

laNOTTOLA di MINERVA

Esistenza e idea

Indice

Editoriale p. 3
Marco Casucci

Fascicolo I

«Divieni ciò che sei». Riflessioni sulla morte. p. 5
Lucio Giuliadori
Università Pedagogica di Mosca

Il significato della “fede filosofica” di Karl Jaspers? La possibilità del dialogo tra la teologia e la filosofia nell’ “Anno della fede” p. 22

Ivan Koprek (S.J.)
Università di Zagabria

Una memoria tutta nuova: come si entra in Paradiso. Il ricordo del ‘ben fatto’ a conclusione del Purgatorio dantesco, ovvero l’acqua dell’Eunoè e la porta dell’umiltà. p. 34

sr. Chiara Alba Mastroilli
Monastero di S. Chiara (Lovere)

Fascicolo II

Il “confine” in P. A. Florenskij p. 47
Samy Abu Eideh
Università di Perugia

L'Oversoul in R. W. Emerson: ascesi e potenziamento della coscienza

p. 71

Marco Casucci
Università di Perugia

I Prolegomeni alla Panlogica di Pietro Ceretti. Un caso di ripensamento dell'hegelismo

p. 86

Marco Moschini
Università di Perugia

Pantaleo Carabellese alle origini, fra realismo critico e monadismo

p. 106

Furia Valori
Università di Perugia

Editoriale

Marco Casucci

Questo numero della rivista raccoglie i due numeri del II semestre 2013 e del I semestre 2014 e presenta una fondamentale continuità tematica con il precedente, dedicato a “riflessioni intorno all’esistenza”. Qui, tuttavia, la questione viene affrontata in una prospettiva differente, nella consapevolezza che non può esservi considerazione pensante dell’esistenza senza riferimento al fondamento, all’“idea” nella sua dimensione criteriante.

Ecco allora spiegata l’articolazione interna dell’edizione nei due “fascicoli”: il primo che riprende più da vicino il tema dell’esistenza, appunto, andando ad affrontare il valore iniziatico della morte come momento di passaggio (L. Giuliadori), per poi passare al tema della libertà in Jaspers come momento decisivo di confronto dell’esistenza con la trascendenza (I. Koprek); e infine concludersi con una riflessione sul tema della memoria in Dante come fonte di rinnovamento esistenziale per accedere alla redenzione paradisiaca (C. A. Mastrorilli). Questi primi tre contributi affrontano quindi, seppure in maniera diversa, alcuni aspetti molto importanti della dimensione esistenziale, in particolare per quel che riguarda il rapportarsi con i confini estremi della sua estensione che, piuttosto che rinchiuderla in un angusto spazio, la elevano alla possibilità più alta di una consapevolezza ulteriore. Tutti e tre gli autori, infatti, pur partendo da prospettive radicalmente differenti, colgono questo aspetto fondamentale della “finitezza esistenziale”, che è luogo di confine e di apertura, piuttosto che di involuzione spirituale.

Il secondo fascicolo, invece, sposta l’attenzione sul tema dell’idea e del fondamento. Tuttavia, si affronta qui tale tema non secondo una prospettiva idealistica di tradizione dominante, quanto piuttosto andando a rintracciare, anche in questo caso, autori di “confine” che hanno assunto il tema dell’idea

da un punto di vista metafisico, a partire da una prospettiva critica decisamente originale. È questo il caso ad esempio di P. A. Florenskij che ci viene presentato nel saggio di Abu Eideh, in cui viene focalizzata l'attenzione sul tema del "confine" come zona di comunicazione tra mondo ideale e mondo fenomenico: l'iconostasi assume in questo senso un valore eminentemente meta-fisico, nel senso più alto dell'idealismo platonico, proponendosi come una vera e propria "cerniera" tra la prima parte e la seconda della rivista. Per quel che mi riguarda invece, mi sono permesso di presentare le posizioni di un filosofo del cui idealismo non si è mai abbastanza sottolineata l'importanza: l'*Over-soul* di R. W. Emerson rappresenta anche in questo caso la possibilità di una riflessione sul tema del fondamento ideale dell'esistenza che noi stessi siamo. Infine, i due saggi di Marco Moschini e di Furia Valori ci portano all'attenzione alcuni sviluppi del tema dell'idea e dell'essere in Pietro Ceretti e in Pantaleo Carabellese. Il saggio di Moschini, autore da tempo impegnato nello studio dell'idealismo italiano del XIX secolo, presenta una profonda riflessione sul pensiero di Ceretti in ordine ad un recupero della centralità dell'idea come fondamento metafisico e speculativo del pensare, sottolineando la lettura originale che il pensatore di Verbania dà di Hegel. Il saggio della Valori, invece, si centra sull'elaborazione del tema dell'essere di coscienza nel primo Carabellese, sottolineandone le forti relazioni critiche coi temi fondamentali del pensiero varischiano. In particolare, il saggio affronta il sorgere dei temi fondamentali del pensare carabellesiano a partire da una problematica fondamentale gnoseologica che poi si evolverà sempre più verso prospettive metafisiche.

Insomma, un numero denso di contenuti e di significati che spero possa soddisfare le attese del lettore, anche nella nuova veste grafica che dovrebbe garantire una migliore fruibilità dei contenuti qui proposti.

“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

1. L'istante eterno.

La psicologia transpersonale, affermata negli Stati Uniti a partire dagli anni Cinquanta, tra i cui massimi rappresentanti figurano Maslow, Graf e lo stesso Assagioli¹, 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 tutto².

¹ Cfr: R. ASSAGGIOLI, *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.

² 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»

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 umano³.

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.

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 salvaguardato ma alla luce di un'ulteriorità del tutto inesplicabile meccanicisticamente. Per un ulteriore approfondimento si veda: D. BOHM, *Universo, mente, materia*, Red edizioni, Como, 1996, p. 200.

³ «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.

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»⁴.

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 quadrimensionali⁵ 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 via⁶.

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

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

⁶ «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

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 pensieri⁷, 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»⁸, 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»⁹.

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 pastore in campagna per qualche anno, si informa in anticipo su quali famiglie

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. 62-63).

⁷ Più di un autore sostiene che nel mondo spirituale essi sono potenziati, Steiner 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. 87-889).

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

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

vivono nella zona per avere un po' di compagnia: non sarebbe tuttavia importante prendere in considerazione con quali uomini si vivrà nell'eternità?»¹⁰ 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».¹¹

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»¹².

2. 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*¹³ 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 assurdamente terminante: è la morte stessa ad essere vissuta in modo straordinario.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Aforismi e pensieri*, A cura di M. Baldini, tr. it. di S. Giulietti, Newton, Roma 1995, p. 42.

¹¹ E. KÜBLER ROSS, cit. p. 80.

¹² 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. CLASS, *La saggezza dei toltechi. Carlos Castaneda e la filosofia di Don Juan*, tr. it. di M. Maltagliati, Il Punto d'Incontro, Vicenza 2000.

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

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 qui¹⁴.

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 gra-

¹⁴ 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. È 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. ASSAGGIOLI, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1998, p. 89).

do 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 sciamanismo e le tecniche dell'estasi* nel quale i vari tipi di sciamanismo 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»¹⁵. 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»¹⁶.

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”, valle 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»¹⁷.

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»¹⁸. Quest'ultima era proprio ciò che inseguivano gli alchimisti bruciando l'ego nell'Opera al Nero tra-

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

¹⁶ *Ivi*, pp. 150-151.

¹⁷ R. GUENON, *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 2008, p. 51.

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

smutandolo nell'Io nell'Opera al Bianco¹⁹. «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»²⁰.

Per «diventare immortali» è necessario considerare la morte come Aleata, 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 conoscenza è, insieme co-nascimento»²¹.

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 Sé²². 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.

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

²⁰ 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.

²¹ E. SERVADIO, *Passi sulla Via Iniziatica*, Mediterranee, Roma 1988, p. 148.

²² «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. 144-145.

Ci scegliamo il periodo storico, ci scegliamo il paese e ci scegliamo certamente anche la famiglia²³.

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 smeccanizzare 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»²⁴. 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»²⁵.

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

²⁴ 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. È 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).

²⁵ *Ivi*, p. 45.

Non sembra di sentire l'eco dei viaggi mistici 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»²⁶.

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»²⁷. 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»²⁸. Al Cristianesimo, dunque, la *colpa* maggiore di questa devastante repressione²⁹.

²⁶ 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).

²⁷ OSHO, cit., p. 45.

²⁸ *Ibi*.

²⁹ «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. 21-22).

3. La carta senza nome

La contiguità di *eros* e *thanathos* 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*³⁰. Se si scrive, il significato rimanda direttamente al senso della fine ma se viene pronunciato il significato assorbe «energia»³¹ 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. È 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

³⁰ «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 Papiri, Latina 1998, p. 18).

³¹ 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).

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 passato³².

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»³³.

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 nul-

³² 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. È 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». È 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).

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

la si distrugge ma tutto trasmuta», come recita il noto principio di Lavoiser: 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»³⁴.

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 creazione³⁵. 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»³⁶.

Emanuel Swedenborg, che alla morte ha dedicato gran parte della vita attraverso i celebri «viaggi mistici», così puntualizza: «È 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»³⁷.

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

³⁵ «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

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

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

Come sostiene Eliade è «l'esperienza della morte che rende intellegibile l'idea di spirito e di esseri spirituali»³⁸. 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*»³⁹.

4. La morte dipinta.

La pittrice surrealista contemporanea Jolanda Richter nello splendido dipinto *Sterben ist eine Geburt*, 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

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

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

stanno ad attestarlo. 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 Shojij Tanaka, il grande Claude Verlinde e, non ultima per importanza, Renata Palubinskas.

Quest'ultima, nell'opera *Midday*, 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»⁴⁰.

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 sopra citati sono largamente esposti nelle sue opere sublimi. Nel dipinto *Prosaenia* ad esempio, il pittore propone una delle sue fanciulle senza età (la quale di fatto, già essa sola scredita 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 umano⁴¹.

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

⁴⁰ <http://renatapalubinskas.com/statement.htm>

⁴¹ È un'esperienza subliminale e «spirituale» in cui lo spettatore è inevitabilmente chiamato in causa: l'esperienza estetica della fruizione artistica valsiana 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.

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.

5. 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 deposti 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. È sulla scia di queste culture della sapienza antica, 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.

Il significato della “fede filosofica” di Karl Jaspers?

La possibilità del dialogo tra la teologia e la filosofia nell’“Anno della fede” [2013]

Ivan Koprek (tr. it. a cura di P. Zitko)

Nota del traduttore

Il presente articolo è stato pubblicato per la prima volta in lingua croata e in quanto parte integrante della monografia, curata da B. Pešić e D. Tolvajčić, dal titolo “Filozofija egzistencije Karla Jaspersa”, per conto della Società croata Karl Jaspers, anno 2013, p. 245-254.

Con l'esplicita autorizzazione da parte della Società e dell'Autore stesso, Ivan Koprek, sacerdote e docente della Facoltà Gesuitica di Filosofia dell'Università di Zagabria, co-direttore del corso “Existenzdenken” presso l'IUC di Dubrovnik (Croazia) e direttore, inoltre, della rivista “Obnovljeni život”, propongo al lettore il presente contributo.

L'attualità dello scritto, di natura chiaramente teoretica, supera di gran lunga l'arco temporale dell'Anno della fede (2013) e prende in esame uno degli argomenti più complessi della trattazione filosofica; vale a dire, il rapporto tra la fede e la ragione che pensa questa stessa fede, ma la quale dalla fede trae anche la legittimità, il fondamento e la giustificazione del pensare stesso. L'autore solleva delle questioni inerenti non soltanto alla fede filosofica di Karl Jaspers, in quanto nozione, dunque, ma prende in esame anche gli autori quali Wittgenstein e Quine per chiarire ancor di più l'importanza dell'essenziale intenzione jaspersiana – l'insistenza sull'autentica comunicazione e sul dialogo. Il rapporto tra la fede e il sapere racchiude in sé i temi, oggi più che mai attuali, della cultura e della scienza, della morale e dell'agire stesso; i temi, appunto, eterni, ma sempre più

emergenti nel contesto di un sapere (spesso) cieco e falsamente assolutizzante.

La traduzione è stata fatta esclusivamente sul testo in lingua croata; le numerose citazioni, riportate dall'Autore, sono state tradotte dalla loro versione proposta nell'articolo. Di conseguenza, le coincidenze con le traduzioni ormai consolidate sono possibili, ma non necessarie.

(P. Zitko)

Con la forza e con lo sforzo della propria ragione l'uomo comprende, mentre con la volontà accetta ciò che sfugge alla potere comprendente della ragione – diciamo, dunque, che egli “crede”. Non si può non affermare, perciò, la sapienzialità della fede. E viceversa. Per questo motivo, la fede e la ragione non si escludono a vicenda. Anzi¹.

Sulla stessa via argomentativa si è trovata anche l'iniziativa del papa Benedetto XVI con la quale, il 17 ottobre 2011, nella Lettera Apostolica *Porta della fede (Porta fidei)*, egli aveva suggerito di celebrare l'*Anno della fede*, dal 11 ottobre 2012 al 24 novembre 2013. Il Papa ha cercato di iniziare non soltanto un vero rinnovamento, non soltanto una rinascita e un approfondimento della fede cristiana, ma ha cercato soprattutto ad incitare a pensare e ad intraprendere un vero dialogo sulla fede².

Porre delle domande sulla fede non significa allontanarsi dal mondo, ma essere consapevoli della responsabilità di questo momento storico. Come si esprime su questo argomento Karl Jaspers?

Il pensiero jaspersiano, nel contempo romantico e moderno, rispecchia anche la sua personalità: moralista, ma allo stesso tempo anche colui che non crede nella rigidità dei precetti morali, irrazionalista – ma anche colui che accetta l'universalità del razionale; monista per quanto riguarda l'Uno – ma pluralista nell'elaborare il pensiero su di Esso; illuminista – ma anche il pensatore devoto alla fede e che ha confermato la fede, in quanto fede, con la propria vita; irrequieto, ma comunque colui che nella scissione del tutto cerca l'Unità; passivo nell'accettare la gratuità dell'esistenza – ma attivo su ciò che la rende possibile; il filosofo che con la ragione cerca di dare un senso alla

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II., *Fides et ratio*, Zagabria 1999.

² Cfr. La Lettera Apostolica del papa BENEDETTO XVI. in forma di “Motu Proprio”, *Porta fidei*, n. 4.

vita, ma anche colui che non vuole suggerire alcuna risposta definitiva su di esso. Jaspers, assieme al suo pensiero, rimane tutto e niente, un pensatore antinomico, vuoto, ma omnicomprensivo. In fin dei conti, forse lo caratterizza al meglio il suo postulato: «L'esistenza non è senza Trascendenza!».³ Questo aforisma non è stata soltanto la sua “confessione”, bensì “una saggia intuizione che dal finito e dall'apatico, coraggiosamente indica la strada e porta all'aperto»⁴.

Con il suo impegno per l'esistenza, messa in pericolo sotto tanti aspetti, la filosofia di Jaspers si è presentata come un pensiero enormemente vasto. Essa «fa svegliare, avverte, indica le strade, fa da guida per una parte del percorso, prepara e permette la crescita dell'esperienza di ciò che trascende»⁵; incoraggia a buttare «l'ancora al passato, ma osa rialzandola nuovamente per lanciarsi verso il mar aperto»⁶. Il suo compito ultimo è quello di invitare alla solitudine, ma anche quello di incoraggiare alla comunicazione⁷.

In una lettera inviata alla sua allieva ed amica Hannah Arendt, il 19 aprile del 1947, Jaspers le ha comunicato la propria accettazione della chiamata dall'Università di Basilea per tenere, complessivamente, sei lezioni; ha espresso, però, anche la sua preoccupazione su qualcosa di nuovo da proporre. Ha aggiunto, inoltre, che pensava di trattare il tema della “fede filosofica”, chiedendosi però «...se questo non era, già di per sé, un tema impossibile?»⁸

Questa nota autocritica rispecchia la difficoltà di trovare una connessione tra la filosofia (intesa come ciò che raccoglie la plurivocità della coscienza razionale) e la fede. Le lezioni basileane di Jaspers sono diventate, poi, il materiale per la stesura dell'opera *Der philosophische Glaube*.

La nozione di “fede filosofica” ha accompagnato tutti i ragionamenti jaspersiani, dalle lezioni basileane in poi. Aiutato anche dallo studio della psiche, Jaspers ha maturato l'idea di una netta vicinanza della mente con la fede, anzi un'idea incentrata sull'indissolubilità del loro legame; ha maturato,

³ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1958., p. 542 e simili; K. JASPERS, *Philosophie II*, Berlin-Heidelberg-New York (4) 1973., p. 199. e simili.

⁴ H. SANER, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1982, p. 156.

⁵ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, p. 1054.

⁶ K. JASPERS, *Weltgeschichte der Philosophie*, München-Zürich 1982, p. 184.

⁷ J. Habermas ha definito Jaspers “il filosofo della comunicazione”, *Die Gestalten der Wahrheit*, in: Hans Saner (cur.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973., p. 397.

⁸ L. KOEHLER und H. SANER (cur.), *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*, München-Zürich 1985, p. 117.

inoltre, la consapevolezza che la filosofia non significa conoscere nell'accezione scientifica del termine; la filosofia è un movimento del pensiero volto alla “chiarificazione” della fede⁹.

Che cosa significa ciò? Prima di tutto, va detto che la fede appartiene all'uomo. Essa è propria dell'uomo, il quale è, dunque, per sua natura, *credens*. Ma che cosa crede la fede che Jaspers chiama la “fede filosofica”? In chi crede? Se nessuna di queste due domande risulta un legittimo punto di partenza, su che cosa si fonda la dottrina di Jaspers?¹⁰

In ogni caso, si tratta di una dottrina e non di un presupposto. Infatti, la fede di cui parla Jaspers non esclude il dubbio, il quale è, per così dire, la sua ombra. Ciò non significa che la fede può essere ridotta ad un mero presupposto, in quanto mero compromesso tra la fede e il dubbio. L'oggetto della fede non permette un mero presupporre. Quello che la fede non può escludere è il dubbio della fede in se stessa.

I termini quali il “presupporre” o il “considerare probabile”, in questo contesto, non risultano adatti. Laddove ci richiamiamo alla totalità del reale, tutti i criteri ci lasciano a mani vuote. La totalità è un *singolare tantum*; singolarità, come direbbero i fisici, non è soltanto un caso del quale la frequenza dell'apparire assume una qualche importanza. Qui non può esserci nient'altro che un criterio del senso non obbligante. Ciò vale sia per la fede nella rivelazione che per la “fede filosofica”¹¹.

La totalità del reale non è un possibile oggetto della nostra conoscenza e della nostra rappresentazione, visto che sia l'una che l'altra sono soltanto le parti di questa stessa totalità. Cioè, la totalità dovrebbe comprendere il soggettivo e l'oggettivo. E noi dovremmo poter assumere una posizione al di fuori di questa unità per potere parlare del mondo in quanto totalità. Tuttavia,

⁹ Cfr. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, p. 99.

¹⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Die Idee eines philosophischen Glaubens*, in: Reinhard Schulz, Giandomenico Bonanni, Matthias Bormuth (cur.), *Wahrheit ist, was uns verbindet. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren*, Göttingen 2009., 147-164; R. SPAEMANN, *Die Idee eines philosophischen Glaubens*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2/2009.), p. 249-258; R. SPAEMANN, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I. und II.*, Stuttgart 2010./2011. Va ricordato anche che al prof. Robert Spaemann è stato consegnato il premio *Karl Jaspers* nell'anno 2001.

¹¹ Cfr. K. JASPERS, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937.*, Berlin 1956., p. 79.; cfr. A. HÜGLI, *Von der Subjektivität des Glaubens und der Objektivität des Wissens*, in: *Studia philosophica* (67/2008.), p. 127 e simili.

all'interno del mondo esiste soltanto un'infinita corsa da una conoscenza all'altra, precisamente come per l'agire mondano non esiste un qualcosa come la tranquillizzante felicità, ma soltanto, come già affermato da Thomas Hobbes, un infinito movimento dal desiderio al desiderio.

Ludwig Wittgenstein (il primo Wittgenstein, il Wittgenstein del *Trattato*) ha considerato un qualcosa di “mistico”¹² il sentimento del mondo come totalità limitata, la quale, come abbiamo detto, presuppone un punto di vista al di fuori del dualismo mondano, tra il soggetto e l'oggetto, un punto di vista dunque *sub specie aeternitatis*. E in questa misticità c'è la radice dell'etico. Nessuno di questi due aspetti può essere espresso. Il nostro linguaggio è in grado soltanto di nominare i fatti del mondo. «Quanto può dirsi, si può dir chiaro», afferma Wittgenstein e aggiunge, «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Per Wittgenstein vale anche che quando si è detto tutto ciò che di chiaro si può dire, tuttavia non si sono toccate le questioni importanti della nostra vita. Che cosa facciamo, però, con queste domande se di esse non possiamo parlare in modo del tutto chiaro?

Con il nostro dire le possiamo indicare. Possiamo chiederci com'è impostato lo stesso *Tractatus* di Wittgenstein. I suoi enunciati non nominano i fatti del mondo, ma sono riflessivi. Parlano del parlare e lo nominano. Non sono, forse, perciò insensati tali enunciati? Sì, sono insensati. Essi sono delle scale che si gettano via una volta che l'uomo si è servito di esse per salire più in alto. Ma non è affatto insensato scrivere questi enunciati insensati. Essi hanno, comunque, indicato qualcosa. «Esiste il non esprimibile», ripeterà Wittgenstein. «Esso si mostra. Esso è mistico».

Nelle sue lezioni sull'etica, Wittgenstein ha descritto due sentimenti che, all'interno del *Tractatus*, aveva definito in quanto mistici¹³. Il primo, dunque, il sentimento di meraviglia sul fatto che un qualcosa effettivamente c'è. Il secondo, il sentimento di protezione. Allo stesso tempo, Wittgenstein aggiunge che l'espressione di questi sentimenti può indurre alla mancanza del senso. Perché? Perché un tale sentimento si articola negli enunciati. Questi ultimi, insensati. L'enunciato non può esprimere l'incondizionato, il vero incondizionato. Ma, «la filosofia dimostrerà l'incondizionato chiaramente, esprimendo il condizionato». L'incondizionato è «ciò che si

¹² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus, Schriften Bd. 1*, Frankfurt n/M. 1960, 6.522.

¹³ *Ibi.*, 6.42 e seguenti.

mostra nell'esprimere l'esprimibile». Esso è «profondamente mistico» e, in quanto tale, «la condizione del mondo».

Il rapporto tra il primo Wittgenstein e ciò che Jaspers chiama “la fede filosofica” potrebbe essere il tema di una ricerca a parte¹⁴. Ma l'analisi del rapporto Wittgenstein-Jaspers potrebbe chiarire alcune intuizioni jaspersiane sulla fede. Per Wittgenstein, il passaggio verso l'esperienza del senso, dei valori e della fede in ciò che trascende questo mondo è il risultato di una limitazione rigorosa del mondo scientificamente descrivibile e scomponibile, del mondo dunque dei fatti neutrali. Più la limitazione diventa rigorosa, più diventa evidente che al nostro domandare non si può rispondere, più diventa immediato dunque il rimando al di fuori del “ci”. Anche Jaspers è del parere che all'interno di ciò che si può sapere dobbiamo andare più lontano possibile con i metodi della scienza, e ciò significa una continua ricerca, visto il suo carattere infinito. La conoscenza immediata esiste soltanto all'interno del mondo di oggetti. Il salto è, però, legato alla libertà. La possibilità del suo compiersi può, ma non deve essere accettata.

