alla legge morale è anteposta continuativamente la propria bramosia sensibile.

Quindi, il male radicale degrada l'animo umano in maniera diversa, diremmo soggettiva, proprio perché il singolo è artefice della sua moralità come della sua dissoluzione morale.

Preso coscienza della reale presenza di questa predisposizione al male e del suo esser messo in atto attraverso l'arbitrio umano, viene spontaneo cercar di estrapolare la causa del cedimento della scelta umana a favore della massima cattiva.

Sorge il bisogno di definire il punto debole dell'animo umano che non permette la completa aderenza alla legge morale. Kant si ripropone di comprendere quale sia quella parte dell'uomo imputabile di colpa per essersi lasciata violare dal male radicale. Vengono presi in considerazione due possibili sedi come potenziali fondamento del male radicale: la sfera della sensibilità e degli istinti e la sfera della ragione moralmente legislatrice.

Gli istinti umani e le inclinazioni naturali non hanno nessun rapporto diretto con il male morale, anzi offrono l'opportunità di disvelare la forza dell'intenzione morale poiché la virtù morale consiste anche nel temperare la fame sensibile quando essa vorrebbe eccedere rispetto al reale bisogno umano. Se il male risiedesse e consistesse nella sensibilità, allora l'uomo non sarebbe più ontologicamente disposto al bene, il male gli sarebbe connaturato costitutivamente; l'azione morale non dipenderebbe più da una scelta libera che per giungere al giusto spesso avversa il raggiungimento della felicità. Dice Kant: "la sensibilità contiene troppo poco, poiché essa eliminando i moventi che possono scaturire dalla libertà, fa dell'uomo un essere semplicemente animale"<sup>50</sup>. Se l'istintualità fosse così sede del male radicale, allora l'uomo sarebbe necessitato a compiere l'azione negativa. Nemmeno sarebbe più imputabile di colpa, l'azione morale non dipenderebbe primariamente da un atto libero.

D'altra parte, nemmeno si può pensare ad un fondamento del male celato nella corruzione della ragione moralmente legislatrice; questa soluzione appare assolutamente inaccettabile perché impossibile: significherebbe cancellare l'autorità della legge. La ragione sarebbe in contrasto con se stessa. In merito infatti Kant esplicita: "una ragione svincolata dalla legge morale e, per così dire maligna, contiene troppo, poiché in tal caso l'opposizione contro la legge verrebbe elevata essa stessa a movente, e farebbe così del soggetto un essere diabolico"<sup>51</sup>. Nel sistema morale kantiano, se la ragione moralmente legislatrice venisse corrotta, il crollo sarebbe totale: la legge morale perderebbe la sua universalità, visto che una ragione corrotta non è una ragione che si è ingannata o che si è messa da parte in vista del raggiungimento di una felicità sensibile; ma è una ragione che nel suo intimo avrebbe raggiunto la certezza che la massima giusta da seguire sarebbe quella contraria alla legge. Questo in realtà per Kant non potrà mai accadere, poiché, sebbene l'essere umano sia libero, la sua libertà deve esser pensata nell'ambito della legge morale che accomuna tutti gli enti razionali. La legge morale è un piano trascendentale cui l'uomo accede attraverso il suo strumento trascendentale: la ragione. Risulta allora impossibile la corruzione della facoltà di cui l'uomo non può dubitare. In definitiva pensare l'uomo non vincolato alla legge morale equivarrebbe per Kant "a pensare una causa efficiente che opera al di fuori di qualsiasi legge", e "ciò è contraddittorio"<sup>52</sup>.

Riaffiora allora la domanda: perché l'uomo sceglie attraverso il proprio libero arbitrio la massima cattiva? La domanda in realtà non ha risposta sicura; Kant tratta il problema del male radicale come un problema estremo. Per tutto il primo capitolo de *La religione entro i limiti della semplice ragione* ribadisce ripetutamente come il male morale risieda nel fondamento soggettivo della possibilità di deviazione rispetto alla legge morale, quindi nella facoltà di libera scelta dell'uomo. Il male radicale sembra però consistere nella sistematica ricaduta dell'uomo nella massima negativa e per questo è tendenza, propria del genere umano. Tuttavia ciò che rimane veramente celato è cosa sia il contenuto di tale tendenza; male radicale

sembra un appellativo formale. Cosa spinga ad infrangere la legge resta celato dietro questo termine. Kant ci dice solamente alla fine che il male si concreta nell'inversione dei moventi da cui vengono prodotte le massime. Occorre che il movente della legge morale abbia il primato sugli altri moventi pratici empirici; ma questo appunto non accade sempre ed è in tale inversione che si intuisce la continua presenza del male: "di conseguenza l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché, quando accoglie i moventi nelle sue massime, ne inverte l'ordine morale"<sup>53</sup>. Ancora il generico male si riduce solo all'inadeguato uso della libertà, come sostiene Venturelli: "Ma se infine si chiede: che cosa rende possibile l'inversione dei moventi, la *Umkehrung* in cui la perversità umana consiste? allora la risposta a questa domanda rinvia senz'altro al concetto della libertà, all'assoluta spontaneità dell'azione. Il bene e il male -quindi la teoria della radicalità del male e la dottrina della conversione, che ne costituisce il pendant simmetrico e l'antitesi necessaria- hanno un solo, identico, insondabile fondamento nella libertà umana"<sup>54</sup>.

Sembra comunque che il concetto di male radicale possa celare altri contenuti; Kant, però, non può andare oltre. La filosofia critica può solo attestare cosa accada nel mondo degli uomini, tuttavia un interessante aggiunta alla questione del male radicale ed all'impotenza della ragione di fronte alla concreta presenza di tale tendenza può essere fornita dalla lettura simbolica che Kant offre delle Sacre Scritture. Questo è un importante strumento di approfondimento che si offre di fronte al problema del male.

Sviluppare un approccio teoretico per le questioni religiose, come del resto per tutte le questioni che oltrepassano i limiti dello scibile, è la modalità di approfondimento meno consona per Kant. In fondo la ragione, di fronte al mondo intelligibile, rimane infeconda; non c'è alcuna possibilità di conoscenza in una sfera che non è esperienziale. Abbiamo visto come, tramite la riflessione pratica, nasca l'esigenza di una fede razionale, con la conseguenza dell'ampliamento dell'insieme di proposizioni inerenti il campo ultraterreno, le quali, non potendo essere sostenute da una ragione esclusivamente speculativa, debbono essere ammesse in seguito alle conclusioni dell'attività critica della ragione nell'uso pratico.

Ora, la fede razionale che deriva dalla ragion pratica è un credo che non sovrappone affermazioni dogmatiche e fideistiche ai limiti imposti dalla semplice ragione allo scibile umano. Non c'è quindi alcun contrasto tra gli esiti della ragion pura e della ragion pratica, dal punto di vista kantiano. Tuttavia nel momento in cui si evidenzia il problema del male la via della fede razionale non sembra essere più sufficiente. Kant inquadra il male come tendenza, una tendenza innata nell'uomo, che è definita come connaturata alla natura umana ma allo stesso tempo non ha la consistenza dalla disposizione al bene in quanto non è struttura costitutiva dell'uomo. E' facile notare l'ambiguità del problema, ma in fondo essa è dovuta alla difficoltà di trattare un problema per cui la ragione non è più sufficiente.

Il male assurge alla categoria di fatto concreto, riscontrabile empiricamente, che però non si esaurisce nell'attuosità esperienziale. Il motivo profondo del male è celato nella sua antecedenza rispetto all'azione cattiva. Il male è tendenza proprio perché è presente inspiegabilmente, come forza prevaricante, prima dell'azione dell'uomo stesso. Infatti Kant indica la tendenza al male in duplice maniera: antecedentemente il male è "Peccatum originarium"<sup>55</sup> e come

effetto derivato nella prassi fenomenica esso è "factum phaenomenon"<sup>56</sup>.

E' facile così evidenziare, nel rapporto tra condizione antecedente e fatto esperienziale, la logica che sta alla base della spiegazione teoretica del rapporto tra noumeno e fenomeno. Appunto, ravvisando tale analogia col concetto di noumeno, la tendenza al male viene chiarita proprio come un concetto limite, inindagabile dunque dalla ragione.

Di fronte al mistero del concetto del male l'uomo non può proficuamente usare né la propria ragione speculativa, né può avvalersi della sua fede razionale, poiché tale fede non riesce a spiegare l'impenetrabilità di tale questione limite. Kant giunge a dare una spiegazione del male solo quando si affida a quella che potremmo definire una terza via. Nel tentativo di gettar luce su tale questione limite l'altro percorso praticabile sembra quello di un'ermeneutica del Cristianesimo. Il mistero è penetrato così tramite l'interpretazione pratico-razionale dei contenuti di una religione positiva o, meglio, vengono presi in considerazione passi biblici e contenuti dottrinali che sembrano essere esplicativi nel tentativo di dare un senso alla presenza del male.

Mancini ipotizza che si possa ravvisare questa tensione ermeneutica nell'uso che Kant fa dell'epistolario paolino per esplicitare la questione del male. Indica così la contiguità della posizione kantiana rispetto alla lettura del male offerta da Paolo: "Quello che non riesce a Kant nel piano più propriamente razionale-il muro del mistero sbarra la strada, sembra meglio riuscirci quando fa vistosamente uso del veicolo interpretativo offertogli da Paolo, anche se non accetta la prospettiva eziologica, ossia la spiegazione del male come una caduta storica, adamica. Già nella indicazione della triplice forma in cui il male radicale si manifesta, il debito paolino è grande (citato espressamente è Rom.VII)"<sup>57</sup>.

In effetti la terminologia usata per la tripartizione della tendenza al male fa appello ai termini "fragilitas", "impuritas" e "pravitas" e risente quindi in maniera decisiva del debito paolino. Ma la lezione dell'Apostolo è riscontrabile anche in altre parti della interpretazione kantiana del male; seguiamo ancora Mancini a tale proposito: "Ma Paolo lo soccorre soprattutto quando si tratta di individuare il momento d'esteriorità, d'alterità, e quasi di demonicità del male, secondo Efes VI,12, che Kant cita: <la nostra battaglia non è contro avversari di sangue e carne ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano le regioni celesti>, anche se, come si è visto, non fa di questo testo un uso teoretico-rivelazione di esseri demoniaci, ma soltanto un uso pratico"<sup>58</sup>.

Ora, sembra per certi versi paradossale il ricorso a questa terza via, quella dell'ermeneutica cristiana, per una filosofia che vuole essere critica, che ha fiducia solo nella ragione quando essa rimane entro i suoi limiti. Va subito ribadito, però, che l'interpretazione della Scrittura è esclusivamente simbolica. Dal testo biblico vengono estrapolati quei contenuti pratico-razionali che risultano cogenti nei confronti di una religione che parte dalla moralità, quale è il credo auspicato da Kant. Da quanto si legge nella nota relativa all'interpretazione del peccato d'origine possiamo chiaramente comprendere l'uso che Kant intende fare dell'interpretazione biblica: "E' certamente possibile spiegare in che modo trarre vantaggio in termini morali da un discorso storico, senza che occorra decidere se il significato di questo discorso sia proprio quello conferitogli dall'autore, oppure semplicemente quello che noi gli attribuiamo: è sufficiente che tale significato sia vero per se stesso, a prescindere da qualsiasi dimostrazione storica, purché

a un tempo sia anche l'unico significato che possiamo ricavare proficuamente da un passo scritturale in vista del nostro miglioramento morale –altrimenti esso sarebbe solo uno sterile incremento delle nostre nozioni storiche”<sup>59</sup>.

Dall'altro lato, non possiamo esimerci dalla considerazione di questa terza via come un approccio nuovo all'oltre del mondo intelligibile. E questo nuovo modo di approssimarsi al divino emerge proprio di fronte all'insondabile tematica esistenziale del male. La ragione è inerte, ha di fronte solo un termine formale che non può essere schematizzato dalle facoltà trascendentali umane; si rimane ambigui di fronte all'impossibilità di spiegare la provenienza di questo germe inestirpabile.

L'interpretazione razionale di una religione positiva permette di giungere ai perché meglio di quanto ne sia capace la teoresi razionale. Ecco allora l'ambito di senso che il problema del male porta a dischiudere: l'uomo, posto di fronte all'inesplicabilità di una questione esistenziale che lo avvolge per intero, non potendo affidarsi completamente alla propria ragione, trae giovamento dai contenuti razionali di una religione positiva: il cristianesimo. E' infatti innegabile come sia persistente l'intento kantiano di procedere sempre nei limiti della semplice ragione, estrapolando quanto di razionale sia contenuto nella religione; ma è altrettanto innegabile come, di fronte a ciò che rimane insondabile (il male in tale frangente), Kant non può che elaborare una terminologia che non esaurisce il problema, ma anzi lo lascia nella sua indefinitività. Soprattutto tale considerazione del problema viene arricchita, approfondita e meglio compresa proprio nel momento in cui si acquisiscono e vengono confrontati con tale impostazione razionale i contenuti delle confessioni positive cristiane. In tal senso molto chiaro risulta Barth, che esplicita: “Sorgono così all'orizzonte di una filosofia della religione concetti come la riparazione compiuta in luogo nostro, la giustificazione, il perdono, la nuova nascita, e anche la predestinazione; senza che il mistero che essi indicano sia veduto, sono ammessi con un misto di comprensione e stupore, di rispetto e approvazione come concetti in ogni caso possibili per designare questioni aperte”<sup>60</sup>.

L'asserzione di Barth è significativa, in quanto descrive in modo esauriente l'atteggiamento kantiano di fronte ai contenuti razionali positivi del cristianesimo, verso i quali è possibile un'attesa esplicativa o, quanto meno, un rispetto razionale.

Ma ciò che meglio è riscontrabile dal confronto della tematica del male radicale con i contenuti dottrinali del cristianesimo è l'attesa soteriologica a cui inevitabilmente rimanda la misteriosità dei segni del male. Sia il cristianesimo che la religione razionale kantiana paventano un riscatto dell'uomo in seguito alla constatazione del male o, meglio, vi è un'attesa di salvezza che viene sottesa dall'evidenziazione di un male impenetrabile contrapposto alla costitutiva bontà umana.

Dunque, pur rifiutando una teodicea dottrinale, col problema del male emerge quanto nella prassi esistenziale non si possa far a meno di una teodicea che potremmo definire vissuta; ovvero di quell'accettazione silenziosa del male, che non contempla troppi infruttuosi ragionamenti, ma compie una sofferta ma decisa adesione all'interessa della natura umana nella sua caducità e nella sua attesa di santità, e che ha come più autorevole esemplificazione la figura di Giobbe.

L'accettazione della colpa, del peccato quale condizione ineliminabile della contingenza umana sembra il primo decisivo passo verso la salvezza; occorre infatti farsi consapevoli della propria situazione esistenziale per iniziare poi il cammino di affrancamento dal peccato. E tale percorso è inquadrato da Kant

come una rinascita morale, come un rinnovamento interiore. La salvezza dell'uomo per Kant consiste tutta in un rinnovamento della propria vita morale. L'attesa escatologica non può che essere coltivata a partire dalla produzione delle proprie massime d'azione, da un cambiamento della propria vita pragmatica, non tramite forme esteriori di culto. In realtà, poi, questo percorso di miglioramento morale non consiste in altro che in una rinnovata aderenza alla propria costituzione positiva primigenia.

Ora, ciò che sembra cogente riguardo al problema del male radicale è l'evidenziazione di come, sia riguardo all'inspiegabile male, sia rispetto al percorso salvifico di emancipazione da questo male, sia facile ravvisare un parallelo con la via soteriologica auspicata e proposta dal cristianesimo.

In fondo lo stesso Kant è molto esplicito nell'indicare come il percorso salvifico dell'uomo, che consiste in una “rivoluzione interna” morale, sia già indicato esaurientemente dalle Scritture: “L'uomo può quindi diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, simile a una nuova creazione (Vangelo di Giovanni 3,5; cfr. I Mosè, 1,2), e per via di un cambiamento del cuore”<sup>61</sup>. Le due citazioni bibliche alludono proprio alla presenza dello spirito quale guida per la vita morale dell'uomo affinché non venga condotto ad agire solo seguendo la propria costituzione sensibile. In tal modo la sua condotta sarà morale e perciò egli sarà gradito a Dio.

### **La risposta della Sacra Scrittura sulla genesi del male radicale.**

Kant lascia trasparire dalla sua visione del mondo degli uomini l'incognita di una male presente, ma inesplicabile. Al di là dell'individuazione della costante trasgressione dalla condotta morale di cui l'uomo stesso è artefice, sembra ci sia dell'altro da specificare nella constatazione di questo male, ma allo stesso tempo la filosofia critica non può allargare la sua funzione ad ambiti in cui sono impossibili pronunziamenti sicuri. L'interpretazione simbolica della Sacra Scrittura riesce invece a dire ciò che la ragione non può attestare.

Il racconto biblico trasmette attraverso i simboli della narrazione concetti realmente attinenti al tema del male radicale. Infatti la ragione teoretica consente a Kant di giungere alla constatazione della presenza del male nel mondo, tuttavia non si riesce a dare una spiegazione precisa dell'origine e della sostanzialità di tale male. L'unica asserzione sicura può essere fatta esclusivamente riguardo all'imperscrutabilità dell'origine e dell'evenienza del male. In merito infatti esplicita Kant: “Il Male è potuto scaturire solo da qualcosa di moralmente cattivo (non da semplici limitazioni della natura umana); e, tuttavia, la disposizione originaria dell'uomo (la quale dato che deve essergli imputata, non poteva essere corrotta che dall'uomo stesso) è una disposizione al Bene. Noi dunque non siamo in grado di concepire il fondamento da cui si sia potuto in noi originare il Male morale.”<sup>62</sup>

Se si prescinde dal carattere storico della narrazione emerge tutta la portata veritativa della Scrittura; così essa potrà essere realmente pertinente ai fini del miglioramento morale, al di là della sicurezza storica del racconto biblico.

Attribuire la causazione del male nel mondo ad un angelo ribellatosi a Dio e quindi scacciato dal mondo ultraterreno, appare come una spiegazione ricca di significato simbolico che trasmette bene il senso che il male morale acquista per l'uomo nel mondo fenomenico.

Le parole di Kant sono molto chiare al riguardo: “Questa inconcepibilità, insieme alla più precisa determinazione della malvagità del genere umano, è espressa dalla Scrittura con quella narrazione storica in cui il male è posto, sì, all’inizio del mondo, ma non ancora dell’uomo, bensì in uno Spirito destinato originariamente a un rango più elevato. In tal modo, il primo inizio di ogni Male in generale è dunque posto come per noi inconcepibile (infatti, da dove giunge il Male in quello Spirito); l’uomo è invece rappresentato come un essere caduto nel Male solo per tentazione, dunque non come corrotto nel suo fondamento (nella stessa disposizione primitiva al Bene), bensì come capace ancora di miglioramento in opposizione a uno Spirito tentatore, cioè a un essere cui la tentazione della carne non può esser riconosciuta come attenuante per la sua colpa: e così all’uomo caduto in tentazione -il quale nonostante il cuore corrotto, ha sempre la volontà buona- viene concessa la speranza di un ritorno al Bene, dal quale si è allontanato.”<sup>63</sup>.

Si nota come da tale interpretazione della Scrittura emergano delle tematiche certamente presenti nella morale kantiana. In primo luogo si può estrapolare l’inconcepibilità del male, il quale non può essere in alcun modo spiegato. Possiamo darci un motivo del suo persistere all’interno del mondo umano solo pensando che è presente prima dell’uomo; ma ancora sul perché del male si può solo tacere, infatti non c’è risposta alla domanda “da dove giunge il Male in quello Spirito?”; non si sa perché lo spirito decaduto si sia volto al male. Così il motivo profondo del peccato, dell’inadempimento morale resta sconosciuto, non può esser scoperto dall’uomo.

Il racconto biblico mette bene in evidenza la presenza invisibile del male: esso infatti è rappresentato da un immateriale spirito; inoltre tale spirito non determina oggettivamente la volontà umana a perpetrare il male. Esso infatti è tentatore. Emerge quindi bene il ruolo attivo che l’uomo ha nel decidere il suo destino morale. Kant usa spesso il riferimento ad uno spirito presente nel mondo per indicare il male radicale. Infatti ci parla sovente del “Signore del mondo” per definire l’invisibile presenza che sembra regnare nel mondo corrotto degli uomini; oppure ci parla di un “Principio cattivo” per indicare questa invisibile forza che induce l’uomo al male. Siamo ancora di fronte alla difficoltà di definire il male. Questa è veramente una questione al limite estremo.

La filosofia critica si appella alla sola ragione, ma in una questione come quella del male, in cui la ragione stessa si trova di fronte all’abisso della propria finitezza, possono esser prese in considerazione anche narrazioni che quasi celano un contenuto veritativo, come appunto il racconto biblico. Infine occorre sottolineare come si possa evincere un contenuto positivo dalla rappresentazione del male come spirito: Kant infatti sostiene che all’idea della caduta in tentazione sia intrinsecamente connessa, per l’uomo, la “speranza di un ritorno al Bene, dal quale si è allontanato”. Quindi con la lettura simbolica della Sacra Scrittura viene riproposta la consapevolezza per l’uomo della originaria disposizione al bene e la possibilità della redenzione morale.

### **Il rifiuto della dottrina del peccato d’origine.**

Se la Scrittura riescono a dare un contenuto simbolico attendibile con la descrizione del male radicale come fatto esistenziale causato dalla presenza inspiegabile di uno spirito superiore scacciato dal regno celeste, esse non sono invece sufficientemente esaurienti per Kant nel momento in cui

cercano di spiegare l’origine e la propagazione del male con il racconto del peccato d’origine.

Innanzitutto chiarisce cosa si debba intendere per origine: “L’origine (prima) è la derivazione di un effetto dalla sua causa prima, cioè da quella causa che non è a sua volta effetto di un’altra causa della stessa specie”<sup>64</sup>.

Per un concetto quale quello del male, che non si vede, non si conosce, ma che si esperisce soltanto, occorre pensare ad un’origine razionale che chiarisca l’esistenza del male e non tanto il suo inizio temporale; la conoscenza dell’origine storica del male resta impossibile da conoscere. Chiarisce infatti Kant: “E’ dunque una contraddizione cercare l’origine temporale delle azioni libere in quanto libere (come se si trattasse di effetti di carattere fisico). E, pertanto, è contraddittorio anche cercarla per il carattere morale dell’uomo, considerandolo come accidentale: tale carattere, piuttosto, esprime il fondamento dell’uso della libertà, fondamento che (analogamente al motivo determinante del libero arbitrio in generale) dev’essere cercato esclusivamente in rappresentazioni razionali”<sup>65</sup>.

Nel cercare di comprendere l’origine del male non si deve tener conto della tendenza al male, bisogna invece prendere in considerazione le azioni concrete in cui è possibile riscontrare il male, quindi la colpa umana. Proprio da tale fenomenologia della corruzione umana si concreta il ruolo attivo dell’uomo nel compiere il male. Ognuno è responsabile delle proprie azioni nefaste. Con questo Kant vuole ribadire come non sia lecito chiedersi quale sia l’origine temporale del male, poiché non si hanno gli strumenti necessari per determinarla; occorre invece pensare all’origine razionale, alla presenza del male e alla sua inspiegabilità. Quindi, alla fine, è ancora la possibilità della devianza ciò che va a determinare la tendenza al male, una possibilità, questa, che in effetti non getta luce sul perché del male.

Ponendo l’attenzione sul racconto biblico del peccato d’origine si dischiude un duplice contenuto: da un lato c’è il tentativo di spiegare l’origine del male nel mondo degli uomini, dall’altro viene indicata la modalità tramite la quale tale male viene propagato nel genere umano.

Kant non accetta questo secondo contenuto che è possibile estrapolare dal racconto biblico; egli scrive infatti: “Ma, qualunque possa essere l’origine del Male morale nell’uomo, non c’è dubbio che, fra tutti i modi di rappresentarci la sua diffusione e propagazione attraverso tutti i membri della nostra specie e nel corso di tutte le generazioni, il modo più inopportuno è quello di rappresentarci il Male come giunto fino a noi per eredità dai primi progenitori”<sup>66</sup>.

Del resto non potrebbe essere diversamente. La tendenza al male non è infatti definita da Kant come parte della struttura ontologica profonda umana. Pensare ad un passaggio ereditario del male, come, secondo Kant, avviene nella dottrina del peccato originale, significherebbe delineare una corruzione umana che si attesta nel profondo dell’animo. La tendenza invece sottolinea proprio un’evenienza del male contigua alla storia umana. Il male non può trasmettersi di generazione in generazione, altrimenti esso sarebbe un germe intrinseco alla natura umana, e questo esito è palesemente rifiutato da Kant nel momento in cui parla di una originaria disposizione al bene nell’uomo.

Per quanto riguarda invece l’origine di tale tendenza nel mondo degli uomini Kant invita ad abbandonare ogni tentativo di interpretazione storica delle Sacre Scritture, in quanto definire l’origine temporale di tale tendenza nel mondo è impresa impossibile per le menti umane, ma soprattutto poco cogente

con l'interesse umano che orienta la sua attenzione nel cercare l'origine razionale del male, quindi la base che determina il fondamento soggettivo della devianza rispetto alla norma morale. Si sviluppa così una lettura simbolica della Sacra Scrittura che, partendo dal peccato del primo uomo, ricostruisce il controverso rapporto dell'umanità con la legislatività morale. Il peccato d'origine viene interpretato da Kant attraverso una chiave di lettura simbolica negativa: Adamo, come primo uomo che nello stato d'innocenza compie il primo peccato, non può essere interpretato che come esemplificazione della trasgressione del medesimo genere umano. La condizione d'innocenza dalla quale Adamo esce peccando, secondo il racconto biblico, è interpretata da Kant solo come un concetto limite che indica una condizione anteriore ad ogni epoca umana; in realtà Adamo stesso, in quanto uomo, "viene rappresentato già perfettamente fornito dell'uso della ragione (altrimenti quel fondamento -la tendenza cattiva- gli sarebbe connaturato)"<sup>67</sup>. Lo stato d'innocenza primordiale in cui le Scritture collocano il primo peccato in realtà ritrae una situazione in cui l'uomo è già ente razionale al pieno delle sue caratteristiche costitutive: disposto al bene ed insidiato dal male. Kant è chiaro nello stabilire la continuità perenne della presenza del male nel mondo. Non c'è infatti uno stato d'innocenza in cui si possa pensare ad un uomo immune dal peccato: "il peccato del primo uomo è posto pertanto come generato immediatamente dallo stato d'innocenza"<sup>68</sup>. Quindi il peccato del primo uomo non rappresenta altro che un punto di riferimento che simbolicamente individua l'inizio del male nel mondo umano, poiché con Adamo comincia lo stesso mondo umano. In realtà, però, il male è innato nella storia umana; dice infatti Kant: "La trasgressione compiuta dal primo uomo viene chiamata perciò peccato originale, mentre per noi tale trasgressione è rappresentata come la conseguenza di una malvagità già innata nella nostra natura"<sup>69</sup>. In definitiva, il primo uomo è da considerarsi simbolo di una umanità per la quale il giogo del peccato è evenienza coeva, non tanto deve essere considerato invece depositario del primo peccato dalla cui trasmissione ereditaria tutta l'umanità viene costretta al male. Così Adamo non è altro che l'umanità stessa che si trova a peccare a causa di una tendenza oscura la cui imperscrutabilità non riesce a ridursi allo sguardo umano. Dice Kant: "Risulta evidente che questa è proprio la nostra condotta d'ogni giorno, e che pertanto tutti abbiamo peccato in Adamo e ancora continuiamo a peccare in lui"<sup>70</sup>. Così è ribadita la finitudine della natura umana che fin dal proprio progenitore non può liberarsi continuamente dalla trasgressione morale.

#### NOTE

- <sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. a cura di F.Capra, Laterza, Bari 1997, p.267.
- <sup>2</sup> *Ivi*, p.5.
- <sup>3</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. it. a cura di V.Cicero e M.Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, p.99.
- <sup>4</sup> Cf. L.PELLOUX, *Il problema del male nella dottrina di Kant*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", (1934),pp.402-422.
- <sup>5</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.75.
- <sup>6</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., p.5.
- <sup>7</sup> M.RUGGENINI, *I "limiti della semplice ragione",l'abisso,l'esperienza della finitezza*, in AA.VV. *Kant e*

*la filosofia della religione*, a cura di N.Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, p.385.

- <sup>8</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., pp.109-111.
- <sup>9</sup> *Ibidem*.
- <sup>10</sup> M.RUGGENINI, *I "limiti della semplice ragione",l'abisso,l'esperienza della finitezza*, op. cit., p.385.
- <sup>11</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., p.5.
- <sup>11</sup> O.REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Presse de l'Université, Montréal, 1971, p.100.
- <sup>12</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., p.81.
- <sup>13</sup> *Ivi*,p.83.
- <sup>14</sup> *Ivi*,p.199.
- <sup>15</sup> Cf. P.FESTUGIÈRE, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Vrin, Paris 1931,p.52.
- <sup>16</sup> I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Verruche in der Theodicee*, trad. it. a cura di G.Riconda in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, pp. 51-65,p.55.
- <sup>17</sup> *Ibidem*.
- <sup>18</sup> I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Verruche in der Theodicee*, op. cit., p.57.
- <sup>19</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.77.
- <sup>20</sup> *Ivi*,p.91.
- <sup>21</sup> *Ibidem*.
- <sup>22</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.91.
- <sup>23</sup> *Ivi*,p.87.
- <sup>24</sup> *Ibidem*.
- <sup>25</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.87.
- <sup>26</sup> *Ivi*,p.89.
- <sup>27</sup> *Ivi*,p.87.
- <sup>28</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., p.89.
- <sup>29</sup> *Ibidem*.
- <sup>30</sup> *Ibidem*.
- <sup>31</sup> *Ibidem*.
- <sup>32</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., p.91.
- <sup>33</sup> *Ibidem*.
- <sup>34</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., p.93.
- <sup>35</sup> *Ibidem*.
- <sup>36</sup> *Ibidem*.
- <sup>37</sup> *Ibidem*.
- <sup>38</sup> *Ivi*,p.99.
- <sup>39</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.99.
- <sup>40</sup> Nel *Capitolo secondo della Dialettica della ragion pura pratica* Kant mette a confronto la morale stoica con il suo sistema deontologico evidenziando come il sommo bene individuato dagli stoici sia riconducibile alla coscienza della propria virtù. Così il sommo bene stoico rimane un sommo bene terreno, mentre per la morale deontologica kantiana il sommo bene si prospetta in una sfera esistenziale diversa da quella esperienziale nella quale non è concepibile una completa realizzazione umana.
- <sup>41</sup> I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.155.
- <sup>42</sup> *Ivi*,p.153.

- 43 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.155.
- 44 Cf. O.REBOUL, *Kant et le problème du mal*, op. cit.,p.97.
- 45 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.101.
- 46 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.95.
- 47 *Ibidem*.
- 48 *Ivi*,p.107.
- 49 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.107.
- 50 *Ibidem*.
- 51 *Ivi*,p.109.
- 52 D.VENTURELLI, *Interpretazioni kantiane del peccato d'origine*, in AA.VV. *Kant e la filosofia della religione*, op. cit.,p.363.
- 53 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.99.
- 54 *Ibidem*.
- 55 I.MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, pp.138-139.
- 56 I.MANCINI, *Kant e la teologia*, op. cit.p.139.
- 57 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.125.
- 58 K.BARTH,*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.*; trad it.a cura di I.Mancini, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1979,p.341.
- 59 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.135.
- 60 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., p.125.
- 61 *Ibidem*.
- 62 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.117.
- 63 *Ibidem*.
- 64 *Ibidem*.
- 65 I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit.,p.125.
- 66 *Ibidem*.
- 67 *Ivi*,p.123.
- 68 *Ibidem*.

# Libertà e destino in Heidegger. L'ambiguità e il suo superamento

MARCO CASUCCI

Parlare di libertà e destino in Heidegger può forse portare, visto la ormai notevole diffusione del suo pensiero a livello editoriale e culturale, a sin troppo facili contrapposizioni ed esemplificazioni a partire dalla identificazione del pensatore di Messkirch come “filosofo del destino”. In effetti l'accoppiamento Heidegger-destino è decisamente “un classico” se non altro per la frequenza con cui la parola “destino” con tutte le sue derivazioni e implicazioni viene utilizzata nella sua opera.

Meno noto (anche se attentamente sviluppato da diversi studiosi come il Pareyson, il Guilead e il Figal e il von Hermann – solo per citare i maggiori<sup>2</sup>) è in effetti il riferimento heideggeriano al tema della libertà che emerge in molti suoi scritti e che tuttavia sfugge ad una sistemazione teoretica, costituendo piuttosto la traccia di una emersione del pensare mai del tutto chiarificato e tematizzato dal pensatore tedesco e che tuttavia si presenta, a mio parere, come una indicazione di senso ulteriore rispetto alla tragica limitatezza dell'uomo.

Lo scopo del seguente intervento sarà dunque quello di sottolineare l'ulteriorità di questa presenza del tema della libertà nel discorso heideggeriano al fine di far emergere, oltre i limiti dell'ambiguità in cui tale concetto sembra essere relegato, la possibilità di un superamento di quella negatività della condizione umana su cui Heidegger stesso non manca mai di puntare il dito. A tale scopo, anche per esigenze di sintesi, ho deciso di focalizzare l'attenzione sulle seguenti linee guida fondamentali:

1. il sorgere del tema della libertà dall'interrogazione sul nulla;
2. la libertà come essenza della verità tra *lethe* e *a-letheia*;
3. il destino della libertà e la dimensione del tragico;
4. la liberazione attraverso il destino: *Gelassenheit* e asceti.

1) Come è a tutti ben noto il tema della libertà in Heidegger si presenta già in *Essere e tempo*. Qui la libertà viene declinata essenzialmente come “libertà per la morte” ovvero come piena acquisizione dal parte dell'esserci della propria finitezza in vista della propria autenticità, oltre la dispersività del “si” della quotidianità. La libertà è l'esser collocati nella libera e aperta finitezza dell'esserci temporalmente determinato. Il tempo, come orizzonte dell'esser-ci, è ciò a partire da cui si fonda e si dà un'apertura sul senso del mondo in quanto tale.

Nell'anticipare le proprie possibilità estreme l'esserci, liberandosi autenticamente per la propria morte scopre, il nulla-essere (*Nichtsein*) come suo fondamento originario. L'ek-staticità della temporalità autentica, ponendo l'esserci “dentro” e insieme “fuori” della sua condizione lo apre al nulla che lo costituisce in quanto “ci” deietto e gettato in un mondo. In questo senso la libertà per la morte è la libertà per il proprio nulla originario ed autentico.

Non è quindi un caso se le riflessioni heideggeriane successive a *Essere e tempo* sono incentrate proprio sull'emersione del tema del nulla nel tentativo di conferire ad esso il giusto “valore” in ordine all'ontologia fondamentale. Esso infatti è per Heidegger sempre *nihil positivum* e mai *nihil negativum*, ovvero sempre negazione determinata e mai assoluta. Il nulla è nulla dell'ente in senso “oggettivo” e nulla dell'essere in senso “soggettivo”, nel senso che il nulla è tale solo nella misura in cui è il manifestarsi dell'essere rispetto all'ente. Il nulla dell'essere indica il senso della differenza ontologica “Il niente è il ‘non’ dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il ‘non’ tra ente ed essere”<sup>3</sup>.

Nientificando, il nulla strappa l'esserci alla propria situazione, liberandolo per l'esperienza del proprio fondamento, svelando l'essenza del fondamento. Proprio in quanto è l'esperienza di questo trascendimento la differenza ontologica è libertà per il fondamento, ovvero è il “fondamento del fondamento”.

In quanto è questa dimensione ultima del fondare, dunque, la libertà è ciò che rimane sostanzialmente infondato: “In quanto è questo fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (Ab-grund) dell'esserci”<sup>4</sup>. La libertà è così l'abisso dell'infondato e in quanto tale costituisce il fondamento infondato dei principi della logica tanto del principio di ragione che di quello d'identità<sup>5</sup>. Questa infondatezza della libertà nella logica apre il discorso ad una rilettura della questione della verità che costituisce uno dei punti fondamentali della riflessione heideggeriana.

2) La domanda sull'essenza della verità costituisce un ulteriore momento di approfondimento dell'essenza della libertà. Anche in questo caso il procedimento heideggeriano consiste nel mettere in discussione il concetto metafisico di verità per rimontare al suo fondamento più originario.

La messa in questione del concetto classico di verità come *adaequatio intellectus et rei* conduce infatti il Nostro alla scoperta della libertà come fondamento dell'adeguazione. La libertà è ciò che innanzitutto "apre" e rende disponibile uno "spazio" entro cui l'ente si manifesta come tale, prima che il pensiero rappresentativo lo determini nella forma dell'adeguazione. In questa apertura l'ente si manifesta al di fuori della relazione di adeguazione all'intelletto nella rappresentazione.

La libertà è il lasciar rilucere da se stesso l'ente nel proprio essere, è il lasciare l'ente manifestarsi per ciò che è, ovvero il lasciar venire incontro nell'ente l'essere che gli è proprio.

In questa prospettiva, allora, all'uomo spetta un ruolo ben più originario di quello caratteristico affidatogli dalla metafisica, in virtù del quale egli altro non è se non colui che si commisura all'ente mediante la propria *ratio*. Egli stesso è infatti coinvolto entro l'ambito essenziale della verità di cui partecipa in quanto è colui che, gettato nel mezzo dell'ente, ne è chiamato alla custodia e alla salvaguardia.

Da questo punto di vista "l'uomo non possiede la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in un modo così originario che solamente essa consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità [...]. La libertà così intesa, in quanto lasciar-essere l'ente, attua e realizza l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'ente"<sup>6</sup>.

C'è qui un capovolgimento radicale di prospettiva nel rapporto tra uomo e libertà. In quanto libertà dell'essere, tale libertà è ciò in cui l'uomo si iscrive. La libertà come essenza della verità è ciò che fa sì che per l'uomo sia dato uno spazio essenziale, il suo stesso esser-ci, come una apertura all'interno della quale poter esperire la commisurazione dell'ente innanzitutto nella dimensione custodente-aprente. Uomo ed ente possono stare l'uno dinanzi all'altro solo nella misura in cui essi si collocano nello spazio aperto della libertà originaria dell'essere. In effetti se negli altri scritti sin qui analizzati il movimento del pensiero si articolava come tentativo di superare la dimensione immediata del darsi dell'ente come semplice presenza verso l'essere come suo fondamento originario; al contrario a partire da questo scritto sull'essenza della verità, una volta acquisita la principialità della libertà come lasciar-essere, è l'essere stesso a lasciar manifestare l'ente nella presenza concedendo all'uomo la possibilità di commisurarsi con esso.

In queste riflessioni, anche se indirettamente, continua a farsi sentire con forza il tema della temporalità. Il tempo è infatti il luogo estatico per eccellenza in quanto esso, se colto nella sua autentica finitezza, e non come mera successione cronologica, è ciò che apre l'orizzonte del pensare oltre il dominio sistematico della presenza, liberando lo spazio effettivo in cui l'Essere (il *Seyn* – arcaismo con la *y*) manifesta tutto il suo carattere di eccedenza principale. In quanto lasciar-essere che svela l'ente nella presenza la libertà dell'Essere è infatti ciò che mostrando, vela, in quanto presentificandosi nell'ente nasconde l'eccedenza di ciò che già da sempre è e ciò che è sempre di là da venire. Per questo il manifestarsi dell'ente nell'esserci, nella *Lichtung*, è sempre degno di domanda, in quanto reca sempre con sé e con la sua verità la celatezza dell'estasi temporale a cui liberamente appartiene. In questo senso l'uomo stesso è esposto alla verità e alla non verità proprio in virtù di questo libero gioco della temporalità che istituisce la dinamica di *lethe* e *aletheia*. Questo perché l'essere, manifestando l'ente, lasciandolo essere nella sua non celatezza, serba sempre in sé il mistero della sua provenienza.

Un ulteriore chiarimento di ciò ci viene proprio dalla nota conclusiva dello scritto sull'essenza della verità in cui Heidegger afferma che "la questione dell'essenza della verità scaturisce dalla questione della verità dell'essenza"<sup>7</sup>. Il gioco di parole qui espresso sta ad indicare il passaggio da una concezione sostanzialista della verità, la cui essenza è indicata dalla *quidditas* statica e permanente dell'essenza intesa in senso metafisico, ad una concezione dinamica in cui la verità dell'essenza allude alla *wesen* nel suo senso verbale come ciò che "fa essere" ciò che è serbando l'origine nella sua inconoscibile abissalità. Il nascondimento della *lethe* serba in sé la libertà dell'Essere come ciò che svela nella presenza, ritraendosi pudicamente nel suo principio, aprendo quella che Heidegger stesso nei *Beiträge zur Philosophie* chiama *Lichtung für das Sichverbergend*, la quale costituisce l'orizzonte in cui accade l'attimo illuminante dell'*E-reignis*.

3) La libertà del principio, in quanto eccedenza che apre l'ambito per l'illuminazione dell'Essere nella sua celatezza, non può che destinarsi esponendosi nell'apertura della *Lichtung*. Tale destino è l'inizio e il fondamento della storia in quanto essa è il luogo in cui il principio si lascia manifestare ostendendo nella presenza. La libertà è così il destino del darsi, celandosi, dell'Essere in quanto tale. In questo suo esporsi nell'ambito diradato della presenza, la verità dell'Essere si affida, transpropriandosi nell'ente, al pensare in cui essa si arrischia.

Questo destino è ciò che donandosi come manifestazione dell'Essere originario si concede al pensare, facendo sì che esso lo possa apprendere e rappresentare, oggettivandolo nello sguardo e nell'atteggiamento del prendersi cura tipico dell'esserci. Tale prendersi cura fissa la presenza facendo sì che essa perda il suo riferimento essenziale con l'origine, obliando l'illuminarsi celante che lo caratterizza in proprio, per assumere progressivamente l'ente come ciò che semplicemente corrisponde all'esigenza di autoassicurazione di tale prendersi cura.