L'esempio più impressionante della non accettazione di una tale possibilità è la negazione stessa di questa possibilità da parte di Willard Van Orman Quine, l'affermazione dunque dell'impossibilità di riferirsi con le parole a ciò che non sono le parole stesse¹⁵. Laddove si ferma il sapere di una determinata scienza, per Quine, non si apre la possibilità del passaggio al pensiero sull'Avvolgente in quanto tale. Al posto di un'autentica apertura, ogni scienza consegna il proprio problema, irrisolto, ad un'altra scienza. Per esempio, la psicologia passa i suoi problemi alla neurofisiologia, quest'ultima alla teoria dell'evoluzione, poi alla chimica, fisica, matematica e alla teoria della scienza, per arrivare di nuovo a chiedere l'aiuto alle neuroscienze, intese

¹⁴ Jaspers è entrato in contatto con il pensiero di Wittgenstein soltanto in modo marginale. Nella sua opera *Von der Wahrheit*, Jaspers lo interpreta prendendo spunto da *La costituzione logica del mondo* di Carnap e si lamenta della «restrizione delle possibilità di una chiarificazione del pensiero simbolico di fronte alle regole della logica formale»; Jaspers si lamenta, inoltre, del silenzio richiesto su tutto ciò che non accetta la richiesta di una tale chiarificazione. «Le possibilità della chiarificazione sono infinite», scrive Jaspers. Esiste una chiarezza del pensiero anche riguardo a ciò che non si presta alla traduzione nelle frasi elementari del significato. Esiste una chiarezza nell'arte, nella formazione della nostra esperienza e anche – al contrario di Wittgenstein – le domande stesse possono essere chiare, anche se non esistono delle risposte.

¹⁵ W. O. QUINE, *Parola e oggetto*, Zagreb 1999, p. 32 e simili.

attualmente come la *prima philosophia*¹⁶. Sempre di nuovo si apre la porta della stanza della scienza. Ma, questa porta indica la via soltanto verso un'altra stanza, nessuna di esse porta, invece, fuori di casa.

Jaspers, in quanto psichiatra, ha trovato questa porta. Egli sa che laddove si ferma il sapere, non si fermano il pensiero e il discorso. Qui, molto probabilmente, inizia a crearsi una grossa divergenza rispetto alla posizione wittgensteiniana sul pensiero. Per Wittgenstein, il limite del sapere è il limite del pensiero. Lo scopo della filosofia, dunque, non è rispondere alle domande che inducono a ciò che non si può sapere, ma riconoscere la loro insensatezza e fare di tutto per “eliminare” tale domande, e con esse, anche noi stessi e la filosofia. Per Jaspers, il pensiero non si ferma una volta travalicato il confine della scienza. Ciò di cui si discute è la nozione del sapere che si protrae sui contenuti che trascendono l'oggetto dell'esperienza sensibile, sui contenuti, dunque, che secondo Kant possono essere soltanto l'oggetto del credere religioso o filosofico, mai del sapere scientifico.

A differenza, però, della scienza con la quale arriviamo alle conoscenze rigorose ed universali, in filosofia non ci sono delle verità oggettive che si possono provare concretamente, le quali avrebbero la validità uguale per tutti. La filosofia richiede la ricerca e l'ascolto dell'intero, mai raggiungibile e mai racchiuso. Perciò Jaspers, al posto dei sistemi delle categorie e delle regole universali del pensiero e al posto di un'unica filosofia e della sua verità, egli afferma la validità di un pensiero indipendente che tiene vivo il pensiero volto a noi stessi e apre lo spazio per la realizzazione di ciò che ogni persona “è”. La filosofia si esprime laddove la scienza e la tecnica falliscono; essa indica se stessa come un *esistere* impegnato, consapevole della propria storicità e finitezza. Il suo compito è, dunque, quello di prevenire qualsiasi tentativo di ridurre le infinite possibilità dell'uomo al mero sapere o alle posizioni accettabili esclusivamente dal senso comune.

Un'altra cosa ancora. In ogni ricerca, sia filosofica che scientifica, esiste la fede iniziale nel fatto che si può arrivare ad un certo sapere. Questo postulato può applicarsi anche alla ricerca della verità sulle questioni limite e sulle

¹⁶ Jaspers ha anticipato le risposte dei tentativi delle neuroscienze contemporanee, volti a distruggere la nostra coscienza della libertà, definita illusoria. Cfr. I. KOPREK, *Gdje završava antropologija ili kome pripada čovjek? Suvremene rasprave o problemu odnosa i veze duh-tijelo u svjetlu aristotelovske tradicije* in: Aleksandra Golubović, Iris Tićac (cur.), *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. dr. sc. Ivana Devčića, riječkog nadbiskupa*, Rijeka 2010., p. 59.

questioni che pone il contenuto della fede¹⁷. La filosofia non è, per es., la chimica o la grammatica. Essa non è indirizzata agli oggetti determinati né tanto meno alle conoscenze riferite ai rapporti causali e genetici del mondo. Il pensiero filosofico è, anzi, l'aperta possibilità della ricerca per *l'essere dell'esistenza e l'essere in generale*.

Questa filosofia è oggi più attuale che mai. Essa è sempre meno del sapere, ma al contempo anche sempre più di esso; «una coscienza metodologica»¹⁸ razionalmente portata che presuppone e, allo stesso istante, supera la parzialità della ragione; l'amore per l'Uno, «la ricerca dell'Essere»¹⁹. Jaspers l'ha designata con la denominazione “la filosofia dell'esistenza”, ovvero, come «un pensiero oltrepasante per il quale l'uomo diventa ciò che egli già da sempre è»²⁰; come, dunque, un «lavorare su se stessi»²¹; un “agire interiore” per il quale «da soli diventiamo consapevoli di ciò di cui viviamo, di ciò che infine, noi stessi, siamo...»²²; “l'appropriazione” (*Aneignung*), la comprensione e l'incontro con l'altro e con l'Assolutamente Altro, come sempre-più-del-pensiero che, mantenendo libero lo spazio dell'Omnicomprendente (*das Umgreifende*), non tralascia la pluralità dell'apparizione della verità e non permette la scissione dall'Uno-Trascendente²³.

La descrizione dell'esistenza da parte di Jaspers afferma che qui non si tratta di un qualcosa di fisso né di un univoco abbandonarsi discorsivo; l'esistenza è semplicemente un rapporto, «una dimostrazione che indica “ciò che oltrepassa l'oggettività”»²⁴; essa è ciò che di aperto si ribella all'univocità sia dell'annuncio che dell'isolamento.

Se, nel rapporto esistenziale, Kierkegaard ha avuto di fronte a sé Dio in quanto l'unico fine del rapportarsi stesso, Jaspers ha allargato questo stesso rapportarsi alla sua multidimensionalità: il mondo-altro-Dio (la

¹⁷ Una simile posizione sul rapporto fede-ragione è possibile trovare anche in Ch. TAYLOR, *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, New York, 1989. Cfr. anche F. RICKEN, *Ethik des Glaubens*, Stuttgart 2013, p. 94 e segg.

¹⁸ Questa coscienza, come “metodo di trascendere”, segna l'intera filosofia di Jaspers. Cfr. K. JASPERS, *Über meine Philosophie*, in: *Was ist Philosophie?*, München 1982, p. 406.

¹⁹ K. JASPERS, *Philosophie I*, Berlin-Heidelberg-New York 1973., p. 4.

²⁰ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-New York 1979., p. 149.

²¹ K. JASPERS, *Philosophie I*, p. 270.

²² *Ivi*, p. XXXV.

²³ Cfr. K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Groningen-Batavia 1935., p. 48.

²⁴ K. JASPERS, *Philosophie I*, p. 26. In più punti Jaspers ha descritto l'esistenza con le parole di Kierkegaard.

trascendenza). L'imperativo di questo rapportarsi si riassume nella fondamentale assolutezza d'apertura dell'uomo – la *libertà*. La libertà, dunque, caratterizza il rapportarsi incondizionato dell'esistenza già all'interno della sua apertura (dipendenza) *a priori* della Trascendenza (“l'essere stesso”, l’“assoluta verità”, “il Senso”, “l'Amore”, “il Fondamento”, l’“Uno”).

Con la sua apertura all'incondizionato, la libertà non è, essa stessa, incondizionata. Essa è un evento all'interno del mondo caratterizzato dalla continua condizionatezza. Finché ci consideriamo liberi, non ci comprendiamo in quanto incausati. La causa non può essere la natura; la causa dev'essere tale da far comprendere la libertà in quanto “essere grati”. Non appare, per caso, al posto della nozione “essere causati”, l’“essere grati”; di certo, non si parla di un ringraziamento qualsiasi. Jaspers, in effetti, parla del ringraziamento, ma di “un ringraziamento impersonale”. Comunque, l’“essere grati” sottintende l'altro, esso stesso pensato come libero²⁵. Se la libertà ringrazia una causa, allora questa stessa causa dev'essere pensata come libera, il che significa che dev'essere pensata come personale.

Si potrebbe dire che la preoccupazione dell'esistenza per l'assolutezza in Jaspers sia “la fede”. Dalla “fede filosofica” dipende se l'esistenza si accetterà come un mero esserci (*Dasein*), come una mera esistenza, o si aprirà all'Omnicomprendivo come alle sua possibilità personale. La fede filosofica ha, dunque, una dimensione morale e/o “periecontologica”²⁶.

La “periecontologia” non isola l'uomo nel silenzio di un sistema del sapere pensante (Hegel), bensì con la forza della logica aperta della mente introduce l'uomo nel dialogo multidimensionale sul terreno di un'autentica apertura – della libertà, appunto. Per questo motivo, il senso, il significato e il compito del pensiero di Jaspers poggiano nel fatto che l'uomo, sempre sotto la prospettiva di un'autentica apertura, raggiunge se stesso, la propria solitudine, il proprio essere, la propria finitezza e l'infinitezza, per poter, in ciò e tramite ciò, nella fiducialità (nella “fede” come nel coraggio della libertà) comprendere il proprio incondizionato legame. Soltanto laddove l'uomo si

²⁵ Cfr. I. KOPREK, *Fenomen i bit zahvalnosti*, in: *Obnouljeni život* 57 (3/2002.), p. 287-296.

²⁶ Con il termine *periechon* già Eraclito si era riferito a ciò che nasconde il nascondimento del Logos – Senso, dal quale, infine, deriva tutto ciò che c'è; nella periecontologia è presente anche il pensiero di Anassagora, il quale ha utilizzato lo stesso termine per riferirsi all'Infinito. (Cfr. H. KNITTERMAYER, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Wien-Stuttgart 1952, p. 334.)

trova solo, nasce il legame con l'altro. L'eterologia, l'essere con l'altro per l'Uno, la trans-soggettività in quanto umanità trovata già nell'esperienza della libertà donata, nell'Altro del mio Io, rimane irrisolta.

Parlando della Trascendenza, Jaspers non parla del Dio personale. Anzi, Dio dev'essere più grande di ciò che chiamiamo persona. L'intenzione, però, di pensarlo sovra-personale induce a due alternative opposte. O lo si pensa, spinozianamente, come la totalità della natura (*Deus sive natura*), la quale, in effetti, possiede anche l'attributo di coscienza, ma non anche l'attributo personale della volontà e della libertà e nei confronti della quale causalmente non può esistere un qualcosa come ringraziamento. Visto che la natura, nella sua totalità, non è libera, essa non può essere la causa della libertà. Di conseguenza, nemmeno l'uomo è libero in un altro possibile senso, tranne in quello della scomparsa della persona con la presa di coscienza dell'unanimità con la totalità della sostanza. L'alternativa, invece, si è data con il cristianesimo, nella sua proposta di Dio persona e della libertà stessa di Dio (Trino) senza alcuna immanentizzazione del divino.

Jaspers, però, risulta alquanto problematico, se non addirittura incoerente quando tratta l'argomento della rivelazione, ovvero quello della "fede rivelata"²⁷. Egli parla della fede soltanto laddove la libertà personale si comprende ed afferma come l'apertura per il richiamo dell'incondizionato. Di conseguenza, la fede filosofica è l'incondizionatezza di un agire interiore; essa è la libertà e la coscienza assoluta, fondata sulla libertà, tramite una riflessione personale.

La fede può essere (ed effettivamente, lo è) qualcosa di diverso e qualcosa di più. Secondo la nostra opinione, dunque, la filosofia, da una parte, in quanto l'amore fruttuoso di una saggezza ancora non manifesta (sapere-sucio-che-già-da-sempre-siamo), e la fede, dall'altra parte, in quanto l'amore nato sulla croce e, con la risurrezione, rinato (rivelato), possono raccogliere le forze e il coraggio per l'imminente e il necessario scontro con il nichilismo, dal quale, anche Jaspers, si è fatto, in parte, prendere²⁸.

Certo, il nichilismo è sempre apparso a Jaspers come «la perdita

²⁷ Cfr. I. KOPREK, *Ethos und Methodos des Philosophierens. Die moderne Orientierungskrise und ihre Therapie im Denken vom Karl Jaspers*, St. Ottilien 1988., p. 191-219.; Cfr. anche I. KOPREK, *Između i preko potrage za identitetom i humanizmom. Aktualnost filozofiranja Karla Jaspersa*, in: *Obnovljeni život* 41 (5/1986.), p. 383 e simili.

²⁸ Cfr. B. DESPOT, *Vjera i filozofija (s onu stranu uma)*, in: *Bogoslovska smotra* 78 (4/2008), p. 741-746.

dell'assolutezza delle cose», come «l'allontanamento radicale dai valori»²⁹, come «la perdita di fiducia»³⁰, la rottura con il passato e lo smarrimento «dell'immediatezza del presente»³¹. Fino ai tardi scritti politici, Jaspers è stato tormentato da un'assillante domanda: può l'uomo, di fronte all'abisso del nichilismo, trovare di nuovo il proprio fondamento?³² La domanda: «Cosa fare?» può essere terapeutica se diventa un'autentica unificazione (unus-facere), una conversione, un'accettazione della tradizione filosofica «del discorso interno» in quanto «un fare interno»³³, come un'accettazione della “*philosophia perennis*” (la filosofia dell'unificazione, dell'incontro e dell'eterna presenza), come un convertirsi nella tradizione del pensiero contemplativo (Plotino, Eckhart, Cusano) che porta fuori dalle «radicali non-verità»³⁴ e introduce nello spazio dell'infinito e nell'esperienza veritiera della libertà e dei valori³⁵.

Il carattere assiologico della realtà (che Jaspers rispetta e vuole rispettare!) significa che l'esistente è compreso soltanto quando risulta compreso nella sua uscita da sé e quando si orienta verso qualcosa o verso qualcuno (*Aus-sein-auf*), e ciò, in particolar modo, nella sua *ultima* uscita da se e nel suo *ultimo* orientarsi verso qualcosa o verso qualcuno (*Aus-sein-auf*), nella sua *ultima* “per qualcosa o per qualcuno” (*Umwillen*).

Il mondo della scienza moderna è diventato metodologicamente chiuso, fino all'*etsi Deus non daretur*. In esso, vale sempre di più l'affermazione che non esiste la trascendenza intra-mondana e trionfa il pensiero humeiano: «We never advance one step beyond ourselves»³⁶. Ma noi, davvero, trascendiamo continuamente il mondo che ci appare. Lo trascendiamo

²⁹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1922., p. 280.

³⁰ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 73.

³¹ *Ibi.*, p. 169.

³² K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München-Zürich 1984, p. 467.

³³ Si tratta di Platone (Sofista 236 e), *I Soliloqui* di Sant'Agostino, *Proslogion* di Anselmo: «Entra nella stanza della tua anima; elimina tutto tranne Dio e ciò che potrebbe aiutare nel ricercarlo; chiudi la porta e cercalo. Di ora, tutto il mio cuore, di allora: Cerco il tuo viso, il tuo viso, Signore, cerco io» (*Proslogion*, cap. 1., in: *Opera omnia*, ed. Schmitt, Seccorrii 1938, 1, 109). A questo ragionamento si è richiamato anche I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 39.

³⁴ K. JASPERS, *Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Stuttgart 1983, p. 48.

³⁵ Cfr. K. JASPERS, *Provokationen, Gespräche und Interviews*, München – Zürich 1969., p. 191.

³⁶ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1896., I., VI., p. 67.

quando ci dedichiamo all'amore o quando, per es., ci rapportiamo al creato diverso da noi riconoscendo anche in esso la sofferenza – in esso e per esso negata, com'è noto, dai cartesiani.

Oggi sempre di più diventiamo consapevoli che, in quanto esseri razionali, abbiamo bisogno della fede. Lo ha visto perfino René Descartes quando ha scoperto la possibilità del dubbio anche nelle prove della ragione, visto che anch'esse potevano provenire da un demone.

Noi abbiamo trasformato il demone cartesiano nel meccanismo dell'evoluzione, che ci inganna costantemente su ciò che siamo e su come stanno le cose con la nostra stessa ragione. La ragione è diventata l'organo di adattamento, si è ridotta alle funzioni che non hanno nulla a che fare con la Verità. Nel significato tradizionale del termine, risulta paradossale una teoria di questo tipo, la paradossalità, dunque, la quale ha indotto, di certo, anche il papa Benedetto XVI a proclamare l'“Anno della Fede” e ad iniziare un vero dialogo e un vero dibattito sulla fede.

Il pensiero di Jaspers, presentato qui soltanto frammentariamente, è una vera ispirazione. Nella moltitudine dei riduzionismi antropologici, Jaspers cerca di preservare l'eternità dell'uomo, il suo grido per una vera *libertà*, oggi messa in pericolo forse più che mai.

Una memoria tutta nuova: come si entra in Paradiso.

Il ricordo del 'ben fatto' a conclusione del Purgatorio dantesco, ovvero l'acqua dell'Eunoè e la porta dell'umiltà.

sr. Chiara Alba Mastrorilli

Gli ultimi canti del Purgatorio dantesco sono ambientati nel giardino dell'Eden, raggiunto da Dante-pellegrino al termine dell'ascesa della bruna montagna. Il canto XXVIII, descrivendo la *selva amenissima* – opposta alla selva oscura che aveva spaventato e oppresso Dante all'ingresso del regno infernale – presenta la custode del luogo, Matelda, donna bella, lieta e solitaria che accompagna i riti di purificazione nelle acque dei due fiumi della memoria: Letè ed Eunoè.

Nel giardino ricco di simboli e richiami mitici, poetici e liturgici, il personaggio femminile e misterioso di Matelda affianca Beatrice e le altre figure di sante che hanno in qualche modo interceduto presso Dio nel cammino del pellegrino, quasi come *sacerdotessa officiante di un rituale di purificazione e di rinascita*¹. Non è sufficiente che Dante beva l'acqua del Letè, che toglie la memoria del peccato, è necessario bere anche l'acqua dell'altro fiume, originato dall'unica fonte divina da cui deriva il Letè. Due fiumi da un'unica sorgente:

¹ ANNA RITA ZARA, *Matelda: la signora dell'oblio del male e della memoria del bene*, in "Dantesca", "Sotto il velame":

http://www.associazionears.eu/area_tematica_05/sotto_velame/sotto_velame_08.pdf

http://www.associazionears.eu/area_tematica_05/05_01.html

«L'acqua che vedi non surge di vena
che ristori vapor che gel converta,
come fiume ch'acquista e perde lena;

ma esce di fontana salda e certa,
che tanto dal voler di Dio riprende,
quant'ella versa da due parti aperta.

Da questa parte con virtù discende
che toglie altrui memoria del peccato;
da l'altra d'ogne ben fatto la rende.

Quinci Letè; così da l'altro lato
Eunoè si chiama, e non adopra
se quinci e quindi pria non è gustato:

a tutti altri sapori esto è di sopra²».

Eunoè consentirà di gustare appieno la gioia del bene, dopo che il primo fiume aveva donato l'oblio del male fatto (qui si tratta del peccato, non tanto degli affanni della vita passata, come nell'Eneide³). Questo gusto recuperato e finalmente saziato è il sapore dell'Eden, il bene operare com'era prima della caduta rovinosa provocata dal frutto della disobbedienza.

Il cammino ascensionale e faticoso del Purgatorio è stato segnato dal riconoscimento umile dei peccati e dal loro superamento, poeticamente espresso dalla cancellazione di una "P" dalla fronte del pellegrino, da parte di un angelo. Ora, alla fine della purificazione, ogni ricordo del male viene annullato nelle acque del primo fiume, acque che è necessario bere prima dell'ultimo rito, onde acquistare la memoria del bene.

Mnemosyne, personificazione mitologica della memoria, si presenta duplice, offrendo oblio e ricordo. Per gli antichi poeti greci Mnemosyne è la madre delle Muse e anche colei che custodisce la fonte della conoscenza; nei miti, l'acqua di sorgente offre sia la rinascita (risveglio all'immortalità o trasmi-

² *Purgatorio* XXVIII, 121-133, *La Divina Commedia – Purgatorio*, a cura di Mario Zoli e Gilda Sbrilli, Firenze, Bulgarini, 2001.

³ *Aen.*, VI, 715-749.

grazione delle anime) che la morte, sorella del sonno. Secondo una tradizione, invece, le Muse sono figlie di Armonia (sposa di Cadmo) e ciò sottintende l'idea del primato della musica nell'universo⁴. La musica era, nel medioevo, l'ultima e più alta disciplina del *Quadrivium*, la più eccelsa ed incorporea, la cui figura nel *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Cappella richiama il personaggio dantesco di Matelda⁵.

La seconda cantica si conclude con l'immagine di Dante che beve l'acqua dell'Eunoè e sperimenta un profondo e totale rinnovamento che lo prepara a "salire a le stelle". Il Poeta sembra affrettare questa conclusione prendendo la parola come *auctor* per segnalare che vuole concludere il racconto del viaggio nel secondo regno:

«S'io avessi, lettor, più lungo spazio
da scrivere, i' pur cantere' in parte
lo dolce ber che mai non m'avria sazio;

ma perché piene son tutte le carte
ordite a questa cantica seconda,
non mi lascia più ir lo fren de l'arte.

Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante novelle
rinovellate di novella fronda,

puro e disposto a salire a le stelle»⁶.

⁴ Cfr. per esempio: P. GRIMAL, *Enciclopedia dei miti*, voce «Muse», Milano, Garzanti, 1990, pp. 430-432.

⁵ «Nel *curriculum studiorum* medioevale, *Harmonia*, ovvero *Musica*, occupa l'ultima posizione in quella vera e propria scaletta ascensionale che comprende il *Trivium*, composto da grammatica, retorica, dialettica, e il *Quadrivium*, composto da geometria, aritmetica, astronomia e armonia. [...] Questo ordine delle discipline deriva direttamente dalla formulazione di Marziano Cappella il quale, nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, getta le basi in termini allegorici per un sistema educativo che verrà adottato e seguito per buona parte del Medio Evo. [...] La figura di *Harmonia* nel *De nuptiis* contiene numerose caratteristiche corrispondenti al personaggio di Matelda, che simbolicamente fa rivivere nel paradiso terrestre dantesco la riacquisizione dell'armonia spirituale per Dante pellegrino». A. VETTORI, *Matelda, ovvero l'armonia ritrovata*, in «Medioevo letterario d'Italia», Pisa-Roma, Fabio Serra Editore, 3, 2006, pp. 61-76.

⁶ *Purgatorio* XXXIII, 136-145.

Così non si sofferma a parlare del *dolce ber*, di cui sappiamo solo (dal canto XXVIII) che rende la memoria del bene fatto. L'acqua di Eunoè, secondo la definizione di Dino Cervigni, "ripristinata" il bene perduto⁷ anche se non si tratta di un ritorno all'Eden (cosa impossibile) bensì di una totale novità e infatti il paradiso verso cui ci si muove non è più quello terrestre ma quello dei cieli, attraverso i quali Beatrice accompagnerà il pellegrino.

«Nel Paradiso terrestre la creatura quindi riottiene la grazia per cui può nuovamente essere annoverata tra i figli di Dio, ma non più l'innocenza originaria che è stata per sempre perduta a causa della caduta di Adamo ed Eva. Occorre tuttavia sottolineare ciò che San Tommaso aggiunge: la creatura penitente, a seconda della sua disposizione interiore, può ottenere da Dio *aliquid maius*. Matelda dunque, per il cui tramite Dante beve ai due fiumi, non può significare l'innocenza originaria prima della caduta di Adamo ed Eva, ma deve significare l'innocenza che l'uomo peccatore può riacquistare tramite la grazia ottenuta da Cristo. Infatti, dopo Cristo, l'uomo, che per natura è peccatore, può raggiungere un solo stato di grazia, quello che si ottiene tramite la redenzione»⁸.

Sembra però possibile fermarsi su un aspetto particolare che assume il ricordo del bene: Dante, infatti, parla di una "memoria del bene fatto", non solo o non tanto, perciò, di una rettificazione dei sensi spirituali (che pure c'è) o del riconoscimento da parte di Dio delle buone opere dell'uomo, come nella complessa dinamica biblica, in cui Dio è sia il soggetto che non ricorderà più il bene fatto dall'uomo quando quest'ultimo avrà rinnegato la giustizia⁹, sia colui che ricrea un cuore nuovo nel peccatore pentito, dimenticando il male e ricordando il bene, che è però in realtà la sua stessa misericordia e non opera buona dell'uomo.

Che cosa comporta ricordare il bene che si è operato? L'esperienza comune dice che è molto facile ricordare il male, sia subito che fatto, mentre nei

⁷ D. S. CERVIGNI, *L'Eunoè o il ripristino del bene perduto*, in *Filologia e critica dantesca: studi offerti a Aldo Vallone*, Firenze, L. S. Olschki, 1989, pp. 175-198. Questo interessante studio esplora il tema della fonte e dei due fiumi nel contesto della *Commedia* e indica vari riferimenti classici e biblici. L'Autore ricerca anche i possibili referenti nell'elaborazione patristica e teologica del tema, per cui – per esempio – l'acqua richiama il sacramento del battesimo e la sua celebrazione nella notte di Pasqua.

⁸ D. CERVIGNI, *L'Eunoè*, *op. cit.*

⁹ Cfr. *Ezechiele* 18, 24.

riguardi del bene insorgono molte difficoltà, legate soprattutto al timore dell'orgoglio spirituale che sorge quando l'uomo si appropria del bene¹⁰, senza riconoscere l'azione della grazia divina.

Vediamo, quindi, alcune tracce di questa *buona memoria* che è idealmente collocata nel giardino edenico, ove Dante legge la propria storia quasi impersonando Adamo, l'uomo creato innocente ora ri-creato nelle acque della grazia/battesimo¹¹. Per fare questo ci accostiamo brevemente ad alcuni testi di Bonaventura da Bagnoregio, maestro amato da Dante (al quale darà la parola nel canto XII del *Paradiso*). Un più analitico e preciso raffronto tra il pensiero bonaventuriano e le opere di Dante rimane ancora da fare e aiuterebbe ad illuminare le molte consonanze presenti nei due Autori, entrambi decisi ad indicare all'uomo un itinerario verso Dio che sia pienamente coinvolgente, coraggioso, impegnativo e bellissimo¹².

Una suggestiva ambientazione edenica si trova nei primi numeri del *Sermone domenicale* 39¹³, dedicati al commento del versetto lucano «un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico» (Lc 10, 30). Per Bonaventura l'uomo qui è Adamo che viene allontanato da Gerusalemme «visione di pace» e allegoria dello stato d'innocenza originario. Questo stato di innocenza offriva ad Adamo tre aspetti particolari: la dignità, la delizia e la perfetta sicurezza. Nel primo di questi, la dignità, si considera come Dio: «*Deus elevavit hominem*

¹⁰ Francesco d'Assisi mette in guardia ripetutamente contro i rischi dell'appropriazione ed esorta a restituire ogni bene a Dio, dal quale tutto il bene proviene. «Beato quel servo il quale non si inorgolisce per il bene che il Signore dice e opera per mezzo di lui, più che per il bene che dice e opera per mezzo di un altro. Pecca l'uomo che vuol ricevere dal suo prossimo più di quanto non vuole dare di sé al Signore Dio». Ammonizione XVII. Ma cfr. anche le Ammonizioni VII e XII. *Fonti Francescane*, a cura di E. CAROLI, Editrici Francescane, Padova, 2004.

¹¹ «La nuova coppia Dante-Matelda rimette in scena sul piano poetico il binomio Adamo-Eva, applicando un ripercorrimiento opposto e speculare rispetto alle azioni della narrazione biblica. L'errore della caduta, che aveva causato l'origine di tutte le umane disgrazie da parte della coppia primigenia, viene contrapposto in questa nuova coppia ai riti redentivi e di espiazione del peccato antico. In maniera innovativa e rivoluzionaria, l'artefice della sacralità edenica nel testo dantesco viene ad essere proprio la figura femminile di Matelda, la quale assurge quindi a controparte speculare di Eva» (A. VETTORI, *Matelda, ovvero l'armonia ritrovata*, op. cit., p. 68).

¹² Per un tentativo in questo senso, a proposito delle *Collationes in Hexaëmeron* e del *Paradiso*: C. A. MASTRORILLI, *L'amor che mi fa bella... gli occhi splendenti della teologia in Bonaventura e Dante*, «Doctor Seraphicus» 2013 (LXI).

¹³ BONAVENTURA BAGNORENSIS, *Sermones Dominicales*, Nuova Collana Bonaventuriana X; *Sermoni domenicali*, trad. di Eliodoro Mariani, Roma, Città Nuova, 1992. Cf. nn. 1-3.

*primum quasi inter caelum et terram, quando eum posuit in paradiso»*¹⁴ e Bonaventura continua dicendo:

«Per cui, secondo i Santi, il Paradiso terrestre è un luogo “molto alto ed elevato”, che occupa una sorta di posizione intermedia tra questa valle di miseria e la patria celeste, prossima all’equinozio, dove regna grande mitezza di clima, che dall’oriente guarda a mezzogiorno, e a motivo della sua altitudine non vi si depositano i vapori che salgono nell’aria, regolati dalla luna, ma lì un’aria pura mitiga il calore, e per questo è luogo adatto a una condizione d’eternità. E come la sua posizione è intermedia, perché situata tra cielo e terra, così la nozione di quello stato d’innocenza si trova in posizione intermedia tra lo stato di gloria e di stato di miseria»¹⁵.

L’Eden è dunque un luogo caratterizzato dalla purezza dell’aria e dalla mitezza del clima «*et ideo locus idoneus statui perpetuitatis*»¹⁶.

Un altro aspetto essenziale nel racconto di Dante è la qualità della luce solare (cfr. vv. 103-105), tema che ritroviamo ampiamente nel canto primo del *Paradiso*, in un crescendo di luce meridiana. Bonaventura, ancora nei Sermoni domenicali, parla della luce meridiana nel prothema del sermone 44. Qui l’ardore della luce si contrappone alle tenebre dell’ignoranza e porta con sé la freschezza della rugiada (contro gli ardori della concupiscenza); più avanti, al n. 11 dello stesso Sermone, si esamina come l’amore nell’uomo coinvolga tutte le sue facoltà: cuore, animo e mente e – seguendo Agostino – s’intende che l’atto proprio della mente è il conservare nella memoria, «*ex tota mente, id est memoria sine oblivione*»¹⁷.

Nei gradi centrali dell’*Itinerarium mentis in Deum* il percorso avviene all’interno della mente, dove risplende la luce della verità divina. Il terzo grado esamina la memoria come potenza dell’anima da cui si originano intelli-

¹⁴ *Serm.* 39,3, *op. cit.*, p. 450.

¹⁵ *Serm.* 39,3, *op. cit.*, p. 451.

¹⁶ *Ibi.*

¹⁷ «*Cum cognoscere vero sit intelligentiae, habere voluntatis et tenere memoriae (...) Et ista divisio trahitur a beato Augustino, qui hunc locum ita exponit: «ex toto corde, id est intellectu sine errore; ex tota anima, id est voluntate sine contradictione; ex tota mente, id est memoria sine oblivione». Et sic divina dilectio est illuminativa omnium credendorum, aspernativa carnalium delectationum, continuativa bonarum operationum». *Serm.* 44, 11, *op. cit.* p. 516.*

genza e volontà. Essa è principio e quindi si riferisce alla persona trinitaria del Padre, in riferimento esplicito alla dottrina agostiniana.

Per avere conoscenza di sé, è necessario che la mente (*mens*) abbia prima di tutto memoria di sé poiché «*nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam*»¹⁸. Dopo aver considerato quali sono le attività della memoria si afferma che le operazioni che le sono proprie conducono all'eternità di Dio (come quelle dell'intelligenza conducono alla verità di Dio e quelle della volontà alla somma bontà). Infine, le relazioni tra le potenze dell'anima riflettono le relazioni tra le persone della Trinità, di modo che l'intelligenza nasce dalla memoria ad immagine del Verbo che è generato dal Padre. Grazie a questa realtà l'uomo che rientra in se stesso è ora invitato a risalire alla contemplazione della Trinità.

Così il IV grado contemplativo dell'*Itinerarium* si apre con l'esortazione a non lasciarsi distrarre dalle molte preoccupazioni, altrimenti la mente: «*sollicitudinis distracta, non intrat ad se per memoriam*» (IV,1). Il numero 2 presenta Gesù come il nuovo Adamo che ha fatto del suo corpo la scala riparatrice per mezzo della quale è possibile all'uomo giungere alla vita divina. Con un'immagine biblica molto cara a Bonaventura, Gesù è l'albero della vita nel mezzo del paradiso.

I due gradi medi dell'*Itinerarium*, III e IV, preparano la contemplazione di Dio *supra nos* e sono le due ali centrali della mente, senza le quali non è possibile ascendere più in alto.

Le *Collationes in Hexaëmeron*, quasi *summa* e opera riassuntiva del pensiero bonaventuriano, seguono lo schema biblico delle giornate della creazione e delineano un percorso cristocentrico e sapienziale attraverso i gradi (o "visioni") dell'intelligenza naturale, della fede, della sacra Scrittura e della contemplazione. Quest'ultimo livello corrisponde al quarto giorno della creazione (nonché al terzo e quarto grado dell'*Itinerarium*) mentre mancano i passaggi successivi (poiché l'Autore non poté concludere l'opera).

Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, il grado dell'intelligenza *per contemplationem suspensa* esamina l'ordinamento dell'anima nella triplice considerazione di se stessa, della Chiesa militante e della gerarchia celeste: «Vi è l'aurora quando l'anima si porta alla considerazione di sé, la luna quando si

¹⁸ BONAVENTURA BAGNORENSIS *Itinerarium mentis in Deum*, *Opuscola theologica* V/1, *Opuscoli teologici*/1, Roma Città Nuova, 1993, trad. di O. Todisco, III,1.

porta alla considerazione della Chiesa militante, il sole quando viene assorbita in Dio»¹⁹.

Nel cammino chi giunge a questo passaggio è paragonato – con un'immagine biblica tratta da Siracide 50 – ad un astro mattutino tra le nubi:

«È una stella nella considerazione del proprio ornamento, ma sta fra le nubi a causa dell'umiltà che è necessaria all'uomo contemplativo. Egli non sia come Lucifero, ma piuttosto dica: *Tu Signore, sei luce alla mia lampada; il mio Dio rischiara le mie tenebre.* – È come la luna per la considerazione della Chiesa militante, considerando di lei il suo principio, il suo medio e il suo fine. Per cui non si dà illuminazione se non quando la Chiesa viene considerata secondo i suoi tempi; Rachele ancora concepirà e partorirà, e Beniamino nascerà. – Rifulge come un sole quando cioè è elevata nella contemplazione di Dio. – Ed è come la luna piena quando riceve da quella luce chiarissima i suoi splendori bellissimi e chiarissimi, e allora quest'anima è come l'arcobaleno, perché riconcilia Dio e l'uomo, come Mosè portava i raggi di luce da Dio al popolo»²⁰.

Nel medioevo, la figura biblica di Rachele era sinonimo di contemplazione e notissima era l'opera *Benjamin minor* di Riccardo di San Vittore, a cui allude Bonaventura e in cui c'è una precisa allegoria di Rachele-la ragione, Lia-la contemplazione e dei loro figli²¹. Nel canto XXVII del Purgatorio un sogno anticipatore presenta a Dante-pellegrino la figura di Lia, descritta precisamente come Matelda apparirà nei canti seguenti. Le due sorelle sono figura della vita attiva e contemplativa e Rachele è caratterizzata, come ovunque, dai suoi *belli occhi*²².

¹⁹ BONAVENTURA BAGNORENSIS, *Sermones theologici; Sermoni teologici/1*, Nuova Collana Bonaventuriana VI/1, trad. di P. Maranesi, 1994, *Collationes in Hexaëmeron*, XX, 26, p. 377; cf. anche *coll.* XXI,31.

²⁰ *Coll.* XX, 27 *op. cit.*, p. 377.

²¹ RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione o il «Beniamino minore»*, cap. I: «Giacobbe ebbe due mogli: Lia e Rachele, la prima più feconda, la seconda più bella. Lia feconda, ma non bella, Rachele poco prolifica; ma singolarmente bella. Ma ormai vediamo come siano queste due mogli di Giacobbe, affinché intendiamo meglio come siano i loro figli. Rachele, dottrina di verità, Lia disciplina di virtù. Rachele, amore di sapienza, Lia desiderio di giustizia».

²² «Ne l'ora, credo, che de l'oriente
prima raggiò nel monte Citerea,
che di foco d'amor par sempre ardente,

L'anima pellegrinante viene gerarchizzata, ordinata e purificata, per abitare uno spazio contemplativo in cui è sia singola persona, resa del tutto nuova, sia immagine della Chiesa, pronta per accogliere Dio o – meglio – ad essere da lui accolta ed elevata in cieli più alti.

L'ultima *collatio*, la XXIII, parla del perfezionamento dell'anima affinché sia messa in grado di «vedere le visioni di Dio» (*ut videat visiones Dei*²³). Rachele è quindi “colei che vede il principio” che dà origine a tutte le cose (XXIII, 6) e ha gli occhi belli, come belli sono quelli di Matelda²⁴ e di Beatrice. Non manca neanche, infine, un riferimento ad un altro luogo biblico che vede l'incontro presso la fonte d'acqua: Gesù, all'ora del mezzogiorno, in-

giovane e bella in sogno mi pareo
donna vedere andar per una landa
cogliendo fiori; e cantando dicea:

"Sappia qualunque il mio nome dimanda
ch'i' mi son Lia, e vo movendo intorno
le belle mani a farmi una ghirlanda.

Per piacermi a lo specchio, qui m'addorno;
ma mia suora Rachel mai non si smaga
dal suo miraglio, e siede tutto giorno.

Ell'è d'i suoi belli occhi veder vaga
com'io de l'addornarmi con le mani;
lei lo vedere, e me l'ovrare appaga».
(*Purgatorio* XXVII, 94-108, *op. cit.*)

Dante associa strettamente Rachele e Beatrice anche nella mistica rosa, dove le troviamo sedute vicine:

«Ne l'ordine che fanno i terzi sedi,
siede Rachel di sotto da costei [*scilicet*: Eva]
con Beatrice, sì come tu vedi».

(*Paradiso* XXXII, 7-9. *La Divina Commedia – Paradiso*, a cura di M. Zoli e G. Sbrilli, Firenze, Bulgarini, 2001).

²³ *Coll.* XXIII, 4, *op. cit.*, p. 426-427.

²⁴ «Tosto che fu là dove l'erbe sono
bagnate già da l'onde del bel fiume,
di levar li occhi suoi mi fece dono.

Non credo che splendesse tanto lume
sotto le ciglia a Venere, trafitta
dal figlio fuor di tutto suo costume».
(*Purgatorio* XXVIII, 61-66, *op. cit.*)

contra presso il pozzo la donna samaritana e a lei offre l'acqua della vita nuova²⁵.

Secondo Bonaventura si parla qui di una duplice acqua:

«Unde duplex aqua notatur; describitur enim notitia una exterior, de qua qui plus bibit plus sitit; alia interior, da qua: Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumine de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu sancto, quem accepturi erant credentes in eum. Istae sunt aquae de fontibus Salvatoris, scilicet notitiae gratiarum reficientes animas»²⁶.

La descrizione del grado contemplativo nell'ascesa dell'anima trova immagini appropriate nell'ambientazione in un giardino abitato da figure femminili luminose e vibranti di gioiosa armonia e letizia. Un ampio spazio è offerto a questa riflessione e alla poesia: quattro *collationes* dell'*Hexaëmeron*, gli ultimi sei canti del *Purgatorio*. Nei testi bonaventuriani abbiamo incontrato un elemento essenziale che si associa alla contemplazione, togliendole ogni possibile tentazione o venatura gnostica: l'umiltà, che è *necessaria all'uomo contemplativo*.

Ma anche il tema della memoria, che Dante usa in filigrana in tutto il canto XXXIII che si chiude preso le acque dell'Eunoè, è centrale nella teologia bonaventuriana. Per il pensiero moderno è sempre necessario distinguere in modo chiaro ed univoco che cosa s'intende per 'memoria': si parla della facoltà della mente (in questo caso, come accennato, la facoltà principale da cui derivano intelletto e volontà) oppure della memoria nel suo senso psicologico, quel "luogo" soggettivo nel quale si depositano ricordi che sono solo in parte consci e che determinano spesso, al di là di quanto appaia superficialmente, i nostri comportamenti? Il riferimento alla dottrina agostiniana, condivisa da Bonaventura, porterebbe a farci propendere per la prima ipotesi, la memoria è un dono di Dio che permette all'uomo di riconoscere la voce della sua rivelazione per entrare in sintonia con lui²⁷.

²⁵ *Coll. XVII, 26* siamo nella parte riguardante la Scrittura, l'immagine dell'acqua continua al n. 27 con la piscina di Siloe. *Op. cit.*, p. 325.

²⁶ *Coll. XVII, 26, op. cit.*, p. 324.

²⁷ *Dizionario bonaventuriano*, a cura di Ernesto Caroli, Padova, Editrici Francescane, 2008; Cf. F. PORZIA, voce "memoria", pp. 553-555. «Nel pensiero di Bonaventura, dove la rivelazione costituisce quell'illuminazione divina della mente che porta al riconoscimento di Dio, la

Ma proprio il riferimento ad Agostino può aiutarci a vedere come sia essenziale e molto vivo anche l'aspetto soggettivo e psicologico della memoria, infatti il maestro di Tagaste è anche profondissimo psicologo e dedica pagine ricchissime al tema. L'interiorità dell'uomo, la sua anima (*mens*) diventa essa stessa il vero giardino di Dio, come scrive Bonaventura nel contesto del suo discorso sulla Scrittura sacra:

«L'anima è il paradiso, in essa fu piantata la Scrittura, e possiede mirabili soavità e bellezze. Per questo il Cantico dice: Giardino chiuso tu sei, sorella mia, sposa, giardino chiuso, fontana sigillata. L'anima è il giardino, in essa vi sono misteri sacramentali e intelligenze spirituali, dove scaturisce una fonte di emissioni spirituali [*ubi scaturit fons spiritualium emissionum*]»²⁸.

E la via della carità comprende sempre due aspetti: il moto di discesa nell'umiltà e quello di ascesa nell'amore, ovvero – in senso opposto e complementare – «*iniziamo dalla vivacità del desiderio, per giungere all'umiltà dell'ossequio*»²⁹.

Se poi arriviamo a considerare più precisamente la memoria del bene fatto, allora c'è da dire che per i medioevali un'immagine tipica è quella dell'appropriazione dei meriti di Cristo. Dato che ogni bene, in ultima analisi, viene da Dio, l'uomo che agisce in modo retto si sente "rivestito" dai meriti di Cristo, come i mistici interpretano e descrivono spesso anche in ideale riferimento all'episodio profetico di Zaccaria 3³⁰. Solo l'umiltà consente di appropriarsi del bene, cioè di accogliere la grazia, come Dante indica con l'immagine del giunco che si cinge nel canto I del Purgatorio³¹.

L'attività contemplativa e il bene operare non sono da opporre l'una all'altra, infatti Lia (occupata nelle opere buone ad "fare una ghirlanda") e Rachele (che guarda sempre i propri occhi riflessi nello specchio) non diventano allegorie fisse e rigide per veicolare dei concetti. Abbiamo notato, per esempio, che è la figura di Lia – vista in anticipo nel sogno – che sarà ripresa

memoria gioca una parte fondamentale. Questo perché essa costituisce la testimonianza che attesta l'esperienza di Dio, essendone il suo *primum cognitum*» (*Ivi*, p. 554)

²⁸ *Coll. XVII*, 5, *op. cit.*, p. 313.

²⁹ Cfr. *Coll. XXII*, 33, *op. cit.*, p. 417.

³⁰ *Zaccaria* 3, 1-6.

³¹ *Purgatorio* I, 94-99, *op. cit.*

in Matelda, donna contemplativa che non disdegna però di “cogliere fiori” nel giardino.

Un ulteriore legame si può ricercare tra Rachele, Matelda e Beatrice in quanto queste figure si prestano a divenire allegorie della scienza teologica, dello sguardo contemplativo e luminoso della ragione elevata al massimo delle proprie possibilità.

Ritornano, per queste donne di cui ci parla il Poeta, descrizioni con termini scelti per indicare l'armonia, un'armonia espressa nel canto, nella bellezza dei movimenti e della persona, nel sorriso e nello sguardo, nell'amore per la sapienza che le rende figure materne, sacerdotali, ispiratrici e custodi del passaggio verso Dio. Sullo sfondo rimane sempre l'immagine (cara ai Padri della Chiesa) di Eva e Maria, la nuova Eva, e – forse anche per questo motivo – il segreto dell'accesso ai cieli è custodito nell'umiltà, virtù assente nell'*Inferno*.

L'esercizio della memoria appare diverso nell'*Inferno* rispetto al *Purgatorio* perché nel regno della morte esiste ancora la memoria ma non è possibile vivere i propri ricordi in atteggiamento umile. Nel *Purgatorio* – al contrario – il ricordo è accompagnato dall'umile riconoscimento del male fatto e dalla preghiera. Nel terzo regno, infine, non si avrà più la consapevolezza amara del male compiuto in vita (l'acqua di Letè ne cancella la memoria) ma sarà risvegliata gioiosamente la memoria del bene fatto, ora finalmente senza più pericolo d'insuperbirsi. L'esperienza di completo rinnovamento che Dante-pellegrino vive negli ultimi versi del *Purgatorio* si può leggere in questo senso e l'acqua della vita nuova, con il riferimento all'iniziazione battesimale, è richiamo all'azione dello Spirito santo, che consente al poeta di sentirsi «*ri-fatto sì come piante novelle / rinnovellate di novella fronda, / puro e disposto a salire a le stelle*».

L'accostamento fatto, anche solo per pochi cenni, ad alcuni testi bonaventuriani, ci ha permesso di notare la profonda consonanza di pensiero che, anche nel Dottore serafico, si esprime in un linguaggio ricco di immagini poetiche. Ci sono momenti, nel cammino dell'uomo, in cui è necessario immergersi nelle acque rinnovatrici, non solo per far lavar via il peccato e il suo triste ricordo, ma anche per consentire una guarigione della memoria.

Non esiste contemplazione senza umiltà ma l'umiltà perfetta può giungere, per dono di grazia, a mostrare anche quanto di bene è stato operato. Fa parte del percorso dell'umiltà anche il poter riconoscere il bene fatto, anzi

possiamo dire che si tratta di un passaggio importante – come lascia intuire il fatto che Dante lo collochi come ultimo atto della cantica – e di una svolta della persona alle soglie del regno celeste. La verità di Dio che rifulge nei cieli permette di vedere e riconoscere le opere di Dio, comprese quelle compiute per mezzo della creatura. È la gloria lieta e meravigliata di chi, secondo l'immagine di Matteo 25³², risponde: *Allora i giusti gli risponderanno: «Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?».*

³² Matteo, 25, 37-39.

Il confine in P. A. Florenskij

Samy Abu Eideh

1. I “due Mondi”: visibile e invisibile

I filosofi russi di fine Ottocento, primo fra tutti V. S. Solov'ëv, hanno sottolineato con forza i limiti tanto dell'empirismo, ristretto al mero dato sensibile, quanto del razionalismo, centrato invece sull'astratta soggettività formale¹. P. A. Florenskij, in seguito, ha fornito un nuovo contributo a tale linea critica, contrapponendo a entrambe le posizioni quello che lui stesso ebbe a definire il “punto di contatto” tra interiorità ed exteriorità coscienziale, ovvero “il confine”. In questo breve articolo, valuteremo alcuni casi che egli espresse specialmente nel famoso saggio *Iconostasi*, ove propone il sogno, l'arte simbolista, il santo, l'icona come significativi esempi di tale “contatto coscienziale”.

Confine (*granica*)² è per lo Scrittore russo quel “luogo” metafisico di rivelazione dove la realtà si apre al pensiero come una trascendenza paradossale, vicina e ignota insieme: vicina, perché i suoi dati sono certamente percepiti dal soggetto senziente (questo è ciò che egli chiama esperienza fenomenica); diversa, in quanto la stessa nozione di limite, nella relazione conoscitiva, tradisce tuttavia un superamento dell'Io dentro una globalità ideale (definita da Florenskij noumenica) la quale lo precede ed oltrepassa: «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei

¹Cfr. V. S. SOLOV'ËV, *La crisi della filosofia occidentale* (1874), La Casa di Matriona, Milano 1986. Si pensi ad esempio poi, per riportare due nomi noti, alla scuola slavofila di Kireevskij e Chomjakov (cfr. N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv, Cristianesimo e modernità*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 13-19).