Così, in breve, può essere riassunta la storia del pensiero occidentale che, scaturito dall'origine iniziale del pensare come invio dell'Essere, si è trovato sempre più a pensare l'ente e l'essere dell'ente come ciò che "corrisponde" alla richiesta di stabilità e certezza propria del "soggetto" del conoscere. Heidegger indica nel concetto di "volontà" come "volontà di potenza" ciò che si è progressivamente imposto nell'ambito della metafisica come suo elemento di fondo caratteristico, volto al possesso e al dominio sull'ente. La volontà è infatti un'appropriazione da parte dell'uomo di quella libertà originaria che lascia essere "essere" e "pensare" nella loro coappartenenza. La volontà è la libertà vista come *Eigenschaft* dell'uomo, nella misura in cui essa viene ad essere interpretata progressivamente come l'essere stesso dell'ente, come ciò a partire da cui e in virtù di cui l'ente è interpretato in quanto tale.

È indubbio allora che alla luce di queste considerazioni la libertà è duplice e ambigua nella misura in cui lascia sempre aperto lo spazio destinale per l'appropriazione indebita della sua essenza da parte dell'uomo che piuttosto dovrebbe esserne il custode. La libertà originaria in quanto si offre nella presenza si espone di per se stessa al suo destino, in quanto essa nella sua essenza inoggettivabile e inafferrabile serba sempre in sé un carattere di duplicità ineliminabile tra estraniamento ed appropriazione. La libertà, così, costituisce per l'essere e per l'uomo stesso il "pericolo" per eccellenza, in quanto mostra in se stessa la possibilità della non-libertà come sua condizione interna ineliminabile.

È qui propriamente che è possibile rinvenire l'essenza tragica del pensare heideggeriano. Come lui stesso ha avuto modo di far notare nell'analisi del detto di Anassimandro, l'ente presente è ciò che è solo nella misura in cui "lascia appartenere l'accordo che connette"<sup>8</sup>, ma in questo lasciar appartenere, e quindi nel rimettersi alla connessione della temporalità originaria in cui si mostra il destinarsi stesso dell'essere, gli enti "i via via soggiornanti"<sup>9</sup> entrano inevitabilmente in conflitto tra loro volendo trasformare il loro "soggiorno" in una dimora permanente generando conflitto e ingiustizia nell'ente contro quel necessario (*to chreon*) che ne determina il venire e l'andare secondo ciò che è ad essi destinato.

Si prenda a questo proposito le tragedie esemplari di Edipo e di Macbeth. Di cosa ci narrano se non dell'indebita appropriazione da parte dell'uomo della libertà come un possesso di cui si credono i signori incontrastati? E in che cosa li getta questo accecamento se non nella ambiguità tragica di un destino che si annuncia come loro annientamento definitivo? Sia Edipo che Macbeth sono accecati dall'esperienza acerba della loro libertà. La loro *hybris* è istigata dal loro desiderio di porsi nella signoria incondizionata dell'ente presente: Edipo "vuole" sapere la causa che ha portato la peste a Tebe per poi scoprire che la causa è lui stesso, il solutore di enigmi non sa chi è lui stesso poiché questa verità conduce all'accecamento. Allo stesso modo Macbeth "vuole" il dominio e per farlo è disposto ad accelerare il destino che è la sua stessa distruzione. Volendo porsi violentemente nella loro incondizionatezza entrambi distruggono se stessi apportando disconnessione nel tutto dell'ente. Accecati dalla loro volontà di potenza hanno smarrito ciò che è necessario e per questo è necessario il loro annientamento. La tragedia ci mostra quindi nella sua sapienzialità arcaica ed originaria il poteren vincolante-liberante della necessità. L'eroe tragico è infatti colui che manifesta questo elemento essenziale nell'ordine dell'essere in cui la rottura del vincolo della necessità costituisce la sottomissione ad una potenza di negazione di cui l'eroe stesso finisce per pagarne le conseguenze. Il *chreon* anassimandro in questo senso mostra come la necessità necessitante che libera autenticamente si costituisca su questa sapienzialità tragica, sul fondamento dell'esperienza di un vincolo che libera autenticamente nella relazione fondamentale tra uomo ed essere. La tentazione prometeica mediante cui l'uomo si arrischia e si eleva al di sopra dell'ente, dominandolo, costituisce il punto chiave in cui la "necessità dell'assenza di necessità" fa sentire tutto il suo reclamo come potenza liberante dell'essere.

4) L'assentarsi dell'essere nell'abbandono che l'oblio dell'imposizione della potenza umanistica su tutto l'ente ne determina, è il reclamo che l'Essere compie in virtù della necessità destinale che esso stesso è. Il necessitare dell'Essere è così ampio ed abissale, perché essenzialmente libero, da reclamare l'uomo anche nella sua incapacità di costituire un termine di riferimento effettivo. Questo assentarsi dell'Essere è ciò che istituisce il vincolo attraverso la propria forza necessitante. La dimenticanza dell'essere, il non voler pensare all'Essere, istituisce necessariamente il reclamo che l'Essere stesso rivolge all'essenza dell'uomo: "La più alta necessità: la necessità dell'assenza di necessità. Essa è per prima cosa un lasciar riecheggiare, laddove molto deve rimanere necessariamente incomprendibile ed insoluto. E tuttavia un primo cenno di saluto diventa possibile"<sup>10</sup>.

Il reclamo che l'Essere rivolge all'uomo nella sua assenza è dunque il darsi della necessità più alta proprio perché non necessita nel senso di una coercizione e di un comando, ma è piuttosto il lieve risuonare di un'eco che, provenendo da lontano, suscita in

chi l'ascolta la forza di una nostalgia che libera la decisione per ciò che è essenziale. L'Essere, infatti, in quanto è ciò che viene messo fuori gioco nella prospettiva nichilistica, è tale tuttavia da rimanere, nel suo celarsi, ciò che interroga e fa sentire tutta l'essenza nientificante e desertificante del proprio *Nichtsein*.

La necessità dell'essere è, piuttosto, ciò che si impone "lasciando-essere", che accade non provocando propriamente "nulla" nel senso di un accadere che provoca un effetto.

La necessità del fondamento è la stessa necessità della rosa nella poesia di Angelo Silesio che si dischiude senza "perché?", che non chiede d'esser vista da occhio umano per accadere, né abbisogna di alcuna giustificazione. Essa accade perché accade e si apre spandendo il proprio profumo gratuitamente, senza imporre né comandare nulla oltre il suo semplice darsi. E tuttavia la rosa, nella sua apparente inutilità, è ciò che è massimamente necessario, perché nel suo dischiudersi gratuito accade qualcosa di essenziale: la disposizione aperta del fondamento che, proprio in quanto libero dai "perché" condizionati, può fornire la vera "ragione sufficiente" dell'essere degli enti.

La presenza della rosa è graziosamente concessa in modo da non occultare né nascondere nulla. Essa semmai "rivela", nel senso che l'esser presente della rosa, nel suo aprirsi e offrirsi alla visione diventa il farsi presente del principio per ciò che esso è nel superamento di ogni possibile occultamento limitante e distorcente<sup>11</sup>. La presenza qui non è più concepita come privazione destinale, come presenzialità che si colloca pur sempre nel rischio obliante la differenza, ma piuttosto come luce rivelatrice che pone l'aperto e il suo "velo" come sua verità. Qui la verità e la libertà come essenza della verità è hegelianamente il raccogliersi in unità della verità e della non verità.

L'accenno al mistico Silesio evoca così il termine conclusivo di queste brevi considerazioni: la *Gelassenheit*. Essa viene caratterizzata, proprio per oltrepassare l'essenza della metafisica come volontà di potenza, in primo luogo come un non-volere, come una liberazione dal volere che "in-alza" il pensare nel suo passare oltre. Il concetto ascetico di *Gelassenheit* viene qui ad essere tale da emendare e liberare il pensare per la sua essenza più propria. Il vero e autentico pensare come non-volontà e non volere apre la dimensione libera dell'essere in cui il pensare si colloca: essa è la *Gegend* che "è ad un tempo l'ampiezza e la durata. Essa perdura nell'ampiezza della quiete e si estende nella durata di ciò che è liberamente ritornato in sé"<sup>12</sup>. La *Gelassenheit* è il raccogliersi in se stessa dell'estasi differenziante del tempo che salta oltre la semplice presenza in direzione dell'Essere. In ciò essa è liberante perché lascia-essere, nell'unità che le è propria, il quieto raccogliersi di ciò che è essenziale.

In questa "quiete" (*Ruhe*) che il pensiero raggiunge nel duplice abbandono del pensiero calcolante verso il mondo e l'essere si dispiega quella longanime nobiltà che è propriamente la condizione di dissolvimento del limite umanistico e finitistico verso l'acquisizione della propria essenza in cui il "rendere grazie" (*Danken*) diviene la dimensione fondamentale del pensare medesimo (*Denken ist Danken*). Nella quiete della *Gelassenheit* viene così indicato il luogo della appropriazione-espropriante, in virtù della quale l'uomo, sperando l'espropriazione (*Enteignis*) della propria volontà di dominio, si lascia ricondurre all'appropriazione (*Ereignis*) dell'Essere stesso. La *Gelassenheit* è questo movimento di espropriazione trans-proprie che trans-pone il *proprium* dell'essenza dell'uomo dall'appropriazione egoistica dell'essere come "oggetto" di rappresentazione e di indagine, alla appropriazione "all'Essere" nel libero rapporto conciliante dell'*Ereignis*.

La *Gelassenheit* di fatto implica un'ascesi come modalità di oltrepassamento dell'ambiguità della libertà. La libertà infatti può essere drammaticamente ambigua perché in essa parla un mistero che non possiamo controllare, che ci può schiacciare quando la libertà finita si chiude alla "Libertà" del principio, mostrando la non libertà del destino come un peso che schiaccia l'uomo. Essa, urtando contro le pareti della finitezza, si scopre incapace di raggiungerci, e per questo è destinata a soccombere. D'altro canto, quando la libertà si fa capace dell'essenziale, quando si decide per il principio, per l'origine, allora si ritrova in esso e liberandosi, diviene effettivamente tale, lasciando manifestare l'essere stesso nell'orizzonte aperto della *Lichtung*.

Si tratta in questo senso di un recupero, oltre le macerie del tragico, della necessità come vincolo fondamentale che eleva l'uomo ad una riconsiderazione pensante e poetante del proprio essere-nel-mondo. L'abbandono alla *Gelassenheit* come recupero di un "luogo" sostanziale, in cui la verità dell'essere e del mondo possa tornare a manifestarsi nella sua bellezza originaria, ci permette di operare un superamento dell'ambiguità del rapporto tra libertà e destino in direzione di una ascesi del pensare che è anche ascesi dell'essere e del mondo nella sua integralità.

In uno scritto del 1949 di Teodorico Moretti-Costanzi, significativamente intitolato *L'ascetica di Heidegger*<sup>13</sup>, veniva fatto notare per la prima volta come il pensiero heideggeriano fosse compenetrato di un elemento mistico-ascetico che in qualche modo ne costituiva il nucleo più intimo. Tali affermazioni, ovviamente, facevano perno esclusivamente su un'opera heideggeriana ancora non del tutto sviluppata, ma che avrebbe trovato negli anni successivi profonde conferme, in particolare per quanto riguarda uno dei punti più profondi della mistica eckhartiana, ovvero quello della *Gelassenheit*. Il Moretti-Costanzi aveva dunque colto con ampio anticipo rispetto ai tempi una delle esigenze più profonde che animavano il pensiero heideggeriano, riconducendo alla mistica di stampo neoplatonico e schopenhaueriano l'esigenza ascetica che già in Essere e tempo si affacciava, mascherata dalla avalutatività dell'analitica esistenziale.

Questo filone di indagine è stato in effetti particolarmente fecondo negli studi heideggeriani successivi. A partire da Hans Jonas che ha sottolineato l'elemento teologico in Heidegger, per poi passare agli studi di Caputo sulla mistica heideggeriana insieme a Schirmacher, Sikka, Yannarà solo per ricordare i maggiori, fino al più recente studio di Th. Kiesel<sup>14</sup> dedicato alle radici religiose del pensiero heideggeriano prima di *Essere e tempo* che ha aperto tutto un ulteriore campo di indagine legato agli scritti giovanili e al rapporto profondo di Heidegger con la filosofia medievale.

Indipendentemente dai numerosi risvolti filologici che emergono da queste letture del pensiero heideggeriano circa la sua genesi, ciò su cui intendiamo soffermarci in questo breve passaggio è la connessione che il concetto heideggeriano di libertà ha con questa radice mistica del suo pensare.

Quello che bisogna valutare a tale proposito è l'elemento ascetico che attraversa il pensiero heideggeriano come una corrente sotterranea.

In un passo estremamente significativo di alcuni appunti heideggeriani per un corso mai svolto del 1918-19 intitolato *I fondamenti filosofici della mistica medievale* si nota a proposito della mistica eckhartiana:

"Il valore assoluto coincide con l'assoluta assenza di antitesi, vale a dire con l'assenza di determinazione, ossia con l'oggettuale solo in quanto oggettuale.

Solo in quanto tale l'oggettuale è presente per il soggetto mistico e per questa oggettualità il soggetto mistico non dev'essere di per sé un soggetto che si pone oltre le antitesi o *prima* delle antitesi. Soltanto così diventa chiaro il senso mistico-teoretico del concetto centrale di *distacco*.

Il qui e ora, lo spazio e il tempo sono le forme molteplici e dell'antitetico; non offrono alcun luogo all'attimo eterno, alla sovra temporalità, la sensibilità non è quindi il correlato soggettivo della vera oggettualità, però nemmeno l'intelletto va inteso solo come un giudicare, un separare violentemente nella dualità di soggetto e predicato.

Ragione e volontà, conoscenza e amore conducono tuttavia all'assoluto. Disputa intorno al primato di ciascuna delle due "facoltà". Eckhart non prende partito a favore della ragione teoretica come coordinata alla volontà, bensì a favore del primato del fondamento dell'anima, che in termini mistico-teoretici è preordinato a entrambe. Da un altro punto di vista egli, in forza della sua libertà e devozione al valore – individua proprio nella libera volontà la "facoltà" di valore superiore<sup>15</sup>.

In questo passo Heidegger evidenzia alcuni tratti salienti della mistica eckhartiana al fine di sottolineare la connessione tra l'"oggettualità" dell'assoluto come termine di riferimento della elevazione e dell'ascesi mistica e la "soggettività" del "fondo dell'anima" (*Grund der Seele*). Questo, in quanto "assoluta assenza di antitesi", costituisce il luogo privilegiato per la manifestazione dell'"attimo eterno" e della "sovra temporalità" dell'assoluto che diviene così "oggetto assoluto"<sup>16</sup>, ovvero ciò verso cui l'anima deve tendere e a cui deve omologarsi per costituire un tutt'uno con esso. In questo processo di ascesa dell'anima verso il suo fondamento, che è poi una discesa nel suo proprio abisso (*Abgrund*) gioca un ruolo fondamentale la "libera volontà" come una "facoltà di valore superiore" che fa sì che la relazione dell'anima con l'assoluto non sia un atteggiamento di tipo teoretico-conoscitivo quanto piuttosto costituisca l'essenza della "esperienza vissuta mistica"<sup>17</sup>. Quello che Heidegger vuole sottolineare con queste affermazioni che riprendono evidentemente una terminologia di tipo storicista, è propriamente l'aspetto esperienziale che deve guidare l'analisi. Essa infatti deve sottolineare "l'elemento specificamente irrazionale di questa mistica"<sup>18</sup> nel senso che deve rimontare all'*Erlebnis* fondamentale che sta alla base di qualsiasi aggiunta teoretico-conoscitiva tipica dell'aristotelismo della filosofia scolastica<sup>19</sup>.

In questo senso l'esperienza dell'eterno e del sovratemporale si accenna come raggiungibile proprio attraverso la liberazione dell'anima da tutte le opposizioni e da tutte le figure che la attraversano nel tempo. L'oggettualità dell'assoluto si attinge solo nella misura in cui ci si libera dall'opposizione temporale per sperimentare, in quel luogo che è l'anima stessa, la sua presenza: "l'anima è 'in qualche modo' il sito (*die Stätte*) per Dio e il divino (cfr. Eckhart, *die stat*), la casa di Dio, *motivazione originaria*. Soltanto in seguito a ciò può essere giudicata un valore"<sup>20</sup>. Ciò ovviamente prevede una adesione preliminare da parte dello sperimentante al suo oggetto senza di cui non è possibile "vedere" alcunché. Non è un caso che proprio in queste stesse pagine Heidegger introduca il termine "ermeneutica" per indirizzare l'analisi fenomenologica verso una circolarità che costituisce il nocciolo stesso dell'esperienza<sup>21</sup>. Non compie l'esperienza mistica chi in qualche modo non si faccia già coinvolgere dal suo orizzonte circumprensente. Proprio per questo è impossibile giudicare tale esperienza da un orizzonte neutrale ed estrinseco. Questa prospettiva trova conferma nell'ultima citazione che Heidegger fa del *Castillo interior* di S. Teresa d'Avila

che suona: “Poiché ciò che voglio esporre è molto difficile e oscuro se non è presente alcuna esperienza”<sup>22</sup>.

Quest’ultima citazione che mette in relazione in un’unica connessione l’esperienza mistica e l’ermeneutica mostra una linea d’indagine che rimarrà elemento di riflessione anche per lo Heidegger maturo. Questo aspetto diviene per noi ancora più importante se connettiamo, come si è avuto modo di vedere, l’esperienza mistica con l’esperienza dell’eterno che costituisce il suo termine di riferimento “oggettuale” e la libertà costitutiva dell’anima come elemento che si rapporta ad esso. Questo è un lato strutturale imprescindibile nella considerazione heideggeriana che viene accennato in queste pagine sulla mistica medievale e che non verrà più ripreso in maniera esplicita da Heidegger, anche se il rapporto con la mistica, in particolare quella eckhartiana, conoscerà ulteriori sviluppi. Sotto questo punto di vista gioca un ruolo fondamentale il concetto di “distacco” (*Abgeschiedenheit*), in quanto costituisce uno snodo essenziale nella riflessione heideggeriana dell’esperienza ermeneutica in generale. Il “distacco”, infatti, nella sua connessione con la *pau-pertas spiritu* del ben noto sermone di Eckhart, costituisce l’elemento di svolta esperienziale del pensare in relazione al suo fondamento in virtù di cui è possibile ricollocare i livelli di esperienza, liberandoli nella loro rispettiva sfera di appartenenza. Il distacco è possibile solo a partire da una libertà originaria che apre il “soggetto” all’abbandono (*Gelassenheit*) in Dio. La libertà è infatti la condizione che rende possibile quel distacco e quell’abbandono che l’uomo opera dagli enti finiti e determinati verso quel “fondo” (*Grund*) dell’anima che si apre all’abisso (*Abgrund*) della divinità. Questa libertà è ciò che è più proprio dell’uomo in quanto, espropriandolo della sua exteriorità e riconducendolo all’intimità con la quiete del Principio, lo eleva alla sua eternità che è l’unità di tutto ciò che è uno. Nella *Gelassenheit* l’uomo fa esperienza piena di quella povertà spirituale che si distacca dal tempo cronologicamente numerabile per essere condotto innanzi all’indistinzione originaria che costituisce l’abisso della libertà divina. Nel fare ciò l’anima si libera dalla sua componente egoica determinata, per collocarsi in quel luogo eterno dove tutto è raccolto nella medesimezza abissale dell’Uno, dove non c’è più distinzione concettuale tra uomo e Dio, dove l’uomo è ciò che già da sempre era e voleva: “È povero soltanto colui che niente vuole e niente desidera. Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso. Nulla, volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità”<sup>23</sup>. Da qui, la ben nota esigenza eckhartiana di “essere liberi da Dio” per comprendere l’autentica essenza divina. Heideggerianamente si può interpretare questa libertà come una libertà che si eleva al di sopra del pensare calcolante (*rechnende Denken*) e rappresentativo per cogliere l’origine, il fondamento, in una esperienza “pura”, non contaminata cioè da quella volontà che ne svia l’interpretazione rendendola oggetto delle mire “umanistiche” di dominio. Come sottolinea infatti Heidegger nel ben noto dialogo sulla *Gelassenheit*: “La *Gelassenheit* non appartiene al dominio del volere”<sup>24</sup>.

La rilettura heideggeriana della *Gelassenheit* si raccoglie intorno al tema eckhartiano pur criticandone il rapporto ancor troppo stretto che essa intrattiene con il concetto di volontà. In entrambi i casi tuttavia non si tratta tanto di un genere di conoscenza o di sapere, quanto piuttosto di un genere di esperienza che si può senz’altro definire come “sapienza”. Essa integra in sé l’intero orizzonte, l’esser-ci, la *Lichtung* che costituisce l’abitare dell’uomo sulla terra nella sua connessione essenziale col fondamento illuminante-aprente dell’Essere. Solo elevandosi pie-

namente in questo orizzonte, su di un livello di esperienza in cui si abbandona la volontà di dominare l’ente come soggetto della rappresentazione e della tecnica, l’uomo può riscoprire quella “nobiltà” che costituisce la cifra più autentica del suo esser-nel-mondo. Questa elevazione è in effetti l’essenza stessa di quella “decisione” che sin da *Essere e tempo* costituiva il momento di passaggio dall’autenticità all’inautenticità. In virtù di questa l’esserci, liberandosi per la morte, e assumendo così pienamente su di sé l’angoscia del proprio nulla, oltrepassava i limiti della quotidianità inautentica, aprendosi all’ulteriorità dell’esperienza dell’essere<sup>25</sup>. La frattura della decisione autentica come ci testimoniano queste pagine sulla *Gelassenheit* non conduce al nulla della semplice negazione, quanto piuttosto ad un recupero del mondo, dell’ambientalità della coscienza, in un orizzonte di quiete in cui le cose vengono lasciate libere di manifestarsi per ciò che sono nell’essenza del loro fondamento. La *Ruhe* che costituisce l’orizzonte ultimo in cui si approssima nella sua lontananza l’essenza, il “luogo” dell’essenza della *Gelassenheit*, è ciò che lascia mostrare la libera dinamica di appropriazione-espropriazione a cui il pensare stesso appartiene. L’esito della *gelassenheit* è propriamente quello di lasciar ricondurre il pensare al suo luogo di appartenenza originario, che è il luogo dell’esperienza del fondamento.

\* \* \*

Ecco allora che si affaccia al pensare la prossimità di libertà e asceti come superamento dell’ambiguo gioco di libertà e destino, di *lethe* e *aletheia*, nel momento stesso in cui Heidegger, portando con sé l’interrogazione radicale sull’essere propria dei pensatori greci dell’epoca tragica, si approssima al pensiero mistico scaturente dalla sorgiva del neoplatonismo agostiniano. La libertà in questa prospettiva diventa il vettore di un *ascensus* in cui si è destinati a ritrovarsi come termini di un rapporto che, piuttosto che annientarci nel nostro inane desiderio di affermarci come un che di assoluto e in se stante – come i piccoli signori dell’universo di faustiana memoria – al contrario ci sostiene sollevandoci ad un’autenticità capace di quell’Essere dalla cui fonte scaturisce il senso del nostro esser-nel-mondo. La libertà, infatti, può essere drammaticamente ambigua perché in essa parla un mistero che non possiamo controllare, che ci può schiacciare quando la libertà finita si chiude alla “Libertà” del principio. Essa, urtando contro le pareti della finitezza, si scopre incapace di raggiungersi, e per questo è destinata a soccombere. D’altro canto, quando la libertà si fa capace dell’essenziale, si decide per il principio, per l’origine, si ritrova in esso e liberandosi, diviene effettivamente tale, lasciando agire il principio nell’orizzonte aperto della *Lichtung*.

Quest’asceti, quindi, non implica, come Heidegger non manca di sottolineare, un abbandono ed una negazione della consapevolezza del tragico e dell’orizzonte di finitezza dell’esser-per-la-morte che costituisce la dimensione dell’esserci. Essa piuttosto si caratterizza come una trasfigurazione qualitativa di quello stesso limite che in *Essere e tempo* ancora deprimeva l’umano nella sua finitezza.

Quando Heidegger nella *Lettera sull’umanesimo*, citando Eracito, parla di un *ethos* che costituisce il “soggiornare” dell’uomo sulla terra nel suo essere posto in relazione essenziale con la sacralità degli déi<sup>26</sup>, quando, nominando Hölderlin, ci ricorda che «...poeticamente abita l’uomo...» sulla terra<sup>27</sup>, e quando nel saggio *Costruire, abitare, pensare* indirizza la meditazione sul fatto che l’esperienza del soggiorno umano si caratterizza mediante un lasciar-manifestare la Quadratura sulla terra recuperata nella sua autentica meta-fisicità<sup>28</sup> – in tutto ciò non fa altro

che ribadire la potenzialità ascensiva insita nell'umano in vista di una riqualificazione qualitativa del suo esser-nel-mondo, alla luce di un principio capace di mettere in libertà le relazioni essenziali aperte dalla libertà insondabile del fondamento. Ciò sta a significare fondamentalmente che l'uomo è libero di una libertà misteriosa, che non si lascia afferrare. Egli, abitando nella prossimità di questo mistero, è in grado di porsi in ascolto della sua essenza, traendone la possibilità di una vita autentica, libera dalla volontà di dominio sull'ente e in grado di lasciar restituire al mondo il suo statuto di luogo luminoso e aperto in cui la vita stessa può fiorire.

Una lettura in chiave ascetica della *Gelassenheit* mostra dunque la via d'accesso a quel livello di autenticità richiesto da Heidegger stesso sin dai suoi primi scritti. A tale livello la libertà cessa di essere considerata come un concetto da delucidare, ma si offre piuttosto come attributo di un esser nel mondo asceso al livello di una verità che si è e non che si ha come un possesso estrinseco ed astratto. Non è un caso a tale proposito che a partire dagli anni '50 Heidegger cessi di utilizzare il termine astratto *Freiheit* nei suoi scritti per l'aggettivo sostantivato *das Freie* ad indicare questo mutamento di prospettiva e di livello in cui ad esser messo in libertà è l'uomo con tutto il suo ambiente elevato ed asceso alla misura senza misure dell'Essere stesso. In questo senso, allora, non si tratta più di sapere "che cosa sia" o meno la libertà in base ad un concetto che ce ne garantisca il possesso sulla base di una definizione più o meno esatta. Si tratta piuttosto di sapere "chi" è libero, una volta indicate le modalità essenziali del dischiudersi del regno della libertà all'esserci asceso oltre i limiti e tuttavia pur sempre nei limiti della sua finitezza tragica<sup>29</sup>.

#### NOTE

<sup>1</sup> R. Guilead, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965; L. Pareyson, *Essere, Libertà, Ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Milano, Mursia, 1998; G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 2000 (III ed.), tr. it. *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, a cura di F. Filippi, Il Melangolo, Genova, 2007; F. W. Von Herrmann, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2002.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken, Gesamtausgabe IX*, hrsg. von F. W. von Herrmann, 1976, tr. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002 (IV ed.), p. 79. D'ora in poi abbreviato in WG.

<sup>3</sup> WG, p. 130.

<sup>4</sup> Cfr. a questo proposito le conferenze di Brema e Friburgo (M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe LXXIX*, hrsg. von P. Jaeger, 1994, tr. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Adelphi, Milano 2002) tenute da Heidegger proprio sui principi della logica in cui, pervenendo all'infondatezza tanto del principio di identità che di ragion sufficiente, si afferma la libertà dell'*Abgrund* come fondamento infondato dei principi della logica.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., pp. 177-202, tr. it., *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 145-146. D'ora in poi WW. Cfr. a questo proposito anche Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe XLII*,

hrsg. von I. Schüssler, 1988, tr. it. *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1994, p. 195 (d'ora in poi SA), dove l'espressione ritorna pressoché immutata.

<sup>6</sup> WW, p. 155

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, hrsg. von F. W. von Herrmann, GA V, 1977, tr. it., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 335. D'ora in poi SANax.

<sup>8</sup> SANax, 337.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe LXV*, hrsg. von F. W. von Herrmann, 1989, p. 107.

<sup>10</sup> L'esser "senza perché" della rosa infatti non è semplicemente una assenza di fondamento, ma piuttosto l'esser fondata della rosa medesima nella luce della bellezza che è la presenza stessa del principio alla "cosa" (*Sache*). Non è un caso che il noto distico I, 289 del *Cherubinische Wandersmann* sia preceduto da due aforismi sulla bellezza, riguardanti la bellezza dell'uomo dinanzi a Dio ("La bellezza è una luce: quanto più ti manca luce/ Tanto più sei orribile in corpo ed anima"; "Imparate, uomini, dai fiorellini del prato/ Come a Dio si possa piacere ed essere belli"), cfr. A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, tr. it a cura di M. Vannini e G. Fozzer, San Paolo, Milano, 1992, I, 287 e 288, p. 156. All'affermazione della presenza recuperata nella luce disvelatrice della bellezza fa riferimento d'altronde lo stesso Heidegger nelle *Erläuterungen* sulla poesia di Hölderlin dove, in continuità con quanto già detto, afferma: "La bellezza è la presenza dell'Essere. L'Essere è il vero dell'ente. [...] La bellezza è l'uno che unisce originariamente. Quest'uno può apparire solo se viene riunito, come unificatore, nella sua unità" (Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe IV*, hrsg. von F. W. von Herrmann, 1981, tr. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1994, p. 161).

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1960, tr. it. *Gelassenheit*, a cura di E. Mirri, in Martin Heidegger, *Il pensare poetante*, CLEUP, Perugia, p. 209.

<sup>12</sup> T. Moretti-Costanzi, *L'ascetica di Heidegger*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009, pp. 2565-2600.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Heidegger e la teologia*, tr. it. a cura di T. R. Franzini, Medusa Edizioni, 2004; W. Schirmacher, *Tecnik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg i. B., Alber, 1983; J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Fordham University Press, 1986; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1995; C. Yannaras, *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, Roma, Città Nuova, 1995; S. Sikka, *Forms of Transcendence. Heidegger and the Medieval Mystical Theology*, New York, State of New York University Press, 1997. Si veda inoltre a tale proposito i contributi contenuti nel volume collettaneo *Heidegger e i medievali*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Brepols-Pagina, Turnhout-Bari, 2001.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe LX*, hrsg. von M. Jung, T. Reghly e C. Sturbe, 1995, tr. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Milano, Adelphi, 2003, p. 400, d'ora in poi PRL.

<sup>15</sup> PRL, ibi.

<sup>16</sup> PRL, p. 398

<sup>17</sup> PRL, p. 397.

<sup>18</sup> Cfr. a tale proposito PRL, p. 395

<sup>19</sup> PRL, p. 421.

<sup>20</sup> Dice Heidegger a tale proposito: “L’analisi, ossia l’ermeneutica, lavora nell’io storico. La vita in quanto vita religiosa è già presente. Non è che sia analizzata da una coscienza neutrale della realtà, giacché di ogni cosa va colta piuttosto la specifica determinatezza di senso”. PRL, p. 420.

<sup>21</sup> PRL, p. 421.

<sup>22</sup> Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, tr. it. a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1985, p. 132.

<sup>23</sup> G, p. 203.

<sup>24</sup> Come ricorda giustamente Heidegger in G, 209: “si dovrebbe perciò, per esempio, pensare la parola ‘decisione’ così come è pensata in *Essere e tempo*: come l’aprirsi dell’Esserci, assunto in *proprio*, per l’apertura”. Altrettanto importante è quanto si dice in *L’origine dell’opera d’arte*: “La decisione di cui si parla in *Essere e tempo* non è semplicemente un atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell’esserci dall’imprigionamento dell’ente all’apertura dell’essere” (M. Heidegger, *Der Ursprung der Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., tr. it. *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 55).

<sup>25</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, cit., tr. it. *Lettera sull’umanesimo*, in *Segnavia*, cit., pp. 306-309, d’ora in poi BH.

<sup>26</sup> Cfr. BH, p. 358 e Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe VII*, hrsg. von F. W. von Herrmann, tr. it. *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1998 (VII ed.), pp. 125-138, d’ora in poi VA.

<sup>27</sup> Cfr. VA, pp. 96-108.

<sup>28</sup> Non è un caso a tale proposito che Heidegger, proprio alla fine del corso del ’36 sulla libertà in Schelling citasse una poesia di Hölderlin, in cui appunto si ricordava come l’uomo pur nel suo rimanere un mortale, nella sua impossibilità di accedere ad una condizione divina, tuttavia è un catalizzatore essenziale in grado di condensare l’accesso alla verità nella tensione tra finito ed eterno nell’attimo della temporalità estatica che agli stessi dèi manca come luogo di manifestazione della verità medesima. La poesia recita così: “...Ché mentre/ i beatissimi nulla sentono da sé soli,/ bisogna pure, se dirlo/ è lecito, in nome degli dèi/ che un altro senta partecipando;/ di lui necessitano;...” (SA, p. 271).

# «Divieni ciò che sei». Riflessioni sulla morte

LUCIO GIULIODORI

*La morte è uno stato di perfezione,  
il solo alla portata di un mortale.*

Emile Cioran

## L'istante eterno

La psicologia transpersonale, affermatasi negli Stati Uniti a partire dagli anni Cinquanta, tra i cui massimi rappresentanti figurano Maslow, Graf e lo stesso Assagioli<sup>2</sup>, studia, tra l'altro, anche quei momenti cosiddetti «oceanici» che si vivono in condizioni di estrema partecipazione emotiva, attimi in cui la realtà si concentra e si condensa esponenzialmente, come a crescere su se medesima investendo l'individuo e la sua capacità percettiva. La coscienza si dilata e può avvenire una perdita della concezione spazio-temporale in cui la stessa suddivisione ordinaria tra soggetto o oggetto si disgrega rimandando per altro alle implicazioni filosofiche della meccanica quantistica nella quale tale suddivisione perde sussistenza del tutto<sup>3</sup>.

Queste esperienze di espansione di coscienza vengono dunque studiate oggi scientificamente, citiamo il celebre *Esalen Institute* solo per fare un esempio. La psicologia, cioè la scienza (*logos*) dell'anima (*psyché*), si è finalmente decisa ad occuparsi del suo oggetto d'indagine precipuo abbandonando lo *studio sul comportamento* dei cani o dei ratti, decisamente poco indicativo per studiare l'essere umano<sup>4</sup>.

In ogni modo se la psicologia ha iniziato solo ora, i mistici, gli iniziati e gli sciamani di ogni tempo, in differenti contesti storico-sociali, si sono sempre imbattuti in tali momenti oceanici, esperienze che sembra possano davvero forare l'immanente e piombare nel trascendente.

Anche la letteratura è colma di rimandi a tali viaggi extra-corporei, che, varcando appunto la materia, la vita ordinaria quale noi esperiamo quotidianamente, non possono non rimandare a ciò che trascende *par excellence* la stessa esistenza: la morte.

Dostoevskij nel romanzo *L'Idiota* fa vivere al suo protagonista un'esperienza che ha dello straordinario, il principe Myskin viene condannato a morte e l'istante che precede l'attimo dell'uccisione viene paragonato dal celebre scrittore russo al momento che anticipa un attacco epilettico. Dostoevskij ha provato entrambe le esperienze - sappiamo infatti che oltre ad essere

epilettico fu anche condannato a morte ma un attimo prima della fucilazione gli comunicarono la revoca della condanna. In realtà gli fu inflitta una sorta di condanna diversa: fargli vivere la certezza della morte pur arrestandola un istante prima del suo arrivo.

Ebbene, Dostoevskij afferma che quello è un istante per il quale «si possono dare in cambio dieci anni della propria vita e forse la vita intera»<sup>5</sup>.

Come è possibile abbandonare ciò che si ha di più prezioso (la vita), in cambio di un solo istante?

In realtà si tratta di un attimo eterno che dilata il tempo all'infinito forando squarci quadrimenzionali<sup>6</sup> in quel velo di *maya* che onnipresente occulta i segreti del tempo e dello spazio.

Dunque sembra che esistano veramente dei momenti di «non tempo» nei quali si può sprofondare in dimensioni metafisiche provando gioie paradisiache, di cui però non solo gli iniziati e i mistici ne hanno parlato... Le esperienze di pre-morte ad esempio sembrano indicare fenomeni simili; la Dottoressa Elizabeth Kübler Ross, un medico svizzero emigrato in America negli anni Sessanta e considerata la fondatrice della Psicotanatologia, nell'orami celebre saggio *La morte e la vita dopo la morte*, porta le testimonianze di moltissimi casi di moribondi che hanno vissuto esperienze al di là dell'ordinario.

Quello della Kübler Ross è un esame scientifico e neutrale della casistica in questione, in cui vengono riportate le varie esperienze e i racconti dei sopravvissuti. Tra i diversi spunti interessanti del testo emerge quello relativo alle credenze religiose: i moribondi erano ovviamente di qualsivoglia credo, chi ateo addirittura, chi cattolico, chi protestante, chi di altra religione. Ebbene sì: nel «tunnel di luce» il cattolico poteva vedere la Madonna, il protestante non la vedeva, l'ateo vedeva ben altro e così via<sup>7</sup>.

Dall'esame clinico di questo medico, si evince che al momento del trapasso si abbandona il corpo e si rimane nella propria struttura energetica (generalmente chiamata *anima*), si entra nel mondo dei propri pensieri<sup>8</sup>, dei propri sentimenti, quel regno astrale costruito interamente da essi, regno che per altro può essere visitato senza la sfortuna di essere vittima di un incidente grave. Sono in molti ad affermare di poter varcare la faticosa soglia che Battiato chiama *La porta dello spavento supremo*. Nel testo dell'omonimo brano si legge: «Nell'apparenza e

nel reale, nel regno fisico o in quello astrale, tutto si dissolverà»<sup>9</sup>, qui Sgalambro e Battiato affrontano il tema della fine, non tanto della morte quanto proprio della fine dell'essere al di là delle reincarnazioni, l'idea, difficile da accettare, è di Gurdjieff: «A differenza di certi sistemi più confortanti, quello gurdjieffiano è in fondo allarmante. Difficile da accettare. La sua idea di fondo è terribile: anche lo spirito ha una fine. Tutto è destinato a finire, anche lo spirito, che lui considera parte integrante della materia»<sup>10</sup>.

Trascendendo le ragioni del Maestro armeno, ciò che sappiamo è che la morte non può spaventare, soprattutto non può spaventare il filosofo o chiunque s'interroghi sulle questioni fondamentali dell'esistenza, poiché proprio tra le domande perenni, quella relativa alla fine riveste l'importanza precipua. Già Kierkegaard si chiedeva: «Non appena un uomo è destinato a morire in compagnia per qualche anno, si informa in anticipo su quali famiglie vivono nella zona per avere un po' di compagnia: non sarebbe tuttavia importante prendere in considerazione con quali uomini si vivrà nell'eternità?»<sup>11</sup> Curiosità dunque non paura, la Kübler Ross puntualizza: «Dobbiamo capire che esistono solo due paure naturali, quella di cadere e quella dei rumori forti e che tutte le altre paure ci sono state indotte dagli adulti che proiettavano su di noi le loro ansie, trasmettendole da una generazione all'altra»<sup>12</sup>.

Zolla addita ad esperienze sciamaniche che richiedono coraggio estremo, sfidando proprio una delle paure naturali: «Conoscere il proprio destino o genio è il sommo dei privilegi. L'uomo comune lo scorge soltanto al momento della morte; il wraith celtico appare accanto al morituro. Occorre andare al di là dall'io, morire a se stessi come persona composta di corpo e anima, se lo si vuole cogliere. [...] si consiglia di rasentare la morte; lanciandosi da un dirupo o correndo rischi analoghi, si ottiene quella rimembranza integrale, fulminea dell'esistenza passata che ne scavalca i limiti e fa conoscere ciò che segretamente la regge o se si preferisce, la sua essenza»<sup>13</sup>.

### La morte come evoluzione iniziatica

Il corpo del celebre *yogi* Paramahansa Yogananda, dopo il decesso fisico, non «voleva saperne» di decomporsi... Dopo due settimane di incredulità mondiale, piombarono in India gli inviati del *Times* per documentare i fatti. Questo ed altri eventi straordinari riguardanti la vita, le vite e la morte, sono riportati nel noto *Autobiografia di uno yogi*<sup>14</sup> testo di fronte al quale non possiamo non rimanere indifferenti. Le sue reali uscite dal mondo, per dirla con Zolla, sono numerosissime e l'andare e il venire dai «due mondi» costituisce l'ordinarietà scandendo le tappe di un percorso iniziatico ardentemente vissuto e assurdamamente terminante: è la morte stessa ad essere vissuta in modo straordinario.

Essendo il mistero più grande dell'uomo, addirittura più grande di quello di Dio, che invece riguarda solo chi crede in lui, questo evento, per il filosofo o l'iniziato, che se veramente tale, è un mostro di curiosità, dovrebbe essere il più atteso, il più affascinante dei misteri svelati, una gioia immensa. Sotto tale prospettiva la morte assume un volto lucente, splendente, assolutamente eccitante e di fatto essa può essere attesa con serenità.

Julius Evola in una lettera a Tristan Tzara scrive che «solo un mago può veramente morire». Secondo Evola infatti non tutti continuano il viaggio... Appurando la palese disuguaglianza tra gli uomini, il celebre e discusso tradizionalista italiano sostiene che solo gli individui più evoluti spiritualmente continuano ad

evolversi anche dopo questa specifica incarnazione, per gli altri purtroppo finisce qui<sup>15</sup>.