² Cfr. N. VALENTINI, Introduzione a P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, Milano 2010, p. XII.

fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del SIMBOLO»³. Il Simbolo – spiega Florenskij – filtra le impressioni molteplici, disgregate in singolarità irrelate, mediante sintesi superiori che costituiscono man mano l'autentico “mondo” dell'uomo – invisibile, ma non per questo irreali. Anzi, Florenskij lo definisce “pneumatosfera”, intendendo con ciò il respiro spirituale che ingloba e trasforma la biosfera sensibile⁴.

Un'ascendenza evidentemente platonica e dialettica informa la *Weltanschauung* florenskiana: in essa l'idea è appunto simbolo che, associando le differenze intrinseche a ogni ente nella sua visione comprensibile e comunicabile, rende intelligibile l'integrazione tra le parti, e innalza il molteplice alla sua sinfonica armonia. Ciò è confermato dal Pensatore russo in diversi punti. In *Il significato dell'idealismo* egli affronta il tema direttamente, sullo sfondo di una cosmologia teleologica: «L'*én* non è solo ed esclusivamente *én* (uno), ma è allo stesso tempo *pollá* (molti) e addirittura *pân* (tutto). Dall'*én* (uno) che noi vediamo qui ed ora si tendono innumerevoli fili verso l'altro, verso il *pân* (tutto), verso l'esistenza universale, verso la pienezza dell'essere. Queste vie sono le vie della vita stessa: sono nervi, arterie che si dipartono dal fenomeno isolato e solitario dell'*én* (uno), fino a farne un organismo vivo, una creatura viva»⁵. Nel pensiero russo si definisce “idealismo concreto” (o ideal-realismo) quel processo mediante cui sempre lo sguardo metafisico va *a realibus ad realiora*⁶; per Florenskij il confine è in questo senso l'idea resa presente nel dato empirico. Ciò viene ben espresso dall'*incipit* di *Iconostasi*:

«La vita della nostra anima ci aiuta a giudicare la linea di confine dei due mondi, poiché anche noi nel nostro intimo viviamo alternativamente nel mondo visibile e in quello invisibile. E perciò ci sono momenti (per quanto brevi, ridotti a volte addirittura a un solo istante) in cui i due mondi si toccano e noi possiamo contemprarne il contatto. Dentro di noi per alcuni istanti si squarcia il velo del visibile e attraverso il suo strappo,

² P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Zak, Mondadori, Milano 2003, p. 201.

⁴ Cfr. S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 81-99.

⁵ P. A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999, p. 66.

⁶ Terminologia coniata in Russia da Ivanov (cfr. L. ZAK, *Il simbolo come via teologica*, in *Pa-vel Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 601).

ancora percepibile, soffia l'alito invisibile di altri luoghi: i due mondi si sciogliono l'uno nell'altro e la nostra vita diventa una corrente continua»⁷.

Razionalismo ed empirismo sono due estremi gnoseologici da cui il *pope* ortodosso vuole tenersi equidistante. A differenza del trascendentalismo kantiano, però, egli intende recuperare il senso profondo di un realismo per il quale dietro l'estensione visibile è celato sempre un significato oggettivo (si spiega così il riferimento all'idea platonica); d'altra parte, quest'ultimo non potrebbe a noi svelarsi altrimenti che nelle vesti di quello che vediamo, ascoltiamo, ecc., ossia mediante il canale della sensibilità. Ciò allontana la dottrina del Nostro dai rischi di certe forme intellettualistiche della filosofia moderna; e risulta altresì del tutto "inattuale", a fronte delle sue derive soggettivistiche e nichilistiche. È dunque lecito parlare di un platonismo florenskiano, il quale addita la realtà nella sua autenticità, compenetrando il divario fra determinatezza spazio-temporale e assolutezza noumenica, vivente proprio in quel "luogo di confine" che ne costituisce l'esperienza sofica per eccellenza.

Oltre le sterili contrapposizioni di scuola, egli analizza la secolare disputa tra universalismo e nominalismo, vedendo in essa una fra le più significative cause della disaffezione ontologica moderna – fino alle sue estreme conseguenze relativistiche: il *pathos* della tendenza al terminismo, dice infatti Florenskij, è

«un egoismo metafisico e gnoseologico. La realtà è completamente isolata, completamente estranea da tutto ciò che è diverso da sé. Essa [...] non ci offre l'immagine di un essere integro e coerente. In una parola, l'attimo di una data condizione non è legato agli altri. [...] Un attimo è solo un attimo, senza un profumo né un'atmosfera di eternità. Un punto rimane solo un punto, senza che vi sia l'unzione con il crisma dell'universalità. *Én* (uno) è *én* (uno) e solamente *én* (uno) [...]. Il vero senso di questo orientamento del pensiero consiste nel fatto che l'Io è Io e soltanto Io e non è assolutamente non-Io, Tu. L'Io non è in relazione con nessuno, nemmeno con se stesso [...]. Il *pathos* dell'isolamento solipsistico, che poi diventa *pathos* dell'egoismo, dell'odio ed infine del nichilismo assoluto, giace sul fondo delle tendenze terministiche. Il terminismo è proprio un'eresia nel senso originario ed esatto della

⁷ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2008, p. 19.

parola»⁸.

Com'è stato notato da molti filosofi contemporanei, il simbolo ha invece la caratteristica bivalente di legare significati antinomici, di presentare la costitutiva dialetticità del reale in una forma unica, preservando così l'integralità della conoscenza e la complessità dell'essere⁹. Diversamente dall'astrazione razionalista, frutto della logica formale basata sul principio d'identità, la via simbolica sfonda le barriere dell'intelletto analitico, aprendo lo spazio a una ragione dell'essere¹⁰. Essa coglie il mistero e l'enigma dell'esistente, pur non restando chiusa in un'illogicità che svilirebbe il valore veritativo della parola: è il respirare di un pensiero creativo-contemplativo contro l'infruttuosa riflessione scientifico-kantiana (che Florenskij definisce "rapace-meccanica" ed esteriore)¹¹; è l'intimo dialogare tra silenzio e asserzione, domanda e risposta colto dall'uomo nel suo rapporto con l'essere che lo avvolge ed interpella. Come nota sinteticamente Zak: «Il simbolo, suggerendo un approccio fenomenologico alla realtà, non si sofferma davanti al fenomeno, ma è in una costante tensione verso la res o il "fondamento" che, però, non è ancora la sua dimora definitiva. Il simbolo abita il confine tra l'esterno e l'interno, il fenomeno e il noumeno, la forma e il significato, testimoniando nella propria "carne" l'unità e la differenza delle due sfere»¹².

Quello di Florenskij è un pensare "dall'interno" della vita e della verità, poiché, come ripete spesso il Nostro, «se la ragione non partecipa dell'essere,

⁸ P. A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, cit., pp. 65-66.

⁹ Il simbolo, dice ad esempio Pareyson, è una "realtà tautologica", che concilia senza confondere la medesimezza del pensare con la perenne novità dell'essere. Esso, per il Filosofo italiano, ha dunque un valore dialettico volto a custodire insieme la presenza e il nascondimento della Verità, entrambi essenziali ad una conoscenza "sapida" del reale. La dimensione simbolica, infatti, non annulla il carattere comunicabile del mistero del mondo, indicandolo appunto come tale, cioè fonte primaria della molteplicità e suo inesauribile senso ultimo. Se la rappresentazione analitica svuota l'essere della sua vita più profonda ed autentica, appiattendolo in un mero schema descrittivo (essa, in altre parole, scambia il "che cosa" degli enti con il "come" del loro darsi), il simbolo mantiene sempre uno spazio di silenzio che stimola la ricerca continua del vero e si mette in ascolto di ciò che erompe dalle riduttive categorie di un intelletto statico e pago di sé. Il simbolo, in definitiva, non restringe l'alterità ad oggetto dominabile, ma la accoglie e contempla quale sempre superiore rispetto all'Io (cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 105, 108).

¹⁰ P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., pp. 55-58.

¹¹ Cfr. Id., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a c. di N. Misler, La Casa del Libro, Roma 1984, p. 92.

¹² L. ZAK, *Il simbolo come via teologica*, cit., p. 612.

neanche l'essere partecipa della ragione»¹³. Lo stesso termine russo *Istina* [Verità] rimanda etimologicamente al verbo essere (*est*), derivante dalla radice *es* e dal sanscrito *as*, che anticamente significava “respirare”¹⁴; ritmo biologico originario, a indicare la connessione essenziale tra ciò che è, cioè è vivente, e ciò che intendiamo come vero. Le idee dunque, per Florenskij, sono insieme strumento e oggetto della conoscenza: nella sua dottrina vige una perpetua unità tensionale, viva, tra essere e pensare.

2. Il sogno

All'inizio del suo saggio sull'icona Florenskij compie un interessante esame dell'attività onirica, interpretandola quale comune esempio dell'esperienza del confine, in quanto primo livello, pur ancora eterogeneo e “terreno”, di descrizione simbolica. Egli ritiene lo stato di dormiveglia, linea di confine entro la quale sorgono le immagini oniriche, dotato di un'originale misura “trascendente”, prima offuscata testimonianza del mondo invisibile, passaggio momentaneo ad un' “altra vita”: il Filosofo russo indica infatti come nella realtà notturna le dimensioni consuete della sensibilità siano stravolte, estese o accorciate. Nel sogno possono passare giorni, secoli, o anche millenni, mentre la quantità di tempo “esterno” è stata magari di sole poche ore. La notte cela una sorta di viaggio extracorporeo nella cosmologia dell'immaginario, dove il tempo può scorrere ad una velocità variabile, addirittura infinita, fino a “capovolgarsi su se stesso”, riconvertendo il suo corso dalle conseguenze alle cause, dal futuro al passato. Questo perché in generale, dice Florenskij, superata la sottile soglia dell'empirico ogni cosa assume il suo autentico carattere teleologico, si evidenzia cioè l'influsso del fine sugli eventi che ne sono preparatori: «Anche se è visibile, il sogno è del tutto teleologico o simbolico. Il sogno è saturo del senso dell'altro mondo, è quasi il puro senso dell'altro mondo, non visibile, immateriale, eterno, sebbene sia manifestabile visivamente e quasi materiale. [...] Il sogno è il limite comune che separa condizioni terrene ed esperienze celesti, il confine in cui questo mondo si assottiglia e l'altro inizia a prendere corpo»¹⁵. Se tale

¹³ P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 102.

¹⁴ Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 62-63.

¹⁵ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 28.

tendenza metafisica è sottovaluta per chi guarda “dal mondo”, nella riflessione onirica essa risulta stranamente fondamentale, quasi energia viva formante realtà, forma creativa della narrazione inconscia.

Florenskij riporta alcune possibili circostanze in cui può accennarsi questo tipo di consueta esperienza del super-reale: sono in particolare le situazioni mediane di doppia percezione della coscienza, cioè il sonno superficiale o la veglia sonnolenta. Il sogno “metafisico” avviene quando stiamo sulla linea di passaggio, in vicinanza di entrambe le rive della vita psichica. Analizziamo un esteso ma chiarificante esempio, che il Nostro trae da un classico manuale di psicologia: se chi dorme avesse vissuto durante la Rivoluzione francese e, dopo difficoltose traversie, fosse processato, arrestato e condannato a morte, venisse poi condotto alla ghigliottina, mentre la fredda lama stesse per cadergli sul collo, al che si sveglierebbe terrorizzato, non si potrebbe vedere nell'ultimo avvenimento, il contatto della lama col collo, qualcosa di separato da tutti gli altri avvenimenti. Colui che ha visto in sogno quanto descritto si è svegliato perché, sorprendentemente, ha toccato con il collo la spalliera del letto.

Rileva Florenskij: la sensazione della lama fredda nel sogno (x) e il colpo del freddo letto di ferro quando la testa giaceva sul cuscino (Ω) sono lo stesso identico fenomeno, percepito però da due diverse coscienze. Questo sogno, come innumerevoli altri simili, scorre proprio al contrario di come ci aspetteremmo pensando al tempo lineare. La causa esterna (Ω) del sogno, che costituisce un insieme unitario e sensato, è il colpo di ferro sul collo; questo colpo viene simbolizzato direttamente nell'immagine della lama della ghigliottina (x). La causa interiore di tutto il sogno è questo evento x . Di conseguenza, nella coscienza diurna, in base allo schema della causalità diurna, questo evento x anche temporalmente deve precedere l'evento a (l'inizio della Rivoluzione), scaturito interiormente dall'evento x (la condanna per mezzo della ghigliottina). In altre parole, l'evento x nel tempo del “mondo visibile” deve essere il punto di partenza del dramma onirico e l'evento a la sua conclusione. Ma qui, nel tempo del “mondo invisibile”, accade il contrario e la causa x compare non prima del suo effetto a , e in generale non prima della serie dei suoi effetti $b, c, d... r, s, t$, ma dopo tutti questi, completando l'intera serie e determinandola non come causa efficiente ma come causa finale, *télos*. In tal modo il tempo scorre in direzione del presente e a ritroso rispetto al movimento del tempo nella coscienza di veglia.

Il tempo, evidenzia il pensatore di Evlach, è rovesciato su se stesso¹⁶.

L'Autore vuole spiegare che i sogni del tipo appena esaminato, per la loro riconsiderazione a posteriori, sono unità integre e chiuse in sé in cui la fine, la conclusione, si prevede fin dall'inizio e per di più determina essa stessa sia l'inizio, in quanto punto di partenza, sia tutto l'insieme. *X* (nel nostro caso: la fredda lama sul collo), non è un *deus ex machina* senza senso, contrario alla logica e agli eventi del sogno, che irrompe nelle immagini interiori e le interrompe immotivatamente, ma costituisce realmente la conclusione di un'azione drammatica. Verrebbero infatti infranti il senso e la coerenza dell'intero dramma se non avvenisse la conclusione. Quindi il sogno, lungi dall'essere una confusionaria illusione gnoseologica, è metafora dell'ordinamento ideale, implicito abbozzo dell'organica struttura che informa gli accadimenti, facendoli nascere, crescere, muovere verso un determinato scopo. Seppur a un grado ancora inconsapevole e frammentario, il sogno è per Florenskij simbolo di singolarità altrimenti disperse, ideale unitario che raccoglie e direziona il molteplice sconnesso¹⁷.

3. Sogno e creazione artistica

Qualunque passaggio fra i “due mondi”, ogni confine mediano fra il mondo materiale e quello spirituale può essere denominato, nell'ottica florenskiana, simbolo. Simbolico, infatti, è il rimando dal “basso” all' “alto”, e viceversa; l'antinomica ma sostanziale penetrazione tra le due sfere ontologiche (empirica e noumenica) in cui per l'Autore si manifesta la vita. Questi due poli speculari sono essenziali l'uno all'altro; non c'è compiuta tensione conoscitiva verso la verità che non debba tenere conto di entrambi; apparrebbe altrimenti riduzionistica e unilaterale: «La legge di base è ovunque una sola: l'anima si estasia del visibile e, perduto di vista, resta rapita dalla sfera dell'invisibile; questa è lo scioglimento dionisiaco dei vincoli

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 25-27.

¹⁷ Ciò che colpisce di più, notiamo, è che lo scioglimento *x* del sogno coincide quasi letteralmente con la causa Ω vissuta da sveglia: potrebbe capitare, ad esempio, di fare un sogno in cui per una serie concatenata di azioni avviene uno sparo; sparo che in effetti ci desta poiché è occorso anche nell'ambiente diurno. Sorge così il dubbio (questa volta meritorio), che la fantasia onirica non sia poi così casuale come saremmo portati a pensare, e che essa suggerisca invece orizzonti di realtà diverse dalla nostra, di una dimensione ultra-empirica del reale.

del visibile. E involatasi in alto, nell'invisibile, l'anima ridiscende verso il visibile e allora le sorgono davanti le immagini già simboliche di questo mondo, i sembianti delle cose, le idee: questa è *la visione apollinea del mondo spirituale*»¹⁸.

Il “vivente”, secondo Florenskij, è costituito da connessioni complesse: lo sguardo metafisico percepisce la polifonia della natura, è sorpreso dalla ricchezza imprevedibile dell'essere, estasiato in tale dialettica concreta. Essa si rispecchia in maniera eminente nella struttura interiore dell'uomo, abitante della “terra di mezzo”, animale anfibio che coniuga anima e corpo, sé ed altro, mediante la creatività della coscienza e il rapporto inscindibile con il “mondo” che la attraversa. Un intelletto analitico, d'altronde, potrebbe non comprendere lo stato di perpetua diversificazione, articolazione, a volte anche scissione, che contraddistingue il nostro contatto con quelli che Florenskij chiama gli “altri mondi”:

«Questo mondo immaginario, per coloro che si sono rivoltati su se stessi e si sono rovesciati arrivando fino al centro spirituale del mondo [...] è reale nella sua essenza, non è qualcosa di totalmente diverso rispetto alla realtà di questo mondo, del nostro mondo, poiché la benefica creazione di Dio è unica, ma chi è passato dall'altra parte può contemplarvi la stessa esistenza. Questi sono i *sembianti*¹⁹ e gli aspetti spirituali delle cose, visibili a chi ha manifestato in se stesso il proprio sembiante originario, l'immagine di Dio, e in greco l'idea: le idee dell'esistente, illuminatesi da sole con l'*idea* e manifestando con se stesse e attraverso se stesse al nostro mondo le idee del mondo celeste, sono capaci di vedere»²⁰.

Per l'ideal-realismo florenskiano, a un livello ben superiore della fisiologia onirica, ciò avviene nell' “attività sofico-culturale”, autentica simbolizzazione per parole, segni, immagini, che fa la nostra irriducibile

¹⁸ *Ivi*, p. 31.

¹⁹ Il caso più emblematico di diversa traduzione rispetto alla versione del 1977 di *Iconostasi* (*Le porte regali*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977) riguarda il termine *lik*, che è stato in genere tradotto con “sguardo”. *Lik*, rispetto a *lico* che è il volto dell'uomo comune, nel linguaggio religioso indica il volto dei soggetti sacri. Il termine “sembiante” sottolinea l'idea della trasfigurazione che avviene in essi, la cui essenza spirituale inizia a trasparire dal volto materiale, in quanto frutto di un'epifania sensibile. In quel momento il dipinto non è più una semplice raffigurazione ma un'icona metafisica (cfr. G. GIULIANO, *Prefazione* a P. A. Florenskij, *Iconostasi*, cit.).

²⁰ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 28.

tipicità umana. In *Iconostasi* viene presa in considerazione l'esperienza estetica e, specialmente, la creazione artistica:

«Anche nella creazione artistica l'anima si estasia del mondo terreno e sale a quello celeste. Lì senza immagini si nutre contemplando l'essenza del mondo celeste, tocca i noumeni eterni delle cose e, impregnatasene, ridiscende nel mondo terreno carica di conoscenza. Qui, nel tragitto verso il basso, al limite dell'ingresso nel mondo terreno, la sua conquista spirituale s'incarna in immagini simboliche, le stesse che, rafforzatesi, danno l'opera d'arte. Perché l'arte è un sogno che ha preso corpo»²¹.

La congruenza più evidente fra sogno e creazione artistica è la teleologicità, come si è detto: entrambe sono infatti unità integrali guidate da un fine regolativo, il quale però appare come principio solo al termine del loro completamento. L'opera d'arte e il sogno sono in diversa misura espressioni dell'ideale sovrasensibile, della forza ontologica, della concretezza reale. L'opera, come il sogno, va interpretata "al contrario". Essa viene avvalorata dal suo "fine significante", giudicando la sua interezza in senso convergente e retrospettivo. La consequenzialità progressiva è sostituita dalla simultaneità istantanea e ciò conferisce agli eventi rappresentati un senso unitario. L'attitudine artistica si esplica in maniera analoga al sogno descritto da Florenskij: si muove in direzione contraria all'asse temporale²².

L'artista non è tanto il creatore dell'opera in sé, non il geniale inventore di qualcosa assolutamente nuovo, frutto d'immaginaria spontaneità. Egli piuttosto, per Florenskij, è testimone di una rivelazione spirituale, strumento soggettivo dell'oggettività ontologica che lo rapisce in uno sguardo immediato, lo entusiasma: l'opera urge dentro di lui, rende mente e corpo insonni in un'attività febbrile che non si placa finché non è portata a compimento. Così, incarnato come cimelio in una materia determinata, il fatto artistico resta presente memoriale dell'invisibile per lui e per ognuno²³.

²¹ *Ivi*, p. 30.

²² Cfr. S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, cit., p. 224 .

²³ Gadamer, seguendo un percorso diverso, esprime considerazioni analoghe circa il "punto di contatto" col sovrasensibile nell'autentico platonismo estetico: «Il bello viene ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella della mediazione tra idea e fenomeno. Si sa che è qui il punto cruciale metafisico del platonismo. Esso si concentra nel concetto di partecipazione (*μέθεξις*) e concerne sia il rapporto del fenomeno all'idea, sia il rapporto delle idee fra di loro. [...] L'idea del bello è veramente presente in ciò che è bello, in

In essa, secondo Florenskij, siamo perciò tutti considerati creatori, tanto l'artista quanto il suo fruitore.

Descrivendo tale prassi con-creativa, per la quale l'opera risulta a ben vedere più un "dato" riproposto, che un'immagine arbitraria costruita dall'individuo, Florenskij mostra il doppio movimento di ascesa e discesa della coscienza: dal finito alle idee e dalle idee al reale trasfigurato mediante la loro visione:

«Sbaglia e induce a sbagliare l'artista quando ci presenta sotto forma di arte tutto ciò che affiora in lui quando si sente ispirato, poiché quelle sono solo immagini dell'ascesa: a noi servono i suoi sogni antelucani, il refrigerio dell'azzurro eterno da questi portato; tutto il resto è psicologismo e materia grezza, per quanto forte sia l'azione di queste immagini, abilmente e squisitamente elaborate. Riflettendoci, però, non è difficile distinguere le une dalle altre in base al carattere del *tempo*: l'arte della discesa [...] è un *crystallo di tempo in uno spazio immaginario*; al contrario, [...] l'arte dell'ascesa è costruita meccanicamente, in conformità al tempo da cui era partita. Passando dalla sfera del reale a quella dell'immaginario, il naturalismo dà un'immagine falsa della realtà, un'inutile parvenza della vita quotidiana, mentre l'arte opposta, il simbolismo, incarna in immagini reali un'altra esperienza, per cui ciò che può dare diventa una realtà superiore»²⁴.

La coscienza dunque, nella creazione estetica, compie un duplice passaggio al limitare dei due mondi: dal sensibile diurno essa s'innalza ai concetti sovrasensibili, raggiunti i quali, quasi risvegliandosi da un estatico sogno, ripropone in essa la sua esperienza, come senso principale e unitario della raffigurazione, suo completamento e innalzamento della materia

modo indiviso e totale. L'esempio del bello serve perciò a rendere chiara la *parousia* dell' *ei-dos*, che Platone ha in mente, e a fornire una nozione evidente di essa in contrasto con le difficoltà logiche della partecipazione del "divenire" all' "essere". La "presenza" appartiene in modo convincente all'essere del bello come tale. La bellezza può anche essere percepita come il risplendere di qualcosa di ultraterreno, tuttavia è presente nel visibile. Che essa sia realmente qualcosa d'altro, un essere di un altro ordine, si vede dal modo del suo manifestarsi. Improvvisamente essa appare, e in modo altrettanto improvviso e senza passaggi intermedi, immediatamente, anche scompare. Se, con Platone, si vuol parlare di uno iato (*χωρισμός*) tra il mondo sensibile e il mondo ideale, è qui che esso va cercato, ed è anche qui che si salda» (H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 549).

²⁴ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 30.

all'ideale²⁵.

4. Volto, sembante, maschera

A detta di Florenskij comunque, il rischio maggiore per qualsiasi esperienza dei due mondi, artistica o poeticamente ispirata, è l' "opacità". La ricerca di una visione integrale comporta infatti arrotondamenti grossolani, parziali; spesso sottende la malcelata impazienza di voler riempire con illusoria sicurezza tutte le oscurità conoscitive. Piuttosto che lasciarsi modellare dall'essere, l'ipertrofia dell'io, immaginaria e irragionevole, si erge così a ricreare un mondo fittizio dove possa sentirsi beneamata, nel quale lo sforzo di autodeterminazione si acquieti da sé sedotto.

Incontriamo tale umana debolezza, secondo Florenskij, sulla soglia di rivelazione ontologica, al discrimine tra celeste e terrestre, nell'istante teso all'infinito e all'eterno: proprio qui, la mancanza del desiderio di "aldilà", il timore che suscitano alterità e trascendenza, la sfiducia per l'abbandono ontologico all'Assoluto indeterminabile, sono sostituiti da una passione immanente (morta in partenza perché di fatto finita), dall'*Ego* auto-fondante. Chiuso, quindi privo di vita e statico, esso è incastrato in un arido meccanismo privo di sorprese, spaventato dall'ignoto. Impotente creatore, l'Io può produrre solo "fantasmi" del reale, come li chiama Florenskij, insignificanti ombre di un mondo singolo che rifugge il vero Sole; sono queste delle "tentazioni" empiriche che Florenskij chiama diaboliche in contrapposizione alla creazione simbolica²⁶. Si tratta di idee in ultima istanza materiali, frutto di

²⁵ Un esempio davvero sorprendente a riguardo è la testimonianza dell'ispirazione avvenuta in sogno da Raffaello, che Florenskij riporta citando un manoscritto di Donato Bramante: devotissimo alla figura di Maria, Raffaello sempre aveva cercato di raffigurarla nella sua massima perfezione, rimanendo tuttavia ogni volta scontento, «non fidandosi delle proprie forze» e «avendo sempre l'impressione di vagare con la fantasia nelle tenebre». Ma una notte, riporta lo stupito testimone, «dopo che, come spesso gli accadeva, aveva pregato in sogno la Vergine, fu scosso violentemente, e di colpo si svegliò. Nella buia notte, il suo occhio fu colpito da una luce chiara, sulla parete di fronte al letto; guardando bene, si accorse che proprio il quadro della Madonna, da lui non ancora finito, stava appeso alla parete, e ora, illuminato da un dolcissimo raggio di luce, non solo era diventato un quadro in tutto compiuto, ma pareva vivo» (*Ivi.*, pp. 59-61).

²⁶ Florenskij si rifà all'etimologia greca di simbolo (*symballein*, "mettere assieme"), riferendosi all'antica consuetudine delle *tesserae hospitales* (cfr. *Iconostasi*, cit., p. 92) che permettevano a due persone (amici, ospiti, parenti) di riconoscersi mediante la ricongiunzione di due parti del medesimo oggetto (ad esempio una moneta, un anello, ecc.), le quali spesso fungevano anche da segno per un accordo o alleanza fra di loro. Tale carattere evocativo di

mere proiezioni soggettive prive di qualsiasi linfa invisibile – che hanno paradossalmente la pretesa di “elevarsi perpendicolarmente” alla realtà sovrasensibile²⁷. Il Nostro si riferisce, in particolare, alle ansie razionalistiche della modernità, denunciate come dannose astrazioni troppo umane che “si allontanano da Dio pensando di rallegrarlo”²⁸. Esse divinizzano se stesse ingannandosi di arrivare all'assoluto spirituale, mentre volano sulle basse acque di un egotismo autocompiacente: «Ciò accade quando si confondono le immagini dell'ascesa e quelle della discesa. Tutto ciò accade perché la visione che sorge al limite tra mondo visibile e invisibile può essere assenza della realtà di questo mondo, cioè il segno incomprensibile del nostro vuoto personale, in quanto la passione è assenza dell'essere oggettivo nell'anima. E allora nella stanza vuota e rassettata prendono dimora le maschere della realtà ormai completamente distaccate da questa»²⁹.

Questo “peccato originale” di una superba autofondazione gnoseologica, ontologica e morale dell'Io cerca di giustificarsi con le proprie forze. L'esperienza annichilente che ne consegue, la morte e la sofferenza dovuta al suo limite strutturale, tuttavia, sono anche richiamo a un salvifico svuotamento per la persona, al fine di un'ulteriore elevazione al Principio. La stessa consapevolezza dell'inettitudine del soggettiva, nota infatti il Pensatore russo, è punto di partenza per la rideterminazione dell'oggettività coscienziale, alla luce del vero, del buono e del bello in sé sussistenti. L'occhio della coscienza

“altro” tipico del simbolo vale dal punto di vista ontologico per Florenskij come riunificazione delle due parti di un medesimo intero, ossia proprio ciò che egli intende con l'esperienza dell'idea quale “punto di contatto” tra dimensione fenomenica e noumenica della realtà. L'attitudine contraria a quella simbolica è quella che appunto divide, separa (*diaballein*, “gettare divisione”) queste due dimensioni, perdendo la pienezza della realtà e restando centrata sull'auto-identità dell'Io, senza alcun possibile rimando “ad altro”: «Separando la manifestazione dall'essenza, il peccato introduce nel sembiante, ovvero la più pura rivelazione dell'immagine di Dio, tratti estranei, altri rispetto a questo principio spirituale, offuscando così la luce di Dio: il volto è la luce mista a tenebra del peccato, un corpo corroso le cui forme meravigliose sono deturpate da piaghe. Man mano che il peccato si impossessa della persona e il volto non è più la finestra da cui risplende la luce di Dio, mostrando sempre più nitidamente macchie di sporco sui vetri, il volto si stacca dalla persona, dal suo principio creatore, perde vita e si impietrisce diventando la maschera di una passione dominatrice» (*Ivi*, p. 40).

²⁷ «L'auto-seduazione che si nutre di questa o quella passione, la più pericolosa delle quali è la superbia, non cerca un soddisfacimento *esterno*, ma si erge, o per meglio dire *si illude* di ergersi perpendicolarmente al mondo sensibile» (*Ivi*, p. 33).

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 34. Florenskij li definisce significativamente anche “fariseismi dello spirito”, che si rivelano in fondo soltanto “idolatriche vanità sensuali” dell'Io (Cfr. *Ivi*, pp. 33-35).

²⁹ *Ivi*, p. 34.

si rivolge così all'alto, dice l'Autore, coglie l'eterno sovrasensibile manifestato nel fenomeno, si apre al dono trascendente che la eleva oltre se stessa, nella luce intelligibile che consente ogni sguardo:

«Ed ecco, indirizzando così la vita interiore, la visione appare non quando ci sforziamo da soli di superare i limiti della statura spirituale a noi data e oltrepassare i limiti dell'accessibile, ma quando misteriosamente e incomprensibilmente la nostra anima è già stata nell'altro mondo invisibile, innalzata fin lì dalle stesse forze celesti. [...] Questa visione è più oggettiva delle oggettività terrene, più solida e reale di quelle. Questa visione è il punto d'appoggio della creazione terrestre, un cristallo vicino al quale e per la cui legge di cristallizzazione, conformemente a questa legge, si cristallizza l'esperienza terrena, divenendo tutta, nella sua stessa struttura, simbolo del mondo spirituale»³⁰.

Qui torna l'approccio che potremmo definire *sub specie aeternitatis* dell'ideal-realismo florenskijano: contemplare la realtà come un tutto integrale correlato da nessi profondi, rimandi, corrispondenze che ne testimoniano l'origine creata e sovrannaturale, teleologicamente orientata da fini invisibili, superiori, garanzia della sua sussistenza vitale (il cosmo, in tale visione, ha un fondamento trascendente di cui ogni cosa è segno allusivo, simbolo)³¹.

³⁰ *Ivi*, pp. 34-35.

³¹ Tale dottrina si basa, è indubbio, sul teocentrismo della Grazia, dell'illuminazione attraverso lo Spirito Santo di stampo agostiniano e patristico (si ricordino, tra gli altri, i Padri orientali Giovanni Crisostomo, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Palamas, affini al panorama culturale dell'Autore). Ma le somiglianze con un'attuale filosofia dell'essere non sono da sottovalutare: ci riferiamo soprattutto al primato dell'Essere quale "sfondo" dell'ente determinato, sua totalità imprescindibile; nonché la preminenza della dinamica manifestativo-rivelativa dell'evento ontologico (senso di *aletheia* come velamento-svelamento del Mistero) sullo studio analitico (quindi esaustivo) delle essenze. In questo senso potrebbero essere interpretati i numerosi riferimenti che Florenskij fa allo Stige, la Geenna, l'Ade (ad es. in *Iconostasi*, cit., pp. 32-33 e 136-137). Nel mondo greco, infatti, la verità è definita ἀληθεια, parola formata da α privativa e dal termine ληθη = oblio, dimenticanza. Con lo stesso termine viene designato anche il Lete, il fiume dell'oblio nell'Ade, intendendo la morte dell'io come passaggio ad un'esistenza spettrale, con la conseguente perdita della conoscenza e della coscienza di sé. L'oblio non era per lo spirito greco semplice assenza di memoria, ma la distruzione della coscienza: una forza capace di condannare l'intera realtà all'oscurità della dimenticanza. Questa forza è assimilabile al tempo, che divora tutto. *Chronos* produce il divenire che divora se stesso. Ma nell'io c'è il bisogno opposto di un'altra forza, che resista all'oblio e che sappia, pertanto, rimanere "stabile" nel tempo. Questa è, appunto, l'*aletheia*: essa permane eterna-

Il movimento sofico della metafisica concreta è espresso dal Nostro con la parola *skovznoj*, sorta di luminosità interiore che potrebbe essere resa, contrapponendola all'opacità miope di ogni titanico razionalismo, come “translucidità”: attraverso la realtà mondana possiamo approssimativamente distinguere la forma delle cose, ma non i loro precisi contorni. Questa è la semi-trasparenza tipica delle realtà di confine, colta da un riflettere simbolico capace di preservare insieme il mistero insondabile dell'alterità indicandolo al contempo in quanto tale, così come si mostra a noi, appunto invisibile e inafferrabile, ma malgrado ciò presente e vivificante. Il mistero, per Florenskij, è quel *celatum* invisibile velato nella corporeità, che eleva a sé la coscienza. Tale ascesi accoglie lo straordinario nascosto nell'ordinario, comprende la correlazione degli eventi nel loro *unicum* significante.

“Volto” e “sembiante” sono i termini con cui il pensatore russo esplica tale “translucidità” degli enti. Il volto denomina la sistemazione formale di un oggetto, l'ordine convergente che lo fa considerare come struttura unitaria. Si tratta del primo livello di sensibilità empirica: la percezione³² che collega le singole impressioni sensoriali in un tutto di senso compiuto, funzionale a creare un mondo di rappresentazioni (ancora però soggettive e casuali) dove possiamo agilmente muoverci, lasciando implicite le differenti determinazioni. Il volto è caratteristico dell'esperienza diurna, cioè di quello che Florenskij chiama aspetto “terreno” degli enti, la muta materialità che può assumere infinite sfumature e variabili arbitrarie secondo i diversi punti di vista percettivi:

«Si può dire che il volto è il modello grezzo, non ancora elaborato artisticamente, su cui lavora il ritrattista. Durante la lavorazione artistica nasce letteralmente l'immagine artistica, il ritratto come forma estetica tipica, ma non ideale, della percezione: è il “ritocco” di alcune linee fondamentali della percezione, uno degli schemi possibili a cui si può ricondurre il volto in questione. Nel volto stesso, però, questo schema, in

mente, malgrado la corrente letale del mondo sensibile, sopravanza il tempo e ne conserva la memoria. La memoria temporale vuole arrestare il movimento, cerca di opporre una flebile barriera alla fluidità del divenire. La verità, invece, è la memoria eterna, il fondamento necessario di ogni sussistenza temporale (cfr. S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, cit., pp. 141-142). Vogliamo soltanto ricordare come uno dei massimi pensatori contemporanei, M. Heidegger, porti avanti una profonda riflessione sul tema della Verità come *aletheia* in maniera significativamente analoga a quella appena menzionata.

³² Così la definisce Florenskij in *Iconostasi*, cit., p. 36.

quanto schema, è messo in evidenza non più di molti altri e in questo senso è qualcosa di esterno rispetto al volto, che determina con se stesso non solo o non tanto l'ontologia della persona di cui il pittore ha raffigurato il volto, quanto l'organizzazione conoscitiva del pittore stesso, il mezzo del pittore»³³.

Dallo sfondo ancora empirico del volto siamo capaci di sussumere lo “sguardo” (o “sembiante”): essenza della cosa, suo rimando sovrasensibile, eterno e universale. Qui la datità subisce un’illuminante trasformazione ai nostri occhi, una “trasfigurazione”: ciò che contempliamo ha valore sensato e univoco, sappiamo che esiste per uno scopo, lo colleghiamo costituzionalmente alla sua perfezione ideale. È proprio questo aspetto che “ci parla” dell’alterità integrale (compiuta, sussistente) dell’ente, mettendoci in dinamica relazione conoscitiva con esso, con la sua dimensione autentica: l’essere converge aldilà del limitato *hic et nunc* soggettivo. L’uomo, per Florenskij, vive cioè in un mondo simbolico nel quale ogni cosa “è più di se stessa”, rimanda ad un fondamento sostanziale che mette in moto, fa respirare, dà forma ad un globale reticolo di rappresentazioni non strettamente funzionali all’Io. Questa struttura metafisica del cosmo, infatti, non serve per un suo dominio tecnico-strumentale, anzi la coscienza si muove dentro di essa, ne partecipa concretamente, non potendone prescindere.

L’energia metafisica si presenta soprattutto come forza che porta a compimento la personalità spirituale di ognuno, quello che il *pope* russo chiama il “dono” ontologico, il patrimonio segreto, la “somialianza a Dio” degli uomini nell’Uomo Assoluto (l’Archetipo, secondo la tradizione ortodossa Cristo, l’Uomo-Dio): «Il volto è divenuto sembante. Lo sguardo [=sembiante, N.d.R.] è la somialianza con Dio realizzata sul volto. Quando davanti a noi c’è la somialianza con Dio, abbiamo diritto di esclamare: ecco l’immagine di Dio, ma immagine di Dio è anche “Ciò che è raffigurato da questa immagine”, l’Archetipo. Il sembante di per sé, in quanto contemplabile, è la testimonianza di questo Archetipo, e chi ha trasfigurato il proprio volto nel sembante annunzia i misteri del mondo invisibile senza parole, con il suo stesso aspetto. Se ricordiamo che in greco sembante si dice *idea* – εἶδος, ἰδέα – e che la parola *idea* è stata usata da Platone proprio nel significato di sembante, di essenza spirituale manifestata, di senso eterno contemplabile, di

³³ *Ibi.*

bellezza celeste di una realtà, del suo archetipo celeste, di raggio della fonte di tutte le immagini, e da Platone si è diffusa in tutta la filosofia, nella teologia e perfino nel linguaggio quotidiano, allora andando a ritroso dall'idea al sembiante rendiamo il significato di quest'ultimo perfettamente trasparente»³⁴.

In netta contraddizione al sembiante, dice Florenskij, è la “maschera”. Fittizio apparire di una realtà irreale, la maschera esprime l'atteggiamento di chi si compiace nell'oscurità, gioca con l'opacità delle proprie immagini mutevoli illudendo se stesso e gli altri per trovare considerazione terrena. La maschera in realtà, nota il Pensatore russo, dipende dallo sguardo altrui, è il bagliore di un volto che non illumina, ma cerca solo di stupire con un effimero fuoco d'artificio, nutrendosi di una solitaria auto-ammirazione. In questo caso, la base del volto non è più presupposto iniziale per l'irradiare del divino sembiante, non si manifesta in esso l'idea celeste dell'Uomo archetipico (il Cristo), ma la sua auto-proiezione egocentrica, tutta soggettiva e perciò, più che inautentica, irreale. Florenskij a tal proposito rimanda al significato originario di maschera, *larva*: termine con cui si definisce qualcosa di simile a un volto, che si spaccia per volto e come tale viene preso, ma che è vuoto all'interno, tanto a livello materiale e fisico, quanto sostanziale e metafisico. Scrive l'Autore: «È caratteristico che la parola larva avesse già presso i romani il significato di cadavere astrale, di “vuoto”, *inanis*, di cliché insostanziale rimasto dal morto, cioè di oscura forza vampiresca e impersonale che cerca per sostenersi e animarsi sangue fresco e un volto vivo a cui questa maschera astrale possa aderire risucchiandolo e spacciandolo per la propria essenza. [...] Sia i racconti tedeschi che le fiabe russe ritengono le forze impure vuote all'interno, a forma di truogolo o di cavità, senza colonna vertebrale, fondamento della saldezza del corpo, le ritengono pseudo-corpi e di conseguenza pseudo-esseri. Al contrario, il dio del principio e della realtà del bene, Osiride, veniva raffigurato in Egitto con il simbolo *djed*³⁵, in cui si ravvisa, come significato basilare, la raffigurazione schematica della colonna vertebrale di Osiride: il male e l'impurità sono privi di colonna vertebrale, cioè di

³⁴ *Ivi*, p. 37.

³⁵ Il *djed* è un geroglifico egizio a forma di pilastro che rappresenterebbe la colonna vertebrale di Osiride. Veniva spesso raffigurato nei sarcofagi proprio all'altezza della colonna vertebrale del defunto, talvolta munito di braccia e scettro (cfr. G. Giuliano, Note a *Iconostasi*, cit., p. 149).

sostanzialità, mentre il bene è reale e la sua colonna vertebrale è il fondamento stesso del suo essere»³⁶.

La maschera quindi inganna, indicando falsamente ciò che in verità non esiste: è uno schermo teatrale della conoscenza, un simbolo inappropriato e distorto per l'intellezione degli enti. Se vero, bene e bello sono diverse sfaccettature del Medesimo, la maschera è invece falsità, male, bruttezza; la sua irrealtà è frutto di un processo degenerativo di tutta la persona secondo il quale essa perde il proprio carattere assoluto (*l'Imago Dei*), divenendo innaturale imitazione dello spirito, atteggiamento narcisistico e senza grazia. La persona, chiudendosi all'Alto, si reclude in sé, ma a causa di ciò menoma anche se stessa, rinnegando la sua vocazione celeste. La visione del mondo conseguente all'antropocentrismo moderno, secondo il Filosofo russo, è meccanicistica e desolata, scevra di vitalità metafisica; il suo morto sguardo/sembiante è quello di una vuota trascendentalità senza infinito né eterno, ridotto alla conoscenza degli schematismi mentali. Questo è, per Florenskij, il coerente risultato di un certo prometeismo moderno, frutto della convinzione per cui è possibile e anzi auspicabile vivere *etsi Deus non daretur*: non si considera più assolutamente il Principio come trasparenza della persona a se medesima; essa copre la sua vita con l'immaginario fittizio e insussistente di un *ego* irrelato. Leggiamo in *Iconostasi*: «Se il diavolo era chiamato dal pensiero medievale “la scimmia di Dio” e il tentatore sedusse i primi uomini con il proposito di diventare come dèi [Gen. 3,5], cioè non dèi nell'essenza, ma solo una loro parvenza ingannevole, allora si può parlare in generale del peccato come di scimmia, maschera, parvenza di realtà, priva della sua forza e della sua sostanza. Ma la sostanza dell'uomo è l'immagine di Dio e perciò il peccato [...] non solo non serve a che la sostanza della persona trovi espressione esterna, ma la nasconde addirittura. La manifestazione della persona si separa dal suo nucleo essenziale e, sfaldatasi, diventa guscio. La manifestazione, questa luce con cui il conoscibile entra nel conoscente, diventa allora tenebra che separa e isola il conoscibile dal conoscente e dunque anche da se stessa in quanto conoscente: la “manifestazione” dal comune significato popolare, platonico e religioso di svelamento o rivelazione della realtà, è diventata “fenomeno” kantiano, positivistico, illusionistico. [...] E poi, quando il volto è divenuto maschera, kantianamente non possiamo più sape-

³⁶ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., pp. 38-39.

re nulla del noumeno e insieme ai positivisti non abbiamo basi per affermarne l'esistenza»³⁷.

5. L'ascesi, “arte delle arti”: incarnazione dell'ideale

L'aureola dietro il capo dei santi nelle raffigurazioni sacre si dà spesso per scontata. Siamo abituati a notarla quasi per caso, senza approfondirne più di tanto il significato, immaginando, al massimo, che essa sia solo un marcatore metaforico della santità degli uomini rappresentati. Essa, invece, è sintomo tangibile di ciò che Florenskij ha appena definito trasfigurazione del volto in sembiante.

La “conversione” della mente al Sole della Verità, il rinnovamento interiore di un pensiero che, certo dei suoi limiti creati, imputa l'opera del proprio auto-trascendimento alla gratuita visita del cielo sulla terra (l'Autore cita la frase di Paolo in *Eb.* 11, 1: «a ognuno Dio ha concesso una misura della fede, cioè una dimostrazione di cose invisibili»³⁸), si riflette secondo Florenskij perfino nell'esteriorità corporea, risplende nel chiarore dello sguardo, e fa del santo un'effettiva presenza metafisica. L'asceta, a detta del Pensatore russo, testimonia il vero ideal-reale con la stessa concretezza sensibile, non metaforica, della sua tersa e pacifica bellezza: egli esprime la tensione incessante al raggiungimento del fine spirituale, la sua intera vita diventa opera d'arte sempre più perfezionata; con gesti e parole manifesta un'immediatezza ontologica non fatta di complesse argomentazioni e astratti ragionamenti, ma di una luminosa quotidianità, come simbolo incarnato e persona integrale. Il superamento dell'empiria nell'idea diviene paradossalmente in lui fatto tangibile, realtà constatabile. Egli è testimone vivente del cielo, creatura santa che “è nel mondo ma non del mondo”, poiché con il suo sembiante trasfigurato simboleggia la sovreminenza del fondamento originario. Come chiarisce il Pensatore russo, i santi

«non sono i fantasmi della terra, ma stanno materialmente sulla terra, per niente astratti, per niente esangui. Ma loro non sono semplicemente loro, non finiscono soffocati qui, sulla terra: sono idee, idee vive del mon-

³⁷ *Ivi*, pp. 39-40.

³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 43.

do invisibile. Loro, i testimoni, si può dire che nascono al confine tra visibile e invisibile, come immagini simboliche delle visioni durante il passaggio da una coscienza all'altra. Sono l'anima viva dell'umanità con cui questa è entrata nel mondo celeste; abbandonata ogni fantasia oscura durante il passaggio e assimilato l'altro mondo durante il ritorno alla terra, hanno trasformato se stessi in immagini angeliche del mondo angelico. E non a caso questi testimoni, che con i loro sembianti angelici ci rendono più vicino e raggiungibile l'invisibile, vengono chiamati dalla voce del popolo fin dall'antichità angeli incarnati»³⁹.

L'approccio simbolico, tornando al nostro tema principale, ha un'ovvia rilevanza comunicativo-linguistica: se parliamo di separazione tra senso e significato (o fra versante letterale e metaforico del discorso), difatti, ci riferiamo a una scissione attuale che consegue a un precedente stato di unità tra i due lati materiale e non-materiale della parola. Quest'unione originaria, per Florenskij, s'intuisce proprio nel simbolo: esso è il *topos* della comunicazione, dove senso e significato mirano a identificarsi, nel quale l'effettiva realtà percepita tende a "essere più di ciò che è". Così avviene, appunto, anche per l'aureola dei santi nelle rappresentazioni pittoriche. Il caso documentario che l'Autore riporta a sostegno della sua tesi è tipico della fenomenologia degli stati mistici, contemplabile nelle narrazioni di molte tradizioni religiose: si racconta di volti luminosi e meravigliosi, uomini che con la loro bellezza esteriore emanano la purezza dello spirito e l'integrità di un cuore rinnovato dalla grazia divina. La testimonianza del Sole della Verità si rende in essi evidente di per se stessa, contemplabile con stupore. Basti pensare alla figura del protomartire Stefano: tutti, si narra, "videro il suo volto simile al volto di un angelo" (cfr. At 6,15). Nota a tal proposito Florenskij: «Abbiamo una quantità innumerevole di testimonianze della luminosità Divina dei sembianti degli asceti, del loro splendore simile al disco del sole. A chiunque sia venuto a contatto con coloro che vivono nella grazia, è toccato vedere con i propri occhi almeno i germi di questa luminosa trasfigurazione del volto in sembianti»⁴⁰.

³⁹ *Ivi*, pp. 44-45.

⁴⁰ *Ibi*. Meditazioni analoghe e più approfondite su questo tema si trovano nella Lettera IV del capolavoro florenskiano *La colonna e il fondamento della Verità*, significativamente intitolata "La luce della verità".