La morte sembra dunque essere parte dell'evoluzione, in quanto tale non può essere una fine; gli stati mistici, gli stati di assenza spazio-temporale che anche in questa vita alcuni esseri umani possono esperire non sembrano forse esserne un'anticipazione? Se esistono tali dimensioni e se esse sono esperibili dalla coscienza, cosa ci può far pensare che alla morte del copro fisico quest'ultima non possa continuare ad esistere in esse? E non abbiamo bisogno di una religione per pensarlo ma solo di una elementare constatazione, perfino banale tra l'altro. Se la coscienza non ha limiti e, come da vari studiosi appurato, può esperire dimensioni trascendenti la materia, perché non potrebbe farlo proprio e soprattutto al momento del trapasso, ormai libera dai lacci fenomenici? Non è necessario rifarsi alle tradizioni mistiche di tutti i tempi, si certamente potremmo dire che Platone ne parlava nel *Fedone* e Plotino nelle *Enneadi*, che inoltre Eckhart o Böhme o Swedenborg (soprattutto lui) confermavano gli antichi (andandone perfino oltre), ma chissà quanti altri nella storia dell'umanità, hanno avuto esperienze fuori dal corpo, voci molto meno autorevoli dei protagonisti del pensiero filosofico, voci probabilmente di sciamani vissuti all'ombra di qualche foresta a noi preclusa, in grado di compiere viaggi nell'Ade... D'altronde tra i vari poteri di cui si parla relativamente allo sciamanesimo c'è proprio quello relativo all'andare e tornare dall'al di là, funzione relativa allo sciamano psicopompo. A tale proposito è indicativo il dettagliatissimo e celeberrimo saggio di Eliade *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* nel quale i vari tipi di sciamanesimo sono messi a confronto. Ad esempio: «L'iniziazione del *medicine-man* australiano della regione di Forrest River comporta sia la morte e la resurrezione simbolica del candidato, sia una ascesa al cielo»<sup>16</sup>. Mentre invece: «L'iniziazione degli sciamani caribi della Guiana olandese, benché s'incentri parimenti sul viaggio estatico del neofita al Cielo, utilizza però mezzi differenti da quelli già riferiti. Non si può divenire *pujai* prima di giungere a vedere gli spiriti e a stringere con essi relazioni dirette e durevoli [...] Questa esperienza estatica non può aver luogo che salendo in cielo»<sup>17</sup>.

Lo stesso concetto di «iniziazione» per altro è propedeutico al trapasso anche nell'ambito dell'esoterismo occidentale; Guénon ne riferisce anche nel saggio su Dante:

«Lo scopo reale dell'iniziazione non è solamente la restaurazione dello «stato edenico», che non è che una tappa sulla strada la quale deve condurre molto più in alto, poiché è di là da questa tappa che comincia veramente il viaggio celeste; questo scopo è la conquista degli stati «superumani» [...] ma lungi dall'essere il termine, non si tratterà ancora che della base su cui l'essere si appoggerà per «salire alle stelle», vale a dire per elevarsi agli stati superiori, che le sfere planetarie e stellari figurano nel linguaggio dell'astrologia, e le gerarchie angeliche in quello della teologia»<sup>18</sup>.

D'altra parte lo stesso Bruno ne *La cena de le ceneri* afferma: «Le cose ordinarie e facili son per il volgo e ordinaria gente; gli uomini rari, eroichi e divini passano per questo cammino de la difficoltà, a fine che sii costretta la necessità a concedergli la palma de la immortalità»<sup>19</sup>. Quest'ultima era proprio ciò che inseguivano gli alchimisti bruciando l'ego nell'Opera al Nero trasmutandolo nell'Io nell'Opera al Bianco<sup>20</sup>. «Ma per arrivare a ciò» come afferma Pullia nel suo saggio su Bruno, «bisogna

morire a se stessi, lasciare che il fuoco possa cuocere le nostre scorie e condurci, in tal modo, verso l'oro filosofale»<sup>21</sup>.

Per «diventare immortali» è necessario considerare la morte come Alleata, guardare ad essa come un necessario passaggio per varchi di più grande conoscenza, che necessariamente dobbiamo attraversare, che *vogliamo* attraversare. Come giustamente afferma Servadio: «L'unica assoluta libertà conoscitiva non si può avere pertanto se non nel momento della morte, vero *dies natalis* dello spirito, nel quale conoscimento è, insieme conoscimento»<sup>22</sup>.

Di tutto ciò però sembra esserne maggiormente consapevole quello che Jung chiama il Sé.

Secondo il celebre psichiatra svizzero, il Sé sa dove stiamo andando e da dove veniamo, «noi» no, sentiamo solo un impulso invisibile ma potente che ci trascina verso i voleri del Sé, lo scopo dell'incarnazione è divenire cosciente dei suddetti voleri in modo da allineare il nostro intento all'intento del Sé<sup>23</sup>. Una volta allineati i due intenti, una volta reso conscio l'inconscio e armonizzato tutto l'essere, corpo incluso, la morte stessa sarà inevitabilmente vista come necessario punto di snodo. All'incarnazione segue l'oblio ma se all'oblio non segue il risveglio, quell'incarnazione non ha ottemperato i doveri preposti in precedenza, perché sì, ovviamente (secondo varie tradizioni iniziatiche) essa viene (*da noi*) scelta in precedenza con accuratissima metodica, vengono scelti i luoghi e i tempi, i modi e i meriti, tutto viene misurato con un'esattezza che di certo sfugge alla nostra comprensione calcolante ma di sicuro trova voce nella sfera interiore del nostro essere, del nostro divenire.

Ci scegliamo il periodo storico, ci scegliamo il paese e ci scegliamo certamente anche la famiglia<sup>24</sup>.

Gli individui che hanno rapporti conflittuali in famiglia devono pagare un debito karmico

per azioni commesse in precedenza – si noti bene non si parla di «sbagli» ma semplicemente di «azioni». Che senso ha sbagliare se stiamo parlando di evoluzione? Non possono esistere sbagli ma solo gradini verso il miglioramento.

E dunque se non esistono sbagli non esistono nemmeno colpe, ne tanto meno coscienze sporche, non servono confessioni servono conoscenze tese a smecanizzare la macchina biologica. Le coscienze non conoscono sporcizia ma mutamento.

Migliorare significa amare se stessi.

Jodorowsky afferma che «di fronte all'amore e di fronte alla morte falliscono tutte le filosofie». Forse falliscono perché li vedono separati mentre invece sono una cosa sola.

Cos'è infatti la nascita se non la «morte» dello spirito? E cos'è la nascita se non un atto d'amore dello spirito verso se stesso che decide di incarnarsi per migliorarsi, per evolversi, per «divinizzarsi»? La meta è il ritorno all'Uno.

Nascita e morte, ossia sesso e morte. Osho ha dedicato all'argomento un breve saggio nel quale sottolinea la profondissima ed occulta affinità tra tali apparenti antipodi che di fatto sono archetipi: «Il sesso è una piccola morte e proprio per questo è in grado di donare gioia. Per un istante ti perdi, e quell'istante è l'orgasmo. In quell'istante sei pura energia, che vibra e pulsa. Senza un centro, senza un ego. Esci da te stesso, diventi vasto, immenso»<sup>25</sup>. Questo orgasmo però, secondo il filosofo indiano ha una valenza religiosa: «Ogni volta che hanno parlato di Dio, dell'esperienza dell'incontro con Dio, hanno sempre usato delle metafore sessuali. L'incontro con Dio dev'essere un orgasmo, l'orgasmo supremo, totale, eterno»<sup>26</sup>.

Non sembra di sentire l'eco dei viaggi misti di Santa Teresa? «In un'estasi mi apparve un angelo tangibile nella sua costituzione carnale ed era bellissimo; io vedevo nella mano di questo angelo

un dardo lungo; esso era d'oro e portava all'estremità una punta di fuoco. L'angelo mi penetrò con il dardo fino alle viscere e quando lo ritirò mi lasciò tutta bruciata d'amore per Dio. [...] Nostro Signore, il mio sposo, mi procurava tali eccessi di piacere da impormi di non aggiungere altro oltre che a dire che i miei sensi ne erano rapiti»<sup>27</sup>.

Ancora Osho: «Il sesso è la porta attraverso cui la vita fa il suo ingresso nel mondo, la morte è la porta attraverso cui esce dal mondo. Queste due porte vanno esplorate nella loro totalità. E coloro che l'hanno fatto si sono resi conto che non sono due, ma una sola»<sup>28</sup>. Ossia coloro che hanno varcato tali soglie hanno, secondo Osho, toccato la trascendenza. In conclusione: «Se il sesso e la morte vengono repressi, si precipita in un profondo stato di apatia, l'energia cesserà di fluire, perché l'energia può essere creata solo dal sesso e dalla morte. Tra questa due polarità si stabilisce una tensione meravigliosa, che rende fluide le tue energie vitali. Se le neghi, non potrai mai entrare nel tempio di Dio, di cui la morte e il sesso sono la porta»<sup>29</sup>. Al Cristianesimo, dunque, la *colpa* maggiore di questa devastante repressione<sup>30</sup>.

### La carta senza nome

La contiguità di *eros* e *thanatos* è impressa anche nella raffigurazione degli Arcani Maggiori, ovviamente sotto forma simbolica, l'unica capace di raccontare ciò che all'uomo è più occulto e precluso - il simbolo è nato prima della parola.

In tutti gli Arcani Maggiori è riportato il nome in basso tranne che nella lama della Morte in cui il nome viene riportato con assai minore evidenza nella parte superiore della figura. Perché? Perché il nome di questa lama non ha un significato univoco, non può essere scritto ma solo pronunciato in quanto la pronuncia francese e più precisamente provenzale, della parola «morte» (ed i Tarocchi originari, quelli di Marsiglia, venivano proprio dalla Provenza), *la mort*, è molto simile alla parola «amore», *l'amour*<sup>31</sup>. Se si scrive, il significato rimanda direttamente al senso della fine ma se viene pronunciato il significato assorbe «energia»<sup>32</sup> da entrambi formando uno spazio nuovo, onnicomprensivo.

In tale spazio circolare la parola «fine» non ha alcun senso, viene soppiantata dal concetto di mutamento, miglioramento, evoluzione. E chi può permettersi di porre fine al miglioramento? Chi sa dire dove e se l'evoluzione ha davvero una fine? Probabilmente, a dispetto di quanto sosteneva Gurdjieff, ne è davvero congenita una salda assenza.

In qualsiasi Via Iniziatica, ciò che deve morire è l'ego: morire a se stessi. E' questo il lavoro di trasmutazione, di pulizia che l'alchimista deve compiere all'inizio del suo percorso: l'«Opera al Nero». Attraversare i suoi specchi più bui, viverli addirittura, per poi trasformarli nel loro contrario. Un lavoro che attesta amore verso se stessi, richiamato e confermato dal gioco omofonico della lingua francese.

Per ciò che concerne la lettura simbolica dell'Arcano, si deve considerare che esso, in senso negativo, è l'exasperazione dell'*Appeso*: toccare il fondo in una qualche situazione, dalla quale poi però, non si può che riemergere in quanto la morte, essendo un nuovo inizio, recide i legami col passato<sup>33</sup>.

Waite disegna la Morte a cavallo portante un vessillo con la rosa mistica e un sole sullo sfondo: il sole dell'immortalità – a conferma che la Morte non è solo e sempre «morte».

In molte altre raffigurazioni lo stesso scheletro è per altro color carne, quasi ad indicare un trapasso non definitivo, inoltre ciò che la falce si lascia dietro, mani, piedi e volto, non ha ancora

perso vitalità, soprattutto quei volti rimasti lì per terra: ancora espressivi. Come ad attestare che niente muore del tutto, semplicemente si trasforma. Come afferma Laura Tuan, «di ciò che l'uomo ha fatto, pensato, delle sue idee (testa), e delle sue azioni (mani e piedi) permane dunque una traccia anche dopo che la Morte ne abbia trasformato il copro materiale in polvere»<sup>34</sup>.

Il numero dell'arcano, il 13 inoltre, è nefasto solo per chi ha paura dei cambiamenti, non per chi ne riconosce l'efficacia: per fare spazio al futuro, bisogna liberarsi del passato, l'essere collegati alle esperienze passate, non crea lo spazio per ciò che potrebbe essere nuovo.

Le foglie e i fiori sparsi qua e là nel campo dove passa la Morte stanno a confermare quanto essa è parte integrante della vita, è proprio «con lei», nel senso letterale: le passa accanto.

La Morte infine, in quanto incarnazione del divenire, della trasmutazione, della rinascita, rimanda alla concezione ciclica del tempo, la concezione greca, simboleggiata in esoterismo dal serpente *Ouruborus*. «Nulla si crea e nulla si distrugge ma tutto trasmuta», come recita il noto principio di Lavoisier: morte e nascita come due facce della stessa medaglia.

Eraclito ribadisce il concetto nel celebre frammento 22: «La stessa cosa sono il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi mutando trapassano in quelli e quelli ritornano a questi»<sup>35</sup>.

La temporalità ciclica greca, è ovviamente l'esatto opposto di quella lineare cristiana, la quale presuppone un Dio creatore che si colloca tanto all'inizio, quanto alla fine del tempo.

Agostino ne *Le Confessioni* fa notare come non si possa nemmeno parlare di tempo prima della creazione<sup>36</sup>. Allo stesso modo, il tempo cessa di esistere alla fine dell'esistenza umana con il Giudizio Universale, limite estremo che ovviamente non troverebbe posto nella concezione sferica, abbondantemente impressa nella simbologia dell'Arcano numero 13.

«La morte accade continuamente, così continuamente che è ovvia, per questo ve la dimenticate... La morte accade continuamente. Quando muore l'infanzia, quando muore la giovinezza... L'amore è morte. Solo chi ha paura di morire ha paura di amare. Gli amanti muoiono l'uno nell'altro. Solo questo è amore, il resto non è che gioco, capriccio... Anche quando meditate morite... Diventare consapevoli vuol dire entrare in una grande morte. Anche arrendersi al Maestro è una forma della morte... Il miracolo della meditazione è che trasforma la morte in Dio... Amore e morte vanno insieme: è la stessa energia, Lasciate che amore e morte divengano una sola cosa... Quando la divisione tra amore e morte scompare, tutte le altre divisioni scompaiono»<sup>37</sup>.

Emanuel Swedenborg, che alla morte ha dedicato gran parte della vita attraverso i celebri «viaggi mistici», così puntualizza: «E' dunque evidente che l'uomo quando muore, passa soltanto da uno stato all'altro: per questo *Morte*, in quanto parola, nel suo senso interiore significa resurrezione e continuazione della vita»<sup>38</sup>.

Come sostiene Eliade è «l'esperienza della morte che rende intelligibile l'idea di spirito e di esseri spirituali»<sup>39</sup>. Il mandala dell'esistenza una volta colorato, secondo tradizione, va distrutto, confondendo al vento i granelli di sabbia di cui è composto, ciò per rimandare alla caducità delle cose, alla trasmutazione, alla morte che è rinascita. Nel mandala tutto rimanda al *centro*; come asserisce Jung: «L'energia del punto centrale si manifesta in un impulso a *divenire ciò che si è ....*»<sup>40</sup>.

## La morte dipinta

La pittrice surrealista contemporanea Jolanda Richter nello splendido dipinto *Sterben ist eine Geburt*<sup>41</sup>, affronta il tema della «non fine» affidandosi ad un paesaggio di montagna in riva a un lago al centro del quale campeggia una figura femminile staccata di poco dal suolo come fosse in equilibrio nell'aria, si aiuta infatti con le braccia distendendole a cercare stabilità. La donna in questione è in cinta.

Il suo braccio destro scende giù verso il suolo, dove giace accovacciata una vecchia, o presumibilmente il fantasma di essa. Il braccio sinistro invece è sollevato e indica un'altra figura femminile completamente nuda in piedi con la testa lievemente accasciata su un lato, ad occhi chiusi.

La donna al centro è la figura dotata dei colori più vivi e sembra staccarsi dal reale per vivacità rispetto ai due «fantasmi» ai suoi lati.

La lettura dell'opera appare subito chiara: si diventa vecchi, si muore, si rinasce. La nascita è un evento deciso oltre che decisivo, l'essere è consapevole, forte, protagonista del reale.

Il fantasma alla sinistra della donna in cinta, può rappresentare una successiva incarnazione ancora in fase embrionale e preparatoria, essa infatti dorme, non è ancora sveglia, i suoi stessi colori sono sfocati, non ha ancora preso forma umana, è priva di carne.

Il surrealismo contemporaneo offre un'interessantissima interpretazione di temi esoterici e le mostre e gli eventi che si avvicendano negli ultimi tempi stanno ad attestarli. Io stesso ho preso parte a una mostra esoterico-surrealista organizzata a Mosca dal pittore e gallerista Andrei Nekrasov, presentando il mio libro *Alchimia surrealista*.

Credo che il movimento surrealista contemporaneo sia un movimento che ha ormai decisamente assorbito in sé l'elemento esoterico sviscerandolo e riproponendolo attraverso differenti ed affascinanti simbologie, basti pensare ai nomi di Dino Valls, Madeline Von Foerster, Steven Kenny, Rodney Wood, la stessa Richter, i giapponesi Shinji Himeno e Shojj Tanaka, il grande Claude Verlinde e, non ultima per importanza, Renata Palubinskas.

Quest'ultima, nell'opera *Midday*<sup>42</sup>, in virtù di una palese e indiscutibile genialità, inscena una splendida rappresentazione della morte, incarnata magistralmente da una figura esile e beffarda, che, per stile e carica concettuale e simbolica, sembra uscita direttamente da una tela di Bosch. La morte non è sola: ha con sé una lunga falce, un enigmatico sorriso e due incantevoli bambine accanto a sé, abbracciate tra loro, felici di vivere la quotidianità nel bel mezzo del giorno, spaccato a metà dalla clamorosa presenza della fine, tanto visibile quanto invisibile, che sprofonda comoda dentro la loro inconsapevolezza adolescenziale.

L'opera potrebbe rimandare ad una concezione costruttiva della morte, la morte quale Alleata appunto: le bimbe infatti sorridono, emanano innocenza, naturalezza e serenità.

Ciò che sconvolge di più però è che a sorridere è anche la more stessa... E tra l'altro in modo ancora più deciso.

L'opera è stupenda.

D'altronde il tema della morte permea in maniera marcata tutta l'opera della pittrice lituana, già le primissime righe dell'*artist statement* del suo sito parlano di morte e di come essa abbia profondamente influenzato la piccola Renata cresciuta nella vecchia Unione Sovietica. In palazzoni in cui vivevano ammassate molte famiglie insieme, di tradizione, quando moriva qualcuno, la salma rimaneva in casa per tre giorni. La morte divenne

subito familiare per la Palubinskas e la sensibilità della piccola artista ne venne subito colpita:

«I was born in the city of Kaunas Lithuania which was at that time still part of the former Soviet Union. My childhood was spend growing up in large drab apartment houses which resembled gray building blocks systematically set up like American project communities. These apartments would house up to 100 flats at a time. I was exposed to death at an early age. When someone would die in one of the flats or anywhere in the surrounding area, tradition would be to keep the dead in the flat for three days. The way to the dead persons place would be marked with pine tree branches. I would follow the branches to the apartment where the dead lay in a beautiful decorated coffin. This experience filled me with a sense of wonder. It was a very unknown and mystical feeling to be exposed to this kind of death»<sup>43</sup>.

Parlando di surrealismo contemporaneo ma anche di alchimia, di esoterismo e di morte come gioia conoscitiva e come rinascita non possiamo certo non citare Dino Valls, che molto probabilmente è il più grande pittore figurativo contemporaneo, per tecnica, per stile e per carica concettuale; i temi sovra citati sono largamente esposti nelle sue opere sublimi. Nel dipinto *Pro-scaenia* ad esempio, il pittore propone una delle sue fanciulle senza età (la quale di fatto, già essa sola scredata il senso del tempo e dunque della fine), incastonata in un quadro suddiviso in diversi palcoscenici che la circondano. All'interno di essi prendono atto i più disparati spettacoli, si va da Dante in cammino con Virgilio, apparizioni mistiche in una foresta, sogni e visioni notturne in una camera da letto e diverse rappresentazioni sceniche risalenti ad epoche presumibilmente medievali e rinascimentali nelle quali ricorre il tema della prigione e della morte appunto. La fanciulla è evidentemente prigioniera della sua psiche, segmentata e riflessa nei suoi diversi specchi, in essa muore ma risorge anche, in virtù delle visioni e delle intuizioni che quasi costantemente riempiono le scene. Come non salire nei diversi palchi della psiche di una fanciulla che in realtà rappresenta l'umanità stessa plasmata dagli archetipi dell'inconscio collettivo? Non si può non ammirare quell'opera senza venirne rapiti: Dante e Virgilio sono archetipi che riguardano noi tutti, il viaggio verso il paradiso interiore spetta ad ogni essere umano<sup>44</sup>.

In *Ludus* la morte viene riproposta ancora e stavolta esplicitamente: a lato della tipica bambina valsiana, «malata» e senza età, viene accostata una foto che riproduce la celebre partita a scacchi bergmaniana con la morte. Le genialità intersecantesi di Bergman e Valls innalzano il livello qualitativo dell'opera scaraventando addosso allo spettatore, in tipico stile valsiano, i temi cruciali dell'esistenza con potenza espressiva e simbolica devastante.

## 1. Conclusione

Il culto dei morti è nato con l'uomo stesso. Le testimonianze dei primitivi che risalgono all'epoca dell'Uomo di Neanderthal confermano una loro credenza di vita oltre la morte: i cadaveri non venivano abbandonati ma sepolti attraverso una ritualità che

prevedeva la deposizione degli stessi in posizione fetale, quasi a voler rappresentare la nascita ad un'altra vita.

Intorno al corpo inoltre venivano depositi cibo, vestiario, fiori, utensili, gioielli, tutto ciò a cui la persona morta era affezionata in vita, probabilmente per «accompagnare» il defunto nel viaggio verso l'aldilà.

Nel corso della storia antica, fino ai tre grandi monoteismi, questi riti e la credenza stessa in un mondo ultraterreno, si rafforzarono e così, dai Fenici ai Babilonesi fino ad arrivare agli Egizi, che furono il popolo che ha dedicato più attenzione all'idea della morte e della vita oltre di essa,

il culto dei morti divenne una realtà imprescindibile e fondante. E' sulla scia di queste culture della sapienza antica, non certo dei tre grandi monoteismi, troppo preoccupati alle condanne, alle guerre e alle punizioni sia ultraterrene che terrene – basti pensare ai genocidi, alle torture e ai roghi cristiani<sup>45</sup> – che va ad allinearsi la lettura esoterica del trapasso quale momento *felice* di rinascita.

L'esito di questo studio riconosce dunque alla morte una valenza costruttiva concretata in un modello iniziatico di interpretazione della stessa: la morte quale Alleata ai fini dell'evoluzione per divenire Sé.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr: R. ASSAGIOLI, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma, 1988; A. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, John Wiley & Sons, Hoboken 1968; e più specificatamente riguardo alla morte si veda l'approfondito saggio di S. GROF, *The Ultimate Journey: Consciousness And The Mystery Of Death*, Paperback, Ben Lomond 2006.

<sup>2</sup> Numerose sono le sconcertanti implicazioni filosofiche derivanti dal multiforme orizzonte della fisica quantistica tra le quali il rapporto soggetto-oggetto, mente-materia, tanto fondamentale nella storia del pensiero filosofico dall'antichità ad oggi ma fattosi cruciale con la celebre distinzione cartesiana in *res cogitans* e *res extensa* che così drasticamente determinò l'impostazione di quel soggettivismo moderno criticato se non addirittura screditato dai maggiori rappresentanti della cosiddetta Filosofia Perenne, tra cui citiamo René Guénon e Frithiof Schuon.

Dal quantismo si evince che se noi interferiamo con delle particelle esse mutano; non solo, quando esse mutano lo fanno non localmente, screditando tutte le concezioni della fisica classica riguardo allo spazio-tempo. Il quantismo, prendendo atto dell'assurdo comportamento delle particelle, il quale è *implicato* dall'atto dell'osservatore, di fatto ripropone un'indissolubile intreccio (*entanglement*), di soggetto e oggetto e, dunque, di «mente» e «materia». Quello che sappiamo prima della misurazione di una particella non è nient'altro che una nuvola di probabilità nella quale la particella potrebbe trovarsi.

David Bohm volle trovare *cosa* guidasse questo comportamento duale e misterioso. Lo fece riformulando l'equazione di Schrödinger, che descrive il moto dell'elettrone, aggiungendovi un parametro fondamentale: il potenziale quantico. Il successo di questa intuizione risiede nel fatto che Bohm *implicitamente* introdusse il concetto di «sincronicità».

Secondo il fisico americano le particelle agiscono in sincrono con un potenziale quantico il quale, pur rimanendo invisibile e di fatto *noumenicamente* inconoscibile, guida e regola il comportamento delle particelle da un piano ulteriore o «parallelo». In questo quadro esplicativo il determinismo viene salvaguarda-

to ma alla luce di un'ulteriorità del tutto inesplicabile meccanicamente.

Per un ulteriore approfondimento si veda: D. BOHM, *Universo, mente, materia*, Red edizioni, Como, 1996, p. 200.

<sup>3</sup> «Mai in nessuna epoca, la psicologia si è trovata ad un livello tanto basso. La psicologia viene definita come scienza nuova. Questo è completamente sbagliato. La psicologia è forse la scienza più antica, e sfortunatamente, nei suoi aspetti più essenziali, è una *scienza dimenticata*». P. D. OUSPENSKY, *L'evoluzione interiore dell'uomo*, tr. it. di H. Thomasson, Mediterranee, Roma 1950, p. 21.

<sup>4</sup> Cfr: F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, tr. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 2005.

<sup>5</sup> Nell'ambito della cultura russa, oltre che da Ouspensky, il tema della quadimensionalità è stato affrontato anche da Pavel Floresnkij. A tale proposito rimando al mio saggio *L'istante eterno: tempo, sogno e quadimensionalità in Pavel Floresnkij*, in "Per la filosofia", Anno XXVII N. 79, 2010/2, pp. 57-54.

<sup>6</sup> «Non mi è mai capitato di sentire che un bimbo protestante abbia visto Maria negli ultimi istanti, mentre è accaduto di frequente che l'abbiamo vista bambini cattolici. Non si tratta di discriminazione, ma del fatto che si è ricevuti da coloro che hanno significato più per noi». E. KÜBLER ROSS, *La morte e la vita dopo la morte*, tr. it. di M. F. Sanguinetti, Mediterranee, Roma 1991, pp. 23,4.

Un'altra testimonianza importante riportata dalla Dottoressa è quella riguardante le persone cieche: «Chiedemmo loro di descrivere quello che avevano provato durante l'esperienza di pre-morte. Se si fosse trattato di un sogno esse non sarebbero mai state in grado di dirci ciò che avevano visto, ossia il colore del nostro maglione, il disegno di una cravatta, o molti dettagli della forma, del colore e del disegno degli abiti delle persone intorno a loro. Abbiamo interrogato molte persone cieche che ci raccontarono la loro esperienza di pre-morte. Non solo ci seppero dire chi era entrato per primo nella stanza, chi si diede da fare per la rianimazione, ma ci seppero descrivere in dettaglio il vestiario dei presenti, cosa che un cieco non sarebbe mai in grado di fare». *Ivi*, pp. 62,3.

<sup>7</sup> Più di un autore sostiene che nel mondo spirituale essi sono potenziati, Stenier al riguardo è al quanto preciso: «Quale vive nell'uomo, il pensiero non è che un'ombra, una pallida immagine del suo vero essere. Il pensiero che si manifesta nella testa umana sta all'entità corrispondente del mondo spirituale come l'ombra proiettata da un oggetto sta all'oggetto stesso. Quando dunque il senso *spirituale* dell'uomo è desto, percepisce l'essere-pensiero, come l'occhi fisico percepisce una tavola o una sedia. L'uomo vive in un ambiente di esseri-pensiero. L'occhio fisico percepisce il leone, e il *pensare* diretto alle cose fisiche percepisce l'idea del leone solo come uno schema, una pallida immagine. L'occhio spirituale vede nel «mondo dello spirito» l'idea del leone con la stessa evidenza reale con cui l'occhio fisico vede il leone fisico. [...] Quel che nel mondo fisico l'intelletto percepisce come legge, come idea, si presenta all' «orecchio spirituale» come musica spirituale. (I pitagorici chiamavano perciò questa percezione del mondo spirituale «musica delle sfere»). R. STEINER, *Teosofia*, tr. it. di I. L. Bachi, Mondadori, Milano 2003, pp. 87,8.

<sup>8</sup> F. BATTIATO-M.SGALAMBRO, *La porta dello spavento supremo in Dieci stratagemmi*, Sony 2004.

<sup>9</sup> F. BATTIATO, *Tecnica mista su tappeto. Conversazioni autobiografiche con Franco Pulcini*, Edt, Torino 1992., p. 58.

<sup>10</sup> S: KIERKAGAARD, *Aforismi e pensieri*, A cura di M. Baldini, tr. it. di S. Giulietti, Newton, Roma 1995, p. 42.

<sup>11</sup> E. KÜBLER ROSS, cit. p. 80.

<sup>12</sup> E. ZOLLA, *Le potenze dell'anima*, Rizzoli, Milano 2008, p. 117.

Lanciarsi da un dirupo è una pratica sciamanica al quanto nota, Castaneda ne parla ampiamente nei suoi libri. A tale proposito si veda N. CLASSEN, *La saggezza dei toltechi. Carlos Castaneda e la filosofia di Don Juan*, tr. it. di M. Maltagliati, Il Punto d'Incontro, Vicenza 2000.

<sup>13</sup> Cfr: P. YOGANANDA, *Autobiografia di uno yogi*, tr. it. di E. Glanzmann, Astrolabio, Roma 1971, p. 20.

<sup>14</sup> Sul concetto di disuguaglianza insiste anche Assagioli: «Se consideriamo anche superficialmente i vari esseri umani che ci attorniano, ci accorgiamo tosto che essi non sono egualmente sviluppati dal punto di vista psicologico e spirituale. E' facile constatare che alcuni di essi sono ancora in uno stadio primitivo e quasi selvaggio; altri un poco più sviluppati; altri più avanzati; e che infine alcuni, in piccolo numero, hanno trasceso l'umanità normale e stanno raggiungendo lo stadio superumano e spirituale. [...] tale diversità di sviluppo interiore fra gli uomini è utile, anzi direi, necessaria ». R. ASSAGIOLI, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1998, p. 89.

<sup>15</sup> M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, tr. it. di J. Evola, Mediterranee, Roma 1999, p.155.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 150,1.

<sup>17</sup> R. GUENON, *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 2008. 51.

<sup>18</sup> G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, Mondadori, Milano 1956, p. 39.

<sup>19</sup> Cfr: M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, tr. it. di F. Sircana, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

<sup>20</sup> F. PULLIA, *Giordano Bruno tra Oriente e Occidente in "Testimone dell'infinito. Giordano Bruno 1600-2000"*, Atti del Convegno Perugia-Terni, Ali&No Editrice, Perugia 2004, p. 76.

<sup>21</sup> E. SERVADIO, *Passi sulla Via Iniziatica*, Mediterranee, Roma 1988, p. 148.

<sup>22</sup> «Jung riconoscendo che «Dio vive in ognuno di noi sotto forma di scintilla del Sé», descrive il Sé come «una immagine della divinità che non può essere da questa disgiunto» e cioè come quel «Dio in noi da cui gli inizi di tutta la nostra vita psichica sembrano scaturire, inestricabili [...] e tutte le mete ultime e concrete sembrano convergervi». R. BERNARDINI, *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 144,5.

<sup>23</sup> A tale proposito si veda A. JODOROWSKY, *Metagenologia. La famiglia, un tesoro e un tranello*, tr. it. di M. Finassi Parolo, Feltrinelli, Milano 2012.

<sup>24</sup> OSHO, *L'amore nel Tantra*, a cura di Swami Anand Videha, Adelphi, Milano 2004, p. 25. Lo stesso Jodorowsky sembra allinearsi *in toto* all'approccio tantrico del filosofo indiano: «L'energia dell'universo è un'energia di una gioia incredibile, è l'orgasmo eterno. E' per questo che a noi esseri umani, è stato fatto il supremo regalo dell'orgasmo, un piacere che ci supera e ci pone in uno stato di illuminazione». A. JODOROWSKY, *Io e i Tarocchi, La pratica, il pensiero, la poesia*, tr. it. di A. Bertoli, Giunti, Firenze 2007, p. 88.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>26</sup> S. TERESA D'AVILA, *Il libro della mia vita*, a cura di L. Borriello, Paoline, Roma 2006, p. 256.

Anche i sopravvissuti alle esperienze di pre-morte provano piaceri indescrivibili: «Scesi la collina e sperimentai forse la più grande estasi che esseri umani possano mai sperimentare sul

piano fisico. Ero in uno stato di amore e ammirazione totale della vita intorno a me. Amavo ogni foglia, ogni nuvola, ogni filo d'erba, ogni creatura vivente. [...] Quando raggiunsi al base della collina, mi resi conto che percorrendo quel sentiero non avevo mai toccato terra. Ma non c'erano dubbi sulla autenticità di questa esperienza, era semplicemente un rendersi conto di una coscienza di vita esistente in ogni cosa viva e di un amore che non si può descrivere a parole». E. KÜBLER ROSS, cit. p. 85.

<sup>27</sup> OSHO, cit., p. 45.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> «I preti rifiutano da sempre l'evidenza dei fatti: ad esempio dicono che Gesù è nato da una vergine, e questo solo per rifiutare il sesso. Considerano intollerabile perfino l'idea che Gesù sia stato concepito attraverso un atto sessuale: sono loro gli avvelenatori! E neppure riescono ad ammettere che Gesù sia morto sulla croce, e affermano che poi è risorto. Il cristianesimo si fonda essenzialmente su questi due dogmi: il concepimento di Gesù da una vergine e la sua resurrezione. Il primo condanna il sesso, l'altro nega la morte. E tutta la cristianità è sempre stata condizionata da questo approccio nevrotico, da questo approccio patologico con il sesso e con la morte». *Ivi*, pp. 21,2.

<sup>30</sup> «Morite a voi stessi e diverrete immortali; amate e avrete sconfitto la Morte. Per questo Jaques de Baisieux, Fedele d'Amore provenzale, scriveva che «chi ama più non muore, vive in un altro secolo di gioia e gloria».

L'Amore, il dono totale di noi stessi, in quanto forza vivificante e trasfigurante è dunque la vera chiave per conseguire la Morte Filosofale». G. MALVANI, *De Alchimia*, Edizioni Penne e Papi-ri, Latina 1998, p. 18.

<sup>31</sup> Uso il termine energia nel senso che ne dà Pavel Florenskij nel saggio *Il valore magico della parola*. «La parola è energia umana. [...] Nella sua attività conoscitiva la parola guida lo spirito al di là dei confini della soggettività e lo mette in contatto con il mondo che si trova oltre i nostri stati psichici». G. LINGUA, *Magia e forza ontologica del nome*, in P. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, (trad. it. di Mysl'i Jazyk, a cura di G. Lingua), Milano 2003, p. 22. Florenskij afferma che «la parola in quanto prodotto della nostra essenza nella totalità è effettivamente il rispecchiamento dell'uomo» e, in quanto tale, essa presenta tre "momenti": «il momento fisico-chimico che corrisponde al corpo. Il momento psicologico che corrisponde all'anima e il momento dell'od che corrisponde al corpo astrale» *Ivi*, p. 71.

<sup>32</sup> A tale proposito Servadio approfondisce la questione: «A mio avviso per avvicinarsi verso il cuore del mistero non basta, come Heidegger, considerare la morte quale dimensione costitutiva fondamentale dell'esistenza vivente. Occorre formulare un'audace ipotesi di lavoro: quella secondo cui i più alti valori da noi riconosciuti trovano nella morte la loro massima espansione e giustificazione. E' in fondo – io credo – ciò che Mozart voleva intendere allorché, in una sua celebre lettera (4 aprile 1787), definiva la morte «questa vera ottima amica nostra». E' quello che mi sembra indicare il Tarocco, quando fa precedere il Tredicesimo arcano maggiore – *la Morte* – dal Dodicesimo, quello dell'*Impiccato* a testa in giù, ossia il capovolgimento, il ribaltamento iniziatico. Solo attraverso tale previo capovolgimento – sembra voler dire il Tarocco – si può affrontare iniziaticamente la morte, intesa come distruzione del «sé» profano». E. SERVADIO, *Passi sulla Via Iniziatica*, cit. p. 147.

<sup>33</sup> L. TUAN, *Il linguaggio segreto dei Tarocchi*, De Vecchi, Milano 1994, p. 106.

<sup>34</sup> ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, tr. it. di C. Diano, Mondadori, Cles (TN) 2000, p. 15

<sup>35</sup> «Tu hai creato tutti i tempi e tutti li precedi: non si può parlare di tempo quando il tempo non esisteva». S. AGOSTINO, *Le Confessioni*, tr. it. di C. Vitali, Bur, Milano 1997, p. 319

<sup>36</sup> SWAMI PREMBODHI–SWAMI ANAND RAJENDRA, *Il Tarocco intuitivo. Una chiave di lettura tra psicologia e magia*, Edizioni re Nudo, Francenigo (TV) 2007, p. 46.

<sup>37</sup> E. SWEDENBORG, *La zona grigia di Minerva*, a cura di D. Medici, Tea, Firenze 1995, p. 149.

<sup>38</sup> *Introduzione alle mitologie della morte* in M. ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Parigi 1992, p. 44.

<sup>39</sup> Citato in M. MORGANTI, *Il fuoco della rabbia. Percorsi terapeutici tra Oriente ed Occidente*, Armando Editore, Roma 2004, p. 47

<sup>40</sup> «La morte è una rinascita».

<sup>41</sup> «Mezzogiorno».

<sup>42</sup> <http://renatapalubinskas.com/statement.htm>

<sup>43</sup> È un'esperienza subliminale e «spirituale» in cui lo spettatore è inevitabilmente chiamato in causa: l'esperienza estetica della fruizione artistica valiana va a configurarsi come vera e propria trasmutazione interna: l'«alchimia» è sia tra il dipinto e il pittore, sia tra lo spettatore e il dipinto. È un processo endopatico in cui anche l'esteriorità diventa interiore. Per un approfondimento ulteriore rimando al mio saggio *Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio* in «La Nottola di Minerva», Anno X, n. 1/3, 1/2011, pp. 42-58.

<sup>44</sup> Genocidi che purtroppo la Chiesa Cattolica, a scapito dell'ignoranza diffusa e per certi versi imposta, non ha affatto interrotto col Medio Evo. Essi infatti sono continuati, numerosi anche ai nostri giorni, basti citare quello della Scuola Cattolica in Canada, denunciato disperatamente dal reverendo Kevin Annett e sui cui il Vaticano non è minimamente intervenuto.

# Per un'etica del virtuale. Prospettive e problemi

GIULIO LIZZI

## Soggetto e oggetto, universale e totalità

Un aspetto fondamentale della riflessione sul concetto di virtuale, declinato a livello tecnologico con importanti implicazioni a livello antropologico, riguarda il rapporto soggetto-oggetto. Nell'epistemologia classica, il soggetto trascendentale impone all'oggetto le forme a priori e le categorie attraverso le quali lo coglie. Il soggetto scientifico sottomette l'oggetto alle proprie misure, ai propri concetti, alla propria teoria. In quello che Lévy definisce lo spazio antropologico del *Territorio*, il soggetto costruisce il proprio oggetto di conoscenza. Al contrario, nei contesti umani interessati da dinamiche di de-territorializzazione, in cui cioè si attua un superamento dei limiti imposti dalla posizione fisica e ci si apre ad un concetto più articolato di presenza, a più livelli, all'interno di più sfere relazionali attivate contemporaneamente, in una parola all'interno di quello che Lévy definisce come lo *Spazio del sapere*, reso oggi esperibile in una delle forme possibili, quella del cyberspazio, il rapporto soggetto-oggetto si trasforma. Se, come è noto, il cyberspazio tende a sfuggire alla definizione di strumento tecnico al servizio di una specifica esigenza umana, e ad assumere piuttosto le caratteristiche di un ambiente in cui l'uomo è immerso e che non è in grado di controllare pur essendone in origine autore<sup>1</sup>, allora l'oggetto tende a costituire il soggetto. Tuttavia l'oggetto qui va inteso come l'eterno cominciamento del divenire dell'intellettuale collettivo e del suo mondo, ovvero il contesto sempre variabile in cui le intelligenze umane si incontrano e cooperano grazie alla mediazione del cyberspazio: dunque, è come dire che il soggetto è prodotto dal soggetto stesso. Analogamente, anche il significato di mondo va inteso in altri termini: non si tratta di un mondo oggettivo, bensì del mondo dell'*intellettuale collettivo*, ciò che in lui pensa. Il mondo dell'intellettuale collettivo, di ciò che per lui significa, in lui pensa, e dunque lo costituisce in quanto intellettuale collettivo: è il suo mondo a costituire l'identità in divenire dell'intellettuale collettivo.<sup>2</sup>

Se le soggettività convergono nell'oggetto e ne costituiscono la sostanza, conoscere o implicarsi in un oggetto equivale a farlo

esistere. Il soggetto collettivo intelligente produce costantemente conoscenza per selezione e aggregazione, nell'ambiente tetradimensionale attraversato dalle direttrici topologica, semiologica, assiologia, energetica; l'attitudine naturale dell'intellettuale collettivo è conoscere, fabbricare il proprio mondo, produrre l'essere. Ma l'impianto teorico di Lévy non contiene un'eco del sapere assoluto hegeliano, per due motivi. In primo luogo, la filosofia dell'implicazione non contempla un riassorbimento nello *Spazio del sapere* delle forme della conoscenza della *Terra*, del *Territorio* e dello *Spazio delle merci*. Tali forme sussistono integralmente nel loro spazio proprio. In secondo luogo, il cyberspazio si determina come un *universale senza totalità*; vale a dire che, secondo la definizione di Lévy, "lo spazio del sapere non dispiega l'interiorità dialettica di un unico mega-soggetto molare del sapere assoluto; al contrario, una varietà indefinita di intellettuali collettivi spianano, estendono e costituiscono lo spazio del sapere. [...] Lungi dall'essere retto da una progressione organica e necessaria, quasi atemporale, è animato dall'emergere delle singolarità, in attesa di creazioni. Nello spazio del sapere, i pensieri sono mondi allo stato nascente."<sup>3</sup>

Dunque, se nel sistema hegeliano il divenire è l'automovimento del Concetto, nella prospettiva degli intellettuali collettivi l'automovimento dei vari divenire si esprime in una produttività ontologica e concettuale aperta. Eppure sembra restare un'affinità essenziale: l'obiettivo di riconciliazione di pensiero ed essere. La dialettica tra universale e totalità è centrale nella riflessione lévisiana. Più il cyberspazio si estende e diventa universale - attraverso l'attivazione di nuove connessioni e l'immissione in rete di nuove informazioni -, meno il mondo delle informazioni è totalizzabile, riconducibile ad un centro. La funzione principale dell'infrastruttura tecnica del cyberspazio consiste nel rendere possibile nell'immediato il collegamento di un punto qualsiasi con un qualsiasi altro, qualunque sia il peso o il valore semantico delle identità messe in relazione. Si tratta di un universale indeterminato, che tende a mantenere la propria indeterminatezza, perché ogni nuovo nodo della rete può farsi pro-

duttore o emittente di informazioni e riorganizzare parte della connettività globale intorno a sé.<sup>4</sup> Non essendo costruito sull'identità del senso, l'universale del cyberspazio viene sperimentato per immersione, in cui tutti sono nello stesso liquido amniotico. Più il cyberspazio è universale, esteso, interconnesso, interattivo, meno è totalizzabile. Ogni connessione supplementare aggiunge nuova eterogeneità, nuove fonti d'informazione, nuove linee di fuga, cosicché il senso globale è sempre meno leggibile, sempre più difficile da circoscrivere, da chiudere, da dominare. Essendo impossibile una chiusura semantica o totalizzazione, il cyberspazio offre il terreno per una fioritura di nuclei di senso, aggregazioni di significato attorno ai quali si sviluppa una partecipazione, una produzione condivisa dei contenuti, una tessitura di relazioni, un'intelligenza collettiva. L'universalità del cyberspazio, dunque, non è neutra o priva di conseguenze: l'esistenza stessa di un processo di interconnessione generale ha enormi ripercussioni sulla vita economica, politica e culturale. Questa stretta connessione è dovuta al fatto che i quattro spazi antropologici sono costantemente intersecati fra di loro, e ogni evento o fenomeno interessa in misura diversa ciascuno di essi.<sup>5</sup> *L'albero della conoscenza* di cui parla Lévy è l'icona che meglio rappresenta l'universale senza totalità; diramato nella fronda e nelle radici, vivo e pulsante, soggetto a trasformazioni, generatore di nuovi nodi o centri di produzione di sapere, l'albero è sempre radicato nella Terra, riconduce il sapere ai corpi che lo incarnano.