Nell'alveo del Cristianesimo, come riporta M. Eliade⁴¹, sono osservabili fenomeni di irradiazione luminosa reale che accompagnano particolari pratiche meditative (i cosiddetti “monaci fiammeggianti”, apparsi fin dai primi secoli tra gli eremiti del deserto); il caso più emblematico ed esemplare, poi, è quello del volto raggianti di Mosè dopo gli incontri “faccia a faccia” con Dio sul monte Sinai: come racconta l'*Antico Testamento* in *Es* 34, 29-35, egli era ogni volta costretto a coprirlo con un velo per non intimorire gli Israeliti. Un “volto raggianti” è una metafora: il sorriso non emana raggi in senso proprio, ma evoca qualcosa di luminoso. Nel caso biblico tale irradiazione non è invece metaforica: è una metafora letteralizzata, un simbolo incarnato. Ci si domanda allora se l'uso metaforico delle immagini non implichi uno sfondo dove la distinzione fra senso letterale e senso metaforico si riassorbe. Dove l'immagine non è più una metafora.

6. Dall'iconostasi vivente all'iconostasi materiale e ritorno

Nei primi secoli cristiani, e poi nel mondo ortodosso, la chiesa, come edificio sacro, ha costituito per i fedeli la scala o porta terrena che dal visibile eleva verso l'invisibile⁴², luogo santificato dalla Presenza divina, immagine del mondo a venire annunciato da Cristo nel Vangelo. Durante le liturgie vi convergono, secondo l'interpretazione canonica, angeli, santi e uomini giusti a lodare l'amorevole onnipotenza del Padre.

⁴¹ «Se per effetto del battesimo si è “illuminati”; se lo Spirito Santo viene inteso come una epifania di fuoco; se la Luce della trasfigurazione percepita dagli Apostoli sul Monte Tabor rappresenta la forma visibile della divinità di Cristo, anche una vita mistica cristiana dovrà essere contrassegnata da fenomeni luminosi. Ciò ai monaci d'Egitto sembrò senz'altro evidente. Nel Libro del Paradiso si legge che il monaco irradia la “Luce della Grazia”. [...] Specie quando pregava il monaco risplendeva di luce. Quando Pisenzio era immerso nella preghiera, la sua cella era interamente illuminata. Sul luogo ove gli eremiti pregavano, si vedeva un meraviglioso pilastro di luce. [...] Quando l'Abba Sisoè fu sul punto di morire, i padri essendo seduti intorno a lui, “il suo volto prese a rilucere come il sole”. Ed egli disse ai padri: “Ecco che viene l'abate Antonio”. Poco dopo aggiunse: “Ecco che viene il coro dei profeti”, e il suo volto brillò ancor di più. Poi disse: “Ecco che viene il coro degli apostoli”, e lo splendore del suo volto crebbe ancora. Alla fine Sisoè “rese l'anima, e fu come un lampo”. Sarebbe inutile moltiplicare gli esempi» (M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Mediterranee, Roma 1995, pp. 54-55).

⁴² Fondamentale testo a riguardo, nell'ambito russo contemporaneo a Florenskij (oltre ai numerosissimi classici), è *La scala di Giacobbe* del filosofo e teologo S. Bulgakov, presentata e tradotta in Italia da M. Campatelli, Roma 2005.

L'altare nell'ortodossia, come lo era la balaustra nella vecchia liturgia occidentale, è separato dalla navata dei fedeli mediante un tramezzo d'icone detto "Iconostasi": al santuario (o "Santo dei Santi") possono accedere solo i celebranti durante il Sacramento Eucaristico, passando per le cosiddette "porte regali"⁴³. In un ordine rigoroso e consequenziale i gradualisti registri dell'Iconostasi illustrano le tappe dell'Economia divina (la storia della Redenzione dall'Antico al Nuovo Testamento); uno stesso movimento accomuna i santi rappresentati: il loro devoto slancio di preghiera verso il Signore assiso in trono, al centro dell'Iconostasi. Cristo è rappresentato con gli attributi della gloria divina (la mandorla nella quale s'incrociano i raggi luminosi che da lui promanano), circondato dalle potenze celesti, con i simboli dei quattro evangelisti negli angoli. La mandorla è inscritta in due rettangoli che formano una stella a otto punte, figura dell'ottavo giorno della creazione, il secolo a venire. L'ingresso nel Santuario è l'entrata nel Regno dei cieli, passaggio dall'uomo di carne alla creatura nuova: è per questo che sulle porte sante si rappresentano i nunzi di questo regno (i quattro Evangelisti) così come l'Annunciazione, evento che concretizza la "buona novella" che essi proclamano (l'Incarnazione di Dio), realizzata l'unione fra la volontà divina e quella umana in Maria. Tale complesso simbolismo, afferma Florenskij, sottende una ritrovata dialettica fra cielo e terra. L'umanità si riappropria del suo stato bivalente, fusione di spirituale e materiale, eterno e transitorio: il confine dell'Iconostasi rivela un universo riconciliato con il suo Creatore, pacificato da ogni separazione grazie alla pienezza salvifica che realizza l'armonico equilibrio di finito e infinito, il ritmo di una vita ontologica che respira con i due polmoni del corporeo e dell'ideale.

A livello filosofico l'assoluto, come detto, è indeterminabile. L'altare nudo e silenzioso, limitato dal tramezzo dell'iconostasi, testimonia proprio questa intangibilità noumenica, irriducibile alla vista materiale. Tuttavia, la coscienza non è ridotta al nulla della sua debolezza conoscitiva, stretta nell'apparenza delle sue forme sensibili. Vi è qui, come in ogni realtà simbolica, una doppia percezione coscienziale: il soffio dell'invisibile spira attraverso l'icona, segnando il confine con l'"altro mondo" - non ridotto in essa, tuttavia intuibile. Lo "sguardo sensibile" spiega l'Autore, è innalzato alla "vista spiri-

⁴³ Si tratta di una porta a due battenti la cui parte alta è tagliata, montata su colonnine di legno e ornata d'icone - di solito l'Annunciazione, i quattro Evangelisti e i Padri liturgisti (Cfr. L. Uspenskij, V. Losskij, *Il senso delle icone*, Milano 2007).

tuale”⁴⁴: nelle tavole dipinte si scopre la realtà concreta della santità, l’azione di Dio che opera negli eventi e nelle persone come luce dall’alto, rendendo tutto intelligibile e valorizzato da un senso ideale. L’iconostasi nella liturgia prende vita, è venerata e incensata come sacra. Il suo involucro corporeo testimonia di un assoluto che, pur restando inconfineabile, si attua e rivela nel molteplice. Anch’essa è dunque “confine” metafisico, dove l’intelligibilità eterna aderisce simbolicamente al divenire temporale⁴⁵.

Con l’iconostasi il sacerdote russo indica due aspetti complementari della stessa cosa: per lo sguardo metafisico, essa è presenza viva dei santi sulla terra, la loro testimonianza attuale del mondo invisibile; la prima, autentica iconostasi, quindi, è “i santi stessi”:

«L’iconostasi è la manifestazione dei santi e degli angeli, è “agiofania” [...], è la manifestazione dei testimoni celesti [...], è la manifestazione dei testimoni che annunciano ciò che è al di là della carne. [...] E se tutti coloro che pregano in chiesa fossero sufficientemente ispirati e se la loro vista fosse sempre attiva, allora in chiesa non ci sarebbe altra iconostasi che i testimoni di Dio che compaiono davanti a Lui e che annunciano con i loro sembianti la Sua presenza terribile e gloriosa»⁴⁶.

In secondo luogo, sotto l’ottica materiale, l’iconostasi è un muro di mattoni ricoperto di tavole dipinte che rappresentano i santi, ma che non sono loro. La nostra coscienza mette in relazione le due visioni, cosicché, nell’esperienza specifica del rito religioso, quel determinato muro e quei colori affrescati valgono come una reale visione celeste, dinanzi alla cui presenza sensibile i fedeli chinano il capo e piegano le ginocchia in segno di sacra riverenza. Le opere d’arte, quindi, per Florenskij, svolgono la funzione di una “finestra” affacciata sulla realtà metafisica, facendo trasparire ciò che accade dietro di esse, nel mondo invisibile del Santuario dove si fa presente il mistero di Dio:

«L’icona è uguale alla visione celeste e non lo è: è la linea che contorna la visione. La visione non è l’icona: è reale di per sé. L’icona, però, che corrisponde per il contorno all’immagine spirituale, nella nostra coscienza

⁴⁴ Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., pp. 44-47.

⁴⁵ È noto come per Florenskij - lo dice in *Iconostasi* (pp. 51-52) - una delle migliori “prove filosofiche di Dio” fosse proprio l’esistenza di un’icona: la *Trinità* di Rùblev.

⁴⁶ P. A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 46.

è questa stessa immagine e al di fuori, senza, oltre l'immagine, in sé per sé, astratta da essa, non è né immagine né icona, ma una tavola. Così una finestra è una finestra perché dietro si estende il regno della luce. E allora la finestra stessa, dandoci la luce, è la luce; non “somiglia” alla luce, non si lega in un'associazione soggettiva alla rappresentazione soggettivamente concepibile della luce, ma è *la luce stessa*, nella sua auto-identità ontologica, è quella luce stessa indivisibile in sé e inseparabile dal sole che brilla nello spazio esterno. Ma in sé e per sé, cioè al di fuori del rapporto con la luce, al di fuori della propria funzione, la finestra, in quanto non agente, è morta e non è neanche una finestra: astratta dalla luce è legno e vetro»⁴⁷.

Per chiunque vi si accosti con l'implicita consapevolezza di non poter prescindere dalla simbolizzazione della realtà sovrasensibile, l'icona è quindi, come detto, una finestra. Essa riproduce la cornice che contorna il quadro della visione spirituale, è il materiale trasparente attraverso cui passa la luce dell'aldilà. Il suo aspetto sensibile è una trasfigurazione, poiché in effetti, quando guardiamo attraverso una finestra, in realtà siamo concentrati sull'immagine che appare dietro di essa. E allora la finestra stessa non è più l'immagine, ma diventa identica alla luce del Sole che sta fuori dalla nostra piccola stanza soggettiva. Senza il suo indivisibile rapporto di collegamento tra noi e ciò che sta fuori, la finestra di cui parliamo è morta, ovvero non esiste. Il suo concetto “scientifico”, come dice Florenskij, è solo “legno e vetro”, mera associazione di impressioni distaccate. Ciò dimostra la natura costitutivamente simbolica dell'icona: il simbolo infatti, non ha un valore autonomo rispetto a ciò che manifesta, ma è sempre “più o meno di se stesso”. Il simbolo indica in quanto tale l'essenza di ciò che vuol significare, e la coscienza si avvicina ad esso riferendosi proprio al “che cosa” da esso indicato, alla sua piena realtà. Altrimenti, dice il Nostro, esso rimane mero “materiale sensibile”, non fungendo minimamente al suo scopo, privato del suo senso autentico⁴⁸. Non esiste la finestra *in abstracto*: la finestra è luce o legno e vetro, mai semplicemente finestra; essa è indirizzata a un fine preciso. Così anche le icone sono le “raffigurazioni visibili di spettacoli misteriosi e soprannaturali”, come le definisce san Dionigi Aeropagita⁴⁹; l'icona manifesta più di se stessa, quando è una visione celeste, oppure meno, se non schiude alla coscienza il

⁴⁷ *Ivi*, p. 48.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 48-49

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 49.

sovrasensibile - in questo caso, non può essere chiamata altrimenti che tavola dipinta⁵⁰.

L'autentica iconostasi, in definitiva, attua per Florenskij l'obiettivo sofico-simbolico di manifestare la dialetticità del reale: essa nasconde e svela insieme, indica il senso sovrasensibile che silenzioso penetra nel mondo; attraverso il valico del suo confine siamo innalzati alla vera vita dell'essere.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 48-49.

L'Over-Soul in R.W. Emerson: ascesi e potenziamento della coscienza.

Marco Casucci

Il concetto emersoniano di *Over-Soul* è senza dubbio uno degli apici speculativi raggiunti dal pensatore americano nel suo percorso filosofico. Tuttavia, nel corso del tempo concetto si è via via andato perdendo come elemento marginale del pensiero emersoniano, favorendo di volta in volta letture che tendevano ad occultare questo elemento forse troppo legato ad una concezione idealistico-platonica che mal si coniugava con l'idea di un Emerson fondatore del pensiero americano in un senso originario, in quanto finalmente sganciato dalla dipendenza rispetto al pensiero europeo.

In questa prospettiva, infatti, si è sempre privilegiato l'Emerson dell'ultima fase dei suoi scritti in cui, abbandonato l'afflato mistico che animava la sua precedente produzione, si concentrava su problemi e questioni più "attuali", tra cui la questione schiavile e dei diritti civili. Tutto questo ha trovato riscontro nella proclamazione di Emerson come padre putativo del pragmatismo americano e del pensiero liberal democratico, in particolare per quel che riguarda l'accostamento a Dewey che trasse profonda ispirazione dagli scritti emersoniani¹.

In tutto questo, ovviamente, la dimensione più schiettamente metafisica del pensare emersoniano è rimasta in ombra e con essa uno dei suoi temi cardine: l'*Over-Soul*. Questo termine rimanda infatti ad ascendenze neo-platoniche mediate senza dubbio dall'idealismo schellinghiano, di cui il pensatore americano fu grande estimatore, che mal si attagliano all'idea di un

¹ Cfr. a tale proposito N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 2009.

Emerson attivista civile e propugnatore di una filosofia di carattere pragmatico. Certo si può riscontrare, come si avrà modo di vedere più avanti, come un certo afflato mistico sia indubbiamente presente in questa idea emersoniana di un'anima sovraindividuale che costituisce l'intima altezza di ciascuno. Tuttavia non si tratta affatto di un vano misticheggiare contemplativamente inattivo, quanto piuttosto l'accorgimento del fatto che la riscoperta del nucleo intimo di ciascuno è indissolubile da un potenziamento attivo e trasformativo della coscienza nel suo rapporto costitutivo col mondo. Da questo punto di vista, quindi, sarà possibile vedere come la posizione emersoniana non muti i suoi interessi, in particolare per quel che concerne il passaggio e la maturazione da i primi saggi alla redazione di *The Conduct of Life* in cui più chiaramente emergono quegli elementi che faranno pensare ad un cambiamento in chiave pragmatista del pensiero emersoniano. Tuttavia ciò che si vuole qui sottolineare è propriamente il fatto che la posizione di Emerson riguardo all'essenziale, alla radice del suo pensiero, non muta di fatto il suo carattere, ribadendo continuamente l'appartenenza del suo pensare ad una radice di autenticità che si eleva oltre i limiti della finitezza storico-mondana, in direzione di ciò che non è né storico né temporale, ma eterno. Tutto il pensiero emersoniano si fonda sul semplice accorgimento del fatto che non è possibile pensare il tempo presente, la contemporaneità, senza essere collegati alla sua radice non transeunte. Questo elemento decisamente metafisico fa sì che il tempo stesso non sia altro che il luogo di manifestazione di un *unicum* che attraversa la storia e la fonda nei suoi molteplici fenomeni.

In questo senso il compito del pensante è quello propriamente di pareggiarsi alla sua propria altezza, collocandosi sullo stesso livello non-temporale che permette l'accoglimento del Principio (dell'*Over-Soul*) come dimensione eternante, a partire da cui ed in cui soltanto l'essenziale del tempo può essere compreso. Compito del seguente saggio sarà quello di esplorare le modalità attraverso cui è possibile questa elevazione coscienziale, in virtù di cui è possibile pensare il fondamento indiveniente dell'*Over-Soul* come principio in grado di muovere la storia e l'essere tutto verso la verità medesima.

All'inizio del saggio *Storia* Emerson significativamente scrive:

«Vi è una mente comune a tutti gli individui. Ognuno si immette in essa e in tutto ciò che è di essa. Chi una volta sia ammesso a un tale superiore diritto di ragione, si fa libero cittadino dell'intero dominio. Ciò che Platone ha pensato, anch'egli può pensarlo; ciò che un santo ha sentito, anch'egli può sentirlo; e tutto ciò che in qualsiasi tempo sia accaduto ad ogni singolo uomo, egli può comprenderlo. Chi ha accesso a una tale universale mente, partecipa di tutto ciò che è stato e che può essere fatto, poiché è essa l'unico e sovrano elemento agente»².

In questo scritto non compare ancora esplicitamente il termine *Over-Soul*, cosa che accadrà solo nell'omonimo saggio del 1841, tuttavia è ben possibile rintracciare in questo passo alcuni elementi determinanti che caratterizzeranno questa dimensione specifica del pensare emersoniano. L'idea di fondo che attraversa questo spirito sovraindividuale e che costituisce uno dei frutti più maturi del trascendentalismo americano è che esista una sfera del pensare, che è il pensare medesimo nella sua massima esplicazione, in cui si raccolgono tutti i pensanti in quanto autenticamente tali. Non si dà autenticamente pensiero se non in riferimento alla sua unità oggettivamente criteriante.

L'*Over-Soul* non va inteso nel senso di un super-soggetto trascendentale di tipo idealistico, come ad esempio l'"Io" fichtiano; piuttosto esso è un'origine e un fondamento ulteriormente concreto in cui la coscienza si potenzia al suo massimo livello, costituendo la radice comune di tutta la grandezza potenzialmente presente tanto nell'uomo, quanto nel mondo. L'attività dell'anima sovraindividuale, sovraperonale, è garanzia dell'unità della verità in tutto l'essere, nella misura in cui ci si elevi alla sua incondizionatezza. In questo senso, l'unità dell'*Over-Soul* è ciò che contiene tutta l'esperienza di ciascun singolo nella sua unicità e irripetibilità al punto che chiunque, accedendo alla sua sfera suprema può pareggiarsi al genio universale e comprenderlo come se fosse lui stesso. Non è un caso quindi che proprio in epigrafe alla conferenza sulla storia compaiano i seguenti versi esplicativi dello stesso Emerson: «Io sono colui che possiede la sfera, /le sette stelle e l'anno solare, /la mano di Cesare e di Platone il cervello, /Di Cristo signore il cuore, e di Shakespeare la musica»³.

² R.W. EMERSON, *History*, in *Essays: First Series*, in *The Collected Works*, cit., vol. II, tr. it. *Storia*, in *Natura e altri saggi*, a cura di T. Pisanti, Rizzoli, Milano, 1998, p. 61.

³ *Ibi*.

L'*Over-Soul* è il principio sovrastorico della storia medesima, proprio per questo si è scelto di aprire questo paragrafo con citazioni tratte significativamente dal saggio *History*. Ciò permette di sottolineare il senso radicalmente ascetico e allo stesso tempo ontologico che caratterizza il termine in questione.

L'oltre cui fa allusione Emerson non è infatti assolutamente una astrazione compiuta a partire da un piano umano troppo umano che proietti al di là di se stesso un ideale di perfezione irraggiungibile e per questo relegata in un dover-essere da cui scaturiscono soltanto dolore e condanna per l'uomo medesimo. La potenza dinanzi a cui Emerson ci pone nel momento in cui presenta la sua dottrina dell'unità sovraindividuale dell'"anima suprema", è una potenza non eterogenea alla nostra stessa sostanza umana: essa in qualche modo ci appartiene... trascendendoci. L'uomo in questo senso non è chiamato ad altro, se non a riconoscere in se stesso l'incarnazione di questa trascendenza immanente. Il "genio"⁴, è l'espressione più alta di questa partecipazione divino-umana di cui l'*Over-Soul* costituisce la condizione di possibilità. Per Emerson, infatti, «il genio è religioso» e per questo «l'umanità splende in Omero, in Chaucer, in Spencer, in Shakespeare, in Milton, essi sono soddisfatti della verità, e adoperano il grado positivo»⁵.

Il genio, in quanto partecipe in grado sommo dell'*Over-Soul*, è quindi colui che assume su di sé il compito di rischiarare l'essenza sovratemporale del

⁴ È interessante far notare a tale proposito una certa continuità di intenzioni tra Emerson e Schopenhauer a proposito della distinzione tra genio e talento sorprendentemente proposta nei medesimi termini da entrambi gli autori. Dice a tale proposito Emerson: «Vi sono due teorie della vita: l'una per la dimostrazione del nostro talento, l'altra per l'educazione dell'uomo. L'una è attività, è il ficcanasare, il seguire quel talento pratico che abbiamo, nella convinzione che quello che è così naturale, facile e piacevole per noi e così desiderabile agli altri ci condurrà certamente fuori sani e salvi; in questa direzione ci sono l'utilità, la comodità la società, basse forze di ogni genere. L'altra è la fiducia, al religione, il consenso a essere niente per l'eternità, estasiata attesa, l'adorazione delle idee. Esse sono in perenne equilibrio e lotta. L'una è talento, l'altra genio. L'una è abilità, l'altra carattere» (R.W. EMERSON, *Powers and Laws of Thought*, in *Natural History of Intellect and Other Papers*, in *The Complete Works*, Houghton-Mifflin & co., Boston-NewYork, 1904, tr.it. *Poteri e leggi del pensiero*, in *Pensa chi sei*, a cura di S. Paolucci, Donzelli Editore, Roma, p. 54). Come non ripensare a tale proposito al brano del *Mondo* in cui Schopenhauer, richiamandosi alle già citate parole del Battista nel vangelo di Giovanni, dichiara apertamente che il tempo dell'uomo di talento è sempre attuale, laddove al contrario il genio è, per utilizzare un'espressione nietzscheana, l'"inattuale" *par excellence*.

⁵ R.W. EMERSON, *The Over-Soul*, in *Essays: First Series*, cit., tr. it., *L'anima suprema*, in *L'anima suprema. L'amore. L'amicizia. La politica*, a cura di F. Zampini Salazar, Ortica Editrice, Aprilia, 2012, p. 23.

mondo e dell'uomo medesimo, mostrando nella maniera più potente come sia non solo possibile, ma anche necessaria la partecipazione divino-umana come grado supremo della coscienza. Nel fare questo, propriamente, Emerson richiama nella maniera più viva la quintessenza dell'esperienza sofica dei mistici, che proprio si costituiscono in questa apicalità della mente a partire da cui essi stessi traggono senso e ispirazione: «Ineffabile è l'unione dell'uomo e Dio, in ogni atto dell'anima. La più umile persona, che nella sua integrità adora Dio, diviene deificata; eppure, sempre e sempre, l'influsso di questo essere universale è nuovo e incercabile. Ispira timore e stupore»⁶.

Proprio come nell'esperienza di potenziamento coscienziale che è proprio dei mistici, i quali in essa raggiungevano il grado supremo della "mens" come dimensione di "indiamiento" divino-umano, allo stesso modo il genio emersoniano è in grado di collocarsi al livello dell'anima suprema e universale in una sfera partecipativa. La dimensione divina e mondana si ritrovano così unite, e non più separate, in una contemplazione unica che costituisce il punto apicale di sutura in cui tutte le lacerazioni del tempo si risolvono nella loro unità: «Il tuo cuore è il cuore di tutti; non vi sono in natura né valvole, né mura né divisioni, ma un sangue solo che scorre senza interruzioni, in un'incessante circolazione, in tutti gli uomini, come l'acqua del globo è tutta un mare, e veramente veduto il suo flutto è unico»⁷. Fanno eco a queste parole quelle altrettanto profonde del saggio *Self-Reliance*: «Tempo e spazio non sono che colorazioni psicologiche che fa l'occhio, ma l'anima è luce: dov'essa è, lì è il giorno; dov'essa non è più, lì è la notte; e la storia sarebbe impertinenza e ingiuria se volesse essere qualcosa di più di un piacevole apologo o di una parabola del mio essere e del mio divenire»⁸.

L'unità del tutto trascende il tempo e la storia che altro non sono se non glosse a margine dell'unica circolazione dell'anima che tutto comprende in se stessa. In questa mistica esperienziale dell'unitotalità in cui anima e natura si compenetrano l'una con l'altra, la mente si eleva ad una visione in cui ogni istante è l'eterno.

Non è un caso che nel saggio sulla "fiducia in se stessi", poche righe oltre il passo appena citato, Emerson si lasci andare ad una notazione estrema-

⁶ *Ivi*, p. 27.

⁷ *Ivi*, p. 29.

⁸ R.W. EMERSON, *Self-Reliance*, in *Essays: First Series*, cit., tr. it. *Fiducia in se stessi*, in *Natura e altri saggi*, cit., p. 108.

mente importante sulla consistenza ontologica della rosa, che richiama molto da vicino il ben noto distico del mistico Angelo Silesio. Così dice il pensatore americano:

«Queste rose sotto la mia finestra non stanno a far riferimento a precedenti o a migliori rose; sono ciò che sono; esistono insieme con Dio nell'oggi. Il tempo non esiste per loro. Vi è semplicemente la rosa: perfetta in ogni momento del suo esistere. Prima che un solo bocciolo si sia dischiuso, la sua vita è già tutta in atto; nel fiore interamente sbocciato non ve n'è di più; nella spoglia radice non ve n'è di meno. La sua natura è pienamente soddisfatta ed essa soddisfa parimenti la natura, in ogni momento»⁹.

Come non ripensare a tale proposito alla rosa silesiana, dunque, che “fiorisce senza perché” perfettamente sufficiente a se stessa, sfondando il principio di ragione in una assenza di fondamento, che è indice della sua stessa perfezione¹⁰. La rosa è in Dio e tale la coglie l'occhio che, indiatosi, si sottrae alla tentazione del principio di ragione, e pertanto non ha bisogno di spiegazioni per essere tali. La rosa non abbisogna di giustificare il suo essere al mondo, nella misura in cui, oltre il tempo, essa riposa in una Natura che è il

⁹ *Ivi*, pp. 108-109.

¹⁰ «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede» (ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, tr. it. a cura di M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano I, 289, p. 156). Ci si potrebbe interrogare a tale proposito sul perché si insista su questo legame con la mistica riscontrabile in Emerson in un saggio dedicato al suo rapporto con Nietzsche. Si sa infatti che Nietzsche entrò in contatto col pensiero emersoniano leggendo *The Conduct of Life*, una raccolta che a parere della critica mette in secondo piano quell'aspetto di misticismo panteistico proprio degli *Essays*, per muoversi in una dimensione più pragmatista e attenta ai problemi del secolo. Questo ovviamente appoggerebbe la tesi di un Nietzsche che guarderebbe a Emerson per un recupero dell'elemento “vitalistico” in opposizione alla dimensione “ascetica” schopenhaueriana. Tuttavia si vuole rimarcare a tale proposito come nella stessa raccolta *The Conduct of Life* siano presenti saggi come *Worship* o *Beauty* in cui si riprendono tematiche e toni che ricalcano quelli delle prime opere, a testimonianza di un filo unico che collega tutto l'arco di pensiero svolto da Emerson (cfr. R.W. EMERSON, *The Conduct of Life*, tr. it. cit., pp. 177-207 e 237-256). In secondo luogo, lo stesso Nietzsche lesse tanto gli *Essays* da cui trascrisse diversi passi nei suoi quaderni, quanto i *Representative Men*, traendo notevole ispirazione anche da questi scritti, senz'altro attraversati da un afflato “mistico”, nel senso di una esperienza qualitativamente superiore in cui il sé e il mondo si elevano ad una chiarezza e ad una luminosità che richiede l'eternità come sigillo e garanzia della sua autenticità.

tutto, in cui il vedente e il veduto hanno trascorso il limite che li condiziona per cogliersi nella medesima sostanza.

Anche in questo caso, dinanzi alla manifestazione della rosa, l'“uomo” nella sua condizionatezza e finitezza arretra come spaventato dinanzi alla possibilità suprema, incapace di pareggiarsi all'altezza del suo compito: «L'uomo invece – dice infatti a tale proposito Emerson – pospone o ricorda; non vive nel presente in atto, ma con l'occhio rivolto all'indietro sta a rimpiangere il passato, oppure, incurante delle ricchezze che lo circondano, si solleva in punta di piedi a prevedere il futuro. Non potrà essere felice e forte finché non viva anche lui con la natura nel presente, al di sopra del tempo»¹¹.

In questo senso l'“uomo” è ciò che fa da limite che deprime l'anima nel tempo, relegandola in spazi angusti che non le appartengono, ma che anzi la imprigionano, immiserendola a tal punto da non farle più scorgere la luce che essa è e di cui essa stessa può rendersi di nuovo partecipe. Ma su questo Emerson, poco incline a qualsiasi sorta di pessimismo, non calca troppo la mano. Il pensatore americano infatti, non ha affatto la tendenza a puntare il dito contro le mancanze dell'uomo, quanto piuttosto a scorgere in esso le potenzialità di elevazione che lo caratterizzano¹². Senza dubbio, come vedremo, sarà proprio questo elemento che permetterà a Nietzsche di superare le *impasse* dell'ascetismo schopenhaueriano troppo negativamente concentrato ad individuare, giudicandola, la scoria presente nell'uomo piuttosto che a superarla in una dimensione trasfigurativa in cui il limite sia avvertito come confine da superare, piuttosto che come elemento depressivo e sfigurante.

Questo aspetto è particolarmente evidente nel saggio intitolato *Circles*, in cui il pensatore di Concord delinea una sua proto-ermeneutica dell'orizzonte di comprensione proprio della prospettiva umana sempre in via di sviluppo e di apertura verso ciò che è ulteriore. Se quindi da un lato l'anima sovra-individuale, l'*Over-Soul*, si propone al pensare come l'orizzonte ultimo onni-comprendente a cui l'umano deve da ultimo fare riferimento come termine del

¹¹ R.W. EMERSON, *Self-Reliance*, tr. it. cit., p. 109.

¹² Questo è effettivamente un aspetto decisamente sorprendente dell'atteggiamento emersoniano nei confronti della vita. Il pensatore americano, infatti, al pari di altri due monumentali pensatori del XIX secolo quali Schopenhauer e Nietzsche condivise l'esperienza tragica del lutto familiare come elemento determinante della propria esperienza riflessiva. Ma nonostante questo Emerson, molto più degli altri due, ebbe un atteggiamento autenticamente distaccato nei confronti della tragicità dell'esistenza al punto di vederla quasi scomparire sotto i suoi piedi una volta elevatosi alla contemplazione della unica verità personalmente autentificante.

suo anelito verso la totalità e il senso integrale dell'essere, dall'altro lato il movimento del divenire di cui dinamicamente si rende protagonista l'elemento divino nell'uomo è tale da generare dei "cerchi". Si tratta di orizzonti di senso che l'uomo traccia intorno a sé nella dinamica di elevazione al principio. L'indiamento, per riprendere ancora una volta la pregnante espressione agostiniana, non è un che di statico, ma un divenire dinamicamente ciò che si è, parafrasando la ben nota espressione nietzscheana posta in esergo al suo *Ecce homo*¹³.

In questo senso è possibile scorgere nella nozione di "circolo" data da Emerson la possibilità di una compenetrazione tra il tempo e l'eternità che rompe la loro statica contrapposizione ancora presente in una certa interpre-

¹³ La vicinanza di Nietzsche al pensiero di Emerson è ampiamente documentata dalle numerose citazioni che ricorrono nei testi editi e inediti dell'asceta di Sils-Maria. Scrive significativamente Nietzsche in un frammento del 1881, quindi all'apice del suo percorso filosofico, a proposito dei testi emersoniani: «Non mi sono mai sentito così a casa e a casa mia in un libro come [questo] – non devo lodarlo, mi è troppo vicino» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 12 [68] autunno 1881). La fortuna storiografica del rapporto tra Emerson e Nietzsche ha subito alterne vicende. Dopo un periodo inizialmente attento a sottolineare la relazione tra i due pensatori nei primi del Novecento, si passerà successivamente ad un radicale misconoscimento dovuto in larga parte all'avvento del nazismo con la conseguente elevazione di Nietzsche a simbolo ideologico del nazionalismo germanico di cui mai si sarebbero potuti ammettere ispiratori stranieri e soprattutto nordamericani – anche se in questo periodo non mancano comunque tentativi come quello di BAUMGARTEN (*Nietzsche-Emerson*, in «Internationale Zeitschrift für Erziehung», 8, 1939, pp. 1-16). Nel secondo dopoguerra, tuttavia, la questione non conobbe maggior fortuna per diversi motivi: o a causa della demonizzazione di Nietzsche in ambito americano come filosofo ispiratore delle teorie naziste che quindi mai avrebbe potuto essere legato ad Emerson (ritenuto uno dei padri fondatori della democrazia americana); o per lo scarso interesse verso cui andava declinando un pensatore come Emerson bollato come troppo "ottimista" e quindi come non all'altezza della profondità tragica del pensiero nietzscheano. In ogni caso la rivalutazione in anni più recenti del rapporto Emerson-Nietzsche è dovuto in particolare agli studi di S. CAVELL (*Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1990) e G. Stack (*Emerson and Nietzsche. An Elective Affinity*, Ohio University Press, Athens, 1992). In ambito italiano evidenziano i seguenti studi: G. CAMPIONI, "Verso qual meta si deve viaggiare". *Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni - A. VENTURELLI (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli, 1992; V. VIVARELLI, *Nietzsche und Emerson: über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft*, in "Nietzsche Studien", 16, 1987, pp. 227-263; T. ANDINA, *Il volto americano di Nietzsche. La ricezione di Nietzsche in America dal 1945 al 1996*, La città del sole, Napoli, 1999; B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

tazione del platonismo in generale¹⁴. Significativo, anche in questo caso, è il modo in cui Emerson apre il saggio:

«L'occhio è il primo cerchio; l'orizzonte che esso forma è il secondo; e attraverso tutta la natura questa figura primaria è ripetuta all'infinito. Il cerchio è l'emblema più alto nella cifra del mondo. Sant'Agostino descrisse la natura di Dio come un cerchio il cui centro è in ogni luogo e la cui circonferenza non è in nessun luogo. E lungo tutto il corso della nostra vita stiamo a leggere il senso così copioso di questa che è la prima di tutte le forme»¹⁵.

La citazione agostiniana posiziona Emerson in una prospettiva sapienziale che annovera tra i suoi più alti rappresentati S. Bonaventura e Nicola Cusano¹⁶. La cifra della sfera infinita viene letta da Emerson in una prospettiva non solo teoretico-contemplativa, ma anche e soprattutto in una prospettiva dinamica e attiva. Le cerchie dell'umano agire si estendono infatti per Emerson all'infinito, elevandosi fino a pervenire alla similitudine divino-umana.

¹⁴ Si tratta di quella interpretazione sostanzialistica del platonismo in virtù di cui le essenze, colte come unità statiche non si relazionano col finito se non a patto di creare gli infiniti paradossi che lo stesso Platone mette in evidenza nel *Parmenide*. Ma Platone stesso, ben consapevole di questo si peritò di proporre all'attenzione la via della partecipazione erotica, che al di là dell'intellettualismo sostanzialistico, richiedeva un entusiasmo che fosse in grado di coinvolgere tutte le forze dell'anima in una ascesi che coinvolgesse tanto il suo aspetto intellettuale, che sensitivo e volitivo. A questo senza dubbio si riferisce il "τοκος εν τω καλω" di cui parla Diotima nel *Simposio* e il mito dell'"anima alata" del *Fedro*. D'altronde lo stesso Emerson nel suo capitolo dedicato a Platone in *Representative Men* sottolinea il carattere dinamico e "ascensivo" proprio legandosi alla dimensione estetica dell'idea Platonica: «L'universo è attraversato, a mezzo della propria attività, da innumerevoli canali. Ogni cosa ascende ininterrottamente. Il suo [di Platone] pensiero è interamente volto a quest'ascensione» (R.W. EMERSON, *The Representative Men*, in *Collected Works*, cit., vol. IV, 1987, tr. it. *Gli uomini rappresentativi*, a cura di A. Biancotti, Torino, UTET, 1971, p. 85). Lo stesso Nietzsche rivolgerà al propria critica anti-platonica proprio contro questa concezione sostanzialistica delle idee, senza tuttavia intaccare il "genio" platonico, ricordato tra le "origini" della sua esperienza sapienziale. Come è possibile leggere in un frammento del 1881, infatti, «Il mio orgoglio è [...]: 'Io ho un'origine' [...]. Io vivo già in ciò che commuoveva [bewegte] Zarathustra, Mosè, Maometto, Gesù, Platone, Bruto, Spinoza, Mirabeau; e, sotto molti aspetti, in me per la prima volta si maturano e vengono alla luce embrioni che hanno avuto bisogno di un paio di millenni. Noi siamo i primi aristocratici nella storia dello spirito – il senso storico comincia da oggi» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 15 [17], autunno 1881).

¹⁵ R.W. EMERSON, *Circles*, in *Essays: First Series*, cit., tr. it. *Cerchi*, in *Natura e altri saggi*, cit., p. 143.

¹⁶ Cfr. S. BONAVENTURA da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8; N. CUSANO, *De docta ignorantia*, cap. XXIII.

Se, dunque, nella sfera infinita tutto è perfezione, pace e quiete dell'essere eterno, nell'ambito della temporalità umanamente sperimentata tutto questo si sostanzia della possibilità di elevazione dinamica al principio: «Ogni azione ammette di essere superata. La nostra vita è una iniziazione in vista della verità secondo la quale intorno a ogni cerchio se ne può tracciare un altro; che non esiste mai fine in natura, ma ogni fine è un inizio; e che vi è sempre una nuova alba al culmine del meriggio, e che sotto ogni profondità se ne apre un'altra più profonda»¹⁷.

L'eternità non si caratterizza quindi come un sostanzialismo statico in cui la verità viene data una volta per tutte. L'eternità è l'eccedenza stessa della verità "nel" tempo, quel di più che ci è dato di sperimentare come dono di ciò che trascende. L'orizzonte che la coscienza traccia intorno a se stessa non è altro che l'ambito all'interno del quale si accoglie questa stessa eccedenza nel tempo. Tracciare un orizzonte vuol dire pertanto aver ricevuto la rivelazione di quella eccedenza che ci appartiene, accogliendola nello spazio aperto del tempo che compone la nostra esistenza¹⁸. Proprio per questo secondo il filosofo di Concord «gli uomini camminano come profezie di un'età a venire»¹⁹, non tanto perché egli abbia intenzione di assecondare una sorta di progressismo secolare, quanto piuttosto perché egli è sapientemente consapevole del fatto che nel rapporto tra tempo ed eternità si stabilisce una tensione dinamica sempre aperta ad un futuro fatto di "oltrepassamenti" e di "metamorfosi", per utilizzare ancora una volta un linguaggio tanto caro a Nietzsche stesso.

L'"avvenire" qui non indica un futuro che si sviluppa sulla stessa linea fallace del tempo che diviene sempre uguale a se stesso, in cui l'uomo, "umano troppo umano", rimane attaccato alla sua miseria, pur mutandone le maschere e i colori. L'"avvenire" è qui il lasciar venire incontro ciò che già da sempre

¹⁷ R.W. EMERSON, *Circles*, tr. it. cit., p. 143.

¹⁸ Mi sia concesso di ricordare a tale proposito la vicinanza di questi temi al rapporto tra *Essere e tempo* colto da Heidegger come fondamento dell'esperienza filosofica. Sebbene Heidegger avesse avvertito, nell'ambito delle interpretazioni nietzscheane, i sostenitori di un rapporto profondo tra Emerson e Nietzsche, in quanto il primo era ovviamente filosofo non solo non tedesco, ma neanche europeo, non si può tuttavia misconoscere un *fil rouge* sapienziale che connette questi pensatori al di là delle distinzioni storiografiche che li caratterizzano. L'idea di una ambientalità temporale che costituisca la dimora dell'essere, del senso eccedente rispetto all'ente presente, si accosta in maniera significativa al discorso portato avanti da Emerson. Cfr. a tale proposito S. CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, cit., pp. 33-63; B. SORESSI, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando, Roma, 2004, pp. 50-55.

¹⁹ R.W. EMERSON, *Circles*, tr. it. cit., p. 146.

è, ovvero l'eccedenza dell'eternità che chiede di essere accolta in un orizzonte, pur nella consapevolezza che quell'orizzonte non sarà mai l'ultimo e il definitivo, ma soltanto "figura" di ciò che essenzialmente è. Come affermerà lo stesso Emerson in un saggio di alcuni anni più tardi:

«Nella mente sana, il pensiero non è una tesi sterile, ma espande, varia, si rinforza con relazioni con tutta la Natura, si dipinge in simboli meravigliosi, appare in nuovi uomini, in istituzioni, in organizzazioni sociali, nel legno, nella pietra, nell'arte, nei libri. La novità è il suo marchio e segno. L'energia divina mai si riposa o si ripete, ma muta il suo vecchio abito, e riappare, un'altra creatura; la vecchia energia in una forma nuova, con tutto il vigore della terra; l'Antico dei Giorni, nella rugiada del mattino»²⁰.

Il concretizzarsi della spinta creatrice dovuta all'eccesso stesso del principio porta quindi a scoprire un nuovo livello di temporalità in virtù di cui la medesimezza dell'*Over-Soul* dell'anima universale ed iniziale si manifesta nel molteplice dei fenomeni spirituali in cui essa si concretizza di volta in volta. Proprio per questo Emerson può parlare entusiasticamente del suo tempo, delle macchine a vapore e della crescita economico-sociale del suo giovane paese. Non si tratta tanto di un'ottimistica adesione superficiale al progressismo tecnico-politico di cui senza dubbio gli Stati Uniti del suo tempo si rendevano sempre più protagonisti, quanto piuttosto dell'accorgimento filosofico speculativo dell'"idealità" intrinseca di quello che il filosofo nordamericano vedeva accadere sotto i suoi occhi. Lo sviluppo di un paese, la sua capacità e intraprendenza, che si manifestava in maniera così innocentemente dirompente, non era altro per Emerson che manifestazione della potenza dell'"Inizio", ovvero del Principio e della sua costitutiva generosità capace di generare rinnovamento nel seno di ciò che già da sempre è: "l'antico dei giorni nella rugiada del mattino", appunto. In Emerson si fa dunque presente questo aspetto, che poi sarà radicalmente ripreso dalla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno e della volontà di potenza, e più in là ancora potremo trovare presente nell'heideggeriano concetto di temporalità progettante. L'idea di fondo è che l'unico reale cambiamento che il tempo può apportare in se

²⁰ R.W. EMERSON, *Instinct and Inspiration*, in *Natural History of Intellect and Other Papers*, cit., tr. it. *Istinto e ispirazione*, in *Pensa chi sei*, cit., p. 71.

stesso non è altro che l'approfondimento della sua essenza: ovvero di quel già da sempre che lo abita e in qualche modo fa sì che esso sia uno slanciarsi in avanti verso il suo s-fondo.

Questa meditazione sulla questione della temporalità diviene funzionale all'analisi dell'*Over-Soul* emersoniano nella misura in cui permette di scoprire una forma anticipatrice della dimensione ermeneutica della coscienza. Si viene infatti a creare una polarità in virtù di cui il tempo e il suo costitutivo divenire si interseca con l'eterno, creando interferenze fondamentali in virtù di cui si genera la possibilità di un potenziamento della coscienza nella sua partecipazione apicale all'eternità. In questo senso, viene a rinnovarsi in Emerson l'antico concetto platonico della partecipazione entusiastica al vero come fondamento dell'autentica esperienza filosofica.

Il fatto che l'antico dei giorni si manifesti sempre nuovo nel tempo a venire non implica infatti nessuna trasformazione da parte di questo, ma il suo permanere, nella perennità del suo carattere immutabile, al di là del tempo. Il "circle" di cui quindi ci parla Emerson non è altro che la sfera di relazione che la coscienza intrattiene con il "Circle" di raggio e circonferenza infinito il cui centro è ovunque e in nessun luogo. In questo senso si comprende bene il valore dell'eternità in ordine alla comprensione dell' "ascesi di coscienza" qui presentata da Emerson. Lo stesso potenziale di "sviluppo" della coscienza non si esaurisce esclusivamente in un tempo futuro ma essendo eterna la sua fonte, è sempre di là da venire. In questo senso il divenire in Emerson viene ad assumere un compito non contraddittorio rispetto all'eternità; esso piuttosto rappresenta lo scaturire stesso della potenza dell'eterno che non può non manifestarsi in una infinità di figure e di forme che sono il mondo stesso nella sua sempre eccedente dinamicità. È la "natura" nel senso spinoziano di *natura naturans* che è, come afferma lo stesso Emerson citando il filosofo olandese, «la vivente causa dinanzi alla quale tutte le forme fuggono via come turbini di neve, essa stessa restando segreta, mentre le sue opere sono spinte davanti a lei in greggi e moltitudini [...] in indescrivibile varietà»²¹.

Proprio in questo senso il filosofo di Concord ci mostra il valore dinamico del fondamento che rende possibile la partecipazione del singolo a ciò che non è singolare. Esattamente come l'*Over-Soul* che altro non è che la natura naturante colta nella sua dimensione spirituale. Esattamente come la natura si mostra e si moltiplica nel suo sempiterno fondamento in una pluralità di

²¹ R.W. EMERSON, *Nature*, tr. it. cit., p. 46.

forme temporali che creano la stessa sovraeccedenza del mondo, allo stesso modo la dimensione spirituale dell'*Over-Soul* si invia temporalmente in una molteplicità di figure che sono propriamente quelle dei “geni” che in ogni tempo hanno svolto la loro opera in concordanza con il sempre eccedente fondamento.

La dottrina emersoniana del genio si radica pienamente nella concezione da lui presentata dell'*Over-Soul* indicando in esso proprio il manifestarsi di quell'eccedenza di cui il genio medesimo non è altro che il testimone:

«Tutto quello che riguarda l'individuo è temporaneo e prospettico, come l'individuo stesso che franca i suoi limiti onde penetrare in una esistenza universale. Noi non potremo mai penetrare nei recessi del vero e migliore beneficio del genio, fino a che lo reputiamo una forza originale. Dal momento che cessa di aiutarci come causa, comincia ad aiutarci maggiormente come effetto. Allora egli appare come l'esponente di uno spirito e d'una volontà più vaste. Il se stesso opaco diventa traslucido alla luce della Causa Originaria»²².

Questo passo significativo, contenuto nella introduzione di *The Representative Men*, opera dedicata interamente alle figure di “grandi uomini”²³ che hanno attraversato la storia, mostra nella maniera più lampante la dimensione ontologica del genio nella sua relazione con la verità del principio. Qui Emerson indica il valore esemplare del genio che non si esaurisce mai nella sua opera e della sua persona, sottolineando piuttosto come l'eccesso che ap-

²² R.W. EMERSON, *The Representative Men*, tr. it. cit., p. 62.

²³ Dispiace dover sottolineare, a proposito di questa opera, ma in generale a proposito del genio emersoniano, come l'attenzione del filosofo americano non si sofferma solo sulla dimensione “artistica”, “filosofica” e “religiosa” del genio ma anche su quella più prosaicamente politica, inserendo nel novero dei “grandi uomini” anche la figura controversa di Napoleone, sulla cui genialità ci sarebbe senza dubbio da discutere, laddove si concepisse la genialità medesima come relazione con l'idea eterna. In questo senza dubbio Emerson subì l'interpretazione dell'eroe mutuata da Carlyle (si ricordi in particolare lo scritto *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History* del 1841), che il filosofo americano ebbe modo di conoscere direttamente nel corso dei suoi viaggi europei. Emendatore di Emerson e della forse troppo eccessiva sudditanza nei confronti del Carlyle è senza dubbio Nietzsche il quale non mancò di riprendere la nozione emersoniana di “uomo rappresentativo”, depurandola alla luce del concetto antistoricistico di genio proprio di Schopenhauer. Su questo punto si veda in particolare un frammento del 1887 in cui Nietzsche sottolinea la differenza profonda tra Emerson e Carlyle soprattutto per quel che riguarda la loro levatura spirituale (cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, Novembre 1887-Marzo 1888 11[45] (317)).

partiene a lui non è suo appannaggio né tantomeno sua proprietà. Questo emerge chiaramente nel momento in cui Emerson dice che il genio deve cessare di essere una “causa” per divenire un “effetto”. La grandezza del genio in altre parole è ciò che vela la nostra comprensione dell’essenziale nascondendo sotto un elemento singolare (la persona del genio) la vera “causa” che, tanto per riprendere lo Spinoza precedentemente citato, è causa “immanente” e non “transeunte” dell’opera. Proprio per questo Emerson esorta a prendere in considerazione la possibilità che il genio possa essere non la causa ma l’effetto di una Causa ancora più originaria di cui il genio stesso non sarebbe altro che la manifestazione temporale.