Lo spazio del sapere, che da sempre percorre e innerva, come un tessuto vivo e pulsante, le sedi di elaborazione culturale di cui l'uomo si è dotato nel corso della storia, trova oggi un'importante infrastruttura di diffusione nel cyberspazio. Gli intellettuali collettivi, i soggetti intelligenti del quarto spazio, hanno sempre avuto una collocazione e un ruolo, hanno svolto una funzione secondo gradi di consistenza e di intensità diversi. Analogamente, *Terra*, *Territorio* e *Spazio delle merci* non sono collocabili in successione lungo una linea cronologica, per il fatto che esistono da sempre nel paesaggio antropologico, in gradi e proporzioni variabili.<sup>6</sup>

Gli spazi antropologici sono, nella cartografia di Lévy, da sempre compresenti nel panorama antropologico e dipendono gli uni dagli altri: nessuno di essi può né deve ridurre, assimilare o distruggere gli altri. Dunque, gli esseri umani sono immersi contemporaneamente in tutti gli spazi. L'uomo assume in sé, metabolizza i significati sedimentati storicamente negli spazi, e imprime una direzione, produce un senso nuovo, attualizzando e creando soluzioni oppure virtualizzando e aprendo prospettive problematiche inedite. Se gli spazi antropologici coesistono, è vero tuttavia che la *Terra* preesiste e il *Territorio* subentra ad essa per primo, lo *Spazio delle merci* deterritorializza, lo *Spazio del sapere* ritorna e dice del bisogno di un recupero del senso originario.<sup>7</sup>

L'uomo abita la sedimentazione degli spazi, attinge dall'intelligenza collettiva racchiusa e cristallizzata negli utensili, nelle iscrizioni, nei concetti, nei luoghi insigniti di significato. Il *Territorio* è iscrizione sulla superficie vergine della *Terra*; *territorializzare* è istituire, fondare luoghi, attribuire senso, codificare, fissare linguaggi, convenzioni, contratti, leggi, confini, nazioni. Senza l'anima pulsante della *Terra* che dà vita ai significati originari, il *Territorio* non avrebbe senso. Così accade per lo *Spa-*

*zio delle merci*, che travalica i confini ma da essi in realtà non può prescindere. Lo spettacolo, la rappresentazione allestita ininterrottamente dai mass media, uno dei versanti dello *Spazio delle merci*, opera una frantumazione dei significati e dei linguaggi che è in realtà è solo apparente, non può prescindere dal linguaggio codificato, non può non rimandare e riferirsi sempre al *Territorio* e alle persone che lo abitano.<sup>8</sup>

Rispetto a questa problematica i teorici della scomparsa della realtà, della perdita di contatto con il reale dovuta all'avanzare delle tecnologie digitali, Baudrillard e Virilio, manifestano la tendenza ad assolutizzare il momento della deterritorializzazione e quello della spettacolarizzazione, tipici dello spazio delle merci, mettendo in ombra l'influenza, sottolineata da Lévy, che ciascuno spazio esercita costantemente sugli altri, il nutrimento reciproco che rende possibile l'esistenza dei significati e la condivisione dei messaggi. Anche in questo caso, la prospettiva della sostituzione, propria dell'approccio riduzionistico, si rivela incapace di cogliere l'essenza del virtuale, e in particolare il rapporto dinamico e osmotico fra lo *Spazio del sapere*, nella forma del cyberspazio, e gli altri spazi antropologici: ogni nuovo spazio riposa sui precedenti; nessuno di essi può sostituire i precedenti perché da essi dipende. Le persone e con esse i fenomeni, gli oggetti, i concetti, le situazioni umane sono immersi contemporaneamente nelle quattro frequenze antropologiche.<sup>9</sup>

Lévy definisce causalità senza contatto questa compartecipazione degli spazi antropologici che operano per effusione e reciproca attrazione, dando vita ai diversi fenomeni e offrendo nutrimento all'immaginazione collettiva, alla produzione continua di soggettività, all'invenzione di nuove qualità d'essere. Lo spazio del sapere assume oggi, grazie alle tecnologie digitali, una forma visualizzabile e plasmabile; è il luogo senza luogo nel quale gli intellettuali collettivi pensano e proliferano, inventano nuove qualità d'essere, deterritorializzano il loro agire, ponendosi su un piano di immanenza aperto e libero dai confini del Territorio.<sup>10</sup>

Il soggetto collettivo intelligente è dotato di una sua fenomenologia che consiste nel lasciar coesistere e accogliere ciò che man mano si sta costruendo, spaziando da una frequenza all'altra, da una tonalità all'altra del panorama antropologico. Propria dell'intellettuale collettivo è dunque un'attitudine all'ascolto, un'accettazione che acquista una luce heideggeriana nel significato di *Gelassenheit*, apertura comprendente al mistero dell'essere, al disvelamento dell'essere attraverso il linguaggio. In questo senso Lévy rivela aspetti lontani da una prospettiva neoilluminista e neodarwinista. Per Lévy, l'intelligenza collettiva come utopia non comporta il ritorno al mito del progresso, dell'avanzata verso un avvenire sempre migliore. L'idea di un progresso lineare presuppone una capacità di controllo totale sul contesto ambiente; una capacità non rintracciabile nel soggetto collettivo intelligente. Al contrario, il progetto dell'intelligenza collettiva del filosofo francese è ispirato ad un'apertura fenomenologica operata su due piani: da un lato, il rafforzamento dei processi di deterritorializzazione messi in atto nello spazio delle merci, a causa della presenza preponderante dei mass media nelle società avanzate a partire dal secolo scorso; dall'altro lato, dovrebbe condurre al recupero del soggetto individuale dagli eccessi della società dello spettacolo, spersonalizzante e omologante. Il senso dell'intelligenza collettiva, dunque, dovrebbe risolversi per Lévy

in un ritorno al soggetto individuale e alla sua capacità creativa, amplificata attraverso la relazione virtuale, messa in condivisione, liberata dalle mura domestiche e urbane, per aprirsi al mondo. Proprio l'apertura nel radicamento, il superamento del muro di cinta del Territorio per avere con esso un rapporto più fecondo, è il segreto del palazzo di Cnosso evocato da Lévy.

“Il palazzo di Cnosso, che fu per sette secoli il principale centro di diffusione della civiltà minoica, era sprovvisto di fortificazioni. Micene, al contrario, investì grandi risorse ed energie nell'edificazione delle mura difensive. Per Lévy, le due città identificano due modelli culturali opposti. La cultura minoica, esprimendo il coraggio dell'apertura, ha concentrato i propri sforzi sulla complessità dell'architettura e l'ingegnosità dei collegamenti interni: il palazzo di Cnosso è infinitamente complesso, ma aperto al cielo e al sole grazie alle sue corti, affacciato sul mondo e sulla città. Non avendo eretto mura difensive, i minoici hanno inventato il labirinto, ovvero la complessità culturale, l'intelligenza collettiva proiettata nello spazio architettonico.”<sup>11</sup>

Il progetto dell'intelligenza collettiva adotta, secondo Lévy, l'etica di Cnosso, l'etica dell'apertura e della trasparenza, della liberazione dai vincoli, della libera circolazione delle idee, contrapposta alla difesa delle rendite di posizione e all'esercizio del potere miope, privo di prospettiva.

## Potere e potenza

Affrontando la questione dell'etica del virtuale, Lévy fa esplicito riferimento al libro della Genesi<sup>12</sup>, dove si narra di Sodoma e Gomorra, due città rese invivibili dalla diffusa pratica del peccato e dell'ingiustizia. Dio, prima di distruggere queste città, si rivolge ad Abramo, il quale fronte all'intenzione di Dio di distruggere queste città, Abramo chiede e ottiene che la città sia risparmiata se in essa si trovano almeno dieci uomini giusti. Due angeli arrivano alle porte di Sodoma nelle sembianze di viandanti e Lot, che stava seduto alle porte della città, invita gli stranieri a casa sua e offre loro del cibo secondo le regole dell'accoglienza. Ma ben presto attorno alla casa di Lot si affollano gli abitanti di Sodoma che reclamano gli stranieri per deprenderli. Lot si rifiuta di consegnare i suoi ospiti alla folla inferocita e propone persino di offrire le sue figlie in cambio. La prova rivela che c'è un solo uomo giusto a Gomorra. Gli angeli organizzano la fuga di Lot e la città viene distrutta in una pioggia di zolfo e fuoco.

Il testo biblico inscena la potenza delle persone vive e attive, i giusti, capaci di garantire la sopravvivenza del mondo umano. Se il mondo umano ha resistito fino ad oggi è perché le pratiche di accoglienza, aiuto, apertura, cura, riconoscenza, e costruzione sono in grado di riscattare e di sopravanzare le pratiche di esclusione, indifferenza, negligenza, risentimento, distruzione. Per Lévy, la pioggia di zolfo e fuoco che brucia Sodoma e Gomorra non cade dal cielo, ma sale dalle città stesse: sono le fiamme della discordia, della guerra, delle violenze alle quali si abbandonano gli abitanti. Il filosofo francese sottolinea che la nostra presenza sulla terra prova che globalmente la quantità di bene è stata superiore alla quantità di male. I giusti potranno essere riconosciuti solo visitando la città. Non c'è giustizia trascendente, né onniscienza che permetta di scegliere. Bisogna

seguire i viandanti: essi vanno a cercare coloro che, invisibili, sostengono il mondo. La colpa di Sodoma è la negazione dell'accoglienza, che garantisce la possibilità di viaggiare e di incontrare l'altro. L'accoglienza elimina la separazione, l'estraneità e fonda l'accoglienza, l'integrazione, la ri-comprensione all'interno della comunità. L'accoglienza coincide con l'atto di connettere l'individuo a una collettività. Tuttavia, la scelta dell'inclusione non comporta automaticamente unità, uniformità, unanimità: la scelta etica di Lot gli procura l'esclusione dalla sua stessa comunità e dai confini della sua città. Tessendo legami, il giusto opera scelte che lo portano a cambiare posizione, orientarsi in modo diverso nello spazio sociale. Il testo biblico fornisce un'indicazione fondamentale sulla natura del bene in generale, identificando l'efficacia del giusto con la sua capacità di preservare l'esistenza della comunità umana, opponendosi alle forze centrifughe e orientate alla dissoluzione e al conflitto (il potere conservativo delle corporazioni e dei gruppi chiusi e autoreferenziali).<sup>13</sup>

Per Lévy, la fortezza di Micene esprime la paura verso il prossimo, la sfiducia nella possibilità di realizzare una convivenza pacifica, la difesa del privilegio attraverso il potere, la forza delle armi, l'esclusione degli stranieri e dei non adepti. Al contrario, il palazzo di Cnosso, con la sua architettura complessa e la bellezza delle sue decorazioni, esprime fiducia nella potenza della condivisione e della permeabilità. La chiave dell'esercizio del bene è l'esplicitazione dell'intelligenza.<sup>14</sup>

L'esercizio dell'intelligenza collettiva è il fiorire della potenza, della potenzialità umana e dell'ominazione per virtualizzazione, che si contrappone alla rigidità e al conservatorismo del potere, che impone logiche di dominio, rapporti di forza, possesso del sapere custodito e vincolato, indisponibilità nei confronti di una circolazione effettivamente libera delle idee. Nonostante questo, l'intelligenza collettiva non è il risultato di una rivendicazione: essa fa seminata, affinata, coltivata e condotta nella sua crescita e nel suo miglioramento progressivo. La prevalenza dell'intelligenza collettiva non dipende dalla vittoria di un certo ambito contro un altro, ma dalla diffusione della cultura in maniera pacifica e dialogante. L'intelligenza collettiva deriva dalla condivisione di una visione delle cose ampia e rivolta verso l'azione cooperativa; è dunque, essa stessa, espressione di un'etica.

Ricorrendo a un gioco metaforico per esplicitare il senso di un'etica dell'intelligenza collettiva, Lévy delinea due personaggi concettuali dotati di visioni del mondo reciprocamente opposte: il mago, figura immaginifica che opera in senso propositivo, costruisce e tesse, virtualizza e promuove processi di intelligenza collettiva; agli antipodi, lo stregone, opera per contrastare, vive nel conflitto, produce atti che a lungo andare sfibrano il tessuto dell'intelligenza collettiva. Lo stregone è un “realista”, che considera la vita umana come lotta per il potere, la dominazione ed il controllo: questo approccio guida la sua interpretazione del mondo. Egli vede ovunque relazioni di potere, applica ad ogni contesto le categorie della sconfitta e della vittoria, del predominio e dell'assoggettamento, promuove un clima di sospetto e paura reciproca colpevolizzando chi non appartiene al suo sistema di potere. Lo stregone invidia l'intelligenza, la creatività, la bellezza e la possibilità della fiducia reciproca e della speranza. Lo stregone esercita un potere sterilizzante. Il mago, al contrario, è un “idealista”; la sua visione del mondo non nega

l'esistenza delle logiche di potere e della loro rilevanza, tuttavia è molto più ampia di quella machiavellica dello stregone. Anzi, ché in un potere sterilizzante, il mago spende la propria energia in una forza creatrice.<sup>15</sup>

Il mago tende ad evitare le situazioni di conflitto, privilegiando le affinità e ricercando l'implicazione. Se lo stregone imbastisce *polemos*, polemica e scontro, distrugge e offusca, il mago fonda, architetta e fa risplendere, contraccambiando la ricchezza dell'ambiente, anche culturale e sociale, che lo ha generato. La forza del mago è nel rifiuto del combattimento: aggirando la guerra, concentrando i suoi sforzi nella forza creatrice dell'intelligenza collettiva, il mago tesse unità d'intenti e favorisce un clima costruttivo. Alla logica della contrapposizione dei poteri adottata dagli stregoni, i maghi sostituiscono una politica cognitiva. L'obiettivo di questi non è di imporre la verità delle loro idee, bensì di sviluppare in loro stessi e attorno a loro una capacità di interpretazione più aperta possibile. Per Lévy, le idee dei maghi sono come dei semi del mondo futuro che vanno smistati, piantati, che crescono, si selezionano e si migliorano continuamente in una rete aperta di trasmissione e di dialogo.<sup>16</sup> L'etica dell'intelligenza collettiva è dunque un'etica del dialogo al cui fondamento risiede il carattere non oggettivo del significato. Nel corso della sua esistenza, l'umanità ha prodotto non soltanto un universo tangibile attraverso la tecnica e l'economia, ma anche un universo semantico attraverso il linguaggio e l'insieme dei sistemi simbolici proprio della cultura. Il significato non scaturisce dall'universo materiale, ma nasce dall'interconnessione delle intelligenze individuali. I messaggi sono trasmessi attraverso i supporti fisici e le reti, ma il significato esiste solo nei soggetti. Il significato vive nello spirito e le persone vivono in un universo di senso che contribuiscono a creare, ognuno a modo suo.

“Ciascuno di noi è una fonte di senso originale, autonoma e responsabile. L'originalità non ha bisogno di essere dimostrata poiché è evidente che non esistano due esseri umani identici, sia concretamente che potenzialmente. [...] Noi siamo fonti di senso autonome poiché il senso non è oggettivo, quindi non si può trovare se non soggettivamente in ognuno di noi. Tuttavia, la cultura che ci ha nutriti e la storia delle nostre esperienze condizionano fortemente questa autonomia, che dunque non è né una libertà assoluta, né la neutralità perfetta dell'indeterminato.”<sup>17</sup>

La nostra capacità di interpretare e produrre senso è certamente condizionata, non completamente determinata, in quanto ci è data la possibilità di allargare il nostro universo di senso attraverso il libero apprendimento. Questa capacità di apprendere, non dunque il libero arbitrio assoluto, determina la nostra responsabilità nei confronti della nostra produzione di senso. Nella geografia dello spazio del sapere i soggetti, facenti parte di collettivi intelligenti, incarnano una particolare rifrazione del pensare collettivo e dei suoi oggetti ereditati dalla storia; contemporaneamente, essi si pongono come centri di interscambio, producono virtualizzazioni e attualizzazioni, operano creativamente. Dunque, ognuno di noi rappresenta un'idea originale della stessa società di cui fa parte e la diffonde attraverso l'esempio che dà, e attraverso i messaggi che trasmette ogni volta che compie un'azione. Ogni azione compiuta nello spazio

del sapere condiviso, attraverso l'infrastruttura tecnica del cyberspazio, è portatrice di un significato, imprime una direzione, apre una prospettiva o rafforza una tendenza, corrobora una tesi o ne arricchisce la base sperimentale attraverso il contatto e il riscontro con l'esperienza non mediata. Lévy sottolinea che se ognuno manifesta, attraverso il suo pensiero, le sue parole e le sue azioni, un'entità virtuale della totalità sociale, la società stessa non è altro che una conversazione tra realtà virtuali, uno spazio in cui i soggetti individuali e collettivi operano, gli oggetti concettuali nascono e si trasformano, gli affetti si dispiegano per implicazione.

“Sto parlando di un concetto di società molto diverso da quelli che prevedono l'idea di determinismo, di categorie sociali, di oppressione e di lotta. Qui, i concetti centrali sono le singolarità interconnesse, la creazione distribuita, il virtuale, la conversazione e l'intelligenza collettiva. Questi concetti non intendono negare la sofferenza e le tragedie che costituiscono la materia dell'esistenza umana, ma mirano a fornire loro un altro significato, facendo appello alla nostra responsabilità. [...] La nostra visione della società contribuisce a costruire la società stessa.”<sup>18</sup>

Lévy traccia una geografia dello spazio del sapere in cui individui e gruppi sono delle fonti autonome di significato che pensano autonomamente e che agiscono in un universo di senso condiviso. Siamo di fronte a delle monadi incapaci di stabilire un autentico dialogo? Come costruire in questo contesto un'autentica relazione umana, un'interazione che non sia soltanto un con-sapere, come invece sembra ridursi per Lévy?

Sul piano intellettuale, per Lévy, il dialogo con l'altro non si esaurisce mai in uno mero scambio di domande e risposte; l'altro non si limita a rispondere in modo diverso rispetto a noi, ma più spesso pone nuove questioni, delle quali potremmo non comprendere la pertinenza, oppure ci sollecita a modificare il punto di osservazione e quindi ad ampliare lo sguardo su un determinato tema. A mio avviso, Lévy tende a mettere in ombra il fatto che la vita dell'uomo non si risolve nella sola sfera del sapere, ma si esplica anche nella dimensione dell'agire, attuando le proposte di intervento e impegnandosi in obiettivi. Invece Lévy intende l'intelligenza collettiva come l'esercizio di un'attitudine alla produzione di significato nello spazio tetradimensionale del sapere. Per implicazione, secondo affinità, i nuclei di significato si attraggono ad opera dell'azione creatrice e dell'elaborazione pensosa dei soggetti collettivi intelligenti. Un progetto di crescita del sapere che procede più per aggiunta che per eliminazione; il disprezzo o l'emulazione non costituiscono contributi utili alla costruzione di un'intelligenza collettiva. Il vero significato del dialogo umano consiste nell'aver fiducia che l'altro sia responsabile del mondo che sceglie di creare, attraverso la propria maniera di produrre significato. Questa alterità richiede uno sforzo di comprensione: rifiutare di compierlo porta al disprezzo e al rifiuto dell'altro; accettare di compierlo porta a scoprire la sua capacità di irradiare un mondo umano completo. Altrettanto sterile del disprezzo è l'imitazione: più siamo in grado di esercitare la nostra libertà relativa e di renderci inimitabili e originali, più contribuiamo all'intelligenza collettiva, alla reciproca ispirazione in un atto creativo e artistico collettivo.<sup>19</sup> In questa metafora dell'intelligenza collettiva avviene una sorta

di arricchimento reciproco: la visione di ognuno si amplia progressivamente grazie alla comprensione del punto di vista altrui. La parola gira attorno al cerchio del fuoco, o si scambia attraverso gli impulsi della rete telematica, modificando percezioni e convinzioni e generando un altro ordine delle cose. Dal dialogo emerge un mondo collettivo più ricco, nella misura in cui ciascuna delle sue unità è diventata più ricca; un mondo collettivo più complesso, animato da tensioni e direttrici di senso che si incontrano e si estendono, ma allo stesso tempo più unito e ordinato, perché ogni punto di vista che lo compone implica l'esistenza degli altri. L'intelligenza collettiva è il luogo dell'intercomprensione, un mondo nuovo di implicazione reciproca che supera, senza negarli, l'afflato della Terra, le rigidità istituzionali del Territorio, l'esodo deterritorializzante dello spazio delle merci e dello spettacolo. Nell'ideale dell'intelligenza collettiva, lo spirito è un dialogo vivente, una moltitudine di voci e di pensieri che si incontrano, si interrompono, si traducono, si infrangono gli uni con gli altri e scomponendosi seguono nuove direttrici. In questa prospettiva, il vero dialogo non risiede nello scambio di argomenti e di contro-argomenti attorno ad una tesi e un'antitesi per avviare a una sintesi. Esso genera l'incontro degli spiriti aperti che aspirano a coinvolgersi reciprocamente sulla base della loro comune umanità. La vita dello spirito è così tanto complessa quanto lo è l'insieme delle sue rappresentazioni, dei suoi pensieri e degli affetti che interagiscono e si scambiano nel sistema globale dell'intelligenza collettiva.<sup>20</sup>

Lévy individua nella domanda posta all'altro l'evento fondativo e l'intima dinamica di ogni processo di intelligenza collettiva. La risposta alla domanda è una particolare tessitura di senso, una storia o una memoria, a sua volta suscettibile di interpretazione. Le storie si incrociano e si sviluppano interrogandosi reciprocamente. Il dialogo come essenza dell'intelligenza collettiva non è dunque l'argomentazione finalizzata a convincere, né il raggiungimento della verità universale dei dialoghi platonici, né il monologo dello spirito assoluto della dialettica hegeliana, che di volta in volta supera il suo essere parziale, risalendo verso lo spirito cosciente di sé e passando ciclicamente attraverso le tappe particolari dell'universale e dell'individuale. Nella prassi dell'intelligenza collettiva, l'arte del dialogo si esercita arricchendo il proprio mondo individuale attraverso l'integrazione con quello altrui; una fenomenologia fondata sull'accoglienza della parola dell'altro e sull'accettazione dell'incontro spontaneo tra produttori autonomi di senso, costruttori di un mondo comune più ricco. Nella geografia dell'intelligenza collettiva, le diverse intelligenze possono comprendersi, sia in senso cognitivo sia in senso topologico. La realtà è dunque un intreccio infinito di diverse realtà che si riflettono reciprocamente e si moltiplicano.

Dal cuore stesso della nostra esperienza nascono nuovi mondi e vengono tessuti, sempre con il filo traslucido del pensiero, nuovi centri d'intelligenza che possono, essi stessi, incontrare al loro interno altri mondi soggettivi. Questo riflettersi indefinitamente moltiplicato delle intelligenze e questa loro implicazione reciproca estende l'universo comune, il mondo delle idee, dove si rivela una realtà sempre più vasta, in tutte le dimensioni dello spirito, mentre l'intelligenza collettiva cresce.<sup>21</sup>

Lévy sottolinea che è proprio a causa di questa alterità radicale che le nozioni di torto e ragione, vero e falso, sono spesso di scarsa utilità nelle conversazioni; gli interlocutori non giocano

allo stesso gioco e non condividono lo stesso mondo. Se si afferma che il dialogo deve riuscire a legare due lingue diverse, due universi di significato diversi, bisogna situarlo aldilà delle categorie del vero e del falso.<sup>22</sup>

Qual è dunque la causa del male nella prospettiva dell'umanesimo dell'intelligenza collettiva? Il tradimento più grave che un soggetto collettivo intelligente può compiere consiste nel mettere in atto l'incubo di Baudrillard, la prospettiva della separazione e dunque della sostituzione della realtà immediata con quella mediata dal cyberspazio. Il altre parole, gli intellettuali collettivi possono essere tentati di considerare i mondi virtuali come realtà in sé, dimenticando gli esseri viventi da cui procedono e di cui essi non sono che l'espressione. Ogni autonomia illusoria della figura del collettivo, ogni fissazione idolatra del suo volto, ogni divenire trascendente dello spazio del sapere è causa del male, contraddice l'essenza intima dell'intelligenza collettiva e la sua etica dialogica. La questione della verità offusca e sostituisce la dinamica ininterrotta dell'apprendimento e dell'esplorazione, l'esclusione subentra al riconoscimento reciproco. Un aspetto del male è rappresentato dal distacco e dall'oblio dell'origine vivente e presente dei mondi virtuali, la loro reificazione, la loro separazione dalle innumerevoli fonti umane da cui procedono. Un altro aspetto del male è il cedimento e l'assuefazione alle logiche del potere che premono per colonizzare lo spazio del sapere, per definizione animato da dispositivi di auto-organizzazione, auto-definizione e costruzione e costruzione autonoma di sé da parte delle comunità stesse.<sup>23</sup>

Il dialogo è una tessitura di parole, testo e tessuto sono immagine e destino dell'intelligenza collettiva. A questo proposito si può richiamare il tappeto custodito al centro di Eudossia, la metropoli immaginaria di Italo Calvino<sup>24</sup>, che contiene la chiave di interpretazione, la mappa e il segreto intimo della città. Non si limita a rappresentarne gli snodi, i passaggi, i punti nevralgici, ma ne indica le direttrici di senso, i centri significanti, le presenze, i volti. Mondo e testo si somigliano e si sovrappongono, producono virtualmente un'infinità di significati: in essi si rispecchia lo spirito umano. Lévy sottolinea a questo proposito che nel testo sacro della Torah, che secondo la mistica ebraica porta virtualmente un'infinità di significati, ciò che conferisce significato alle lettere sono le domande poste. Ogni nuovo significato si risolve in risposta ad una domanda e c'è uno spazio infinito di domande possibili. Così in Calvino, la mappa, il tappeto che svela il volto della città, si offre a un'interrogazione, necessita di essere consultato, esplorato.

Lo spazio del sapere e del cyberspazio acquistano un senso solo nel momento in cui si intraprende la navigazione, si affronta il mare aperto della conoscenza, si segue un link, si interroga un motore di ricerca, si instaura un contatto o un dialogo con un'altra persona, si collabora attraverso internet alla costruzione di un oggetto di significato condiviso, fondato sul principio etico dell'implicazione e orientato secondo gli affetti.<sup>25</sup>

Il cyberspazio è soltanto una delle modalità con cui lo spazio del sapere si attualizza nel tempo presente; è un grande ipertesto in espansione che palesa e incarna l'interdipendenza degli esseri umani. La presenza delle persone in Internet, la loro identità virtuale, la disincarnazione angelica resa possibile dal virtuale fanno ormai parte del paesaggio usuale e quotidiano del web. Gli strumenti e le funzioni sempre più articolate dei social net-

work esplicitano l'innato bisogno di una relazione non avulsa, né alternativa rispetto alla frequentazione de visu. L'ambiente tetradimensionale del cyberspazio fatto di luoghi, segni, valori ed energie ha le sembianze di un paesaggio vivente e di un immenso testo, un tessuto o una mappa, in attesa di essere interpretato. Per Lévy, il paesaggio resta immobile agli occhi dell'uomo, se non esercita la facoltà di interrogare, porre questioni, compiere atti di autentica virtualizzazione. Dante, nel corso della sua risalita dagli Inferi al Paradiso, incontra paesaggi e simboli da interpretare, anime a cui si avvicina per rivolgere domande e per investigare, come è nella natura dell'uomo occidentale, e nel frattempo lascia traccia del suo percorso attraverso la narrazione, conferisce senso e direzione al suo procedere. Così l'uomo gettato heideggerianamente in una dimensione che è da sempre virtuale ovvero autenticamente umana nel significato levisiano pone domande, tesse una narrazione, conferisce senso alle sue acquisizioni. E la domanda anima l'immenso ipertesto, fa in modo che esso espliciti la propria fecondità e si estenda indefinitamente. Navigando nell'universo del senso, l'uomo produce la realtà che risponde alle sue stesse domande, si nutre della voce dei suoi simili. Lo spirito umano è un testo sacro all'interno del quale noi stessi siamo lettera viva e luminosa. In questo senso Lévy approda qui anche ad un esito mistico-religioso, sacrale del virtuale.

La lettura critica più organica nei confronti dell'etica del virtuale di Lévy proviene da Fabris, che ha evidenziato l'eccessiva rigidità del quadrivio ontologico levisiano e l'esigenza di pensare il virtuale come concetto relazionale. Il virtuale, secondo Fabris, è una dimensione che tende a riunire in sé i concetti di possibile, potenziale, potente; non contrapponendosi all'attuale, lo esprime e lo contiene, al punto che la definizione di realtà virtuale non è un ossimoro. Secondo Fabris

“assistiamo a una sempre più decisa virtualizzazione del reale, a una perdita di consistenza dell'esistente. Il reale non è più qualcosa che esiste e resiste al nostro agire. È invece il risultato delle nostre manipolazioni, della nostra capacità d'incidere sul mondo. [...] Una tale realtà, fattasi ormai pensiero realizzato, ha riacquisito una sua autonomia. [...] La potenza del virtuale dipende proprio da questa sua autonomia, conquistata sfuggendo al pensare e all'agire umani che l'avevano posta, e capace di retroagire su di essi, vincolando l'uomo nel suo pensare e agire ulteriori.”<sup>26</sup>

Per Fabris il virtuale sviluppa una sua logica interna dalla quale non si può prescindere, al punto che si deve parlare di un'etica nel virtuale. Ma il potere fagocitante del virtuale, la sua tendenza a comprendere tutte le dimensioni dell'agire, rischia di proiettare l'uomo in una dimensione di in-differenza. Occorre quindi assumere una prospettiva esterna alla realtà virtuale, non solamente interna ad essa. Ciò è indispensabile per elaborare un'etica che riguardi la dimensione del virtuale, dunque un'etica del virtuale. Questo comporta, per Fabris, il recupero della distinzione fra mondo quotidiano e realtà virtuale. Ne consegue, per Fabris, la possibilità di elaborare un'etica della relazione virtuale, a partire in primo luogo da un'analisi di ciò che, nell'ambito di un rapporto in generale, significa buono, giusto, virtuoso e muovendo poi dalla necessità etica di giustificare e

motivare l'assunzione di comportamenti che si possano qualificare come tali. A ben vedere, ciò che distingue la posizione di Fabris da quella di Lévy, è il rifiuto di considerare il virtuale come una dimensione effettivamente permeante la realtà: per Fabris, si può anzi, si deve elaborare un'etica a partire da una prospettiva esterna al virtuale; per Lévy, al contrario, questa operazione è inconcepibile in quanto virtuale è sinonimo di umano.

## Lo Stato universale

L'intelligenza collettiva, che prende corpo attraverso un'efflorescenza spontanea in tutti gli ambienti in cui la forza creativa degli uomini innesca processi di virtualizzazione, tende a liberare lo spazio del sapere dai vincoli del potere, a far prevalere l'etica di Cnosso. I vincoli imposti dalla Terra (le distanze, i fenomeni naturali, la materialità degli oggetti, la stessa corporeità umana), dal Territorio (il potere, i confini, le rendite di posizione, i costi) e dallo spazio delle merci (omologazione dei contenuti, unidirezionalità della comunicazione, massificazione, personalizzazione) da sempre hanno posto un freno alla libera condivisione del sapere. Il cyberspazio, in continua estensione, offre allo spazio del sapere un'infrastruttura tecnica in grado di indebolire questi vincoli e lasciar fiorire la virtualizzazione delle intelligenze, far progredire il progetto dell'intelligenza collettiva. Secondo Lévy, l'imporsi dei processi di intelligenza collettiva nei confronti della principale modalità in cui il Territorio si esprime nel nostro tempo, ovvero lo Stato, contribuirà ad ampliare le prospettive di emancipazione delle persone, rafforzando il senso di coappartenenza globale e dando luogo a forme sempre più consolidate di cyberdemocrazia.

“Fin dalla sua origine, lo Stato può definirsi “testa” della società, cioè il luogo della memoria e dell'osservazione, cioè quello dell'intelligenza e del governo. [...] Con l'avvento del cyberspazio, la memoria è ormai distribuita in modo universale: potenzialmente, siamo tutti la “testa” della società. [...] Dobbiamo tentare di pensare, quindi, non alla “fine dello Stato”, ma ad “un altro Stato”, uno Stato che emerga dalla società, pur restando al suo servizio, non certo ad uno Stato che la schiacci con la sua trascendenza autoritaria e burocratica.”<sup>27</sup>

Secondo Lévy, lo Stato cyberdemocratico, universale e trasparente, dovrebbe assumere le sembianze di uno specchio della memoria in una superficie distribuita, virtuale, onnipresente che consentirebbe alla testa curiosa dell'intelligenza collettiva umana di prendere coscienza di se stessa e di registrare in maniera irreversibile i suoi progressi. L'avvento dello Stato universale, secondo Lévy, coinciderà con l'attualizzazione di tre tendenze plurisecolari: l'integrazione economica mondiale, lo sviluppo del liberalismo e la nascita della società dell'informazione. La virtualizzazione dell'economia ha generato processi di espansione e di integrazione dei mercati, rendendo sempre meno rilevanti le categorie del Territorio, e lasciando emergere la forza espansiva e globalizzante della deterritorializzazione.<sup>28</sup> Il liberalismo economico, la cui diffusione è coerente all'integrazione dei mercati, ha favorito l'impiantarsi di altre forme di li-

bertà. La crescita del livello di educazione e l'aumento delle possibilità di informazione, di comunicazione e di associazione hanno favorito l'emancipazione e ampliato gli ambiti sociali non sottoposti a diretta tutela statale. Per questo motivo, secondo Lévy, le competenze degli Stati si allontaneranno progressivamente dai servizi che possono essere direttamente presi in carico dal settore privato e dalla società civile. Il progressivo indebolimento dello Stato, nella forma odierna, potrebbe raggiungere un punto di non ritorno e rendere necessario un ripensamento del concetto stesso di istituzione statale. Infine, la società dell'informazione prenderà forma dal movimento di interconnessione generale sotteso a tutti gli ambiti dell'agire umano. Ci comporterà una crescita correlativa dell'intelligenza collettiva, cioè l'arte di condividere conoscenze, memoria, percezione, immaginazione. Potenziando l'informazione capillare, trasformando ogni persona in un nucleo pensante connesso a una rete globale, la società potrà assumere le sembianze di un cyberspazio attualizzato o di una realtà aumentata.<sup>29</sup>

Per Lévy, il fine ultimo dello Stato cyberdemocratico sarà la crescita dell'intelligenza collettiva messa in atto attraverso la trasparenza della società umana. Le tre funzioni fondamentali della polis planetaria saranno l'amministrazione della giustizia, la regolazione del mercato e la salvaguardia della biosfera. La società avrà le sembianze di uno spazio ipertestuale densamente connesso, in cui le frontiere geografiche territoriali, le distanze fisiche che separano le culture, tenderanno a perdere rilevanza. Il cyberspazio rappresenterà una sorta di oggettivazione tecnica dello spazio del significato comune dell'umanità, un'attuazione dello spazio virtuale del linguaggio e della cultura. Le distanze fisiche assumeranno una dimensione semantica, e sulle distanze semantiche si fonderà l'ordine stesso del cyberspazio. La presenza di una persona nel cyberspazio, la rilevanza della sua partecipazione civile, dipenderà sempre meno dallo status di appartenenza secondo le logiche territoriali. Per Lévy

“il futuro dello Stato mondiale [...] sarà espressione del popolo delle differenze: l'insieme della specie umana costituirà un popolo unico, [...] il popolo variopinto della rete delle metropoli planetarie del cyberspazio, la cui cultura mescola le diverse comunità virtuali e le diverse tradizioni nei punti d'incontro della noosfera, il popolo la cui gente si distribuisce sulla Terra degli uomini attraverso il patchwork dei territori ed il mosaico delle terre, il popolo degli autoctoni e dei migranti uniti, di generazione in generazione.”<sup>30</sup>

L'ideale illuministico dell'universalismo sembra predominare nettamente questo versante della riflessione levisiana. Lévy avverte il rischio che questa sorta di riunificazione dei popoli può comportare la compressione delle differenze, l'omologazione delle culture e, in definitiva, la costruzione di una società uniformante e spersonalizzante. Infatti Lévy mette in evidenza la distinzione tra unità e uniformità.

“L'uniformità è morta, l'unità è viva. [...] L'unità è una dimensione della vita e denota la complementarietà delle sue funzioni, l'intreccio delle relazioni e dei cicli e la fitta realtà in rapporto di causa ed effetto. Nel caso della società umana, il legame tra l'unità che nasce dall'interconnessione e dal contatto non vio-

lento delle differenze è l'elemento che favorisce la creazione di diversità.”<sup>31</sup>

Se per Lévy è proprio l'unità la condizione fondamentale per produrre confronto e promozione delle differenze, tuttavia resta aperta a mio avviso la questione di chi esercita effettivamente il potere di controllo sulle infrastrutture di comunicazione. Il rischio che si compia una deriva dello Stato cyberdemocratico in uno Stato totalitario, trasparente e spersonalizzante, capace di controllo totale e di onniscienza rispetto alla vita dei cittadini, non sembra affatto allontanato.

## Conclusioni

Pierre Lévy ha il merito di aver affrontato la questione del virtuale cybernetico in termini teoretici, andando oltre l'ambito di studi strettamente legato all'applicazione tecnologica. L'ontologia levisiana fondata sulla quadripartizione tra possibile, reale, virtuale, attuale, è tuttavia oggetto di riflessione critica per lo schematismo dell'impianto teorico, ritenuto troppo rigido. La critica più organica proviene da Fabris per il quale, a differenza di Lévy, la dimensione del virtuale tende ad essere omnicomprensiva, ovvero a ricomprendere in sé la dimensione di ciò che è possibile, potente, potenziale. Per Fabris, il virtuale non è soltanto la domanda in attesa di risposta, la tensione problematica in attesa di attualizzazione; esso è già dispiegato e in atto innanzi a noi, ci avvolge con la sua presenza e ci impone le sue regole al punto che il termine realtà virtuale non appare affatto un ossimoro. Ma se, da un lato, non si può prescindere da queste regole insite nella dimensione virtuale ovvero da un'etica nel virtuale dall'altro, è possibile tuttavia assumere una prospettiva etica esterna al virtuale stesso, riferirsi a principi etici generali che indichino anche le finalità ultime dell'agire virtuale. Per Fabris, poiché il virtuale per sua natura tende a ricomprendere tutte le dimensioni della vita e a ricondurle a un'unica dimensione di in-differenza, l'esercizio della libertà consiste nel compiere scelte etiche che siano in grado di ristabilire la differenza, assumendo appunto una prospettiva esterna al virtuale stesso. La critica di Fabris ha il pregio di evidenziare, in primo luogo, il carattere omnicomprensivo della virtualità<sup>32</sup>. Infatti, nel quadro ontologico levisiano è il virtuale a riconvocare a sé le altre dimensioni: esso contiene il possibile e perciò da esso si esplicita la dimensione del reale; inoltre ogni atto di virtualizzazione è un evento e come tale attualizza un campo problematico, risponde a una domanda latente.

Come ha evidenziato Botturi<sup>33</sup>, la tecnica, e in modo particolare la tecnologia attuale, tende a trasformarsi da utensile ad ambiente; un ambiente in grado di ricomprendere lo stesso agire umano e di condizionarlo, di porre uno schermo innanzi allo sguardo dell'uomo e di segnare, come nota Virilio, una cesura tra “la realtà attuale delle apparenze immediate e la realtà virtuale delle trans-apparenze mediatiche”<sup>34</sup>. Se per Baudrillard il virtuale compie il delitto perfetto, l'ineluttabile oblio del reale, la definitiva scomparsa della realtà e insieme ad essa dell'esercizio della responsabilità<sup>35</sup>, per Virilio, alla certificazione della fine della realtà, deve subentrare la presa di coscienza della stereo-realtà in cui siamo immersi, realtà duale composta da per-

cezioni mediate e immediate <sup>36</sup>.

Lellouche <sup>37</sup> invece definisce il virtuale come una non-realtà che consente la strutturazione d'una esperienza reale, che ci lascia liberi di agire senza toccare la realtà, di agire senza affrontare pericoli. Secondo Fiorani <sup>38</sup> il virtuale pone in essere una fuga dalle cose terrestri e corporali, con la loro grazia e la loro pesantezza, con il loro carico di fatica e di morte. Richiamando queste posizioni, Ventimiglia rafforza l'ipotesi dell'esperienza virtuale come esperienza che tende ad essere schermata, protetta. La stessa parola schermo, che indica la superficie di pixel attraverso cui traspare ai nostri occhi il cyberspazio, può assumere il significato di filtro, scudo, difesa. L'esperienza virtuale è potenziata ma, nella misura in cui tende ad essere protetta, può trasformarsi in esperienza potenziale: una esperienza umana vera, infatti, non può non passare attraverso il negativo: al massimo livello di agevolazione dell'esperienza tecnica corrisponde il minimo livello di esperienza umana autentica. Scrive, a proposito dell'esperienza, Gadamer: "L'esperienza autentica è sempre un'esperienza negativa [...] Solo qualcosa di inaspettato può produrre, in chi possiede esperienza, un'esperienza nuova [...] L'esperienza è sempre anzitutto esperienza della nullità: in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo [...] Non significa solo esperienza nel senso di informazione che si possiede su questa o quella cosa [...] Eschilo ha trovato la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza (patei mstos)" <sup>39</sup>. Per Ventimiglia "se, da un punto di vista tecnico oggettivo, la virtualizzazione dell'esperienza umana equivale ad un suo potenziamento, da un punto di vista esistenziale, psicologico ed educativo, coincide con un'esperienza solo potenziale e per nulla potenziata; poiché, se è vero che l'esperienza virtuale del mondo e degli altri è più sicura, safe, di quella faccia a faccia, allora proprio per questo, risulta una esperienza inferiore da un punto di vista propriamente umano ed etico". Analogamente, Galimberti ha evidenziato che "il cibernazio è un mondo, quindi qualcosa di radicalmente diverso da un mezzo perché, a differenza del mezzo che ciascuno può impiegare per i fini che sceglie, col mondo non si dà altra libertà se non quella di prendervi parte o starsene in disparte. Ma è davvero possibile stare in disparte?". Per Galimberti, l'esperienza autenticamente umana, fatta di co-appartenenza e reciprocità del rapporto uomo-mondo, è proprio ciò che si infrange quando il mondo si dà esclusivamente nella sua rappresentazione. <sup>40</sup> Galimberti, inoltre, vede nel virtuale una destrutturazione delle categorie spazio-temporali che altera la presenza: la comunicazione immediata nel cyberspazio, contraendo la successione temporale nell'istantaneità del presente e l'estensione spaziale nella puntualità del punto di osservazione, priva l'uomo di quella dimensione spazio-temporale che è stata finora alla base della sua esperienza del mondo. Secondo Galimberti, questa condizione di onnipresenza che dispone ad esser dappertutto, e quindi in nessun luogo, indebolisce il principio di individuazione, che aveva il suo fondamento nella localizzazione spazio-temporale, e produce un individuo che, per il fatto di essere disperso fra le immagini del mondo, ha la falsa impressione di poter conoscere nella sua totalità il mondo che, in realtà, è già scomparso dietro la sua rappresentazione. <sup>41</sup> Dunque, l'avvento dell'istantaneità del virtuale segnerebbe il prevalere di un eterno tempo presente, e la fine del circolo ermeneutico ga-

dameriano, dell'esposizione del soggetto alla tradizione.

Se per gli apocalittici siamo di fronte a un significativo de-potenziamento dell'esperienza umana, la posizione di Lévy non è riducibile al mero opposto, ad una celebrazione acritica di un potenziamento dell'esperienza, frutto delle magnifiche sorti e progressive della tecnologia. Lévy individua nel cyberspazio una via di accesso ulteriore allo spazio antropologico del sapere sede di conoscenza condivisa e di relazioni umane di libero esercizio di quell'agire virtuale che da sempre caratterizza l'omizzazione. Quanto al problema della responsabilità, secondo Lévy, i concetti di accoglienza, incontro, relazionalità sono centrali in tutti gli spazi antropologici, e dunque anche nella specifica dimensione del cyberspazio, sebbene riformulati/riplasmati in maniera radicalmente innovativa nella dimensione virtuale, cioè problematizzante, della rete. Come nota Fadini <sup>42</sup>, Lévy sembra avvicinarsi a Derrida, nell'affermare che l'accoglienza si dà sempre all'insegna della salvaguardia e dell'incondizionatezza dell'alterità dell'altro. I soggetti collettivi intelligenti, luoghi d'incontro e di produzione cooperativa di significati, non sono luoghi asettici o racchiusi in una presunta glacialità del cyberspazio. Come scrive Lévy, "il sapere dell'altro non può ridursi a una somma di risultati o di dati. Il sapere [...] è anche un saper vivere, è inscindibile dall'atto di costruire e abitare un mondo e incorpora il tempo lungo della vita" <sup>43</sup>. In questo senso, nota ancora Fadini, si può rinvenire in Lévy una particolare e complessa sensibilità etica che lo avvicina alle cosiddette etiche dell'immanenza <sup>44</sup>. Per Lévy, i processi di virtualizzazione, in quanto autenticamente umani, possono dar luogo a una presenza estesa, una realtà aumentata nello spazio abitato dall'uomo, dunque un'esperienza esposta a una maggiore quantità di sollecitazioni, primariamente attraverso la relazione interpersonale che trova nelle tecnologie digitali uno spazio ulteriore di rafforzamento, non sostitutivo dell'incontro de visu. Per Lévy, le concezioni "apocalittiche" del virtuale tendono ad assolutizzare il momento della separazione reale-virtuale, dell'isolamento dell'uomo all'interno di una realtà virtualmente ricostruita e dunque illusoria, esistente solo nella forma degli ologrammi che pulsano sulla superficie di uno schermo. Ciò che sfugge agli apocalittici, secondo Lévy, è il fatto che tale separazione o alienazione è un elemento eventuale e patologico, non strutturale e connotato alle tecnologie digitali. Inoltre, come ha notato van der Geest <sup>45</sup>, se riguardo ai media di massa si poteva affermare, con McLuhan, che "il medium è il messaggio" <sup>46</sup>, nel cyberspazio l'assioma perde di significato poiché "the medium alone no longer is enough a message", il mezzo non è sufficiente a imporre di per sé un messaggio; in altre parole, la configurazione del cyberspazio nei suoi vari spazi è modellata dai contenuti che vi sono immessi, costruiti cooperativamente, scambiati e rielaborati dai soggetti collettivi intelligenti, in stretta correlazione con l'agire immediato nei contesti sociali e politici. <sup>47</sup>

Il progetto levisiano dell'intelligenza collettiva si fonda proprio sulla concezione del mondo umano come intersezione degli spazi antropologici, e della vita stessa come immersione in un ambiente attraversato da direttrici di senso che appartengono allo spazio del sapere, cui il cyberspazio offre supporto tecnico, non sostanza. Nella prospettiva di Lévy, l'avvento del cyberspazio nella nostra epoca offre l'opportunità di costruire un'infrastruttura dello spazio del sapere e allo stesso tempo di liberare

energie creative, superare i vincoli che rendono difficoltosa l'autentica condivisione di conoscenza, sia per le resistenze del Territorio e dei suoi poteri, sia per la mercificazione del sapere messa in atto dai media di massa. La chiave di questo superamento risiede nella capacità dell'intellettuale collettivo di muoversi e orientarsi nel cyberspazio, tra elaborazione teorica e prassi dell'agire sociale. Come ha bene evidenziato Giuseppe Mazza, l'ideale dell'intellettuale collettivo incarna, accanto alla spinta prometeica di ripensare/rifare il mondo umano, l'indole della singolarità e l'istinto – celibatario, dice Lévy – della migrazione. Secondo Mazza, “techne e la coscienza del soggetto sembrano oggi plasmarsi a vicenda; prima ancora dell'istanza morale, questo doppio processo coinvolge e provoca l'epistemologia dell'io umano, il suo lasciarsi dire – pur sempre in maniera inafferrabile – come processo che assorbe il proprio contesto, lo informa di sé, si umanizza umanizzando il mondo”<sup>48</sup>. La tecnica e le tecnologie diventano, per Mazza, uno spazio dell'uomo, uno spazio umano in quanto popolato da uomini; non più un terreno vergine, un contesto inerte e un asettico luogo di scambio, bensì l'ambito – brulicante di vita – dell'umanità dell'uomo: un ambiente antropologicamente qualificato, nel senso più stretto.

Attraverso questa analisi si esplicita il senso più autentico del concetto di intelligenza collettiva in Lévy. Infatti, l'avvento del cyberspazio in quanto infrastruttura tecnica atta a facilitare la navigazione in uno dei versanti dello spazio del sapere ha rivoluzionato il mondo della comunicazione mediale di massa, in cui lo spettatore, pur capace in quanto persona di un ascolto attivo, era privato (o dotato scarsamente) della possibilità di interagire con la fonte di informazione. Internet ribalta il modello comunicativo al punto che ogni sessione di navigazione nel cyberspazio può avvenire unicamente nel momento in cui il soggetto pone una domanda, intraprende un'indagine, interroga un motore di ricerca; i contenuti che emergono dalla sua ricerca, inoltre, brillano della luce pulsante e viva degli autori, membri dei soggetti collettivi intelligenti, e del loro sapere incarnato. Alla luce di queste considerazioni, il termine collettivo usato da Lévy termine che si espone, per le sue radici storiche, al rischio di una interpretazione riduzionistica e massificante del soggetto si esplicita qui nel suo significato più autentico, incentrato sul ruolo attivo del soggetto nella costruzione dello spazio del sapere in quanto spazio antropologico. Permane il rischio in Lévy, come ho evidenziato più volte, di un assorbimento della dimensione dell'agire nella costruzione del sapere.

## NOTE

<sup>1</sup> Botturi F., “Le implicanze antropologiche dell'innovazione tecnologica”, in *Strumento di lavoro per la preparazione del Convegno nazionale CEI “Parabole mediatiche: fare cultura nel tempo della comunicazione”*, 7-9/11/2002, Roma, pp. 26-29.

<sup>2</sup> Lévy P., *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 214.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Lévy P., *Cybercultura*, pp. 107-108.

<sup>5</sup> Lévy P., *L'intelligenza collettiva*, op. cit., p. 219.

*Ibidem*.

*Ivi*, p. 224.

*Ivi*, p. 226.

*Ibidem*.

*Ivi*, p. 229.

*Ivi*, p. 243.

<sup>12</sup> *La Sacra Bibbia*, CEI-UELCL, Roma 2008, *Genesi*, 19, 1-29.

<sup>13</sup> Lévy P., *L'intelligenza collettiva*, op. cit., pp. 43-48.

<sup>14</sup> Lévy P., *Cyberdemocrazia*, Mimesis, Milano 2008, pp. 183-184.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 198-199.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>23</sup> Lévy P., *L'intelligenza collettiva*, op. cit., p. 112.

<sup>24</sup> Calvino I., *Le città invisibili*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>25</sup> Lévy P., *Cyberdemocrazia*, op. cit., p. 206.

<sup>26</sup> Fabris A., “Per un'etica del virtuale”, in Fabris A. (a cura di), *Etica del virtuale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 16-17.

<sup>27</sup> Lévy P., *Cyberdemocrazia*, op. cit., pp.151-152.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>32</sup> Fabris A., “Per un'etica del virtuale”, op. cit., pp. 3-19.

<sup>33</sup> Botturi, “Le implicanze antropologiche dell'innovazione tecnologica”, op. cit., pp. 26-29.

<sup>34</sup> Virilio P., *La bomba informatica*, Cortina, Milano 2000, p. 14.

<sup>35</sup> Baudrillard J., *La scomparsa della realtà*, op. cit., pp. 21-23. *Ivi*, p. 95.

<sup>36</sup> Virilio P., *La bomba informatica*, op. cit., p. 14.

<sup>37</sup> Lellouche R., “Théorie de l'écran”, *Traverses*, n. 2, [www.cnac-gp.fr/traverses](http://www.cnac-gp.fr/traverses).

<sup>38</sup> Fiorani E., *La comunicazione a rete globale*, Lupetti, Milano 1998, p. 33.

<sup>39</sup> Gadamer G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, p. 409.

<sup>40</sup> Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 626.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 627.

<sup>42</sup> Fadini U., “Etica e morale nell'età del cyberspazio”, in Fabris A., *Etica del virtuale*, op. cit., p. 53.

<sup>43</sup> Lévy P., *L'intelligenza collettiva*, op. cit., p. 33.

<sup>44</sup> Fadini U., “Etica e morale nell'età del cyberspazio”, op. cit., p. 56.

<sup>45</sup> Van der Geest T. M., *Web site design is communication design*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 2001.

<sup>46</sup> McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2008.

<sup>47</sup> Sul ruolo che Internet ha assunto in eventi di rilievo internazionale come la campagna elettorale di Barack Obama

per le elezioni presidenziali statunitensi e, ancora, sulle modalità inedite con cui la partecipazione online di grandi gruppi di persone si è tramutata in protesta politica contro i regimi totalitari nelle piazze nordafricane durante la c.d. “primavera araba”, cfr. Valeriani A., *Twitter factor. Come i nuovi media cambiano la politica internazionale*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>48</sup> Mazza G., “Questione antropologica e nuove tecnologie”, relazione al Convegno nazionale UCS-SICEI “Chiesa in rete 2.0”, 19/1/2009, Roma, pp. 1-3.

# Credere all'amore. La carità ordinata, le api e le vespe

Sr. CHIARA ALBA MASTRORILLI

La prima lettera enciclica di papa Benedetto XVI ripresenta oggi il messaggio centrale del cristianesimo: Dio è amore e noi abbiamo creduto all'amore. Scrive il papa nel 2006: *con la centralità dell'amore, la fede cristiana ha accolto quello che era il nucleo della fede d'Israele e al contempo ha dato a questo nucleo una nuova profondità e ampiezza*<sup>2</sup>. La risposta all'amore infinito e sempre sorprendente di Dio non si presenta immediatamente come risposta d'amore ma – più radicalmente – come fede e fiducia nella verità dell'amore di Dio per le sue creature.

Nella prima parte dell'enciclica il papa si sofferma ad esaminare i termini greci che la Scrittura sacra usa per indicare l'amore, rispondendo anche all'accusa di Nietzsche secondo cui la morale cristiana avrebbe avvelenato l'eros. Le diverse forme d'amore – eros, philia, agape – pur nelle loro manifestazioni specifiche, sono però alla fine un solo amore e non realtà totalmente diverse<sup>3</sup>.

Quest'idea centrale, che fatica ancora molto ad essere compresa e declinata nelle sue conseguenze pratiche, è la stessa che si ritrova in un'opera di Ugo di San Vittore, composta attorno al 1140.

Il cuore umano è mosso sempre e solo dall'amore, una potenza che spinge però in opposte direzioni: l'amore del mondo verso la *cupiditas*, l'amore di Dio verso la *caritas*. Nel breve, ricchissimo, opuscolo di Ugo di San Vittore *De substantia dilectionis* (L'essenza dell'amore) troviamo un invito a riflettere sull'amore e sulle conseguenze delle nostre scelte. Prima di tutto, Ugo afferma che è giusto che si parli d'amore, della carità che proviene da Dio e a Lui tende: perché si dovrebbe permettere che ne parlino solo quanti *hanno l'abitudine di avvilire ogni onesto sentimento*?<sup>4</sup>

Non è necessario respingere nulla perché cattivo in sé, ogni creatura è buona infatti, ciò che è essenziale è saper ordinare nel modo giusto l'amore. La "carità ordinata" è il tema dell'opuscolo e un versetto biblico tratto dal Cantico dei Cantici fa da richiamo e quasi ritornello, essendo scandito ben quattro volte nel brevissimo testo: la prima volta è citato per esteso *ordinate ergo charitatem, et jam malum nullum est* (disponete con ordine dell'amore e così non esisterà più il male), le volte successive solo nella prima parte, come richiamo *ordinate ergo charitatem*.

Il versetto quarto del primo capitolo del Cantico, oggi reso in italiano 'il suo vessillo su di me è amore', nella Volgata suonava *ordinavit me in caritatem*, e il commento di Antonio Martini<sup>5</sup>, vi leggeva una pluralità di riferimenti biblici e patristici, a cominciare – com'è giusto – da Agostino per il quale la vera definizione di virtù è "ordine dell'amore"<sup>6</sup>, oppure *contro di me pose in ordinanza la carità* – interpretando quindi questa espressione nel senso di conquista "militare" che l'amore di Dio fa del cuore dell'uomo o di attrazione (cf. Osea 11,4) – e, infine, ricorrendo ad Origene:

Secondo un altro riflesso ancora (come notò Origene) si dice *ordinare* nella sposa, e nell'anima perfetta la carità, allorché quest'anima ha in sé abitante lo sposo, il Verbo che è sapienza; perocché allora la carità è ordinata, e ciascuna cosa al suo luogo si ama<sup>7</sup>.

Abbiamo citato le diverse interpretazioni della Volgata perché sono d'aiuto ad entrare nel significato che l'ordine, inteso come ordinamento gerarchico della realtà, aveva per Ugo e la sua scuola. La stessa attenzione a rispettare una gerarchia cosmica voluta da Dio, si ritrova in molti Autori, tra i quali San Bonaventura e Dante Alighieri. L'intuizione agostiniana, unita alla meditazione delle opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita, evidenzia in ogni creatura la forza del bene (*charitas*) che è criterio di discernimento.

Di particolare importanza è l'aspetto di cristiano 'ottimismo' che Ugo testimonia nei suoi scritti, sia teologici, sia pedagogici e spirituali. Anzi, proprio questo aspetto contribuisce in modo determinante a creare una *ratio formationis* aperta a tutte le scienze nella loro naturale propensione ad una *reductio ad theologiam*.

Ugo si domanda come chiamare la potenza che muove ed agita il cuore dell'uomo conducendolo in diverse direzioni, e spesso disperdendo i desideri nella vanità, e riconosce che si tratta sempre di un movimento, un'unica realtà che assume nomi diversi se orientato in modo disordinato (cupidigia) oppure ben ordinato (carità). L'unità dell'amore, qui affermata, evidenzia l'unicità dell'origine dell'universo da Dio creatore e fonte del bene e si oppone a tutte le tipologie di pensiero gnostico.

Quando le forze del desiderio vengono correttamente orientate secondo la gerarchia dei beni, si sperimenta uno stato di felicità, risonanza gaudiosa che invita a proseguire la ‘corsa’:

L’amore sembra essere il compiacimento del cuore di una persona verso qualcosa, a causa di qualcosa: si presenta come desiderio nella ricerca, e felicità nella soddisfazione del possesso, appare come una corsa, per quanto concerne il desiderio e come un riposo per quanto si riferisce alla gioia del possesso<sup>8</sup>.

In tutte le opere bonaventuriane, si trovano immagini ed espressioni molto vicine a quelle di Ugo: alla carità (associata alla sapienza e vista come frutto del percorso dell’intelletto nella sacra Scrittura) si oppone *principaliter* la vanità<sup>9</sup> e ciò che allontana dall’osservanza della legge divina è lo spirito di concupiscenza (*carnalitas et cupiditas*). Oltre alla cupidigia, anche la *curiositas*, priva di devozione, impedisce di gustare la dolcezza del bene.

L’esempio che Bonaventura offre nella prima *collatio* dell’*Hexaëmeron* serve anche da stoccata contro i sostenitori della scienza priva d’amore. Il Dottore serafico dice, infatti, che

Molti sono quelli privi di lode e di devozione, anche se hanno gli splendori delle scienze. Essi sono come gli alveari delle vespe che non hanno il miele come le api, le quali, invece, producono il miele<sup>10</sup>.

La dottrina bonaventuriana torna volentieri ad indicare quella particolare sfumatura dell’*amor* che è la *delectatio*<sup>11</sup>, poiché il trovare le tracce di Dio porta l’anima nello stesso tempo ad appagare il proprio desiderio profondo e a sentirsi ancor più invitata alla ricerca. La conoscenza della verità si accompagna ad un ‘diletto’ come accade analogamente ai sensi quando raggiungono il loro oggetto proprio. È essenziale che la forza dell’amore, il desiderio, sia ben orientato secondo quanto suggerisce lo Spirito Santo.

Una prospettiva di questo tipo non mortifica l’uomo ma lo incoraggia ed aiuta a riconoscere ovunque le orme di Dio, e molte sono le conseguenze pedagogiche che se ne possono trarre.

Il *De substantia dilectionis*, testo che è esso stesso un esempio di ordine nel ritmo del discorso e nella cura del linguaggio, ha il suo centro espressivo nell’invito a gustare il bene infinito, *spirituale palatum*, allorché Ugo esclama:

Succhia, piccola ape, e bevi la dolcezza soave e inenarrabile che ti è donata! Immergiti ed accresci le tue capacità ricettive: il Bene divino in se stesso è inesauribile, tu sola puoi stancarti; unisciti strettamente a Lui, prendi e gioisci della tua felicità: se la tua capacità di godere potrà durare per sempre, anche la tua felicità durerà per sempre<sup>12</sup>.

La ricerca ben orientata conduce alla gioia e a gustare il bene che non stanca, il senso del comandamento di Dio è aiutare l’uomo ad amare nel giusto ordine: Dio, il prossimo e il mondo. Queste le tre direzioni verso cui corre il nostro amore e il movimento della corsa si alterna con la pace del riposo:

Il desiderio è appunto simile a una corsa, il gaudio ad un pacifico riposo, e per questo motivo, mentre la gioia del possesso permane uguale e costante, poiché si trova stabilmente nel bene conseguito e non può subire variazioni per qualsiasi vicissitudine, il desiderio è sottoposto alla mutabilità propria del movi-

mento, poiché non resta appagato da qualche bene particolare e ricerca sempre qualcosa di diverso<sup>13</sup>.

Queste considerazioni sull’ordine e sull’amore sono condivise da Dante, che, quando introduce i suoi lettori alla terza cantica della *Commedia*, nel primo canto del *Paradiso*, fa dire a Beatrice, allegoria della fede e della teologia:

Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l’universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l’alte creature l’orma  
de l’eterno valore, il quale è fine,  
al quale è fatta la toccata norma.

Ne l’ordine ch’io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
più al principio loro e men vicine;

onde si muovono a diversi porti  
per lo gran mare de l’essere, e ciascuna  
con l’istinto a lei dato che la porti.

E, al termine del grande, luminoso, cammino ascensionale troviamo l’immagine del ‘volume’ legato con amore, come se l’amore stesso divenisse forma che anima ogni creatura a crescere fino a raggiungere il proprio fine e a divenire così una chiara parola nel libro dell’universo.

Nell’*Inferno* dantesco non esiste questa forza ordinatrice perché non esiste l’amore (manca del tutto anche il termine ‘ordine’) e nulla qui può mutare, come nota Balthasar:

Nell’*Inferno* di Dante non può succedere nulla, perché manca l’amore, che secondo la dottrina di Dante stesso, come anche dei pensatori antichi, di Agostino e di Tommaso, muove dall’intimo tutti i viventi. Per quanto le scene siano drammatizzate e piene di fantasia e di movimento, sono pur sempre chiuse tutte quante nella ferrea parentesi della dannazione e della seconda morte e dimostrano perciò – se le vediamo sul piano esistitivo – una totale assurdità<sup>14</sup>.

Nel *Purgatorio*, è Virgilio, figura della ragione, a spiegare a Dante la disposizione della montagna sui cui fianchi si purificano le anime. Il canto XVII è al centro della seconda cantica e qui si enuncia con chiarezza che l’amore del bene è principio non solo della virtù ma anche del peccato: infatti l’amore che anima la volontà e l’intelligenza dell’uomo può portare all’errore in diversi modi, sia diventando egoismo e causando il male dell’altro (peccati di superbia, invidia, ira), sia perché è troppo debole (accidia) o troppo forte (avarizia, gola, lussuria). I peccati capitali provengono tutti dalla corruzione dell’ordine:

Questo triforme amor qua giù di sotto  
si piange; or vo’ che tu de l’altro intende,  
che corre al ben con ordine corrotto<sup>15</sup>.

Quando invece, nel *Paradiso*, l’ordine segue il vero amore, diventa una delle manifestazioni dello Spirito Santo, come stupendamente dice il personaggio di Piccarda Donati nel terzo canto:

Li nostri affetti, che solo infiammati  
son nel piacer de lo Spirito Santo,  
letizian del suo ordine formati<sup>16</sup>.

Il 'piacer de lo Spirito' è gustato da chi contempla i cieli<sup>17</sup>. Per Dante, come per Ugo e per Bonaventura – che sono personaggi entrambi presenti nel cielo del Sole, nel canto XII, tra gli spiriti sapienti<sup>18</sup> - la teologia esiste per arrivare a gustare l'amore di Dio in un itinerario che diventa sempre più lieve e luminoso man mano che si sale verso l'empireo. Lo sguardo purificato coglie dimensioni sempre maggiori della divina sapienza e il cosmo si rivela come costantemente attirato verso il suo punto omega.

Nel canto XXXIII, il racconto dell'ultima tappa del viaggio, suscita in Dante il piacere delle memoria (v. 93) fino all'indicibile eppur detta esperienza narrata negli ultimi versi del Poema (vv. 139-145).

Le creature più vicine a Dio sono anche le più armoniose e gli angeli sono potenze ordinatrici dei cieli, essi stessi disposti in una triforme gerarchia. Una delle immagini più affascinanti del *Paradiso*, la descrizione della candida rosa nel canto XXXI, paragona la schiera angelica – che volando vede e canta la gloria di colui che la 'namora e la bontà che la fece cotanta – agli sciami di api che passano da un fiore all'altro là dove suo laboro s'insapora (vv. 5-6.9).

Il fiume di luce che scorreva tra rive fiorite<sup>19</sup> era visitato da faville vive che salivano e scendevano continuamente sui fiori; nel riprendere ora l'immagine il Poeta avvicina l'obiettivo e ci consente di riconoscere in quelle faville gli angeli, che possono ormai gioiosamente trovare il nettare della dolcezza nei beati della candida rosa, passati quindi infine da cercatori di diletto a piccole eterne fonti.

Romano Guardini, nel suo studio *L'angelo nella Divina Commedia*, così commenta questi versi del canto XXX:

Spettacolo di traboccante bellezza, dove i grandi elementi della luce raggianti, dell'acqua fluente, dei fiori sbocciati e olezzanti, delle faville e delle variopinte pietre preziose l'uno nell'altro trapassano. Tutto è però immagine di un'altra realtà, dell'autentica (...). Dante si china sulla corrente e vi bagna gli occhi. Allora lo sguardo gli si trasforma; e si trasforma pure la visione. Il fiume che esce dall'ineffabile e all'ineffabile ritorna si chiude ad anello formando un immenso lago (...).

Tutt'intorno alla fiumana luminosa si levano figure in forma di giganteschi petali di rosa, l'uno sull'altro, innumerevoli. In quelli che Dante prima aveva creduto fiori sulla sponda di un fiume, egli riconosce ora i beati che in bianche vesti siedono nei petali aureolucanti della rosa. Le vive scintille, le api luminose, i volteggianti topazi si rivelano come celesti schiere di angeli. Essi si immergono nella corrente, nella luce infinita, e la recano alle anime beate, per rituffarsi poi nel lago inesauribile<sup>20</sup>.

Non c'è grande distanza tra teologia e poesia, l'amore cerca l'unione e il percorso verso il Bene è mosso dal desiderio istruito ed illuminato secondo un ordine preciso, al quale si associa la gioia, ovvero il gusto della sapienza. In Dio si trova la gioia definitiva, della quale si possono cogliere alcune tracce nelle opere della creazione<sup>21</sup>. Un desiderio impazzito e ossessivo non può gustare la dolcezza delle api, assomigliando piuttosto al volo fastidioso delle vespe e dei mosconi che tormentano gli ignavi alle porte dell'*Inferno*.

La capacità d'amare può maturare e crescere nell'uomo, si tratta di un cammino, di un itinerario esistenziale che non comporta il rifiuto dell'eros ma la sua trasformazione:

L'eros vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni. (...) Così diventa evidente che l'eros ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende<sup>22</sup>.

#### NOTE

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, p. 4.

<sup>2</sup> Cf. il n. 2 del documento dove l'idea è presentata in forma di domanda che guida tutta la parte speculativa del testo.

<sup>3</sup> "Nunquid hoc negotium non potius illorum est qui amorem, qui pudicitiam prostituere consueverunt?" Il testo dell'opuscolo si trova nella raccolta patristica del Migne, in cui è stato però inserito come capitolo IV dell'opera sul decalogo: [Institutiones In Decalogum Legis Dominicae](#) - MPL176, coll. 15-18.

<sup>4</sup> 1141, Hugo De S. Victore, *Institutiones In Decalogum Legis Dominicae*, MLT.pdf

e nella traduzione italiana di Vincenzo Liccaro: UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Liccaro, Milano, Rusconi, (I Classici del Pensiero), 1987. Abbrev. SU

<sup>5</sup> *La Sacra Bibbia secondo la volgata tradotta in lingua italiana e con annotazioni dichiarata da Monsignore Antonio Martini*, Venezia, Girolamo Tasso, vol. XX (Cantico de' Cantici), 1832, pp. 55-57. Reperibile in:

[http://www.utopia.it/allegati/bibbia\\_martini\\_online\\_testo.htm](http://www.utopia.it/allegati/bibbia_martini_online_testo.htm)

<sup>6</sup> AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Civitate Dei, Liber XXII*.

<sup>7</sup> ANTONIO MARTINI, op. cit., p. 57.

<sup>8</sup> "Igitur videtur amor, et amor est dilectio cordis aliquid ad aliquid propter aliquid: desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium: per desiderium cuerens, requiescens per gaudium", SU, op. cit., PL 176, 16A.

<sup>9</sup> Cf. BONAVENTURA BAGNOREGIS, *Collationes in Hexaëmeron*, XIX, 2; I, 6. *Sermones theologici* vol. VI/1, introduzione a cura B. de Armellada, trad. di P. Maranesi, Roma, Città Nuova, 1994.

<sup>10</sup> *Coll. I, 8. "Unde multi sunt tales, qui vacui sunt laude et devotione, etsi habeant splendorem scientiarum. Faciunt enim casas vesparum, quae non habent favum mellis, sicut apes, quae mellificant"*.

<sup>11</sup> Per esempio, tra i testi più noti: *Itinerarium mentis in Deum* II, 8 e *De reductione artium ad theologiam*, 10. A questo proposito cf. FABIO MASSIMO TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Roma, Pontificium Aethnaeum Antonianum, 1999, § 7.3.2 "Il mezzo, l'esercizio, il diletto dei sensi", pp. 253-255.

Così anche Tommaso: “Nella *Summa Theologiae* Tommaso individua l’oggetto della beatitudine: mediante una rigorosa indagine vengono esclusi come possibili oggetti della beatitudine le ricchezze, gli onori, la gloria, la potenza, i beni del corpo, il piacere, il bene dell’anima e i beni creati. L’Angelico pensa vi siano tante forme di *delectatio* quanti sono i possibili oggetti e le possibili forme di relazione con essi (...). Fondamentale è il legame che Tommaso, proseguendo, stabilisce tra *delectatio* ed *amor*: la gioia, consistendo nell’acquietarsi di chi ama nell’oggetto amato, è un corollario dell’amore, mentre l’amore è la *causa delectationis*”. PAOLO FEDRIGOTTI, *Esprimere l’Inesprimibile. La concezione dantesca della beatitudine*, in “Divus Thomas” 52 (gennaio-aprile 2009), Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pp. 38-39.

<sup>11</sup> VINCENZO LICCARO, op. cit., p. 265; “*Suge, o apicula, suge et bibe dulcoris tui inenarrabilem suavitatem. Immergere, et replere, quia ille deficere nescit, si tu non incipias fastidire, adhaere ergo et inhaere, sume et fruere*”. SU, PL 176, 16C.

<sup>Mark</sup> Op. cit., p. 267. “*Desiderium currit: gaudium requiescit. Propter quod gaudium uniforme est, quia semper in uno est: nec vicissitudine variari potest. Desiderium autem mutabilitatem suscipit, et idcirco non se continet in uno, sed varias species repraesentat*”. SU, 17B. Infine, la conclusione di Ugo sarà un’esortazione affinché: “il vostro desiderio nella sua corsa proceda da Dio, con Dio e verso Dio; dal prossimo, con il prossimo ma non verso il prossimo; dal mondo, ma non col mondo e non verso il mondo, e trovi il suo riposo nella gioia di Dio” (op. cit., p. 269). “*Ordinate ergo charitatem: ut desiderium currat de Deo, cum Deo, in Deum; de proximo, cum proximo, non in proximum; de mundo, nec cum mundo, nec in mundum. Et in solo Deo requiescat per gaudium, quia si gaudium est, amor bene quiescat; si desiderium est, amor bene currat*”. SU 18B.

<sup>12</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Dante*, Brescia, Morcelliana, 1973, pp. 103-104 (dal volume *Herrlichkeit* II, 1962). Aggiunge Balthasar che quando i valori non sono più vivificati dall’eros della divina verità allora: “nella dannazione la filosofia è una cosa impossibile. Nella parentesi infernale ci sono solo cose morte, solo del ‘materiale’, dei ‘fatti’, e anche il pensiero filosofico diviene un ‘fatto’, mera registrazione di fatti; la filosofia decade al livello delle altre scienze puramente terrene. Per inevitabile contraccolpo, la teologia ne risulta come tagliata fuori dal mondo, perché le viene a mancare il rapporto autentico con la intenzionalità trascendente della ragione umana. E così diventa impossibile anche ogni teologia estetica” (p. 104).

<sup>13</sup> *Pur.* XVII, 124-126.

<sup>14</sup> *Par.* III, 52-54.

<sup>15</sup> Così, nei primi versi del canto X, 1-6:

Guardando nel suo Figlio con l'Amore /che l'uno e l'altro etternalmente spira,/ lo primo e ineffabile Valore  
quanto per mente e per loco si gira/ con tant'ordine fè, ch'esser non puote/ senza gustar di lui chi ciò rimira.

Cf. anche XXVIII, 47 e XXIX, 31, dove Dante riprende il tema dell’ordine in modo esplicito.

<sup>16</sup> Nel canto XII una ghirlanda di beati attornia l’anima ‘bella’ di San Bonaventura mentre questi elogia San Domenico. La ghirlanda, danzante arcobaleno, è costituita da dodici

personaggi (in parallelo ai dodici del canto precedente) e questi sono scelti tra i teologi mistici o i santi e sapienti che, per Dante, hanno saputo indicare agli uomini la via della ‘*sapida scientia*’.

<sup>17</sup> *Par* XXX, 61 ss.

<sup>18</sup> ROMANO GUARDINI, *Studi su Dante*, Brescia, Morcelliana, 1979, pp. 100-101.

<sup>19</sup> Cf. SAN BONAVENTURA, II *Sent.*, d 20, a. un., q. 3, a. 1 e la voce “*Desiderio*”, a cura di FABIO MASSIMO TEDOLDI, nel *Dizionario Bonaventuriano*, Padova, Editrici Francescane, 2008, pp. 291-299.

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, op. cit., pp. 16, 13.

# Silenzio di Dio o silenzio su Dio? Una nota contro il solipsismo odierno

MARCO MOSCHINI

*“La libertà universale non può produrre nessuna opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l’operare negativo; essa è solo la furia del dileguare”*  
G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello Spirito, II

È oramai facile osservare come oggi noi viviamo in una età segnata dal relativismo. Questo non è da intendere solo come una tendenza intellettuale, una opinione *a la page* un semplice slogan o un manifesto di pensiero; è piuttosto una convinzione che si è radicata nella coscienza comune che in primo luogo deve sollecitare chi vuole fare esercizio del pensare; infatti il pensare condiviso e accolto come un universale esercizio di approssimazione alla verità viene minacciato dalla affermata costitutiva impossibilità di articolare un pensiero capace di universalizzazione, capace di verità che viene proclamato dal relativismo. Ovviamente ciò che si esplica in forma unitaria nelle articolate concezioni ascrivibili al contesto del relativismo possono essere riassunte in un tratto comune: la convinzione cioè che accredita la assoluta certezza che sia impossibile determinare una verità universale o perlomeno ci dice che ogni verità è affidata al giudizio del singolo. Quindi nel relativismo ne discende sostanzialmente un frantumazione teoretica del concetto di verità da cui discende una frantumazione morale che le va appunto come conseguente.

La negazione della possibilità per il pensiero di potersi orientare verso la verità si trasforma in un’affermazione perentoria del valore dell’opinare umano e della sua autonomia rispetto non solo al vero ma anche al bene come al bello. Pare ovvio che il primo effetto sia l’avvalorare un’idea di uomo che inesorabilmente resti il solo parametro di validità delle sue scelte che non devono misurarsi sugli altri e sulla responsabilità per essi ma solo sul giudizio singolo inevitabilmente estraneo alla tensione verso il pensare unificante; sordo senza meno alla dimensione caritativa della fede. Il relativismo quindi è un modo di intendere l’uomo prima ancora che un atteggiamento di mera afferma-

zione del limite del pensare, della tensione, sempre destinata al fallimento, alla verità.

Era questa la constatazione chiara e l’analisi severa che aveva mosso il magistero di Benedetto XVI il quale, ben prima dell’inizio del suo pontificato, ebbe il coraggio di proporre all’attenzione di tutti gli uomini pensosi la questione della Verità, della essenza della verità in un tempo ormai segnato dalla “sordità” che rende impossibile udire l’eco e la sonorità della parola del vero<sup>2</sup>.

L’urgenza che coglieva il pontefice era quella di richiamare tutti ad impegnarsi per ritrovare una dimensione intellettuale, più che religiosa, che doveva spingere molti ad affrontare questa questione come la questione più urgente e più scottante del tempo contemporaneo.

Da quella lettura non voglio assolutamente discostarmi; ed anzi sul suo solco voglio restare per porre un’obiezione al relativismo e a chi si è messo a farne il cantore.

Non voglio esonerarmi da una seppur umile chiosa intorno alla importante considerazione di Benedetto XVI sul relativismo; a me pare opportuno non solo partire da essa ma appare urgente sottolineare in essa alcuni aspetti interni alla questione relativistica che meritano ulteriore approfondimento critico che qui possiamo solo accennare. Il primo carattere che mi piace sottolineare è la deriva solipsistica comportata dal relativismo e che segna l’esperienza dell’uomo contemporaneo.

Il relativismo comporta non solo una labile teoria sul vero ma esso discende purtroppo dall’accreditamento di una chiusura solipsistica e da una preliminare dichiarazione di “autonomia” dell’umano opinare che nasconde la perenne riproposizione del mito umanistico. La dichiarazione della sua condizione isolata, della sua chiusura nella sua individualità<sup>3</sup>.

Una condizione che lega ciascuno di noi alla triste condizione di una rinuncia alla responsabilità, una rinuncia alla profezia sull’uomo, in favore dell’accomodamento presente dei singoli ridotti al loro mero “ritengo che” il quale si trasforma in una esal-

tazione della immediata volizione. Un solipsismo che condanna i singoli a concepirsi, al di là - e forse anche contro la ineludibilità delle reti relazionali - come un mondo isolato e senza legami ove l'unico legame ammissibile con gli altri è che questi riconoscano il mio diritto ad essere solo nei miei voleri, nei miei impulsi e nei miei desideri, come nel mio sentire e nel mio intendere le cose.

Una condizione quella dell'uomo contemporaneo che, evidenziando questo tratto relativistico, finisce per identificarsi e interpretarsi in esso. E nella scontata relatività delle opinioni questa stessa è ormai assurda a modello e a giustificazione di ogni comportamento di per sé conseguente da tale atteggiamento.

In effetti si possono rintracciare i suoi motivi prima che nelle considerazioni di ordine morale in quei presupposti teoretici che sono alla base dell'inganno relativistico e nichilistico e che anzi di questi sono le conseguenze più chiare. Tali conseguenze, in ultima analisi, ci conducono ad una valutazione inevitabilmente positiva dell'interpretazione solipsistica del mondo, dell'io e della realtà che vorrebbe sostituire quella "soggettivistica" della modernità che pure aveva soffocato la tensione metafisica ma che conservava della metafisica stessa il carattere profondamente universalistico.

Un solipsismo duro quindi marca l'età contemporanea e questo è ciò che sta al fondo dell'atteggiamento relativistico; un solipsismo che ha la pretesa oggi di sostituire e di proporsi come il frutto migliore o il sostituto di quella soggettività moderna che ormai da più parti viene indicata come in crisi o nel suo definitivo tramonto; questa esaltazione solipsistica, in certo senso finisce per costituire un fenomeno mai visto nella storia del pensiero e nella storia delle tradizioni filosofiche.

Un solipsismo duro, categorico, assoluto, che lega l'uomo ad un isolazionismo morale che prima ancora è isolazionismo personale con se stessi e verso la realtà; un isolazionismo rinunciatario che si dichiara incostituzionalmente incapace ad affrontare il tema della verità che invece esige sempre consocialità, vita vissuta e coscienza aperta e autenticamente e fraternamente criteriata. Questo essenziale carattere solipsistico del nostro tempo dimostra che la crisi della contemporaneità prima ancora che morale affonda le sue radici nella crisi intera della modernità; affonda le sue radici in quel mito appunto umanistico che caratterizza l'ultimo episodio del tramonto della filosofia<sup>4</sup>.

Chi ci legge da questa rivista sappia che mai e poi mai il cenacolo che le sta intorno ha tra le sue voci studiosi che accettano o si rassegnano alla dimensione di tale solipsismo. Chi scrive da queste pagine non indulge certo alla condizione di rinuncia al pensare o alla facile etica del "ciò che vale, vale solo per me". Di certo non è l'orizzonte del mutevole dato della *doxa* quello che proponiamo da questi studi.

Noi restiamo convinti che la verità è l'intramontabile oggetto e movente del pensiero, suscitatore di sguardi profondi sulla e nella realtà; sguardi che ci rendono capaci di fecondi gesti etici aperti alla valorizzazione dell'impegno e della responsabilità nelle azioni.

Lungi quindi dall'associarsi all'atteggiamento lamentoso di certi sedicenti pensatori cristiani che piangono sul tempo che corre e

si fanno laudatori di un tempo che non c'è più, crediamo che si possa affrontare la questione del relativismo affrontando la denuncia del solipsismo stesso evidenziandone l'insostenibilità di esso. Da tale denuncia e azione di affrontamento critico e distruttore della concezione del solipsismo (che mortifica la persona in individuo come diceva Mounier<sup>5</sup>) anche il relativismo verrà depotenziato e valutato come uno stato inadeguato e non vero; come una prospettiva incapace e inadatta a cogliere la realtà e la profondità ontologica della persona.

Non siamo necessitati ad andare a recuperare voci polemistiche ed apologetiche - per quanto significative - da anteporre al contemporaneo sentire facendo una operazione di archeologia dell'idee per difendere altre idee che sembrano nell'obbligo di doversi sempre giustificare. Non abbiamo bisogno di una militanza combattiva e polemica del cristianesimo; abbiamo bisogno solo di riassumere e ritessere ancora le linee del pensiero più proprio del cristianesimo che sono le linee di un autentico pensare orientato al vero dalla verità. Non è il tempo delle confutazioni e delle polemiche ma della riproposta e della persuasione. Il male che lascia dietro di sé il solipsismo è la solitudine che morde e che lascia in abbandono continuo l'uomo di oggi. Non dobbiamo abbattere l'uomo ma fargli riscoprire la sua ricchezza che sta ben oltre le sue aspirazioni singolaristiche e individualistiche.

Non siamo qui a temere il tempo odierno. Noi sappiamo che la verità non tramonta, che la sua traccia non si cancella e che la sua voce continua a gridare nel deserto di oggi come in tutti i deserti e che anzi in questo deserto la verità si apre le vie della sua manifestazione come in tutti i tempi. Non abbiamo da cercare argomenti polemici ma vogliamo immergerci nel tema di verità sicuri che niente difenda questa se non se stessa. Per questo la vera apologia è approfondire il tema di verità, lasciare che essa parli attraverso le parole della *ratio cordis* e della *ratio superior* secondo le felici espressioni della dottrina pascaliana e prima ancora dell'agostinismo.

Dove la dottrina del solipsismo e del suo effetto più deleterio cioè quello che approda ad un esangue relativismo trova la sua fonte? Innanzitutto nella affermazione di un presuntuoso e alquanto sostenuto ateismo programmatico che sembra prima di tutto affermare l'assenza o l'inesistenza di Dio in quanto gli preme sottolineare la sola presenza del soggettivo pensare umano; anzi, per evitare confusioni con il campo gnoseologico dove la parola soggettivo mantiene un carattere di universalità trascendentale, più che di "soggettivo pensare umano" si dovrebbe dire di "individualistico opinare umano".

L'affermazione della non esistenza di Dio, la sua negazione, la sua insignificanza infatti altro non vogliono accreditare che la eminente e definitiva presenza del singolo, la sua potestà, la sua affermazione e la sua dimensione di carattere sostanzialmente autonomo e irrelato. Insomma negare Dio per affermare l'uomo secondo la visione ancora oggi profetica del dostoievskiano Ivan.

Ma dove questa misura si è colmata è nella tanto declamata suprema affermazione della nulladicezza di Dio, nell'affermazione del suo inesistere appunto. Una affermazione che non ha

sottolineato la semplice negazione di Dio ma addirittura il silenzio su di esso. Una indifferenza verso Dio produttrice di una tacitazione di ogni dire su Dio. Un'indifferenza sul tema Dio che obblighi al silenzio su Dio. Solo così l'umano con la sua fragilità possono ammantarsi di un carattere imperituro; e non importa che questa fragilità umana prenda il sopravvento su ciò di cui invece da essa emerge in forme soprannaturali e spirituali, con tratti generativi di quelle novità sostanziali che ci sostengono come ad esempio sono le espressioni creatrici dell'opera d'arte che, giusta la lezione hegeliana, possiamo indicare come la testimonianza dell'attività dello Spirito.

Certamente l'affermazione sartriana "Dio è il silenzio, Dio è l'assenza, Dio è la solitudine dell'Uomo" mi pare che sufficientemente dica di una bruttezza spaventosa, di una perdita di orientamento sapido; una frase che ci vuole legare al nostro limite per non valutarlo per niente come tale. Nella inevitabile fine che ci attende la potenza che ci è data ci è data dalla nostra solitudine.

La solitudine ci atterrisce ma se la conciliamo a noi essa assurge a nuova condizione. Ma l'espressione sartriana dice peggio: dice in fondo di un'anima vuotata dal suo stesso orgoglio umanistico. Dice non della delusione dell'umano ma della sua presunzione sul divino che sempre è e resta riposta nell'atteggiamento riottoso ed al contempo imperioso di un uomo impaurito.

Va subito precisato che quella assenza di Dio - di cui dice l'espressione ateistica sopra esposta - non va confusa con il silenzio di Dio di cui la mistica ben sa. Il silenzio su Dio invocato da quella orribile espressione suona terribile appunto perché è ben diverso dalla muta presenza di Dio che chiama, convoca ed interroga l'uomo e che non è meramente affermazione della non esistenza di Dio, non è mera assenza, ma anzi è il suo contrario: è il silenzio stesso di Dio che accoglie il grido dell'uomo. Ma soprattutto il mistico silenzio di Dio verso cui urlavano i santi non è la giustificazione e il sostegno dato ad una umanità deietta ma il supremo grado di presenza silenziosa e muta appunto di un vero che sta presente nel suo nascondimento! Quel silenzio è la fonte del pensiero; è il sostegno di un'umanità elevata al suo grado massimo dal quale si può dire con voce sapida quel "ti amo eternità" che è sulla bocca dello Zarathustra nietzscheano; grido sapido e appello allo stesso tempo che sta bene nella voce del santo piuttosto che in quella spiazzante dell'anticristo.

Ci viene detto nel silenzio di Dio di un amore che si intesse di presenza e di assenza ma mai di mancanza ed oblio. Questo amore dell'eternità, proclamato con vigore superumano dal Nietzsche, ci dice di un'esperienza che si oppone all'apparente solitudine dell'uomo; essa proclama la morte di un Dio stanco della metafisica e della tradizione ma afferma la presenza della verità e diventa invocazione di essa.

Ma nella volontà dell'ateismo programmatico di fare silenzio su Dio si nasconde ben altro: si nasconde la necessità di silenziare ogni voce comune, ogni visione condivisa a favore di una solitudine dell'uomo che si trasforma in un imperio del suo essere solo.

È proprio questa denuncia di una solitudine dell'uomo che io contesto e contesto con la sua affermazione anche la pretesa

sostituzione di Dio con la figura sbiadita di una umanità solipsistica divinizzata che è il vero Dio che è e resta morto secondo la felice sentenza di Nietzsche.

Muoia questo Dio e muoia per sempre. Non fa paura la morte di Dio se questa deve generare un ritorno ad una più vera ed autentica consapevolezza di Dio. Quello che temo è la dimenticanza di Dio che è possibile evitare solo contemplando il mistero stesso dell'uomo; così invoco con Nietzsche non tanto un'umanità rinunciataria quanto una pienezza di umanità; che per me assume il carattere e il valore inesprimibilmente alto della persona che nella sua identità, impastata di piacere e di dolore - secondo la feconda immagine iniziale del *Fedone* platonico -, in questa esistenza, apparentemente brutta e condannata alla morte ed all'oblio del sé, invece si scopre ricca e piena di possibilità della coscienza, produttiva e piena di creatività perché nata per concepire il suo fondamento eterno; generatrice di bellezza, di gesti buoni e di raro pensiero.

Da un canto non va assolutamente dimenticato che la richiamata espressione sartriana è indissolubilmente legata, e al contempo comprensibile, solo se inserita all'interno del suo percorso teoretico votato dall'inizio al suo esito nichilistico. Non va dimenticato che il filosofo francese in qualche modo fu costretto - in modo da risultare unico nella storia del pensiero occidentale - a toccare da una parte il tema dell'essere per finire in un'ontologia del nulla esistenziale. Sollecitato dalla risorgente matrice ontologica imposta da Heidegger ne tentò la riduzione nel nulla. Laddove il tedesco aveva toccato la profondità del tema dell'essere e del tempo per giungere sino alla tacitazione feconda dell'umanismo questi invece ne aveva cercato una trasfigurazione nel negativo e nel nulla.

Ma Heidegger nel suo percorso di riflessione e di approfondimento teoretico ha compiuto il superamento del Sartre stesso nella tacitazione dell'umbratilità deietta dell'uomo in favore del riconoscimento del suo più profondo senso e nell'imporsi dell'essere in questa deiezione. Una tacitazione che non conosce dimidiamenti nello svolgimento del suo pensiero e né tanto meno un primo e secondo momento della sua speculazione.

Anzi nello sviluppo del pensiero heideggeriano si mostra un medesimo argomento espresso con una coerenza di fondo dal ciò che richiedeva *Essere e Tempo* a ciò che veniva espresso nella sua ultima pensosa e densa riflessione.

Un percorso coerentemente sviluppato quello di Heidegger, piuttosto che una diversità e svolta di riflessione, che lo porterà a parlare più avanti nel suo filosofare del "Sacro abbandono" e che troverà un esito assolutamente deciso in un rimando al sacro "rammemorare" che è proprio del pensiero.

*Gelassenheit* ci dice di una calma e di un abbandonarsi al rammemorante pensiero che pone l'uomo ben lontano da esiti esistenzialistici di stampo nichilistico. L'uomo in questo orizzonte di pensosità e di esteticità non risulta mai solo, sempre dimensionato all'essere nel linguaggio e nella espressione viva del senso e sempre proteso all'oltre di sé come voleva il richiamo nietzscheano alla superumanità spesso troppo frainteso.

Ma se si vuole giungere ad un'ontologia della persona a compimento essenziale di un'ontologia fondamentale va subito detto

che come vi è un legame inscindibile tra essere ed ente nella sua differenza e nel suo orizzonte, così appare nella dimensione personale la inscindibile ontologica presenza della relazione che è relazione alimentata dalla differenza stessa.

L'uomo mai è solo perché appare fin da subito nella sua stessa presenza relazionale. Egli è relazione ed è riflessione che intercetta gli altri nella pienezza della coscienza e nel suo consociarsi con chi ci è "compagno di strada" secondo la felice espressione dello Zarathustra.

Nella prossimità relazionale è testimoniata la capacità della filosofia di orientarsi alla comprensione del vero e dell'autentico come essa è espressa dal colloquio che essa stessa garantisce. Colloquio e dialogo che sono la prima traccia della filosofia. E sono la prima traccia della filosofia perché tutto ciò è iscritto nella ontologia e nel suo "non essere solitario" dell'uomo. La persona non è mai persa ma l'uomo è sempre una ricchezza espressa autenticamente nel suo essere-presente nella vita e nella storia e nella relazione. Sempre in cerca di un senso che non può non ritrovarsi che nel suo proprio se stesso e nella relazionalità nella quale si esplica. Un concetto questo espresso magistralmente dal "ritorna in te stesso" di Agostino che garantisce di questa chiarificazione di fondo.

Il carattere del soliloquio, al quale da subito si viene richiamati evocando il nome di Agostino, non trova il suo esito nella caduta nel solipsismo poiché questo ritorno a sé di certo non si presenta mai come un chiuso rimanere in sé stessi ma si apre invece in un dimensionamento dialogico e in una confessione che scaturisce da una vita vissuta nella verità; vita intessuta e vissuta pienamente nel pensiero e nel ricordo; piena di con-filosofia che finisce essa stessa per assumere la forma della confessione<sup>6</sup>. In questo soliloquio dialogico e confessante siamo spinti a coprire tutti gli spazi e tutti i tempi per mezzo di un pensiero che non conosce un tramonto. Un pensare che forse conosce una molteplicità di forme e di "figure" - direbbe Hegel - ma non conosce di certo il limite della solitudine e non è così sordo da non sentire l'appello della verità. L'uomo non è un abiezione espressiva di solitudine e di nulla ma egli è custode del pensare o -come direbbe Heidegger - ove si custodisce il dire del vero.

Si tratta così di rispondere ad un appello: l'appello della verità. Un appello verso cui si resta muti e senza parole; privi di parole insignificanti, inadatte, scontate e ordinarie; ma pieni di poche parole piene di senso, di comprensione e di stupore. Senso, comprensione e stupore di cui è impastata la parola filosofica che nella sua profondità è sempre parola viva o almeno sempre vicina alla parola sacra; parola che non suona solitaria ma che si rivolge anche attraverso il suo eco a tutti i pensanti, a tutti gli uomini; parola creatrice di bellezza e movente di azioni giuste<sup>7</sup>. All'udire dell'appello della verità spesso si resta muti e silenziosi perché la pienezza risuona in quel silenzio e non la solitudine. Un silenzio che ci avvicina al grande silenzio di Dio di cui sopra si è detto e che è il silenzio del suo amore per l'uomo e che si avvicina a quell'amore di cui ogni uomo fa esperienza; un amore fatto di povertà e ricchezza - secondo il bel mito del *Convivio* platonico - che è la figura della filosofia. L'amore infatti ci viene insegnato attraverso la vita stessa; quell'amore che nel viverlo in

proprio, non cerca parole scontate ma rare; quelle parole che nascono dalla vita condivisa e dalla prossimità. Muto e silenzioso è difatti l'amore altrimenti sarebbe retorica, vuota espressione. Il silenzio dell'amore pensoso non è altro che parola risuonante e messa in fuga di ogni solitudine.

Come dimenticare che il nome filosofia esprime originariamente non un *logos* ma un *filein*? Essa è amore della saggezza. È amore della verità. E così nel suo amare la saggezza si scopre amante di verità.

Sono assolutamente convinto che l'amore è a tutti gli effetti una marca autenticamente ontologica della struttura antropologica come voleva Max Scheler nel suo *Ordo amoris*; e sono convinto che è proprio la profondità dell'amore che rende silenziosi; esso infatti non ha bisogno di parola e tanto meno ha bisogno di parole scontate. Ed eppure quel silenzio è parola e parola generativa, creativa come è nell'arte, nella poetica dello spirito, nel gesto buono e nella parola piena di senso del pensiero.

È l'amore che rende silenziosi e che non ha bisogno di chiacchiere.

Cose queste dette che sono del tutto estranee al sentire nichilistico che si esprime con tutta la sua forza in quella espressione "Dio è il silenzio, Dio è l'assenza, Dio è la solitudine dell'Uomo" così brutalmente costruita sulla realtà dell'uomo.

Certamente non ci appartiene né questa visione né la sua glaciale brutalità; ci appartiene invece la comunione al vero che ci viene annunciata da una vita piena e coesa che si apre alla realtà più alta dello spirito, aperta e consociante.

Non ci si annuncia la morte nella vita ma la pienezza di un tempo - destinato di certo a finire - ma ordinato ed impreziosito da una ricerca inesausta di senso che è appunto amore.

Ma a questo punto è necessario compiere una trasformazione: la domanda del nichilismo deve essere trasformata in una sorta di nuovo annuncio e di nuovo appello. Non resta che domandarci se davvero questa è la conferma di una nostra natura chiaramente disposta alla verità. Dovremmo domandarci se siamo consapevoli della nostra appartenenza ad un mondo che è quello soprannaturale della grazia.

Sentiamo il peso della mancanza e sentiamo l'assenza della verità? Se sentiamo questo vuol dire che ancora rammemoriamo la presenza e la verità. Malgrado questo nostro sentire possa farsi vivo con la tristezza non dobbiamo dimenticare che noi siamo ed apparteniamo alla verità e siamo coinvolti in essa e senza essa ci sarebbe impossibile la comprensione del tutto.

Per scoprire questa coappartenza si deve prima di tutto prendere atto e purificarci della pavidità e dall'impaurimento che l'abisso della verità ci fa intravedere. Dobbiamo corrispondere al motto emersioniano di "diventare quello che siamo" assumendo su di sé il compito di dire chi noi siamo in realtà.

Rosmini ci inviterebbe a rivestirci di quella luce sovrabbondante della carità che non è altro che quel rivestimento di luce di cui fu ebbro lo Zarathustra del Nietzsche. È la luce di quella illuminazione che attendiamo senza attese e che per Agostino rifugge nella capacità intelligente del nostro riconoscere il fondamento e il principio della verità che rivela se stesso nella mia *tota anima*.

Il solipsismo ( e il relativismo che gli va coerentemente conseguente) altro non è che la rinuncia a leggere questa suprema opportunità dell'uomo. Si impaurì del suo domino lo stesso Nietzsche che, in barba a tutte le interpretazioni che di lui hanno dato accreditandogli un profilo scontatamente nichilista, ha invece prepotentemente contrastato questa malattia del pensiero, questa degenerazione morale. Fu egli appunto che invocava una più perfetta umanità nel senso di riavere un'umanità ebbera di eternità secondo la felice invocazione del *Canto del sì e dell'amen* del medesimo Zarathustra.

Non dobbiamo avere la paura di pensare e meno che mai dobbiamo avere la paura di elargire l'esempio di una vita filosofica che nella nostra caducità non nasconde la nostra potenza sostanziale, che è potenza della nostra coscienza e della sua ascesi. Termini tutti che richiamano la proposta di un cristianesimo sapiente che non deve giustificare per nulla la sua intrinseca sapienzialità. Una sapienza che esclude il decadere nella gnosi e nella succedanea apologetica di stampo razionale.

Ritorniamo al pensare, alla fatica del concetto, che ci invita a pensare l'oltre di noi stessi e ci invita a ripercorrere le vie della coscienza e della consapevolezza.

Non permettiamo a noi stessi (e quindi a nessun altro a maggior ragione) di dirci che siamo niente e che quindi non a noi appartiene la ricchezza e la sovrabbondanza dello spirito. Non lasciamo che il canto di morte ci rovini!

#### NOTE

<sup>1</sup> “Si va costituendo una dittatura del *relativismo* che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo”, Così nella *omelia* della *Missa pro Eligendo Pontifice* del 17 aprile 2005, il card. Joseph Ratzinger. Una denuncia del relativismo che ha segnato tutto il magistero di Benedetto XVI. Un magistero che dobbiamo ancora molto valutare e sentire come un autentico patrimonio di cultura e di sapere.

<sup>2</sup> Con felice espressione il Mirri indicò nel mito umanistico il danno per la filosofia che finisce solo per esautorare la filosofia stessa. Edoardo Mirri, *Il mito “umanistico” come non-filosofia*, in *La filosofia tra tecnica e mito*, Atti del XXIX congresso nazionale SFI, a cura di R. Gatti, Ed. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1987, pp. 80-95.

<sup>3</sup> Secondo una nota critica che Heidegger condusse, con non poca efficacia, allorquando espose in più passi delle sue opere la fine della filosofia stessa, come conseguenza interna al percorso del pensiero che obliando l'essere ha finito per dimenticare e perdere se stessa. Tale condizione ed esito il filosofo tedesco lo vedeva talmente decisivo da contrassegnare tutta la storia del pensiero dalla modernità ad oggi e che indicava con l'espressione di “Filosofia occidentale”, ovvero filosofia del tramonto.

<sup>4</sup> Emanuel Mounier, *L'affrontamento cristiano*, Ed. Ecumenica, Bari, 1984.

<sup>5</sup> Questa è l'affermazione profonda del pensare agostiniano a cui dobbiamo riferirci.

<sup>6</sup> “Uditori della parola” ci diceva nel bel titolo della sua opera Karl Rahner

# Virtualizzazione e identità nell'ontologia di Pierre Lévy

FURIA VALORI

## La complessità del virtuale

L'avvento dell'era digitale e lo sviluppo dell'ambiente virtuale hanno riproposto la riflessione sul significato del virtuale con un'ampiezza e una profondità mai avute in precedenza. In questo contesto Pierre Lévy non si è limitato alla considerazione del virtuale contemporaneo in senso cibernetico, ma, da un lato, ha approfondito l'indagine teoretica a livello ontologico sul virtuale e sulla virtualizzazione in quanto tali e, dall'altro, ha riletto il movimento generale della "vita" alla luce della virtualizzazione, riflettendo in particolare intorno all'"ominazione". Dalle indagini di Lévy emerge una costituzione ontologica complessa e dinamica della "vita" in cui il virtuale e la virtualizzazione sono ripensati come volano del divenire e dello sviluppo. Le sue considerazioni hanno alla base una rilettura dell'identità, che mette in discussione ogni aspetto di staticità, chiusura e determinazione escludente, in senso logico e ontologico.

Levy ripensa il virtuale in molti modi, certamente in contrapposizione con le concezioni catastrofiste (Baudrillard, Virilio)<sup>2</sup> che lo intendono come derealizzazione rispetto alla dimensione "estetica" del sentire, e come deresponsabilizzazione e involuzione del vivere umano. In *Il virtuale* Lévy afferma in proposito: "Questo libro sostiene un'ipotesi diversa, non catastrofica, e cioè che, nonostante gli indiscussi lati oscuri e terribili, le evoluzioni culturali in atto al volgere di questo secondo millennio indichino un *proseguimento dell'ominazione*"<sup>3</sup>.

Sulla base di una solida riflessione sulla costituzione d'essere della "vita", il pensiero di Lévy approfondisce le prospettive di sviluppo antropologico aperte dalla tecnologia digitale che consente una pressoché immediata relazione di tutti con tutti su tutto, ridisegnando nuove relazioni, spazialità e temporalità, sempre più libere dai limiti materiali, sempre più avviate allo sviluppo della contemporaneità e della compresenza. Il filosofo francese percorre maggiormente il virtuale nell'ambito della conoscenza, della comunicazione e dell'informazione, ma sottolinea che riguarda "anche il corpo, il sistema economico, i parametri collettivi della sensibilità e l'esercizio dell'intelligenza. La virtualizzazione si estende persino alle modalità della convivenza, alla costituzione della collettività, del 'noi': comunità virtuali, imprese virtuali, democrazia virtuale"<sup>4</sup>. Emerge prepotentemente in Lévy una concezione ottimistica della virtualizzazione in chiave neo-darwiniana e neo-illuminista che cercheremo di discutere in questo lavoro, anche riguardo al profondo

mutamento nella concezione dell'identità dell'ente, dell'evento, della situazione e, ultima ma non ultima, della verità.

## Quadrivio ontologico, identità e creatività ermeneutica

Nell'opinione comune il "virtuale" ha assunto la valenza di illusorio, non reale, immaginario, anche sulla base di una sorta di depotenziamento, di usura del termine latino medioevale *virtualis*, che la tradizione filosofica ha fatto pervenire fino a noi. Lévy si ricollega esplicitamente al *virtualis* medioevale, sottolineando che deriva a sua volta dal latino *virtus*, che vuol dire forza, potenza; per la filosofia scolastica medioevale "virtuale" indica ciò che esiste in potenza e non in atto; tuttavia non si identifica con il mero possibile, ma con il potenziale: l'albero "è virtualmente presente nel seme" e, se si danno le condizioni, passa all'esistenza. Una valenza importante, quindi, non meramente illusoria, quella che Lévy recupera dalla filosofia scolastica medioevale. Gilles Deleuze<sup>5</sup> e Michel Serres<sup>6</sup> hanno riconosciuto al virtuale una specifica valenza ontologica, ma Lévy, che li ripensa in maniera originale, non si arresta a questo, bensì collega il virtuale alle altre determinazioni che descrivono l'essere, pervenendo a quello che chiama "quadrivio ontologico", costituito da: possibile, reale, virtuale e attuale<sup>7</sup>. Il virtuale in tal modo è concepito come una "modalità dell'essere", in relazione dinamica con le altre: "Ho voluto analizzare e illustrare un processo di *trasformazione da una modalità dell'essere a un'altra*"<sup>8</sup>. In particolare egli delinea un rapporto a coppie fra le quattro determinazioni: il possibile è in relazione con il reale e il virtuale con l'attuale; c'è una circolazione all'interno del quadrivio in cui il motore è il virtuale, motore di sviluppo, di creatività, di reinterpretazione della situazione, dell'evento, dell'entità in generale. Riguardo alla coppia possibile-reale afferma: "Il possibile è esattamente come il reale; gli manca solo l'esistenza. La realizzazione di un possibile non è una creazione, nel senso pieno del termine, poiché la creazione comporta anche la produzione innovativa di una forma o di un'idea"<sup>9</sup>. Invece: "Il virtuale, a sua volta, non si oppone al reale ma all'attuale. Contrariamente al possibile, statico e già costituito, il virtuale è come il complesso problematico, il nodo di tendenze e di forze che accompagna una situazione, un evento, un oggetto o un'entità qualsiasi, e che richiede un processo di trasformazione: l'attualizzazione"<sup>10</sup>. Che il virtuale non si opponga al reale ma all'at-

tuale, sembra una forzatura della riflessione ontologica di Lévy, in quanto il virtuale apre e richiede la soluzione, la nuova interpretazione che è costituita dall'attuale. Semmai l'opposizione si dà fra possibile e reale da un lato e virtuale attuale dall'altro: la prima coppia descrive una situazione di stabilità, prevedibilità, inerzia, ripetizione, costanza, mentre la seconda descrive tensione, problematicità, creatività, interpretazione. E' forse inevitabile che Lévy, come ogni altro pensatore, resti esposto al tradizionale lessico filosofico dominato dalle antitesi, e quindi le utilizzi anche per esprimere un *novum* in cui in realtà domina la circolazione, il passaggio fra le modalità dell'essere. E comunque l'opposizione, ove si desse, sarebbe sempre relativa, temporanea, mai assoluta.

In particolare il virtuale, come complesso problematico, entra a costituire l'ente considerato come uno degli aspetti di "maggiore rilievo": "Da un lato – osserva infatti Lévy –, l'entità ha in sé e produce le proprie virtualità: un evento, per esempio, riorganizza una problematica anteriore, ed è suscettibile di ricevere delle interpretazioni diverse. Dall'altro, il virtuale costituisce l'entità: le virtualità inerenti a un essere, la sua problematica, il nodo di tensioni, di vincoli e di progetti che lo animano, gli interrogativi che lo muovono sono una parte essenziale della sua determinazione"<sup>11</sup>. In tal modo possiamo dire che l'"identità" dell'entità non è conclusa, né statica, né prevedibile nel suo sviluppo futuro, ma è aperta, *in fieri*; non si dà una forma sostanziale che fissi e determini cosa sia l'ente, delimitandone le possibilità di realizzazione. Per Lévy l'identità è dinamica in virtù dell'aspetto virtuale, ossia della problematicità e delle tensioni che entrano a costituire l'oggetto, l'evento, la situazione. L'entità è in divenire in quanto "riorganizza" le relazioni anteriori, problematizza gli aspetti del presente ed è aperta ad incarnare nuove e non prevedibili direttrici di sviluppo. Così negli enti, nelle situazioni, negli eventi nei quali domina, la modalità del virtuale fluidifica le determinazioni temporali del passato, presente e futuro e apre la ridefinizione della spazialità. L'ente descritto eminentemente dalle modalità possibile-reale e viceversa, è cristallizzato nella sua spazio-temporalità, nel suo prevedibile sviluppo: vi domina una identità statica, inerte, vischiosa, ma ciò non toglie che in essa siano presenti lateralmente le modalità virtuale-attuale, che possono attivarsi stimolate dalle relazioni sempre nuove della vita. In fondo il reale è un attuale che ha perso la spinta creativa ed è diventato prevedibile nelle sue possibilità. Invece l'attuale costituisce per Lévy la soluzione creativa ad una situazione problematica rappresentata dal virtuale, soluzione che rappresenta una interpretazione, non una deduzione ontologica: "Vi accade altro dal conferimento di realtà a un possibile o dalla scelta all'interno di un insieme predeterminato: una produzione di qualità nuove, una trasformazione delle idee, un vero e proprio divenire che di rimando alimenta il virtuale stesso"<sup>12</sup>. Il binomio virtuale/attuale è portatore di un concetto di creatività, che non si identifica con la creazione *ex nihilo*, prerogativa di un Dio che concepisce e fissa *ab aeterno* le "forme" e quindi le possibilità di realizzazione degli enti; il *circolo* degli universali *ante rem*, *in re* e *post rem* su cui tanto ha riflettuto la filosofia medievale nella sua tensione teocentrica, attesta la fisicità delle forme o essenze che ha dominato nelle riflessioni teologico-filosofiche quasi fino ai nostri giorni, con diverse declinazioni e con importanti eccezioni, ad esempio Teilhard de Chardin.

### **Virtualizzazione e attualizzazione come dialettica di domanda e risposta**

Se la "realizzazione" è il passaggio di un possibile predefinito all'esistenza, e l'attualizzazione è l'invenzione quale soluzione ad un complesso problematico, la virtualizzazione vera e propria è definita da Lévy come "il movimento contrario all'attualizzazione". Essa consiste "nell'elevare a potenza" l'entità considerata<sup>13</sup>, come tale la virtualizzazione non è una derealizzazione, ossia una trasformazione della realtà nelle sue prevedibili possibilità. La virtualizzazione è perciò "risalita" dall'attuale al virtuale, quando la situazione, l'entità o l'evento sono resi problematici, messi in tensione nei loro aspetti dalle dinamiche e interrelazioni del movimento della vita. Si dà virtualizzazione quando urge una nuova interrogazione, la cui risposta non è scontata. Possiamo dire che siamo di fronte ad una sorta di *inventio*, una domanda si impone e l'orizzonte di ciò che è noto non risponde più. La risposta non è prevedibile sulla base dello schema causale, per cui urge la creazione di un *novum*, ossia l'attuale: "Virtualizzare una qualsiasi entità - sottolinea Lévy - consiste nello scoprire una problematica generale a cui essa si rapporta, nel far evolvere l'entità in direzione di questa domanda e nel ridefinire l'attualità di partenza come risposta a una precisa richiesta"<sup>14</sup>. Detto in altri termini, l'attualità iniziale viene messa in discussione, viene lateralizzata rispetto ad una problematica più ampia verso la quale tende a spostarsi il centro ontologico. Così la virtualizzazione, per Lévy, ha come esito "un cambiamento di identità", con uno spostamento "del centro di gravità ontologico"<sup>15</sup>.

Approfondendo il suo discorso riguardo all'identità, ad un tempo aperta alla diversità e tendente ad andare oltre sé, Lévy afferma: "Solo nel reale le cose sono nettamente delimitate. La virtualizzazione, passaggio alla problematica, spostamento dell'essere sull'interrogazione, è necessariamente una rimessa in discussione dell'identità classica, pensata servendosi di definizioni, di determinazioni, di esclusioni, di inclusioni e di terzi esclusi. Per questo la virtualizzazione è sempre eterogenesi, divenire altro, processo di accoglimento dell'alterità. Non bisogna naturalmente confondere l'eterogenesi con il suo contrario prossimo e minaccioso, la sua sorella nemica, l'alienazione, che definirei come reificazione, riduzione all'oggetto, al 'reale'"<sup>16</sup>. Da queste parole emerge tutta la valenza logico-ontologica della virtualizzazione in Lévy: una volta aperto l'orizzonte della domanda non si torna indietro, il processo messo in moto è inarrestabile, ma anche indeterminato. La virtualizzazione "implica altrettanta irreversibilità nei suoi effetti, indeterminazione nel suo processo e inventiva nel suo sforzo, quanto l'attualizzazione. La virtualizzazione è uno dei vettori più importanti della creazione di realtà"<sup>17</sup>. Tuttavia, parlare di "irreversibilità degli effetti" pone una sorta di orientamento al processo, per il quale invece la caratteristica dell'"indeterminazione" dovrebbe lasciare aperto ogni percorso, al limite anche la retroazione. Sembra delinearci un contrasto in Lévy fra l'irreversibilità degli effetti che indica una direzione del movimento, e l'indeterminazione che è condizione dell'interpretazione e della creatività; l'indeterminazione potrebbe condurre anche a passi indietro, che sono però lontani dall'orientamento neoevoluzionista del filosofo. La virtualizzazione si dispiega in Lévy secondo la dialettica di domanda e risposta, dove emerge il primato della domanda, che è messa in moto dal problema che dal futuro. Anche in un diverso orizzonte filosofico, nell'ermeneutica gadameriana che ripensa il rapporto fra presente e passato nei termini di una mediazione dialogico-dialettica, il primato è della domanda, ma essa proviene dal passato che interpella l'orizzonte del presente del soggetto. La tradizione assume in Gadamer la determinazione di alterità normativa (il principio della perfezione)<sup>18</sup> irriduci-

bile alla coscienza fondamentalmente interpretante. Nell'ermeneutica gadameriana la risposta è data dalla "fusione di orizzonti", quello di ciò che chiama dal passato e quello della coscienza interpretante; e la nuova interpretazione entra a costituire il sé della cosa, del testo, dell'evento, che in tal modo sono identità mai concluse, in divenire. In Gadamer la risposta sembra ricadere nelle possibilità di senso contenute nella tradizione, nonostante l'apertura dell'esistenza storica e il non conclusivismo. Non è un caso il significativo riferimento critico al *Dasein* heideggeriano<sup>19</sup> da parte di Lévy, stimolato in ciò da Michel Serres che, nel suo *Atlas*, sviluppa il tema del virtuale come uscita dal "ci". Lévy ripensa e sviluppa in maniera originale questa intuizione e osserva opportunamente: "Benché un'etimologia non provi nulla, segnaliamo che la parola esistere proviene precisamente dal latino *sistere*, essere situato, e dal suffisso *ex*, fuori da. Esistere è dunque un *esser-ci* o un *uscire dal ci?* *Dasein* o esistenza? E' come se il tedesco sottolineasse l'attualizzazione e il latino la virtualizzazione"<sup>20</sup>. La virtualizzazione è vista da Lévy come esodo, deterritorializzazione, andare al di là del qui e dell'ora, staccarsi sempre più dal peso della materia, spiritualizzazione, andare oltre l'effettività e il dominio dell'identità statica e totalizzante; così virtualizzare significa rendere un vincolo attuale una variabile contingente, aprire la via alla "risalita inventiva" di una nuova "soluzione". La virtualizzazione non riguarda solo l'uomo, in quanto "ogni forma di vita inventa il proprio mondo", con uno spazio e un tempo specifici; ma nell'universo culturale dell'uomo la variabilità degli spazi e delle temporalità si amplia enormemente: "*La virtualizzazione per sganciamento rispetto a un ambito particolare* non è iniziata con la storia dell'umanità. E' scritta nella vita stessa [...] L'invenzione di nuove velocità è il primo stadio della virtualizzazione"<sup>21</sup>. In polemica con Virilio, l'uscita dal "ci" per Lévy non costituisce depotenziamento o annullamento del tempo e dello spazio, e quindi della dimensione estetica; l'uscita dal "ci" non si risolve nell'accelerazione verso un progresso già noto, ma nell'invenzione, nel dispendio e nel rischio di "velocità qualitativamente nuove", di dimensioni spazio-temporali "mutanti". Alla virtualizzazione che è deterritorializzazione ed elevazione a potenza, Lévy associa la fluidificazione della tradizionale opposizione di interno-esterno, una sorta di "effetto Moebius", che si esprime anche nella messa in discussione e nel superamento delle tradizionali coppie oppostive, quali quelle di pubblico-privato, soggettivo-oggettivo, autore-lettore, centro-periferia, ecc., superamento che non comporta l'eliminazione degli opposti, ma una loro nuova determinazione in un superiore contesto in cui sono tolti dalla relazione escludente: Hegel direbbe che gli opposti sono tolti in una superiore unità che li inverte. L'accostamento di Lévy a Hegel non sembra fuori luogo in quanto, pur mettendone fra parentesi l'orizzonte idealistico assoluto e la sistematicità, il filosofo tedesco ha colto ed evidenziato più di ogni altro la potenza del negativo, della crisi, del problema come radice di ogni processo e ha fluidificato le opposizioni dell'intelletto mostrandone ulteriori possibilità di relazione.

### **Virtualizzazione e ominazione**

La virtualizzazione cresce in Lévy in maniera totalizzante, andando oltre l'essere una delle modalità del quadrivio ontologico, oltre il virtuale cibernetico, per diventare volano della vita e dell'ominazione. Infatti, da un lato, individua in senso diacronico nel linguaggio la virtualizzazione del presente immediato, nella tecnica la vir-

tualizzazione delle azioni fisiche e nel contratto la virtualizzazione della violenza: tre aspetti fondamentali della civiltà, che trovano ulteriori declinazioni nella virtualizzazione del corpo, del testo e dell'economia. Dall'altro, individua in senso sincronico le tre operazioni invarianti della virtualizzazione nell'ambito dell'ominazione, ossia il "trivio antropologico": grammatica, dialettica e retorica, anche qui ripensando in maniera personale una terminologia che affonda le radici nella tradizione culturale dell'antichità classica e del mondo medioevale. "Grammatica, dialettica e retorica - afferma Lévy - si succedono solo all'interno di un ordine logico di esposizione. Nei processi concreti di virtualizzazione sono simultanei o addirittura indotti dalla retorica. La grammatica isola elementi e organizza sequenze. La dialettica mette in atto sostituzioni e corrispondenze. La retorica separa i suoi oggetti da qualsiasi combinazione, da ogni riferimento, per schiudere il virtuale come mondo autonomo. La retorica generale, cui ci riferiamo qui, riunisce in sé le operazioni di creazione del mondo umano, sia di ordine linguistico, sia tecnico o relazionale: invenzione, composizione, stile, memoria, azione. Esplosione ontologica informe, la creazione si colloca al di là dell'utilità, del senso e della verità"<sup>22</sup>. In questo passo importante emerge il capovolgimento operato da Lévy riguardo al tradizionale rapporto fra dialettica e retorica, rapporto in cui la dialettica si esalta nella ricerca della verità, mentre la retorica è arte della persuasione, anche indipendentemente dalla portata veritativa degli argomenti. In Lévy la dialettica è il momento del confronto, della corrispondenza e della verità, ma la retorica costituisce il superiore momento che apre il problema, pone la domanda, mette in discussione la stessa verità, i valori dominanti, le direttrici di senso per avviare al loro superamento, in maniera, dobbiamo sottolineare, terribilmente indeterminata. Infatti, la superiorità della retorica sulla dialettica indica lo svuotamento del problema della verità, dei valori, del senso e quindi della questione etica, svuotamento che non ci sembra bilanciato e risolto dalla concezione ottimistica del movimento della vita; "Ma è lo stesso movimento, portatore di questa positività - osserva Lévy -, a spianare gli attrattori e le strade che gli cedono il passo. L'atto retorico, che raggiunge l'essenza del virtuale, pone delle questioni, mette in atto delle tensioni e propone delle finalità; le inscena, le mette in gioco, nel processo vitale. L'invenzione suprema è quella di un problema, l'apertura di un vuoto al centro del reale"<sup>23</sup>.

Nell'ottica di Lévy la creatività diventa diffusa, ermeneutica, prerogativa di ogni ente, situazione, evento, ma si esalta in maniera eminente nell'uomo, sia nella formazione della singolarità soggettiva, sia per quel che riguarda lo sviluppo di una "intelligenza collettiva" che stimoli sempre più la problematizzazione, la capacità inventiva e interpretativa del soggetto<sup>24</sup>; cioè, dobbiamo dire, a dispetto della espressione di "intelligenza collettiva" usata dal filosofo francese, che evoca teorie ed esperienze di massificazione. In realtà, quando parla di "intelligenza collettiva" Lévy fa riferimento ai gruppi di intellettuali borghesi e alle comunità scientifiche, emendandoli dai limiti dell'elitarismo: "L'ideale dell'intelligenza collettiva non è trasmettere le scienze e le arti all'insieme della società, squalificando in tal modo altri tipi di conoscenza e di sensibilità, [...] Di conseguenza, in una repubblica delle menti, ogni essere umano potrebbe e dovrebbe essere rispettato al pari di un artista e di uno studioso [...] Infatti una società interamente intelligente sarà sempre più efficiente di una società guidata intelligentemente. Il problema non è sapere se si è favorevoli o contrari all'intelligenza collettiva, ma scegliere fra le sue diverse forme"<sup>25</sup>. La dimensione dell'intelligenza collettiva è ineludibile e storicamente ha assunto forme

diverse, in cui però in genere l'universale domina sul particolare. Lévy fa riferimento allo "spirito oggettivo" hegeliano, come esempio di intelligenza collettiva in cui dominano la conservazione, l'autorità e la sottomissione del singolo alla volontà sostanziale. Fra i molti esempi possiamo ritenere forme di intelligenza collettiva in ambito filosofico e teologico anche le diverse interpretazioni suscitate dalla nozione di origine aristotelica di *intelletto attivo*, che ha dato luogo ad una problematica lungamente dibattuta a partire dai commentatori antichi di Aristotele, per arrivare alla scolastica araba, a quella cristiana fino all'aristotelismo rinascimentale, problematica che trova in Alessandro di Afrodisia, Avicenna, Averroè e Sigieri di Brabante, alcuni dei più autorevoli esponenti. Anche se Lévy affronta tutti gli aspetti dello sviluppo antropologico, tuttavia l'ambito della conoscenza, dell'elaborazione culturale e della gestione democratica dei saperi, delle competenze e delle informazioni ha in lui una preminenza importante e l'ideale della repubblica delle menti e dei suoi valori sembra restare in questo alveo fondamentalmente gnoseologico: ma la questione etica non ci sembra risolvibile soltanto sulla base della gestione democratica delle conoscenze, delle informazioni e della formazione, piuttosto esige in primo luogo una solida teoria etica come fondamento di quella politica, che Lévy sviluppa ampiamente<sup>26</sup>. La creatività dell'uomo si esalta anche nella produzione di oggetti antropologici, fatti non per essere distrutti, ma per stimolare sempre nuove problematizzazioni, interpretazioni, creazioni: "Questo oggetto deve essere lo stesso per tutti e al contempo differente per ciascuno, nel senso che ciascuno, rispetto ad esso, si trova in una posizione diversa. [...] A ognuno è dato, quindi, di imprimervi la propria azione, il proprio contributo, il proprio impulso e la propria energia. L'oggetto consente non solo di ricondurre il tutto all'individuo, ma anche di coinvolgere il singolo nel tutto"<sup>27</sup>. Il cyberspazio costituisce oggi l'oggetto antropologico per eccellenza, quale oggetto-legame, induttore di intelligenza collettiva. Parlando in particolare dell'oggetto artistico, Lévy sottolinea che è manifestazione esterna di emozioni e sensazioni interne, ma soprattutto che è "virtualizzazione della virtualizzazione": "La virtualizzazione, in generale, è una lotta contro la fragilità, il dolore, il logoramento. Alla ricerca di sicurezza e di controllo, inseguiamo il virtuale perché ci conduce verso regioni ontologiche non più minacciate dai pericoli comuni. L'arte interroga questa tendenza, e quindi virtualizza la virtualizzazione in quanto cerca una via d'uscita al qui e ora e parallelamente la sua esaltazione sensuale. Aggancia lo stesso tentativo di evasione nei suoi giri e nelle sue digressioni. Nel suo volteggiare ora blocca, ora sprigiona l'energia affettiva che ci fa vincere il caos. In un'estrema spirale, indicando così il motore della virtualizzazione, l'arte problematizza il cammino infaticabile, talvolta fecondo e sempre destinato allo scacco, che abbiamo intrapreso per sfuggire alla morte". Troviamo in queste parole una nuova dimensione della virtualizzazione, forse la sua motivazione profonda e inquietante: la paura della morte, della finitezza; allora si precisa anche il senso della virtualizzazione in Lévy come uscita dal "ci", deterritorializzazione, potenziamento: in realtà è andare al di là di quell'"esser-per-la-morte" che costituisce per Heidegger l'"autenticità" dell'Esserci (*Dasein*). E, diversamente da Lévinas, per Lévy non si tratta di deporre il sé per approdare alla responsabilità etica; l'uscita dal "ci" non si risolve nell'esodo dalla dimensione ontologica, ma in una continua virtualizzazione, problematizzazione dell'identità verso nuovi centri di gravità ontologica non minacciati. Ma, perché fuggire la morte se ci appartiene costitutivamente? Perché produrre oggetti e teorie sempre più svincolati dai limiti spazio-temporali, se il limite fa

parte della vita? Forse perché - tentiamo una risposta - la vita non è solo limite, ma anche, positivamente, avvertenza di una dimensione illimitata, spirituale, che pure in qualche modo ci costituisce nell'essere e che ci mette in moto per andare verso una Terra promessa, un "supra" che è nostro: questo ci sembra il motore profondo della virtualizzazione, non solo la paura della morte e la fuga dal limite.

#### NOTE

- <sup>1</sup> Si veda in proposito J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Milano, Raffaello Cortina Ed., 1996 e Idem, *Cyberfilosofia*, Milano, Mimesis, 2010; P. Virilio, *La bomba informatica*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina Ed., 2000 e Idem, *L'arte dell'accecamento*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina Ed., 2005.
- <sup>2</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, Milano, Raffaello Cortina Ed., 1997, p. 1.
- <sup>3</sup> Ibidem.
- <sup>4</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina Ed., 1997.
- <sup>5</sup> Cfr. M. Serres, *Atlas*, Paris, Flammarion, 1997.
- <sup>6</sup> Percorre il dibattito sull'ontologia di Lévy, G. Lizzi, *Ontologia del virtuale in Pierre Lévy*, in "La nottola di Minerva", X, n. 1-3, pp. 58-74.
- <sup>7</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 2.
- <sup>8</sup> Ivi, p. 6.
- <sup>9</sup> Ibidem. Lévy riprende il quadrivio ontologico nel capitolo IX de *Il virtuale*, dove rilegge le quattro modalità dell'essere alla luce delle quattro cause aristoteliche (pp. 127-137).
- <sup>10</sup> Ibidem.
- <sup>11</sup> Ivi, p. 7.
- <sup>12</sup> Ivi, p. 8.
- <sup>13</sup> Ivi, p. 8.
- <sup>14</sup> Ibidem.
- <sup>15</sup> Ivi, p. 15.
- <sup>16</sup> Ivi, p. 9.
- <sup>17</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1997, p. 344.
- <sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- <sup>19</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 10.
- <sup>20</sup> Ivi, p. 13.
- <sup>21</sup> Ivi, p. 86.
- <sup>22</sup> Ibidem. Ma si veda anche P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli, 1996 e Idem, *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- <sup>23</sup> Si veda in proposito G. Lizzi, *Antropologia del virtuale in Pierre Lévy*, in "Il pensare", I, n. 1, pp. 51-69.
- <sup>24</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 113.
- <sup>25</sup> P. Lévy, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*, Milano, Mimesis, 2008.
- <sup>26</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, p. 122.
- <sup>27</sup> Ivi, p. 71.

# Teodorico Moretti-Costanzi e Karl Jaspers

PAVAO ZITKO

## Parte prima

### L'analisi del collocamento morettiano dell'"Existenz-philosophie" jaspersiana nel filone esistenzialista ed ateo del pensiero filosofico contemporaneo

Il presente scritto prenderà in analisi alcune considerazioni teoretiche del filosofo Teodorico Moretti-Costanzi espone nella conferenza tenuta ad Assisi il 29 dicembre del 1952. L'intervento, recentemente pubblicato nel volume di notevole portata per conto della Bompiani Editore e curato dai maggiori conoscitori del pensiero del filosofo umbro, E. Mirri e M. Moschini, porta il titolo *Il superamento dell'esistenzialismo ateo*. Non tutto il testo sarà preso in analisi, ma soltanto la particolare visione della filosofia d'esistenza di stampo jaspersiano assieme all'ampia parte introduttiva incentrata sulla critica mossa all'esistenzialismo ateo dal punto di vista speculativo. Tuttavia, lo scritto morettiano del '52 differisce notevolmente da *Il senso della storia* del '63, all'interno del quale, nella parte terza portante il titolo *La riemersione contemporanea della storia personalistica*, Moretti-Costanzi aveva dedicato un intero paragrafo, articolato e dettagliatamente scandito, al pensiero di Jaspers rivalutando alcuni postulati precedentemente esposti nel *Superamento dell'esistenzialismo ateo*. A causa di questo notevole cambiamento di posizioni, il presente articolo, avente come oggetto soltanto lo scritto del '52, sarà seguito da una seconda parte incentrata sull'analisi del successivo pensiero morettiano.

Il punto critico su cui maggiormente si soffermerà il presente scritto consiste nel legame speculativo affermato da Moretti-Costanzi e vigente tra le posizioni filosofiche esistenziali e atee e la filosofia d'esistenza di Jaspers, il passaggio teoretico difficile da notare nei testi jaspersiani. La difficoltà non è dovuta alla mancanza del trattamento di questo particolare argomento, ma alla stessa convinzione jaspersiana di non essere stato né ateo né agnostico né tanto meno credente confessionale.

Nel semestre estivo del 1961 Jaspers è stato più che esplicito nell'affermare che "[...] i teologi hanno ripetutamente dichiarato: o Gesù Cristo o il nichilismo." E continuò: "Nel corso di queste lezioni, io contraddirò tutti e due. Se la rivelazione viene

annunciata nell'ambito della chiesa, del dogma; [...] se si è convinti che questa verità sia l'unica [...] allora io devo dire: non credo a tutto ciò. E chi è arrivato [...] a queste cose che prima ho nominate, questi non troverà gioia nelle mie lezioni. [...] Dall'altra parte, chi crede di essere un ateo, chi non crede a nulla se non a ciò che è percepibile nella realtà [...] anche questi non troverà gioia nelle mie lezioni, ma penserà: tutto ciò è illusione; oppure, come quarant'anni fa mi disse uno studente: "Ciò che Lei insegna non è altro che una teologia mascherata."

Jaspers non è giunto nemmeno ad asserire l'appartenenza alla dottrina agnostica, affermando un banale e rassegnato non sapere di fronte alla delirante assolutizzazione della conoscenza scientifica. Pur avendo riconosciuto la differenza tra l'atteggiamento di un "agnostico passivo che non si interessa affatto del non-conoscibile" e uno attivo che, "invece, reagisce in modo del tutto diverso; che viene colpito proprio da ciò che non sa" Jaspers non ha esitato a rifiutare entrambi i punti di vista; il primo per l'ovvio disinteresse, inautentico nel suo postularsi, il secondo per l'insistenza sulla chiarezza, non autenticamente cifrata, della presenza concreta dei contenuti di un tale non-sapere.

Tuttavia, dal punto di vista del filosofo umbro, Jaspers è stato ateo. Che non si tratti affatto di un errore interpretativo, ma di una particolare e, anzi, in parte condivisibile teoria interpretativa, proverà l'analisi dettagliata del testo morettiano. Il presente scritto dimostrerà che la Trascendenza jaspersiana, dal punto di vista morettiano, non poteva non apparire vuota e calata nella stessa immanenza, ma si impegnerà a chiarire anche ciò che lo stesso Jaspers ne aveva detto a proposito.

Il secondo problema concettuale, riguardante sempre l'interpretazione morettiana della filosofia di Jaspers, consiste nell'averlo inserito nel filone degli autori appartenenti alla corrente esistenzialista, non dunque della filosofia d'esistenza; un tema alquanto delicato per il chiarimento del quale di fondamentale importanza sarà il testo jaspersiano del '51, a mio avviso inedito in Italia, portante il titolo *Was ist existenzialismus?*. Inoltre, nel presente articolo sarà utilizzato l'ampio repertorio bibliografico del filosofo tedesco ai fini del chiarimento delle sue posizioni filosofiche confrontate con il pensatore di vedute francescane.

## Moretti-Costanzi e la chiusura immanente dell'esistenzialismo contemporaneo

L'esposizione morettiana si è avviata con un'affermazione di stampo dialettico, un'affermazione che si è protratta lungo tutta la parte introduttiva dell'intervento e secondo la quale l'autentico superamento costruttivo di una particolare verità doveva esser visto come "crescita potenziatrice" della stessa coscienza. Nell'esempio dal quale l'argomentazione morettiana si è mossa, il Filosofo ha preso in analisi la subordinazione agostiniana della "ratio" e della "cognoscentia" all'"intellectus" senza alcun bisogno di rinunciare alle prime due. L'inevitabilità e la conseguente necessità della loro onticità e il giusto collocamento delle loro conoscenze nella sfera ad esse propria ha trasformato l'inautenticità della loro assolutizzazione nella particolarità indispensabile per il potenziamento coscienziale. La chiusura ontica della loro legittimità non risulta dunque superflua e irrilevante nel suo postularsi, giacché fruttuosa per il percorso ascetico della coscienza sempre intenzionata ad oltrepassare la dimensione immanente dell'umano esistere.

Il filosofo umbro ha messo poi in evidenza l'analogia dell'esempio agostiniano e l'importanza teoretica dell'esistenzialismo contemporaneo. Dal punto di vista della coscienza autenticamente metafisica, lo stesso oltrepassamento dialettico dell'esistenzialismo ateo risultava compiuto ancor prima della effettiva formulazione del concetto.

La criticità della metafisica autentica, desiderata e richiesta dal Filosofo, non risulta riconducibile agli stretti limiti di una conoscenza avente origine nel fisico e costantemente rivolta verso la negazione della stessa finitudine fisica. La metafisicità autentica è, anzi, "la qualità del pensiero critico, disvelatore, in quanto parla e si rivela in esso la persona disvelatasi dalla fisicità. Superabile in essa, l'esistenzialismo può considerarsi già superato da tutti coloro che, anche più di mille anni a questa parte, travasarono nella espressione concettuale una vera esperienza metafisica e, ciò facendo, lo precedettero sulla parallela di un livello storico più elevato".

In questo preciso punto il filosofo umbro ha cominciato a muovere le prime obiezioni dialetticamente critiche nei confronti della visione del mondo tipica dell'esistenzialismo ateo. Il linguaggio del Filosofo, tanto raffinato e signorile, quasi diplomatico nella sua elegante pesantezza critica, ha attribuito all'esistenzialismo lo statuto della banale presenza fisica, della quale capacità speculativa risultava addirittura superfluo discutere e di cui valore dialetticamente rilevante non superava la bassezza del livello onticamente dato. Non intenzionato a criticare l'esistenzialismo dall'esterno, con la forza argomentativa contraria all'affermazione incentrata sulla validità del suo porsi, Moretti-Costanzi ha attribuito al movimento esistenzialista la chiusura quasi fenomenicamente data affermando la sua semplice presenzialità. "Provare filosofando, con la qualità del nostro logo, che è tuttora e sempre in corso una storia qualitativamente superiore a quella di cui fa parte l'esistenzialismo [...] è dunque ciò che necessita agli effetti di una vera critica di esso, al quale non intendiamo né contendere gli onori dell'attualità sul suo terreno, né rimproverare un errore "teoretico" che gli tolga senso e ragion d'essere... dato che c'è." E' stata precisamente questa presenzialità banale del movimento esistenzialista nella cultura contemporanea a costringere il Filosofo a prenderlo in considerazione e a muovere delle critiche, sfruttando il potere dialogante della propria filosofia.

Nella sua raffinatezza critica egli non ha pronunciato alcunché di esplicito riguardante la negazione del potere argomentativo

del movimento esistenzialista nella parte introduttiva dell'intervento, ma gli ha attribuito la positività del gradino coscienziale più basso, esprimendo così il suo più evidente disaccordo. In effetti, Moretti si è chiesto se si poteva effettivamente "negare un significato alla finitezza in cui l'esistenzialismo si definiva come testimonianza diretta della realtà umana singolare nel mondo degli oggetti di conoscenza?" La risposta del tutto negativa altro scopo non ha avuto tranne quello di affermare l'importanza della presenza empiricamente coglibile del mondo fisico e lo statuto finito della sua dimensione spazio-temporale. Moretti-Costanzi ha affermato, dunque, il valore indiscutibile della finitezza chiaramente non estranea alla nostra corporeità. La necessità dialettica tra il finito e il suo opposto, non di certo formale e logico, ma innanzitutto ontologico, ha svelato, dunque, l'impostazione francescana dell'agostinismo morettiano, mettendo in evidenza una particolare visione del mondo e della realtà, del creato da comprendere, da rispettare, da cogliere e da amare.

Risulta erroneo, quindi, ricondurre la metafisicità della coscienza alla "metafisica, intesa come conoscenza che l'uomo fisico avrebbe di cose non fisiche, [essa] è morta per sempre, se pur è stata mai viva". Concordando con l'esistenzialismo su un punto in particolare, su un argomento a tutti gli effetti ovvio nella sua indiscutibilità filosofica, Moretti ha affermato "che la realtà finita s'ha da comprendere come tale, intimamente, e non in rapporto a un infinito esteriore, risolvendosi in niente altro che in un vuoto concetto negativo". Ma non ha osato a soffermarsi, immediatamente dopo, sulla verità tanto evidente quanto ciecamente rifiutata dal pensiero esistenzialista, la verità riguardante la necessità "di ammettere che la finitezza presuppone a sua condizione noi che la subiamo e ne parliamo (noi singolari, dialoganti) nella capacità, metafisicamente possibilitata e fondata "a priori", di una esperienza del tutto positiva". La possibilità della stessa esperienza deriva dall'"orizzonte non circoscritto della nostra positività metafisica", l'orizzonte sul quale "potranno stagliarsi i contorni del finito fisico che pertanto potrà giungere ad essere comprensibile", l'orizzonte ontologicamente autentico, non dunque una mera antitesi logicamente e formalmente opposta alla fisicità di cui esperenzialmente il soggetto può divenire certo. Il fondamento ontologico di noi stessi che, manifestatosi nella figura fenomenicamente data, si presta alla coscienza divenendo la meta e la guida del suo percorso ascetico. La singolarità, richiamata da Moretti, non va confusa con l'individualità portante alla filosofia impura, opinionista e, in fin dei conti, conformista nelle sue discutibili capacità dialettiche. Anzi, della vera e propria dialettica non si può nemmeno parlare nel caso dell'esistenzialismo ateo vista la sua chiusura ermetica nel molteplice e puramente fenomenico. "Diciamo subito che il peccato d'origine dell'esistenzialismo è proprio questo del finito" - afferma Moretti-Costanzi, il finito "in cui si fa consistere la singolarità della persona, intesa come individualità del cosciente naturale." Ma la purezza filosofica consiste nel riconoscimento della necessità dell'ascesi in vista del Principio Ultimo che, nella sua ontologica necessità aprioristica, avvolge la coscienza, rendendo possibile la stessa conoscenza. Il conformismo vero e proprio quello dell'approccio esistenzialistico alla vita, esplicitamente contestato da Jaspers nel testo che prenderemo in analisi e così evidentemente criticato da Moretti-Costanzi senza alcun ricorso alla terminologia pesante nella sua accezione negativa.

I conoscitori della filosofia morettiana si accorgeranno ben presto che il collocamento del potere speculativo di stampo esistenzialista in ciò che costituisce i livelli più bassi del percorso

coscienziale corrisponde alla condanna più severa dello stesso movimento esistenzialista. Riconoscere la cecità esistenzialista di fronte al fondamento ontologico equivale a dire che alcuna conoscenza metafisicamente fondata gli risulta possibile, alcun criterio regolativo del suo operare applicabile, alcun valore gnoseologico interamente riconoscibile.

Dal momento che la fede non è un attributo secondario della coscienza, ma rende possibile il suo continuo elevamento e la costante purificazione, dal momento che si rivela erronea l'affermazione incentrata sul possedimento della fede e non sul riconoscimento dell'essenza fedele dell'ente che noi stessi siamo, risulta ovvia la condanna morettiana del pensiero cieco nel suo non porsi di fronte ad una tale ovvietà. La fede è sapiente; l'intelletto è fedele; la continua negazione della *fides* rende impossibile l'autentica esperienza della coscienza, rende improbabile l'elevamento del discorso filosofico dalla chiusura significativa del dato, rende impraticabile ogni vera filosofia. Il Principio primo ed ermeneuticamente Ultimo del percorso coscienziale non è una dimensione esterna rispetto al soggetto pensante, ma richiede l'incondizionata immersione in ciò che già di per se altro non è che l'atto rivelativo; rivelazione, dunque, non in quanto un dato storico nel suo essere un fatto ormai concluso, giacché il continuo dispiegarsi dell'Infinito nella sfera coscienziale del pensiero continuamente alimentato dal Principio. Il filosofare, dunque, non induce ad una scelta di carattere "a-posteriori" in grado di porre l'uomo davanti agli interrogativi sulla provenienza prima e la destinazione ultima, ma il filosofare stesso altro non è che una scelta già compiuta, un riconoscimento del Principio in vista del quale la coscienza comincia il suo percorso di riconoscimento. Non avere di fronte l'orizzonte infinito verso il quale costantemente tendere, non avere la consapevolezza della necessità della riemersione nella fede, tutto ciò induce alla filosofia impura nel suo essere individualista e, in fin dei conti, opinionista.

L'esistenzialismo ateo, privo della consapevolezza della necessità sapienziale dell'ascesi e incontenibilmente delirante nel fenomenico, induce al pessimismo autodistruttivo, angosciante e alienante. La purificazione della mente, possibile soltanto con elevazione dai livelli coscienziali più bassi, garantisce non soltanto la personale tranquillità spirituale, la privazione dell'angoscia e della perdizione nei meandri del pessimismo spesso conformista, ma induce a quella semplicità del pensiero che rende più chiaro anche lo statuto materiale ed esperienziale della nostra visione del mondo.

Non a caso l'esposizione morettiana aveva ripreso la sapienzialità della fede nella parte introduttiva del discorso sull'esistenzialismo ateo; non a caso il Filosofo ha fatto accenno alla verità sapienziale di coloro che, avendo riconosciuto la complementarità ontologica della fede e della sapienza intellettuale, avevano colto l'essenza fedele della stessa sapienza. Per loro "la Fede non era congettura da conservare [...] oltre e malgrado il sapere conoscitivo, ma era, al contrario, l'oggettività stessa del pensiero, esprime il senso di un essere soggettivo, qualificato, reiteratamente misero in guardia contro l'insidia dell'astrazione conoscitiva che dissipa e disperde nella finitezza dell'esteriore." Senza la fede, dunque, risulta impossibile l'esperienza del vero e, di conseguenza, si cade nel relativismo del tutto privo del fondamento "alethico" delle proprie affermazioni. L'identificazione, dunque, della coscienza con la conoscenza aristotelicamente fondata, così orgogliosamente ripresa dai moderni e da molti a noi contemporanei, ha fatto sì che, sempre nella parte introduttiva dell'intervento, Moretti-Costanzi ricordasse il carattere infondato dell'ateismo contem-

poraneo. La negazione della consapevolezza autentica del fondamento ontologico, che costituisce e regola ogni sapere umano rendendolo possibile, corrisponde alla negazione della fede, quella fede sapiente senza la quale alcuna conoscenza può essere raggiunta.

"S. Bonaventura osservò" - ricorda Moretti-Costanzi - "che un pensiero fondato umanamente, solo in se stesso, senza criterio, è condannato a dire nulla anche sul tema delle cose finite, particolari". La conoscenza del particolare necessita, dunque, di un "accorgimento della parzialità e provvisorietà di un tale sapere: il che però non avviene se le cose non vengono prima ripristinate, in una con noi che ne prendiamo conoscenza, nella luce criteriante di Dio. Assente Dio, nel quale soltanto si ha scienza "sapida", anche noi siamo assenti, in quanto non realizzati nella più alta possibilità; e la nostra ragione non ragiona: è 'insipiens'".

L'effettiva inesistenza del problema gnoseologico negli autori quali S. Bonaventura, S. Anselmo e S. Agostino, autori che chiamiamo "precritici" e "acritici", non è stata causata da una mancata dimensione speculativa del loro pensiero o del carattere particolare dell'epoca a loro propria. L'assolutezza dalla loro coscienza, ontologicamente potenziata fino alle sfere spesso obliate dalla mente moderno-contemporanea, sfuggiva all'identificazione della coscienza con la sfera conoscitiva dell'umano intendere. "Essi non sospettavano che alla tavola ed al bicchiere conosciuti potessero non corrispondere la tavola ed il bicchiere reali"; l'acriticità, dunque, non appartiene di certo a loro, "esperti della massimità della coscienza tanto da poter giudicare dall'alto la conoscenza", ma a coloro che, privilegiando la verità corrispondentista, hanno racchiuso la coscienza entro i limiti della conoscenza intellettuale. Gli autori metafisici ai quali rimanda Moretti-Costanzi "erano le aquile che dalla luce in cui spaziavano sapevano delle caverne sottostanti senza discendervi: noi [invece] siamo assai simili ai pipistrelli che del buio di quegli antri sappiamo tutto perché crediamo che sia il tutto, rimanendo lontanissimi dal supporre il chiarore e le altitudini che ci sono fuori".

Il valore dell'autenticità critica non si misura cronologicamente, ma ontologicamente; l'unico criterio altro non è che l'effettiva aderenza alla verità, semplice e chiara nel suo rivelarsi. Ecco il perché, dunque, dell'affermazione morettiana secondo la quale la "critica veramente era la loro, non la nostra". "Critica e la metafisica, già separate e scisse come antitetiche, dovranno sostanzialmente immedesimarsi".

Ma le origini del disorientamento esistenzialista e il conseguente rinnegamento dell'importanza ontologica del fondamento trascendente della stessa realtà fenomenica, Moretti ha individuato nella soggettivizzazione e nella convinzione, perché è della convinzione che qui si parla, dell'indipendenza del pensiero dall'Essere. Il dubbio cartesiano e il criticismo kantiano costituiscono la base di ogni futuro rinnegamento dell'ascesi della coscienza secondo Moretti-Costanzi. "Infatti Kant, nel chiedersi con interesse umano conoscitivo come è possibile la conoscenza, non si chiese come è possibile il conoscente: non pensò a legittimarlo, non lo mise sotto processo, ma lo accettò come uomo. E l'uomo, accettato nella solitudine perplessa della sua fisica isolatezza, trovò nel conoscere fattosi autocritico-fenomenico l'espressione più adeguata della propria carenza di senso e di giustifiche".

Le origini dell'esistenzialismo risiedono, dunque, in questi precisi passaggi teoretici secondo il filosofo umbro. La risposta al perché Jaspers non si è mai sentito ateo, mentre il filosofo umbro ha inizialmente visto la sua filosofia come l'oblio del legame

ontologico vigente tra il pensiero e il fondamento ontologico del pensante, risiede in questa progressiva soggettivizzazione, avente origine nel dubbio cartesiano e nella critica kantiana. Prima, però, di passare al trattamento dell'argomento teoretico di questa portata, necessita di un'accurata analisi la visione jaspersiana del rapporto che l'esistenzialismo ha instaurato con ciò che oltrepassa l'immediata datità semplicemente presente.

### **L'opposizione jaspersiana ai postulati teoretici dell'esistenzialismo ateo**

È alquanto sorprendente con quale facilità la letteratura secondaria, ma anche la critica più immediata aveva collocato la filosofia d'esistenza di stampo jaspersiano nella corrente esistenzialista del pensiero occidentale. Sulla problematicità di quest'associazione si è espresso lo stesso Jaspers nel suo scritto del '51 portante il titolo *Was ist Existentialismus?*, pubblicato in «Schweizer Illustrierte Zeitung» e successivamente riproposto in *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, citato nell'introduzione.

Due sono gli argomenti centrali dello scritto jaspersiano; il primo riguarda la critica alla forma espressiva e divulgativa del pensiero esistenzialista; mentre lo sfondo speculativo della risposta riguardante il secondo argomento ripropone i postulati teoretici del pensiero esistenzialista in chiave del tutto particolare.

Nella parte introduttiva dello scritto, Jaspers ha riconosciuto a Sartre il fatto, perché di merito qui non si può parlare, di essere stato, senza alcun dubbio, il creatore dell'esistenzialismo e di aver avvicinato il pensiero filosofico alla cerchia più vasta di ascoltatori, sperimentando con le forme letterarie di vario tipo. Jaspers non ha osato, però, a mettere in questione la legittimità di un tale tentativo accusandolo di essere “un fatto filosoficamente ambiguo”. L'accessibilità della filosofia “letteraria” ha spesso portato all'erronea percezione del messaggio che si è voluto trasmettere; è stata la forma a distogliere lo sguardo dal contenuto; letale è stata, dunque, la superficialità interpretativa in grado di alterare la sostanza concettuale del pensiero. Quando “incontriamo un mondo dei grandi in Balzac e Dostojewski, diveniamo eccitati, in sintonia con noi stessi, ma in tale forma, l'esperienza e la capacità non diventano ancora la determinazione e la forza dell'esistenza. La tentazione dell'intuizione estetica, piuttosto che rimanere l'area sperimentale nella gamma delle possibilità per l'atteggiamento della vita, ha distrutto la serietà.” L'argomento centrale della parte introduttiva dello scritto in questione consiste, dunque, nella sua netta rinuncia alle forme espressive non adatte alla complessità del contenuto.

L'esame attento dello scritto preso in analisi chiarisce la tesi jaspersiana secondo la quale le diversità interne del movimento esistenzialista sono state, sì, causate anche dalla divergenza teoretica del pensiero, ma non di meno dall'atteggiamento che ha influenzato la percezione del suo contenuto speculativo. In effetti, “la diversità delle posizioni dei pensatori e degli scrittori, riassunti sotto il nome di esistenzialismo, è così grande che si è tentati a non riconoscere dei legami tra di loro nonostante gli elementi in comune.” “I nomi richiamati nell'area linguistica tedesca sono il mio e quello di Heidegger, nella francese Sartre e Gabriel Marcel” - scrive Jaspers e continua: “Ma anche molti altri. Mounier, attraverso la forma di un albero filogenetico, in uno studio indica la relazione all'interno della filosofia d'esistenza

di quasi tutti i filosofi che oggi hanno una qualche importanza. Ci sono anche ottimi scrittori come Camus. Ma è strano che in realtà nessuno, tranne Sartre, vuole essere esistenzialista. Heidegger si è opposto: il suo capolavoro non si chiama “*Esistenza e tempo*”, ma “*Essere e tempo*”. Gabriel Marcel protestò la deplorabile confusione alla quale l'abominevole parola “esistenzialismo” ha dato spazio.”

Le diversità teoretiche sono innegabili e le elaborazioni speculative del pensiero più che divergenti di fronte alla seguente domanda: E' l'universale, partecipante e presente in ogni singolo caso nell'altrimenti insensata molteplicità empiricamente provabile ad imporsi nel suo primato o è l'esistenza individuale, quasi monadicamente chiusa nel suo esistere cieco di fronte alla trascendenza, a richiedere la propria non sostituibilità e la chiusura nel molteplice?

Le divergenze teoretiche sono scaturite, sempre secondo Jaspers, proprio da questo genere di domanda, alla quale i seguaci di Sartre hanno sempre risposto con “la frase che è diventata la forma del discorso terminologico quasi cerimoniale con qualsiasi esistenzialista intenzionato a partecipare nella filosofia professionale; l'esistenza precede l'essenza”. Essi non hanno mai riconosciuto l'incognita ontologica dei filosofi d'esistenza; non hanno mai accettato l'inconoscibilità della provenienza della libertà d'esistenza affermata da coloro che non si sono mai lasciati chiudere entro i stretti limiti di una sfera decisionale del tutto personale nell'assoluto misconoscimento del Dono. Dal momento che, secondo Jaspers, “sono libero da un potere che non mi è dato da me”, risulta evidente che l'incondizionato non sta a me, ma nel riconoscimento coscienziale di ciò che sovrasta la sfera intellettualmente coglibile. Per alcuni, dunque, “resta soltanto la fermezza del Nulla” per la quale l'assurdo rimane l'unica risposta al senso, nel pieno e nel completo oblio della Trascendenza. Ma allora, “perché il nome della filosofia d'esistenza?” - Jaspers è giunto a chiedersi. Perché un nome univoco malgrado la diversità di approcci e l'inevitabilità delle diramazioni concettuali ed espositive?

Dal punto di vista critico non possiamo non chiederci, noi stessi, del perché della divergenza terminologica della domanda “Warum aber der Name Existenzphilosophie?” rispetto al titolo dello scritto: *Was ist Existenzialismus?*. Non si tratta affatto di una qualsivoglia interscambiabilità terminologica, del tutto accidentale nel corso d'esposizione, ma dell'introduzione alla risposta volutasi dare con lo scritto in questione. Qui risiede il nocciolo teoretico di estrema importanza pertinente anche all'analisi morettiana della filosofia di Jaspers.

Il merito dell'intervento di Jaspers consiste nell'aver individuato lo sfondo teoretico in grado di accomunare la diversità degli indirizzi filosofici che si sono venuti a creare; l'elemento dotato di privilegio di essere il concetto sintetizzante di base, in grado di rappresentare un unico nodo speculativo al di là del quale l'ulteriore assimilazione teoretica di base non risulta possibile.

Questo concetto non poteva esser altro che l'esistenza, quel concetto base rispetto al quale tutte le ulteriori considerazioni altro non erano che le costruzioni successive del pensiero; Jaspers ha individuato, dunque, il concetto “abbracciante” in grado di unire tutte le diversità d'approccio. Le contraddizioni sono dunque eliminabili partendo da un unico presupposto comune, la consapevolezza del quale risulta in grado di ridare la “serietà” sia formale che contenutistica al discorso filosofico.

Il sillogismo implicito della struttura discorsiva dell'ultima sezione del testo preso in analisi, parte dunque dalla premessa secondo la quale tutte le diramazioni dell'“Existenzphilosophie”, assieme all'esistenzialismo, non possono fare a meno del con-

cetto di esistenza; procedendo per la seconda premessa, affermando il postulato "L'esistenza non è senza Trascendenza", si arriva alla formulazione della conclusione alquanto sorprendente: tutta la filosofia d'esistenza, presupponendo l'esistenza come concetto base, non può non rapportarsi alla Trascendenza, appunto perché "la filosofia d'esistenza può essere considerata come un tentativo di superare il nichilismo. Se è il Nulla o il Tao, o l'Uno, o la Trascendenza, o Dio di Geremia - è l'"Essere" che conta.

Dal punto di vista filosofico, riguardante soltanto il pensiero in quanto tale, la trascendenza è ciò che oltrepassa la sfera intellettuale dell'operare categoriale; l'autenticità consiste nel riconoscimento dell'inesauribilità dell'esistenza nella sfera ad essa immanente; la devozione autentica arricchisce la consapevolezza della non-interesse individuale dell'esserci con la dimensione ontologica della sfera donante il Senso. Da ciò deriva che Jaspers non ha mai messo in dubbio la positività dell'Essere, il suo carattere heideggerianamente "alethico", né dal punto di vista filosofico, né tanto meno devozionale. Quali sono, dunque, le ragioni di questo problematico abbinamento dei termini riferiti alla necessaria apertura identitaria ad Altro da sé e quali conseguenze teoretiche può avere l'ammassamento dei sinonimi pertinenti alla Trascendenza nella parte conclusiva dell'articolo sull'esistenzialismo? Indicativa è, senza dubbio, l'effettiva inesistenza dell'elaborazione jaspersiana di questo passaggio teoretico, la sua non problematizzazione dovuta al chiarimento delle proprie posizioni sulla positività, non dunque nullità dell'Essere nelle opere precedenti l'articolo in questione. Già nella sua "Psicologia delle visioni del mondo" (1919), ma anche nelle tracce filosofiche della quarta edizione della "Psicopatologia generale" (1946), nella sua "Filosofia" (1932), seguita da "Ragione ed esistenza" (1935) e dalla "Filosofia dell'esistenza" (1938), opere susseguite dalla monumentale edizione "Sulla verità" (1947), mai interamente tradotta in italiano, succeduta, a sua volta, dalla tanto criticata "Fede filosofica" (1948), per menzionarne soltanto alcune, Jaspers ha chiarito la sua visione veritativa del Sein. Di conseguenza, nell'articolo preso in considerazione Jaspers non si è posto il problema della possibile teoria interpretativa in grado di vedere, nell'avvicinamento dei termini riguardanti la Trascendenza, in particolare il già menzionato Nulla, una possibile negazione della stessa positività del Sein.

Con l'avvicinamento di questi termini, il filosofo tedesco ha cercato, dunque, di confutare la tesi di un'esistenza immanentemente chiusa e richiesta dall'esistenzialismo ateo, esso stesso affermando una qualche forma di trascendenza, ma cieco nel vederla incapace di donare il senso a tutto l'esistente immanentemente presente. Tutti, dunque, anche i più feroci oppositori della positività del Sein, hanno riconosciuto una qualche dimensione trascendente dell'esistenza. Questo è stato dunque il messaggio che si è voluto trasmettere con lo scritto in questione nel quale Jaspers aveva espresso la propria perplessità di fronte alla cecità ontologica dell'esistenzialismo ateo.

L'unità trascendente dimostratasi nell'atto ri-relativo del senso e caratterizzante la natura della fede religiosa è stata contrapposta in Jaspers all'unità concepita come destinazione ultima degli sforzi sovra-intellettuali della ragione. Ma è sempre dell'unità trascendente che Jaspers parla; essa rappresenta la fonte e la destinazione ultima di ogni atto della fede indipendentemente dal suo carattere. L'accoglimento filosoficamente fedele del darsi della Trascendenza non è di carattere umanistico, ma trova la propria condizione nella sfera sovra-esistenziale dell'Esserci. Dall'insufficienza della conoscenza fenomenica il

soggetto si rivolge al trascendentamente possibile, ma senza la voce dell'originariamente Udibile non c'è che la conoscenza del semplicemente presenziale. Senza la Trascendenza, il mostrarsi presente degli enti non sarebbe possibile. La fenomenicità immanente della presenza oggettuale altro non è che la manifestazione incompleta della Trascendenza intervenuta nel tempo e coglibile in modo metodicamente scientifico; la sua sfera oltre-temporale e sovra-intellettuale rappresenta, invece, la totalità mai oggettivizzabile della sua natura pienamente "alethica".

La chiarificazione del contenuto trascendente irrompe nella frattura soggettivo-oggettiva del percepibile verso le categorie stesse dell'intelletto, pur sempre operanti, ma incapaci di cogliere l'intero dell'Oltre. L'accoglimento della verità non si presta, però, soltanto all'operare intellettuale; anzi, non si presta affatto alle categorie intellettive alle quali oggettivazioni costantemente sfugge. Esso si dona contemporaneamente al confine del pensare razionale e vivere autentico, "mentre l'obnubilazione della coscienza veritativa nasce dalla dissociazione dei due termini". La scoperta del contenuto velato dell'ἀλήθεια nella sua autentica instabilità manifestante genera un elevato stato di coscienza anche se l'occultamento dell'Oltre giunge quasi nello stesso istante dell'illuminante Parola. La radicalità ontologica dell'apertura nei confronti della Trascendenza consiste nell'assenza di ogni garanzia consolante; l'assoluto aprirsi alla Parola elimina la solidità del terreno su cui poggiamo ci sentiamo sicuri, ma allo stesso istante soltanto l'eliminazione di ogni certezza immanentemente parziale innalzerà la coscienza al livello dell'ontologicamente certo. In questo preciso passaggio risiede la radicalità del domandarsi filosofico di fronte a ciò che è esso stesso la negazione del nulla, di fronte a ciò che esso stesso "è".

L'ignoranza del sapere mondano convive con la possibilità della sua negazione nell'impossibilità della sua indiscutibile imposizione (ἐπιστήμη) sull'eventualità della propria antitesi. Questo livello inferiore del logicamente iscrivibile nel relationismo vigente tra il soggetto e l'oggetto del suo riferimento, necessita di una distinzione netta rispetto alla forza veritativa in grado di negare la propria negazione. Questo imporsi assoluto sul non senso della propria assenza è l'Essere stesso nella forma dell'ἐπιστήμη. Risulta, dunque, di essenziale importanza la distinzione vigente tra l'ἐπιστήμη e ciò che, in quanto δόξα, può essere negato. L'ἀλήθεια soccombe sulla possibilità della propria negazione e in quanto antitesi ontologica alla sola possibilità di porne una negazione, essa stessa è la positività assoluta manifestantesi nel disvelamento del proprio senso. La coscienza comune associa alla δόξα il carattere dell'ἐπιστήμη innalzando le sue possibilità relazionali al livello dell'ontologicamente vero. Il pensiero ateo commette precisamente questo tipo di errore facendo tristemente tramontare l'originaria ἀλήθεια del λόγος.

L'essenzialità della positività del Sein costituisce il fondamento di ogni apparenza fenomenica. Il non-essere non è quella nullità che minaccia la Trascendenza, bensì l'apparente assenza dell'eterna presenza dell'Essere. Il passaggio dall'apparente assenza del senso, donantesi soltanto dalla Trascendenza, all'effettiva "Wirklichkeit" non è, dunque, un passaggio dal non-essere al principio originario di ogni esistere. Esso è soltanto un cammino dall'illusorio non-senso, in quanto oblio della Verità, a ciò che sfugge ad ogni oggettivazione. La sparizione dell'intellettivamente inaccoglibile altro non è che un'apparente copertura velata del senso. L'apparizione e la scomparsa del Sein nel mondo esperibile non sono, dunque, identificabili con l'essere e il non-essere concepiti in modo assoluto. L'apparire è il farsi sentire dell'al-di-là nell'al-di-qua, mentre la scomparsa manti-

ene il suo carattere illusorio riferito a quell'apparente assenza nell'eterna presenza propria dell'Essere.

Nel momento in cui la manifestazione o il ritiro del Sein vengono erroneamente concepiti in modo assoluto senza alcun accorgimento della dinamicità del manifestarsi nel mondo dell'esperienza, in questo preciso istante emergono le presunte ipotesi sulla dignità teoretica del nichilistico non-essere. L'apparizione e la corrispettiva scomparsa dell'essere altro non sono che le varianti dell'eterna permanenza oltre-intellettuale della Trascendenza in Jaspers. Il non-essere è, dunque, la mancanza di "hervorgehen", ovvero l'assenza di quel venire fuori di ciò che pur sempre rimane fuori nella dimensione trascendente. L'essere-nel-mondo, quindi, necessita di quell'"Abgrund", ovvero di quella fondatezza senza fondo che è la stessa Trascendenza. "Nell'essere-del-mondo troviamo il fondamento della realtà empirica, della quale non dubitiamo neppure un istante; nella Trascendenza troviamo il fondamento della realtà autentica, che per noi si rende sensibile e certa solo negli istanti più alti." L'identificazione di queste due realtà genera l'inautenticità del rapporto con la Trascendenza e non soltanto: l'uomo si trova o ad assolutizzare la realtà empirica e ad attribuirle il significato addicentesi soltanto alla Trascendenza o a limitare l'immensa ricchezza contenutistica della sfera dell'Oltre alla restrizione del percettivamente coglibile. Due punti di partenza; stesso, però, l'esito finale dell'operare logico. Soltanto, dunque, nel rapporto inautentico con ciò che sovrasta le categorie intellettive, l'uomo si trova ad affermare che l'assenza del Sein corrisponde al suo effettivo non-esistere, ovvero al non-essere.

Proprio perciò Jaspers richiama l'attenzione a quegli istanti più alti della nostra coscienza, quei momenti che ci permettono di re-istaurare l'autentico rapporto con quel fondamento di tutti i fondamenti del nostro vivere esistenziale. Stupisce anche l'ovvietà con la quale Jaspers rimanda all'autenticità coscienziale nel affermare che "Dio è evidente, molto più del mondo, perché il mondo ci inganna attraverso la conoscenza che non ci rivela il mondo, ma un fenomeno, un aspetto che ci sta dinanzi per nasconderci ciò che sta dietro di lui; Dio invece non ci inganna attraverso la conoscenza; il suo nascondersi è piuttosto un rivelarsi, perché è un nascondersi al sapere e al conoscere, senza che questo impedisca di diventare certi del suo essere. Solo quando si scambia la conoscenza che si realizza nel mondo con l'essere dell'Assoluto, si smarrisce Dio [...]"

L'evidente è, dunque, ciò che apparentemente non mostra la propria natura, mentre la presunta ovvietà del mondo risulta ceca dal punto di vista della coscienza autentica. La differenza sostanziale di queste due realtà, vale a dire, dell'essere-del-mondo e della Trascendenza stessa consiste nel grado di ovvietà. Mentre la Trascendenza comprende la totalità dell'essere, l'essere-del-mondo si presenta come quella dimensione del suo eternare che appare nel tempo immanentemente esistenziale. La distinzione di questi due gradi del trascendere, corrispondenti ai livelli gerarchicamente ineguali della coscienza, è di fondamentale importanza per la chiarificazione dei limiti del nostro conoscere intellettuale e della fede.

Nessun elemento dell'"essere-del-mondo" potrà mai rimandare alla comprensione esaustiva dell'Intero, appunto perché inferiore nella scala gerarchica del trascendere mondano e perché all'uomo non è concessa la comprensione totalizzante dell'Inopinabile. "Ma se la Trascendenza non può essere colta in nessun pensiero, in nessuna forma, in nessuna immagine, allora la Trascendenza è presente come l'essere vero e proprio, grazie al quale, ogni pensiero, ogni forma, ogni immagine, ogni empirica realtà, possono costituirsi."

Tutto l'esperibile non è altro che l'insieme incapace di significare il Tutto pur rimandando costantemente alla sfera dell'Oltre. L'immutabilità dell'Eterno ci si presta intuibile, sì, soltanto tramite ciò che si rende accessibile alle nostre categorie intellettive, ma essa non esaurisce l'immensa ricchezza contenutistica della propria sfera trascendente nella limitata, ma pur sempre significativa, presenza fisica del dato. Ecco perché, non sentendosi affatto ateo, subito dopo l'affermazione incentrata sull'ambiguità terminologica della problematica, Jaspers non ha visto niente di contraddittorio nell'affermare: "Sii esistenziale, ovvero un uomo in verità come l'uomo è chiamato ad essere, per essere in armonia o in relazione all'essere, da e in cui ci troviamo". Ovvio, dunque, l'insistenza jaspersiana sul darsi del "Sein", e tuttavia, nell'interpretazione morettiana egli non è uscito dalla cornice atea dell'esistenzialismo contemporaneo.

### **La critica morettiana al pensiero di Jaspers. Il chiarimento delle posizioni di entrambi gli autori.**

Il filosofo umbro non ha negato la ovvia ed evidente insistenza jaspersiana sulla necessità e inevitabilità del darsi della Trascendenza, non lo ha accusato d'ateismo per il mancato riferimento all'Essere o per la negazione del senso di tutto l'esistere, ma ha notato la povertà del legame ontologico vigente tra il pensiero e l'Essere dovuto all'evidente implementazione dei principi cartesiani e kantiani nella filosofia d'esistenza di stampo jaspersiano. Questo è il presupposto base, a mio avviso, di ogni divergenza teoretica tra il Tedesco e il filosofo umbro. Nonostante l'"escalation" del pensiero jaspersiano, avente l'origine nell'impostazione inizialmente scientifica, e portante, infine, alla più netta opposizione alla scienza in funzione della chiarificazione d'esistenza, Jaspers non ha mai rinnegato l'indipendenza di un soggetto forte che, orientandosi nel mondo delle cifre,olgeva il proprio pensiero oltre la dimensione immanente del puro operare intellettuale.

"E' questo il momento di ricordare la famosa dottrina di Kant" - scrive Jaspers nella "Fede filosofica" e continua: "Questo pensiero doveva nascere, perché nelle sue linee di fondo era già stato abbozzato ovunque c'era stata una seria applicazione filosofica; a Kant, quindi, spetta il merito di essere stato il primo a prenderne pienamente coscienza e a conferirne un'esposizione metodica. Questa esposizione, a sua volta, è storicamente condizionata, ma i suoi tratti essenziali sono definitivamente acquisiti e costituiscono un elemento di chiarezza filosofica. Il pensiero di Kant si fonda sulla concezione fenomenica della nostra realtà che ci appare nella scissione soggetto-oggetto, legata allo spazio e al tempo che sono le forme dell'intuizione, e alle categorie che sono le forme del pensiero. Solo attraverso queste forme l'essere diviene oggetto per noi, diviene quindi fenomeno, ossia ciò che di esso noi possiamo conoscere, e non ciò che in sé è".

La distinzione kantiana di ciò che appare da ciò che oltrepassa ogni sfera intellettuale funge da presupposto della distinzione jaspersiana della fede e del sapere; distinzione rievocante la validità teoretica dei limiti del sapere fenomenico kantiano. Esiste, dunque, per Jaspers "un numero enorme di uomini [che] negano Dio espressamente ed un grande numero di altre persone che professano di credere in un Dio, [ma essi] non sono però sinceri nel senso kantiano, perché non sanno affatto che cosa intendano propriamente con tale enunciazione e non sanno che cosa credono e se credono." Jaspers condanna l'esclusività ontica del rapporto con il divino e la negazione di qual-

sivoglia rapporto con la dimensione trascendente della "Esistenza". L'apertura illimitata non può partire dall'intelletto, ma trova il suo costante riferimento nelle funzioni della ragione. "La ragione apre, muove, non conosce riposo in alcunché di saputo" - insegna Jaspers. Senza la ragione, l'intelletto rimarrebbe nella sfera del suo più legittimo dominio, immanente, dal quale non riuscirebbe in alcun modo a cogliere il senso che gli si dona dall'Essere. Ma "la ragione" - continua Jaspers - "non fa alcun passo senza l'intelletto". Ciò vuol dire che l'intelletto tende ad oltrepassarsi, ad andare oltre il limite della sfera intersoggettiva all'interno della quale esso è autorizzato ad operare, ma rimanendo pur sempre nella sfera del proprio "Da" empirico.

Il sapere e la fede in Jaspers sono, dunque, due termini antitetici, altro che complementari, come lo sono, invece, per la visione morettiana della "fides sapiens". "Il conoscere scientifico è l'elemento fondamentale del filosofare" - afferma Jaspers. "Tutto ciò che si presenta deve essere messo in questione, niente deve restare segreto o nascosto da un velo. Con la critica si devono conseguire la purezza, il significato e i limiti della conoscenza. Chi filosofa deve guardarsi dalle usurpazioni di un sapere apparente e dalle deviazioni delle scienze. In secondo luogo, la fede filosofica vuol chiarire se stessa. [...] Certo, la fede non può essere un sapere universalmente valido, ma mi si deve presentare per la sua forza di convinzione." E se è vero che "nella fede troviamo congiunti, in maniera indissolubile, il potere che la fede ha di convincermi e l'oggetto di questa convinzione che io faccio mio", sono sempre io, il soggetto pensante, dunque, a realizzare la fede, quella "fede di cui, nella realizzazione, io mio proprio".

La fede per Jaspers è un problema, essa è una convinzione dell'effettiva esistenza di ciò che il soggetto non può conoscere. Laddove c'è il sapere non c'è spazio per la fede e viceversa, dove si impone il contenuto trascendente intuibile nella cifra empiricamente riscontrabile, non c'è alcuna certezza sapienziale, giacché soltanto ed esclusivamente il costante rimando della ragione a ciò che oltrepassa la chiusura immanente e fenomenica del "Da"; c'è dunque soltanto l'incertezza della fede, un puro "credo" in ciò che non posso conoscere. "La fede non può mai essere paga, tranquilla; essa è sempre in un processo. Perciò alla sua certezza è congiunta l'incertezza, al suo contenuto particolare è congiunta l'abolizione di questo contenuto. Il suo senso è volto al divenire e al futuro."

L'intelletto in Jaspers non viene annullato dalla fede, come succede invece in Kierkegaard, dove l'assurdo toglie ogni consolazione del saputo; in Jaspers l'intelletto è semmai accompagnato dalla fede, ma non è in alcun caso ontologicamente condizionato e reso possibile da essa. Infatti, il paradosso della fede jaspersiana consiste nella costante tendenza operativa da parte delle categorie intellettive e nell'impossibilità della loro applicazione all'interno della dimensione trascendente, la dimensione ad esse del tutto irraggiungibile. Nel preciso istante in cui il soggetto si rende conto dell'impossibilità del sapere esaustivo, ecco che prende l'avvio la fede, problematica, perciò, dal punto di vista del soggetto gnoseologico.

L'elevamento alle alte sfere coscienziali richiede il naufragio della certezza oggettiva, richiede l'allontanamento dalla ovvietà scientifica. Ed ecco che si fa ovvia un'altra divergenza di base rispetto allo sfondo bonaventuriano e francescano del pensiero morettiano. "Il segno cifrato del mistero" - afferma Jaspers - "non si spiega chiaramente per la contemplazione, dato che la contemplazione non fa altro che cogliere quel che le viene presentato; ma si spiega chiaramente per l'Esistenza, dato che l'Esistenza, andando a perdersi come esserci, quel segno cifrato lo

fa emergere in forza della libertà e rompendosi come Esistenza, con ciò trova il suo fondamento nell'essere della Trascendenza." Non la contemplazione della bellezza del creato; non la meraviglia dell'empiricamente riscontrabile, ma lo scacco del sapere razionale, lo scacco della certezza conoscitiva del soggetto induce alla via verso la Trascendenza.

La consapevolezza filosofica della non-esauribilità oggettiva spesso genera paura e rende insicuri nella filosofia di Jaspers; la separazione dei due poli d'esistenza genera l'incertezza e la debolezza dell'umana coscienza e la induce a quella fragilità tanto dannosa quanto spaventosa di un vivere istintivamente mondano o puramente astratto nel vuoto operare intellettuale. Il vivere autentico non può fare a meno del pensiero; l'uomo diventa consapevole dell'irriducibilità del proprio esistere sulla piattaforma del puramente immanente.

La radicalità ontologica dell'apertura nei confronti della trascendenza consiste nell'assenza di ogni garanzia consolante. "Solamente l'angoscia che dà luogo al salto per arrivare alla pace è quella che è in condizione di poter anche vedere senza alcuna riserva la realtà effettiva del mondo." L'angoscia, dunque, causata dall'insufficienza del sapere fenomenico del soggetto gnoseologico e la successiva necessità della fede oltrepassante questa stessa dimensione finita del jaspersiano "Dasein" è la condizione necessaria dell'apertura autentica nella lettura cifrata del mondo. "Scaturì una più profonda vicinanza al mondo, quando venne letto l'enigma della perdizione" - insegna Jaspers e continua: "L'Esistenza si trovò del tutto aperta al mondo e pronta e disposta ad accoglierlo, solamente quando la trasparenza di tutte le cose accolse in sé anche il naufragio di tutte le cose. L'occhio diventò chiaro; guardò a fondo e indagò, senza alcuna limitazione, nell'orientazione del mondo, quel che c'è e che ci era. Era come se il velo si togliesse dalle cose. Ora [...] il mondo diventa indicibilmente bello, nella sua ricchezza fondata sulla Trascendenza. Ma esso, anche allora, nello spavento che incute, rimane sempre un problema, per il quale, nella realtà che è nel tempo, non c'è mai una soluzione ultima e definitiva che possa valere per tutti e per sempre; rimane un problema, anche qualche l'individuo è capace, nella sua chiara vegenza, di rassegnarsi, e trova la sua pace." E anche se "il salto dall'angoscia alla pace è il più straordinario e decisivo che l'uomo possa fare", la pace rimane pur sempre una possibilità del percorso coscienziale, non una sua necessità.

Queste situazioni di chiusura e della sostanziale insoddisfazione richiedono una via d'uscita, la via verso ciò che trascende l'immanenza della loro dimensione empirica. Lo scacco esistenziale, d'importanza indiscutibilmente ontologica in Jaspers, ha costituito l'argomento della critica più evidente da parte di Moretti-Costanzi. "La trascendenza [per Jaspers]" - scrive il filosofo umbro - "è l'essere che il mondo non è ma che, nella propria non totalità e non bastevolezza, esso indica abbastanza eloquentemente. In che modo? Come il proprio non-essere oggettivamente polarizzato oltre il campo dell'oggettività: tanto oggettivamente polarizzato, in questo "oltre" impossibile, che quando tentiamo entrarvi, ciò che otteniamo è lo scacco e ciò che si prospetta a conclusione e coronamento della nostra ultima e più alta "eccezionalità" nel tentativo, è il naufragio". Il naufragio è, dunque, in Jaspers essenziale per la resa di coscienza della non esaustività del sapere fenomenico, in Moretti-Costanzi invece non costituisce alcunché di positivo donante dunque il Senso, ma uno scacco vuoto della presunta "eccezionalità" della coscienza di fronte alla sfera ad essa del tutto impropria e lontana nel suo trascendente postularsi.

In effetti, il naufragio jaspersiano induce il soggetto gnoseologico all'avventura verso le sfere tutt'altro che conoscibili, ma "chi si dà completamente all'avventura disprezza tutti gli ordinamenti della vita e tutto ciò che possa darle consistenza e stabilità. Tutto quello che è strano, che è fuori di ogni regola, che oltrepassa ogni misura, che sa di sorprendente e d'imprevisto, è la verità per uno che abbraccia con gioia la sua perdizione o vi si rassegna con un sorriso."

Tuttavia, questo disprezzo, presente in Jaspers, non è la visione autentica dell'esistente, ma un presupposto ermeneuticamente necessario per l'autenticità dell'Umwelt. "Bisogna che uno abbia abbandonato il mondo considerandolo come una semplice possibilità, e poi da capo sia ritornato ad esso, perché lo possa avere come mondo in modo veramente positivo; perché lo possa avere nel suo splendore e nella sua problematicità, nella sua sostanza come l'unico e solo campo in cui si possa rivelare l'Esistenza, in cui l'Esistenza possa intendersi con se stessa e con un'altra Esistenza." Pur non essendo, dunque, il risultato finale dell'autentico percorso coscienziale, è l'insoddisfazione nei confronti della chiusura coscienziale ed empirica, quella che funge da presupposto indispensabile nel percorso ermeneutico della coscienza prestatasi alla fede.

"Ma - nota Moretti-Costanzi - l'eccezionalità, di cui nietzscheanamente parla Jaspers, è impari e troppo umana rispetto a quella del superuomo. Il superuomo dà senso al mondo, non lo salta: potenza la vita, non la rigetta; si salva, non naufraga. Ignora insomma la trascendenza che screditando il mondo come finito, esige da parte degli uomini finiti un salto mortale nell'al di là: una perdita totale. Persino chi tenta redimere con l'amore la propria isolatezza [...] naufraga, secondo Jaspers [...]. Con ciò la trascendenza - mirando alla quale il pensiero si fa metafisico e si condanna - non lascia dubbi su se medesima. Essa si estende come assoluta vuotezza sull'ultima linea di confine del finito, entro cui la coscienza è stata racchiusa completamente."

La risposta al perché dell'accusa morettiana per la quale la filosofia d'esistenza di stampo jaspersiano non poteva che rimanere chiusa nella finitezza atea ed esistenzialista, risiede nel trattamento di quel "termine significativo anche se mal traducibile: "das Umgreifende" (il circoscrivente o l'inglobante)", "la cui immediatezza permane al di là di ogni mediazione" secondo Jaspers. Termine complesso, quello di Umgreifende, tanto da essere il più adatto per la corretta descrizione della visione jaspersiana del Sein. Semanticamente coincidente con il περιέχων, esso avvolge le proprie determinazioni, le quali nella loro particolarità ed immanente molteplicità non si trovano, sempre secondo Jaspers, distaccate dal fondamento ontologico della loro presenzialità. La parziale manifestazione dell'essere nella dimensione temporale del nostro esserci rende possibile non soltanto l'elevamento coscienziale, ma la stessa realtà empiricamente provabile. La periecontologia jaspersiana, concepita come discorso sulla capacità abbracciante degli enti da parte dell'Essere, non instaura un rapporto di precedenza logica da parte di questo stesso Essere nei confronti delle sue determinazioni; non isola l'Essere rendendolo inaccessibile a qualsiasi trattamento filosofico in funzione esclusiva dell'intenzionalità tipica della fenomenologia; non presuppone alcuna possibilità gradualmente inferenziale ad esso, ma vede l'Essere come l'orizzonte abbracciante ogni singolarità empirica, cifrata nel suo porsi. "Noi non viviamo immediatamente nell'essere, perciò la verità non è un nostro possesso definitivo; noi viviamo nell'essere temporale, perciò la verità è la nostra via" - afferma Jaspers nel testo "Sulla verità". Il percorso coscienziale altro

non è che la via per il tramite della quale l'essere che noi stessi siamo si eleva dalla pura banalità dell'esserci al livello di ciò che Jaspers aveva chiamato l'esistenza possibile. "Noi siamo esistenza possibile; viviamo a partire da una origine che sta al di fuori e al di sopra dell'esserci empirico che si lascia oggettivare, della coscienza in generale e dello spirito. Questa nostra essenza si annuncia: 1. nell'insufficienza che l'uomo sperimenta di se stesso [...]; 2. nell'incondizionatezza del suo autentico esser-se stesso a cui l'uomo sottomette il suo esserci, e da cui sente derivare ciò che per lui è significativo e valido; 3. nello slancio verso l'unità di cui l'uomo non può fare a meno e [...] tende all'unità nel fondamento, unità che si identifica con l'essere e l'eternità; 4. nella coscienza di una incomprensibile reminiscenza, simile ad una coscienza partecipata con la creazione [...]; 5. nella coscienza dell'immortalità, che non è una continuazione della vita in un'altra forma, ma un rifugio nell'eternità che sopprime il tempo [...]. In effetti, nella sezione dedicata all'ateismo jaspersiano, vale a dire, nel capitolo del testo tratto da quanto esposto nella già menzionata conferenza assisiana del '52, Moretti-Costanzi ha riconosciuto a Jaspers "una scontentezza positivamente indicativa" riguardante il concetto della "mögliche Existenz". "Ad essa infatti - ricorda il filosofo umbro - si accompagnano il sentimento dell'incondizionato, l'incessante aspirazione all'Uno, la nostalgia vaga di un platonico ricordare, e soprattutto la coscienza dell'immortalità che non s'intende come continuazione di questa vita in altra forma, bensì come immissione nell'Eterno." Ma "può tutto questo far pensare a un qualche spiraglio che si apra nel giro chiuso degli orizzonti esistenzialistici? Purtroppo K. Jaspers, parlando di possibilità non cessa di riferirsi a quelle dell'esistenza mondana, gnoseologica che, in quanto tale, così presa e accreditata "a priori" e non considerata, a sua volta, come possibilità (possibilità della Coscienza), limita il possibile nel proprio ambito umano. Tale ambito umano che, per spostabile che risulti, dovrà rimanere necessariamente sempre al di qua del cielo metafisico, è, nella filosofia di K. Jaspers, quello che egli chiama l'Umgreifende."

Il nocciolo della critica morettiana risiede precisamente in questo passaggio teoretico in cui la possibilità della "mögliche Existenz" rimane pur sempre una possibilità tra le tante, calata nella sfera propria dell'umano decidere, assolutamente contingente e non-necessaria nella sua accezione teoretica. L'incondizionatezza del rifiuto morettiano di questa accezione probabilistica dell'esistenza preserva dalla filosofia impura, quel tipo di "filosofia che si rende plurima come le molte "opinioni" da cui Platone mette in guardia come luogo della dispersione e dell'errore. A questa decaduta forma di pensare va anteposta la filosofia "pura" che è il luogo ove si sa il vero e dove assolutamente è esclusa una originalità di vedute sempre individuali."L'esistenza possibile non si presta alla voce "alethica" del fondamento ontologico di ciò che noi stessi siamo, ma nonostante la propria accezione positiva, essa è vincolata dallo stesso soggetto gnoseologico, intenzionato, sì, ad estendere i confini del proprio conoscere, ma sempre partendo dalla volontà dettata dal suo potere razionale. Ecco il perché, dunque, della più decisa contestazione morettiana della visione jaspersiana del termine Umgreifenden. Per Moretti-Costanzi "l'Umgreifende non è che l'inglobanza ambientale del conoscere, accettato e mantenuto con dichiarata ossequenza al fenomenismo kantiano, nella caratteristica separazione ("Spaltung") soggetto-oggetto. Si tratta di un'inglobanza che può inglobare molto poco anche se lo Jaspers fa rientrarvi, oltre all'essere che noi siamo ("Das Sein das wir sind"), e del quale fa parte l'esistenza possibile, quello pure che noi non siamo e che ci avvolge."

Se per Moretti-Costanzi non risulta possibile parlare del pensante al di fuori della compartecipazione stessa del Principio che rende possibile il suo pensiero, per Jaspers il soggetto pensante è kantianamente indipendente ed autonomo dalla dimensione ad esso trascendente, la dimensione alla quale egli si richiama e la quale riconosce, ma che non risulta indispensabile per la stessa attività del pensiero. La portata teoretica della morettiana ontologia della fede non è compatibile con i postulati speculativi della periecontologia jaspersiana, molto meno insistente nel riconoscimento del legame morettianamente indissolubile e vigente tra la coscienza e il darsi dell'Essere. Ecco perché la Trascendenza jaspersiana appare vuota negli occhi del filosofo umbro, non perché non riconosciuta e non affermata dallo Jaspers, ma perché vista come un problema, indispensabile perché vera, ma generante un sentimento di angoscia e di terrore di fronte alla consapevolezza della non-onnipotenza del soggetto gnoseologico. La possibilità del riconoscimento ontologico della Trascendenza da parte di ciò che Jaspers aveva denominato la "mögliche Existenz" e non la necessità rivelatoria di una coscienza che si riconosce nella propria autenticità nell'attimo stesso del suo filosofare, ha indotto Moretti-Costanzi a vedere la radicalità delle impostazioni esistenzialistiche del filosofare anche nella filosofia d'esistenza di stampo jaspersiano. L'umanesimo radicale, quello di Jaspers, postulante nell'uomo la possibilità del pensiero al di fuori della necessità del riconoscimento dell'ἀλήθεια stessa; sufficiente dunque da permettere al Moretti-Costanzi di non differenziarlo dalla corrente filosofica, atea nel suo postularsi e incentrata sulla negazione dello stesso Fondamento del pensare.

## Conclusioni

Il presente articolo ha cercato di mettere in evidenza l'incompatibilità dei punti di partenza della filosofia di Moretti-Costanzi e l'"Existenzphilosophie" jaspersiana; l'incompatibilità per la quale l'interpretazione morettiana di alcuni postulati della filosofia di Jaspers appare del tutto giustificata, anche se chiaramente opposta alla visione jaspersiana della propria filosofia d'esistenza. Partendo dalla formazione inizialmente scientifica, Jaspers non ha mai rinnegato il postulato di un soggetto forte, insufficiente nel suo affermarsi positivistico, ma pur sempre presentabile come punto di partenza del pensiero intenzionato a superare la chiusura immanentistica del dato. Questa precisa premessa teoretica è stata sufficiente al filosofo umbro per definirlo ateo nel suo affermato distacco dal Principio primo di ogni sapere e di ogni possibile conoscere.

Ma dal presente scritto è emersa anche la più feroce condanna jaspersiana alla nichilistica mancanza della fede che "non può porre le sue negazioni se non rifacendosi a qualcosa di riconosciuto, in rapporto al quale si manifestano il nulla, la delusione, la frode, la menzogna, l'illusione." Dal momento che "per esprimersi, il nichilismo ha bisogno di un fondamento che, se è veramente colto, dovrebbe annullare il nichilismo stesso a favore della positività che in quel fondamento si trova implicata, l'Existenzphilosophie non ha ammesso l'autosufficienza di un'esistenza priva del proprio fondamento ontologico. Incentrando la propria filosofia sul concetto d'esistenza, Jaspers si è chiaramente opposto al nichilismo e alle pretese atee dell'esistenzialismo contemporaneo.

Dal momento che nei testi jaspersiani emerge, con l'indiscutibile evidenza, l'opposizione all'agnosticismo, a mio avviso Jaspers potrebbe essere definito credente, seppur non confession-

ale. "Per la filosofia" – scrive Jaspers nella *Fede filosofica*, tra l'altro citata anche da Moretti-Costanzi - "la religione non è un nemico, ma qualcosa che le appartiene per essenza, qualcosa che la mantiene in un'inquietudine necessaria. Ma oggi noi ci troviamo in una situazione particolare che io definisco in termini che mi sono propri. Poiché la religione è una dimensione tanto essenziale, la coscienza di ciò che mi manca per poterne parlare mi dispone desideroso all'ascolto di ciò che è detto dalla fede religiosa. È una sofferenza della mia vita, che si affatica nella ricerca della verità, il constatare che la discussione con i teologi si arresta sempre nei punti più decisivi, perché essi tacciono, enunciano qualche proposizione incomprensibile, parlano d'altro, affermano qualcosa di incondizionato [...]."

"Ma un vero dialogo" - continua Jaspers - "richiede che si ascolti e si risponda realmente, non tollera che si taccia o si eviti la questione, e soprattutto esige che ogni proposizione fideistica, in quanto enunciata nel linguaggio umano, in quanto rivolta ad oggetti e apparentemente al mondo, possa essere messa di nuovo in questione, non solo esteriormente a parole, ma dal profondo di noi stessi."

Il jaspersiano rifiuto di una particolare confessione a favore dell'autentica lettura delle cifre non scaturisce, dunque, dall'opposizione ai contenuti teoretici del pensiero religioso, ma dall'atteggiamento inautentico non pronto alla conversazione e al dibattito. La spesso riscontrata generalizzazione jaspersiana, pericolosa nel suo affermarsi, ha portato il filosofo tedesco ad allontanarsi da tutte le confessioni in funzione dell'"equivocità permanente" della cifra. L'impossibilità di una dottrina religiosa è stata chiaramente affermata dallo Jaspers dal momento che "un sistema di cifre è impossibile, perché, in esso, le cifre potrebbero figurare solo nella loro finitezza e non come portatrici della trascendenza". Ma la stessa lettura cifrata del mondo indica la Trascendenza, "alethica" nel suo postularsi, e dunque l'ateismo dell'"Existenzphilosophie" risulta quasi una contraddizione terminologica e concettuale.

Tuttavia, il criticismo morettiano ha giustamente notato la chiusura immanentistica della sfera decisionale dell'"mögliche Existenz", basata sul presupposto di un soggetto cartesianamente e kantianamente indipendente dal Fondamento ontologico del pensiero. La sua eccezionalità non dipende dall'ascesi della coscienza in fede del Principio, ma dallo scacco esistenzialmente tragico di un sapere non totalizzante. Non la consolazione in vista del Senso che si dona dalla Trascendenza, ma l'angoscia tipicamente esistenzialistica di un soggetto naufragato e di uno scacco del pensiero in quanto l'unica via portante al pensiero autentico. Giusta, dunque, la critica morettiana di un esistenzialismo quasi sartriano; giusta l'osservazione del filosofo umbro sull'indipendenza del pensante dalla Sorgente del pensiero in Jaspers, l'indipendenza vista come atea nell'oblio del Principio generante la stessa possibilità del pensiero.

Due punti di vista diversi, due filosofie alquanto divergenti, ma innegabilmente condividenti il già menzionato postulato jaspersiano: "L'esistenza non è senza Trascendenza", dalla quale e soltanto in vista della quale, nell'incondizionato donarsi del senso, l'esistenza risulta compresa in vista del Principio e nell'assoluta insufficienza fenomenica del suo empirico "Da".

## NOTE

<sup>1</sup> Moretti-Costanzi, T., *Opere*, Bompiani Editore, Milano, 2009.

<sup>2</sup> Ivi., pg. 2601-2614.

- 3 Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 441 – 639.
- 4 Ivi., pg. 577 – 639.
- 5 *L'eredità nietzscheana nella filosofia della storia di Karl Jaspers. Il significato della critica di Jaspers a R. Bultmann sulla "demitologizzazione"* in Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 613 – 627.
- 6 Probabilmente nel prossimo numero dell'omonima rivista.
- 7 Jaspers, K., *Cifre della trascendenza*, Casa Editrice Marietti, Torino, 1974, pg. 19.
- 8 Idem.
- 9 Ivi., pg. 8.
- 10 Ivi., pg. 9.
- 11 Conferma di ciò trovo in Jaspers, K., *Cifre della trascendenza*, op. cit., pg. 9: "Egli (agnostico attivo) è persino preparato a vedere scaturire qualche cosa d'altro dal non sapere, qualora se ne renda conto chiaramente e qualora lo tenga concretamente presente."
- 12 Jaspers, K., *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Piper, München 1968, pg. 497-501.
- 13 Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 2603.
- 14 Idem.
- 15 Idem.
- 16 Idem.
- 17 Idem.
- 18 Idem.
- 19 Ivi., pg. 2604.
- 20 Idem.
- 21 Idem.
- 22 Idem.
- 23 Ivi., pg. 2606.
- 24 Ivi., pg. 2605.
- 25 Idem.
- 26 Idem.
- 27 Idem.
- 28 Idem.
- 29 Idem.
- 30 Idem.
- 31 Idem.
- 32 Ivi., pg. 2605-2606.
- 33 Ivi., pg. 2606.
- 34 Idem.
- 35 La mia analisi si baserà sull'originale tedesco ripubblicato nel '68; le traduzioni saranno mie, l'originale tedesco sarà riportato nella corrispondente nota.
- 36 Jaspers, K., *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, op. cit., pg. 497., "Sartre ist der Schöpfer des Existentialismus".
- 37 Idem., "Das ist ein philosophisch zweideutiges Faktum".
- 38 Idem., "Wie großartig auch immer uns eine Welt etwa in Balzac oder Dostojewski beegnet, unser Innerstes erregt, uns mitschwingen läßt, in solcher Gestalt wird Erlebnis und Möglichkeit noch nicht zu Entschluß und Festigkeit der Existenz. Die Verführung durch ästhetische Anschauung, wenn diese, statt Versuchsfeld im Spiel der Möglichkeiten zu bleiben, zur Haltung des Lebens wird, vernichtet den Ernst."
- 39 Ivi., pg. 499., "Nun aber ist die Verschiedenheit der Grundhaltungen der Denker und Schriftsteller, die man unter dem Namen der Existenzphilosophie zusammenfaßt, doch so groß, daß man trotz jenes Gemeinsamen versucht ist, überhaupt keine Verwandtschaft zwischen ihnen anzuerkennen."
- 40 Idem., "Die Namen, die man nennt, sind im deutschen Sprachgebiet Heidegger und ich, im französischen Sartre und Gabriel Marcel."
- 41 Idem., "Aber noch viele andere. Mounier, der in einer Übersicht durch die Form eines Stammbaumes den Zusammenhang der Existenzphilosophie zeigt, nennt fast alle Philosophen, die heute irgendein Gewicht haben. Dazu kommen hervorragende Schriftsteller wie Camus. Aber nun ist das Sonderbare, daß eigentlich alle außer Sartre keine Existentialisten sein wollen. Heidegger wehrte ab: sein Hauptwerk heiße nicht »Existenz und Zeit«, sondern »Sein und Zeit«. Gabriel Marcel protestierte gegen die beklagenswerten Verwirrungen, denen in seinem Fall die abscheuliche Vokabel Existentialismus Raum gegeben habe."
- 42 Idem., "Ist es das Allgemeine, für das alles Einzelne nur auswechselbarer Fall, gleichgültige Vielfachheit ist, oder ist es das einzelne Dasein, das immer nur dieses, nie nur allgemein, mit keinem anderen völlig identisch, daher nicht ersetzbar ist?"
- 43 Idem., "Dieser Satz ist die fast feierliche terminologische Redefigur geworden, mit der jeder Existentialist Teilnahme an der Fachphilosophie zu haben meint; Die Existenz geht der Essenz vorher."
- 44 Ivi., pg. 500., "Ich bin frei durch eine Macht, die nicht die meine ist."
- 45 Idem., "[...] es bleibt nur das Standhalten vor dem Nichts [...]."
- 46 Idem., "Warum aber der Name Existenzphilosophie?"
- 47 Idem., "Alle jene Gegensätze sind dies doch unter Voraussetzung des Gemeinsamen, nämlich jenes Ernstes angesichts des Äußersten."
- 48 Ivi., pg. 501., "Existenz ist nicht ohne Transzendenz"
- 49 Ivi., pg. 500., "Existenzphilosophie kann als der Versuch der Überwindung des Nihilismus gelten."
- 50 Ivi., pg. 501., "Ob es das Nichts heißt oder das Tao, oder das Eine, oder die Transzendenz, oder der Gott des Jeremias — es ist das »Sein«, auf das es ankommt."
- 51 Tengo a precisare che la filosofia jaspersiana non è mai stata un'opposizione netta alla religione o al pensiero teologico; anzi ne è stata favorevole alla sola condizione dell'apertura al dialogo, il che presupponeva il contenuto cifrato; essa è sempre opposta, invece, alla scientificizzazione dei contenuti ai quali il pensiero religioso si è spesso rivolto, alla loro onticizzazione e all'autorità totalitaria delle interpretazioni univoche in grado di ridurre la molteplicità interpretativa della Parola, il suo essere cifrata, dunque, ad un'unica verità contenutistica, indiscutibile nel suo porsi.
- 52 Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919.
- 53 Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Heidelberg-Berlin 1913. (ed. successive: 1920, 1923, 1946, 1948, 1953, 1959)
- 54 Jaspers, K., *Philosophie*, Springer, Berlin 1932.
- 55 Jaspers, K., *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten auf Einladung der Universität Groningen*, J.B. Wolters, Groningen 1935.
- 56 Criticata da Moretti-Costanzi nel testo della Conferenza presa in analisi.
- 57 Fede religiosa concepita nel senso dell'opera Fede filosofica di fronte alla rivelazione e *La fede filosofica*.
- 58 Jaspers, K., *Sulla Verità*, Editrice La Scuola, Brescia, 1970, pg. 7.

- <sup>59</sup> Ivi., pg. 57.  
<sup>60</sup> Idem.  
<sup>61</sup> Ivi., pg. 62.  
<sup>62</sup> Jaspers, K., *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, op. cit., pg. 501., “Existentiell werden, das heißt im Ernst ein Mensch zu werden, und Mensch werden heißt, es im Einklang oder im Bezug auf das Sein zu werden, durch das und in dem wir sind.”  
<sup>63</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, Marietti Editore, Torino, 1973, pg. 61.  
<sup>64</sup> Idem.  
<sup>65</sup> Jaspers, K., *Cifre della trascendenza*, op. cit., pg. 45  
<sup>66</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi & C., Milano, 1970 , pg. 153.  
<sup>67</sup> Idem.  
<sup>68</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 59.  
<sup>69</sup> Ivi., pg. 59-60.  
<sup>70</sup> Ivi., pg. 60.  
<sup>71</sup> Idem.  
<sup>72</sup> Jaspers, K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950 ., pg. 393.  
<sup>73</sup> Jaspers, K., *La mia filosofia*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1946., pg. 258.  
<sup>74</sup> Ivi., pg. 275.  
<sup>75</sup> Ivi., pg. 277.  
<sup>76</sup> Ivi., pg. 277-278.  
<sup>77</sup> Ivi., pg. 275.  
<sup>78</sup> Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 2611.  
<sup>79</sup> Jaspers, K., *La mia filosofia*, op. cit., pg. 260.  
<sup>80</sup> Ivi., pg. 263.  
<sup>81</sup> Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 2611.  
<sup>82</sup> Ivi., pg. 2610.  
<sup>83</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 63.  
<sup>84</sup> Jaspers, K., *Sulla verità*, op. cit., pg. 3.  
<sup>85</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 65.  
<sup>86</sup> Ivi., pg. 65-66.  
<sup>87</sup> Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 2610-2611.  
<sup>88</sup> Ivi., pg. 2610.  
<sup>89</sup> Idem.  
<sup>90</sup> Idem.  
<sup>91</sup> Idem.  
<sup>92</sup> Ivi., introduzione di M. Moschini, pg LXXVII.  
<sup>93</sup> Ivi., pg. 2610.  
<sup>94</sup> L'Umgreifende, dunque, è sia l'essere-in-sè che l'essere-chenoi-siamo. Mentre il primo aveva trovato i propri riferimenti in ciò che Jaspers aveva denominato il mondo e la Trascendenza, il secondo è stato scandito in quattro accezioni diverse, le prime tre corrispondenti ai tre modi dell'Umgreifende, la quarta del tutto particolare nel proprio porsi, vale a dire: il Dasein, la coscienza in generale, lo spirito e, alla fine, l'esistenza.

In corrispondenza con i postulati del criticismo kantiano, Jaspers non ha concepito il mondo come somma finale delle parzialità empiriche che si prestano alla percezione soggettiva. Il mondo è la massima unità sintetica alla quale non corrisponde alcun elemento empirico; il mondo altro non è che un'idea. Ma dal momento in cui esso costituisce anche la sfera della stessa apparizione figurativa dell'Essere, Jaspers gli ha riconosciuto l'elevato peso periecontologico, sufficiente da poterlo chiamare l'Umgreifende. La Trascendenza, invece, indissolubilmente legata alla sfera della propria manifestazione, vale a dire a

quell'Umgreifende che è il mondo, indica tramite questo stesso mondo la necessità teoretica del suo “essere fondamento”. “La Trascendenza è l'essere che non diventa mai mondo, ma che ugualmente parla nel mondo attraverso l'essere. Non c'è Trascendenza se non quando il mondo, dando a vedere di non sussistere per sé, e di non avere in sé il fondamento del proprio essere, rinvia a ciò che sta oltre di sé.” Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 64.

<sup>95</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 152.

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> Vedere la parte introduttiva del presente articolo.

<sup>98</sup> Moretti-Costanzi, T., *Opere*, op. cit., pg. 2610.

<sup>99</sup> Jaspers, K., *La fede filosofica*, op. cit., pg. 109: “discorrono amichevolmente senza aver realmente presente ciò che prima s'era detto, e alla fine non mostrano alcun autentico interesse per la discussione. Da una parte infatti essi si sentono sicuri, terribilmente sicuri, nella loro verità, dall'altra par loro che non valga la pena prendersi cura di noi, uomini duri di cuore.”

<sup>100</sup> Idem.

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Jaspers, K., *Filosofia*, op. cit., pg. 1090.

<sup>103</sup> Idem.

Vittorio V. Alberti, *“Nuovo umanesimo, nuova laicità”, Lateran University Press, Roma 2012*

Vittorio V. Alberti, *Nuovo umanesimo, nuova laicità, Lateran University Press, Roma 2012, pp. 346, € 30,00.*

L'autore prende le mosse dall'individuazione di una priorità del nostro tempo: il superamento di distinzioni pregiudiziali tra le categorie “laico” e “cattolico”, come pure atteggiamenti di contestazione pregiudiziale nei confronti della visione antropologica cristiana e della funzione stessa della Chiesa. Tali posizioni, secondo l'autore, rendono più difficile l'adozione di un approccio autenticamente laico e cioè ricomprendente le differenze presenti nel dibattito pubblico. Si tratta quindi di superare posizioni radicali e integraliste, sia di natura laico-secolare, sia di natura confessionale-clericale. Ciò è possibile soltanto attraverso l'elaborazione di un “nuovo” - cioè più articolato e rispondente alle esigenze della odierna società occidentale - concetto di laicità, fondato a sua volta su un ritrovato umanesimo in grado di ricollocare l'uomo al centro del processo storico, oggi dominato dalla tecnica e dalla sua capacità di trasformarsi da strumento orientato a specifiche finalità in ambiente ricomprendente l'uomo o di strumento complesso in grado di modificare la stessa natura umana. Un nuovo umanesimo, del resto, deve porre le condizioni per una integrazione possibile nel tempo della società multi o intra etnica-religiosa-culturale e nel tempo della mutazione dell'idea di politica e del ruolo della religione. Un nuovo umanesimo - come ha scritto di recente padre Giovanni Sale SJ su “La Civiltà Cattolica” - che sia aperto, civile, fortemente sensibile alla giustizia, curioso e creativo che permetta di superare antiche divisioni pregiudiziali, apprendere invece di critiche e libere.

I due poli del confronto dialettico in tema di nuova laicità era ben chiaro a Maritain, al quale l'autore si richiama spesso, secondo cui «vi sono uomini i quali, in nome della verità religiosa, vorrebbero erigere a principio l'idea dell'intolleranza civile. [...] sull'opposto versante, vi sono uomini che vorrebbero, in nome della tolleranza civile, far vivere la Chiesa e il corpo politico in un isolamento totale e assoluto». Proprio in un rinnovato rapporto fede-ragione e religione-politica risiede il seme della nuova laicità. Secondo Alberti, l'Occidente stesso deve partire “da una relazione tra fede e ragione che ne avvii il riconoscimento reciproco sul piano conoscitivo, liberi dall'integralismo secolarista e confessionale, e dalle realizzazioni del nichilismo”. Alberti, da studioso di Filosofia politica, «traccia una rotta che da paradigmi antichi, come l'Antigone di Sofocle e il Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, arriva ad oggi secondo un'idea di incontro tra libertà secolare e libertà nel cristianesimo fondato sul primato della ricerca» e non dell'imposizione pregiudiziale. Si delinea dunque un orizzonte dinamico nel rapporto tra verità, autorità e libertà secondo un'idea riformatrice, cioè secondo caritas, dell'incontro tra libertà, de-

mocrazia, cristianesimo. Tale idea di incontro costituisce questa nuova laicità che permette di ricercare la verità in ogni cosa, anche in campi e ambiti che a prima vista risultano impensabili. Scrive ancora padre Giovanni Sale SJ che “l'autore rivendica la qualità profonda della libertà del pensiero e libertà di coscienza insite nel cristianesimo autentico, contraddicendo coloro che, nel campo non cristiano, vedono il cristianesimo e la chiesa come istanza dogmatica, oppositiva e autoritaria, e coloro che nel campo cristiano vedono in essi un'idea di stasi, di ipse dixit, che in fin dei conti è un idolatrare la chiesa, che così da sacramento (segno) diviene idolo in terra. In termini veloci e secolari si potrebbe dire che tale volume costituisce un'istanza filosofica per così dire liberal, anche se il termine è insufficiente”.

Attraverso l'individuazione di tre linee problematiche nel contesto contemporaneo (evoluzione della politica; evoluzione della religione; avvento del nichilismo), l'autore mette a confronto autori “dialoganti” ponendo come elemento più alto degli ultimi anni il confronto Habermas-Ratzinger del 2004. A ciò si affiancano i paradigmi antichi dell'Antigone e Cesare/Dio per poi giungere ai paradigmi moderni nei quali si mettono a confronto le diverse idee di laicità: francese (Rousseau), inglese (Locke), americana (Toqueville e Rawls), italiana (Sturzo e De Gasperi), individuando peraltro una familiarità tra l'idea di laicità democratica statunitense e l'idea emersa nella dichiarazione Dignitatis humanae, del 1965. Passaggio rilevante della riflessione di Alberti è la critica sia al neo- e teo-conservatorismo, sia al radicalismo laico, che non colgono il senso della nuova laicità e del prospettato nuovo umanesimo. Scrive Alberti che «tutto questo percorso positivo va realizzato attraverso la riscoperta e pratica [...] del metodo della phrónesis che fronteggia - spesso eroicamente - il radicalismo. Questo non significa creare una sorta di consociativismo culturale, tanto più che inevitabilmente si tradurrebbe in condotte politiche strumentali, come è già successo e come succede. Significa, invece, essere coscienti del valore e della necessità della dialettica, del confronto, dello scontro, della disputa - che poi costituiscono il terreno della bellezza, la bellezza che è in sé libera coscienza - o dell'accordo, ma non su basi integriste. E questo si può attuare solo con una maturazione delle forme anche espressive, dei linguaggi, della mentalità, della ricerca, della creatività. La responsabilità ricade, in primo luogo, sugli uomini di cultura e sulla loro capacità di incidere nella società e nell'educazione. Ma anche il sistema produttivo della cultura è oggi minato da un forte deterioramento qualitativo». Un possibile percorso risolutivo, secondo Alberti, risiede nella riscoperta del senso della laicità intesa come sinonimo di caritas, attitudine di cura e di accoglienza in vista della costruzione di un bene comune, che non può non essere fondata su una concezione unitaria e condivisa della persona umana.