Insomma, il genio è tale non in virtù di una qualche dote soggettiva che lo renda speciale rispetto agli altri uomini, e quindi una sorta di *superman* più dotato di altri sulla stessa linea orizzontale di quella storia in cui gli individui nascono e muoiono tutti uguali a se stessi. Piuttosto la genialità si caratterizza in quanto tramite di potenze che la trascendono, di una Causa che la attraversa e che la fa essere un effetto compiuto, una figura determinata del Principio sovraeccedente ogni singola determinatezza, qualcosa che è *over*, e cioè “oltre” ogni singolarità. Il vero scopo quindi di una analisi del genio e della sua grandezza non consiste in una mera “venerazione” del modello, quanto piuttosto un pareggiamento nella consapevolezza che ogni “riconoscimento” della genialità si svolge all’interno di un unicum spirituale garantito dalla magnanima libertà del principio medesimo a partire da cui i geni stessi sono dati come effetti fruibili da tutti coloro che, riconoscendosi nella verità, sono in grado di scoprire nel genio la scaturigine e la fonte in cui si convoglia e si esprime nel tempo l’eccesso del senso dell’eterno. Così Platone (il filosofo), Swedenborg (il mistico), Montaigne (lo scettico), Shakespeare (il poeta), Napoleone (l’uomo del secolo) e Goethe (lo scrittore), si ritrovano radicati in una medesima sostanza che costituisce il *trait-d’union*, il filo rosso, che congiunge così differenti espressioni di quella grandezza che non può essere commisurata a nulla giacché è essa ciò che concede la misura a partire da cui è possibile ogni commisurazione²⁴.

²⁴ Riprendo, ancora una volta, un linguaggio di tipo heideggeriano che ben si attaglia al senso della prospettiva proposta da Emerson in quanto appartenente ad una dimensione di perennità sapiente che è autentico fondamento tanto del pensare quanto del poetare di ogni tempo che si sia raggiunto e raccolto nel suo fondamento essenziale. Non a caso Heidegger parla in particolare nei *Beträge zur Philosophie di Übermass*, ovvero di un oltre-misura che è l’essenza stessa del fondamento.

Non mi soffermerò ovviamente sull'analisi delle singole figure che Emerson addita come a lui confacenti per esprimere il senso di questa grandezza eccedenziale. Quello che resta e su cui si vuole soffermare l'attenzione ancora per un attimo prima di giungere alla conclusione di queste brevi considerazioni è proprio il carattere compartecipativo del Reale che caratterizza tutte queste personalità eminenti. Come afferma Emerson nel saggio dedicato a Goethe, con cui conclude la sua opera:

«Il genio vola con il suo sole e la sua fanfara augurale sull'età più tenebrose e più sorde. Nessuna ipoteca, nessuno stato d'accusa hanno potere sugli uomini e sulle cose. Giovane è il mondo; i primi grandi uomini si appellano a noi affettuosamente. Dobbiamo riscrivere delle Bibbie per unire nuovamente i cieli ed i mondi terreni. Il segreto del genio è di non soffrire ch'esista per noi finzione alcuna; di realizzare tutto quello che noi conosciamo; nell'alto raffinamento della vita moderna, nelle arti nelle scienza, nei libri, negli uomini, esigendo la buona fede, la realtà ed uno scopo. E all'inizio, alla fine, ovunque, onorare ogni verità praticandola»²⁵.

Compito del genio è di pareggiarsi al livello di realtà richiesta riuscendo ad esperire e ad esprimere autenticamente l'essenza, permettendo ai cieli e alla terra di reincontrarsi in una concretezza realizzante in cui possa finalmente mostrarsi nella misura perfetta dell'opera l'oltremisura del fondamento: l'*Over-Soul*. Solo esso è infatti in grado di fornire il criterio fondante ogni singola espressione di "potenza" – in quanto termine di riferimento di ogni tensione trascendente il mero livello "umano troppo umano" in cui ci si disperde, morendo –, permettendo di pronunciare con persuasione le fatidiche parole di Spinoza: «*sentimus experimurque nos aeternos esse*».

²⁵ R.W. EMERSON, *The Representative Men*, tr. it. cit., p. 249.

I Prolegomeni alla Panlogica di Pietro Ceretti. Un caso di ripensamento dell'hegelismo

Marco Moschini

Pietro Ceretti è una figura alquanto interessante nel panorama culturale del XIX secolo e figura altrettanto significativa di una generazione di lettori italiani dell'hegelismo tanto intelligenti quanto coraggiosi nel riproporre e ripensare i cardini del pensiero del grande tedesco. Un particolare uomo di cultura e pensatore così profondo, arduo, forse anche troppo misconosciuto e, se vogliamo, posto ingiustamente in secondo piano rispetto ad una temperie culturale che il Nostro contribuì a rendere ricca e feconda.

Pietro Ceretti il sottoscritto lo incontrò in margine alla pubblicazione dell'edizione italiana di Edoardo Mirri degli *Scritti Giovanili* di Hegel che seguiva la rinnovata edizione critica promossa dalla Accademia delle Scienze di Heidelberg curata da Friedman e Nicolin¹. In quella occasione fui indirizzato dal mio maestro – appunto Edoardo Mirri – ad occuparmi della penetrazione dell'hegelismo nel pensiero europeo, americano e in particolare in Italia. In quella occasione mi parve assolutamente doveroso procedere alla più decisa riabilitazione degli idealisti italiani e americani del diciannovesimo secolo. Mi pareva essenziale vedere in essi non tanto una serie di nomi da leggere all'interno di una mera questione storiografica ma piuttosto come pensatori capaci di aggiungere un significativo lascito teoretico. In questo senso veramente grande mi apparve la eredità di una certa tradizione filosofico-idealistica nell'ambito anglosassone, specificamente americano e italiano.

¹ Mi riferisco alla edizione italiana degli *Scritti Giovanili* di G.W.F. HEGEL a cura di E. Mirri per Guida Napoli 1993.; questa edizione rende in italiano con ampi commenti l'edizione delle *Hegel's Ges. W.*, Edite da Felix Meiner.

Lì ho cominciato ad intercettare il pensiero di Augusto Vera, e con Augusto Vera anche quello di Pietro Ceretti, che del filosofo amerino sembrava il più vicino e fedele interprete. Questa mia notazione mi consente di indicare al lettore che Pietro Ceretti sicuramente conosce, apprezza, studia, fa suo Hegel a partire dalla lettura e interpretazione che del filosofo tedesco svolge lo stesso Augusto Vera. Questo peculiare debito di Pietro Ceretti ci obbliga a fare subito una precisazione: nel pensiero del nostro pensatore, proprio perché attinge da una fonte interpretativa sovrabbondante di riflessioni e di rielaborazione critica, risulta essere di una profondità speculativa ed interpretativa molto decisa. Non ho escluso a proposito del Vera e del Ceretti che forse la scarsa diffusione del loro pensiero derivi proprio dalla arduità del loro pensiero; questi affrontano dentro il pensiero idealistico, e quello hegeliano in particolare, temi che non trovano *audience* nella divulgazione filosofica più consueta e più disposta per le tematiche di bassa lega piuttosto che per quelle speculativamente essenziali.

Ci troviamo di fronte a temi di profondità speculativa veramente notevole; e se in Augusto Vera, per esempio, si trova un'importante riflessione sul concetto di idea, nel pensiero di Ceretti – che sul Vera costruisce il suo pensiero – si trova invece una profonda riflessione sul rapporto tra pensiero e realtà, che vi assicuro difficile doverlo esplicitare in pochissimo tempo e soprattutto darne conto in maniera completa in un breve tratto. Chiedo scusa se sarò costretto in questo scritto a dover essere un po' troppo sintetico nella resa degli argomenti cerettiani.

Detto quanto sopra, corre l'obbligo di specificare che l'idealismo italiano, ed in particolare il primissimo idealismo del XIX secolo, è un episodio non solo storiografico significativo nel panorama della storia delle idee ma è un momento altissimo di sviluppo teoretico e speculativo.

L'idealismo italiano in particolare rappresenta non solo un ripensamento delle voci alte della temperie culturale tedesca dell'Ottocento, bensì si caratterizza come un momento originale di speculazione che si articola in un vero e proprio rileggere, ripensare, riproporre il pensiero e il quadro teorico dell'idealismo². In particolare si sentiva di rispondere allo stimolo ricevuto in

² Come non ricordare i molti nomi dell'idealismo italiano del XIX secolo e segnatamente e soprattutto la grande attività divulgativa che questi idealisti fecero del pensiero idealistico. Un esempio la traduzione del Bruno di Schelling condotta da Marianna Florenzi. E per tacere della scuola napoletana tutta.

particolare dallo Hegel, che veniva inteso e sentito come voce ineliminabile del quadro filosofico del tempo; egli era il filosofo che rendeva possibile il ritorno a quel concetto di idea capace di dare corpo alla filosofia così come da sempre essa si era imposta nella storia del pensiero stesso.

A questa particolare avventura e temperie filosofica si deve ascrivere l'opera del Ceretti a pari titolo di quella dipendenza che poco prima si sottolineava a proposito di colui che egli sempre ha considerato come suo maestro e luce di interpretazione: Augusto Vera. L'opera del nostro filosofo, oggi oggetto particolare di riflessione, poi appare in definitiva come esemplare di un modo di leggere l'idealismo che qui si vuole, tramite il Ceretti stesso, riproporre. Non senza aver precisato alcuni tratti dell'idealismo italiano del XIX secolo che affronta anche dei temi specifici che voglio ora indicarvi; linee utili alla comprensione piena della struttura del filosofare stesso del Ceretti tanto da apparire come elementi essenziali dell'articolazione del suo sistema³.

Va precisata innanzitutto una nota storiografica: negli anni a metà dell'Ottocento non è l'hegelismo e l'idealismo la principale corrente filosofica d'Europa; è invece dominante un trito positivismo; è dominante una radicalizzazione della ragione illuministica; una radicalizzazione così forte, della ragione del positivismo che anche i nomi più venerati del pensiero ottocentesco, come quello di Hegel, erano pressoché misconosciuti, direi lasciati in *non cale*.

Certo Hegel era notissimo in Germania: si ricordavano ancora a lungo le sue lezioni all'Università di Berlino alle quali partecipavano da auditori la corte, i principi e i membri tutti del governo del Regno di Prussia; questi erano come si dice i partecipanti alle lezioni di Hegel e tale presenza testimonia a sufficienza la grande rilevanza e notorietà che aveva il pensiero del grande tedesco⁴. Ma tutto questo non deve farci dimenticare che vi era al contempo una ben scarsa penetrazione del pensiero di Hegel in Europa nella

³ Per una ricostruzione del primo hegelismo italiano rimando allo scritto di G. OLDRINI, *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze, 1969 che malgrado datato resta efficace nel dare il quadro storico di riferimento

⁴ Tutti i biografi e i redattori delle biografie di Hegel testimoniano questa notorietà e anche questa implicita difficoltà nel pensiero di Hegel alla ampia diffusione. Basti ricordare una delle opere più importanti che furono redatte per favorire al massimo grado la divulgazione del pensiero dell'idealismo hegeliano composta dal suo fedele discepolo Karl Rosenkranz che redasse la ineludibile *Hegels Leben* del 1844.

prima metà dell'Ottocento; di Hegel si conosceva poco, anche perché la scrittura di Hegel in un tedesco molto rigido a volte, a tratti brachilogico rendeva alquanto difficile la diretta conoscenza della sua opera⁵. Quello di Hegel nella prima metà dell'Ottocento però è, in buona sostanza, realmente un pensiero sconosciuto in Europa. Anche se, va detto, che da subito non diventa sconosciuto a quella serie di studiosi che si accostano al mondo tedesco poiché, spinti da uno stimolo esterno molto forte nella cultura dell'Ottocento; ad Hegel infatti si volge criticamente l'eclettismo spiritualista del Cousin in Francia; verso di esso si mosse il Vera, oppure il trascendentalismo americano di Ralph Waldo Emerson nel continente oltre atlantico; insomma è dato riconoscere in quel periodo una serie di stimoli teorici che portano tutti alla valutazione critica o positiva della speculazione hegeliana.

In particolare mi piace notare come vi sia un interesse comune in tutte queste voci tutte tese ad affrontare il pensiero hegeliano mossi da una peculiare problematica: cioè l'urgenza di affrontare la questione dello scetticismo. Esso appariva indifferibile tema speculativo; infatti nella disamina che si faceva della tematica scettica si delineavano in quel tempo due importanti correnti interpretative: la prima vedeva nello scetticismo il tema privilegiato per sostenere la polemica antimetefisica del positivismo ma la seconda vedeva in esso l'argomento principale per l'avvio invece del riscatto metafisico. Si può affermare quindi che uno dei movimenti che conducono all'attenzione al pensiero hegeliano tra altri vi sia appunto il desiderio di affrontare la problematica interna al pensiero filosofico: lo scetticismo. Lo scetticismo in particolare che si ripropone di analizzare il Ceretti, come altri, è ancora quello che si mostra in quella specifica classica formulazione che pretenderebbe che non si possa raggiungere verità in nessun modo⁶.

Tra queste notazioni infatti voglio ricordare che Pietro Ceretti stesso parte da una posizione scettica, cioè di una manifesta impossibilità, nelle sue primissime riflessioni, di aderire specularmente ad un concetto di verità,

⁵ Il modo di scrivere di Hegel è infatti costruito su ampie digressioni, su sensi affidati agli incisi.

⁶ Ed è questa un'idea che percorre a lato della cultura positivista buona parte della cultura europea a noi anche vicinissima. Mi ha sempre interrogato questa attrattiva che il pensiero hegeliano ha per chi si pone da punti vista scettici vista l'assoluta divergenza da questo che ha lo hegelismo.

al vero, all'eterno vero. Anche in questo Ceretti è esemplare ed interessante: come testimone di un percorso che dallo scetticismo conduce invero alla affermazione dell'eternità dell'idea e del vero come è scritto indelebilmente nella lapide verbanese che ricorda il filosofo⁷.

È singolare che percorrendo le vie dell'analisi dello scetticismo in quello scorcio di XIX secolo si giunga sempre ad Hegel. E questo accade benché si parta o da posizioni decisamente scettiche o da quelle spiritualiste si finisce poi in definitiva ben lontani da questo scetticismo e ancora ben più lontani da un positivismo greve.

Bene, queste posizioni spingono inevitabilmente verso la scoperta per chi in qualche modo lo trova, di un Hegel che rappresenta una sorta di difensore strenuo dell'antiscetticismo e dell'antipositivismo. Diventa Hegel, soprattutto in Italia, come lo era già in Germania con gli scritti dello Hering, un punto di riferimento chiaro, determinato, fortissimo; lo diventa in certe scuole di materialismo storico-dialettico marxiste dopo Marx; ma lo diventa prima di Marx in questi scritti di grande divulgazione come quella che realizza per esempio Augusto Vera dalla sua sede londinese e dall'Università di Napoli. Augusto Vera traduce in francese Hegel e questo fu il primo veicolo per farlo conoscere ma anche il modo per poterlo offrire come campione del pensiero e della metafisica⁸.

Ceretti in questo tempo viaggia. Ceretti conosce Vera. In questo suo peregrinare, che non è un vuoto andare ma una sorta di ricerca fisica che manifesta il tentativo di una ricerca speculativa, egli incontra Vera e con Vera incontra lo Hegel. Le sue parole a proposito della sua dipendenza dall'amerino *in philosophicis* sono molto chiare. Nell'opera di Ceretti non sono pochi i passi di elogio del Vera; ne cito uno fra tutti in cui il Nostro dedica un pensiero importante a Vera chiamandolo l'unico grande interprete di Hegel.

Dice così Ceretti: «Il principe dei seguaci dell'hegelianismo fuori di

⁷ Così nell'epigrafe del monumento a Pietro Ceretti nella città di Verbania: «Pensatore insigne/scrutò ricompose/ tutto lo scibile umano/ visse morì solitario/ sprezzando la gloria/ dimenticando le sofferenze/ nell'impassibile contemplazione/ dell'eterno vero».

⁸ Ricordo la grande attività di traduttore delle opere hegeliane di Vera. Egli le tradusse tutte quelle del sistema in lingua francese allora ampiamente diffusa nella cultura europea ben più del tedesco. Per il senso di queste traduzioni del Vera e la loro organicità rimando al mio saggio introduttivo a A. VERA, *Introduzione alla Logica di Hegel*, a cura di M. Moschini, trad. Di S. Di Marco, Fabrizio Fabbri, Perugia, 2004.

Germania è, secondo noi, Augusto Vera, illustre interprete critico di Hegel e filosofo assai benemerito, negli scritti del quale si può cercare quella più ampia recensione dell'hegelianismo che a noi non è concessa dagli angusti limiti di questi prolegomeni»⁹.

Non è difficile dire quindi che sul lascito filosofico di Vera, Ceretti costruisce molto, e presumibilmente desume da essa tutta la sua conoscenza dell'hegelismo infatti la citazione sopra riportata è seguita da tale inciso: «L'idealismo hegeliano sta in un piano logico, ma il logo hegeliano si volge ad una riforma radicale dell'idea logica; il suo più alto valore speculativo ha origine appunto dalla riforma della Logica, come pure dalla stessa riforma della Logica nasce quella spesso lamentata incomprendibilità hegeliana, e più frequentemente la comune interpretazione assai difettosa ed erronea dell'hegelianismo»¹⁰.

Allora: l'idealismo. Nel momento in cui si scopre questo hegelismo, si scopre la struttura idealista del pensiero hegeliano, e nella scoperta della sua caratteristica speculativa, propriamente metafisica, parallelamente si scopre una definizione di filosofia; viene consegnata un'immagine della filosofia che in certi autori diventa il grimaldello polemico nei confronti di quella chiusura alla speculazione teoretica propria della cultura positivista dominante.

Se l'idea nella sua accezione metafisica, celebrata dal platonismo sino alle grandi correnti moderne del pensiero, è vista dal positivismo come una sorta di capo morto, una sorta di relitto del pensiero, dall'altra si ha nell'idealismo e nell'hegelismo una riproposizione fortissima di questo concetto; si ha la definizione rinnovata nel quadro teoretico della dialettica di un concetto di verità e di realtà che finisce inevitabilmente per contrapporsi a quella scaduta immagine del filosofare che si veniva a delineare su basi scientifico scettiche nel XIX secolo. Cogliere questa riproposizione del concetto di idea è l'obiettivo che si vuol cogliere nell'intenzione di molti degli idealisti italiani dell'Ottocento.

Peccato che sbrigativamente nella storia dell'interpretazione della filosofia contemporanea e dell'idealismo in particolare, questi autori siano stati, come dire, "liquidati". Un termine un po' troppo forte ma estremamente

⁹ P. CERETTI (THEOPHILUS ELEUTHERUS), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (pasaelogices specimen), Prolegomeni*, Parte Prima e Seconda, a cura di C. Bandini, Torino, Unione Tipografico-editrice, 1888, Parte II, pag. 854.

¹⁰ *Ibi*.

descrittivo della realtà; troviamo nomi di intelligenti lettori del pensiero filosofico e della cultura dell'Ottocento messi da parte con giustificazioni spesso minime come quella che li giudicava quali imitatori forse troppo ortodossi del maestro; una accusa che coinvolse tutti costoro. Vera non meritò il disprezzo quando fu definito come un "hegeliano ortodosso".

Li si liquidava (anzi... li si liquidava) con una scontata argomentazione: piuttosto che questi nomi si porti avanti il nome di Hegel! Piuttosto che questo pensiero di questi autori, si porti avanti altro, piuttosto che il conio d'argento portiamo avanti il conio d'oro, che è il sistema hegeliano.

E questo argomento diventa ancor più forte in Italia allorché la scuola idealista assume un'importanza molto marcata dal centro propulsore dell'Università di Napoli, poi con Iaia e tra Pisa e Roma con Giovanni Gentile; con l'opera di questo gigante della filosofia questo giudizio diventa addirittura una consolidata tradizione interpretativa filosofica italiana che dalla liquidazione passerà alla cancellazione addirittura dalla memoria. Una vera e propria *damnatio memoriae*, promulgata da Giovanni Gentile e prima dai maestri del Gentile stesso, dallo Iaia, a Spaventa; tutti determineranno poi la dimenticanza di questi primi idealisti, tra cui Pietro Ceretti. Una *damnatio memoriae* di tali autori compiuta con decreto gentiliano. E non è un caso insignificante che proprio Giovanni Gentile cesserà sia Vera che Ceretti con veemenza critica che dimostrava certo non un favore specifico per i due¹¹.

Va subito detto che spesso troppo sbrigativamente è stato dimenticato e condannato l'idealismo italiano del XIX secolo in favore del nuovo conio delle riedizioni recentissime dell'idealismo e con questa dimenticanza si può rischiare di perdere un'interpretazione originale e di valore del pensiero stesso di Hegel.

Troppo spesso ci si è dimenticati che questi autori non erano solo epigoni, non erano solo diffusori, ma erano interpreti capaci di ripensare profondamente il pensiero dialettico; di ripensarlo anche in funzione polemica nei confronti dello Hegel stesso; un pensiero che si muoveva anche in direzione di una marcata riforma emendativa di Hegel.

Non è un caso che Vera e Ceretti affrontino, nello studio di Hegel, punti scoperti del sistema, punti problematici del sistema hegeliano e abbiano

¹¹ G. GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850 e Le origini della filosofia contemporanea in Italia* ora in *Opere* volume XXXIV ed. Sansoni-Le Lettere, Firenze 1957.

tentato una riforma della dialettica hegeliana ben prima della grande monografia di Giovanni Gentile, che appunto si intitolava *La riforma della dialettica hegeliana*; opera che costituisce di certo insieme alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* e la *Logica* il capolavoro del filosofo di Castelvetro¹². Certamente la figura di pensatore che è Gentile e le sue successive elaborazioni teoretiche hanno offuscato questa tradizione che per altro resta parimenti importantissima ed essenziale anche allo sviluppo appunto della stessa filosofia gentiliana malgrado anche ciò che lo stesso Gentile ha riconosciuto come debito del suo pensiero.

Non temo smentite se richiamo ancora una volta che, parlando delle figure dell'idealismo italiano del XIX secolo, non abbiamo che fare con degli epigoni, ma pensatori così attenti che hanno consapevolezza e materia per volersi accreditare che in qualche modo come riformatori o autentici lettori del sistema hegeliano. Questa loro convinzione li spinge anche a sondare punti delicatissimi di questo sistema complesso, di questo monumento speculativo del pensiero occidentale che è il pensiero hegeliano.

Allora è giusto parlare di Pietro Ceretti non tanto come un epigono o per mera occasione. La dimenticanza di autori come questi è una deficienza della nostra cultura. E dunque solo ricollocandoli all'interno di questo contesto di rilevanza di pensiero e di interpretazione che possiamo riproporli.

Qual è il punto nodale e speculativo da cui parte Pietro Ceretti nel suo incontro filosofico con il pensiero dello Hegel? Certamente, come già sufficientemente si è detto e ribadito, parte dagli scritti di Vera. Da questi coglie la grande intuizione dell'amerino sulla scrittura hegeliana. Egli su Vera riconosce che in Hegel vi è un'unica preminente idea teoretica, un preminente concetto, che è indicabile nella nozione di "idea", a cui conseguentemente va connesso – solitamente ed esclusivamente – il concetto di filosofia generatosi nel pensiero idealistico dello Hegel¹³. In Ceretti è tanto centrale l'importanza del concetto di idea e la nozione di filosofia che vorrei dire che le pagine più originali, autentiche, profonde di questo pensatore sono dedicate esclusivamente – specie nei *Prolegomeni* – a questo immane sforzo, e ahimè Ceretti non ha concluso l'intera articolazione ed esposizione

¹² Ricordo che *La riforma della dialettica hegeliana* è del 1913, *La teoria generale dello spirito come atto puro* è del 1916 e il *Sistema di logica come teoria del conoscere* è del 1917/1922.

¹³ E. MIRRI, *La storia della filosofia come figura*, in *Pensare il medesimo*, ESI, Napoli, pp. 705-717.

del suo sistema lasciandoci solo gli elementi della sua *Panlogica* di cui tra poco dirò; dicevo, tanto centrale da costituire il punto di avvio e direi di conclusione dei *Prolegomeni* che egli dà al suo sistema.

La lettura dei *Prolegomeni* cerettiani non ci consente di muoverci troppo oltre dall'esame della definizione del concetto di idea e di filosofia: questi due concetti rappresentano nell'introduzione speculativa al suo sistema come una sorta di contenitore teorico nel quale egli ha riversato fin troppa materia per delle introduzioni; in questo non si può non negare giustizia ad alcuni rilievi critici del Gentile a Ceretti. Di certo i *Prolegomeni* finiscono per esaurire forse le intenzioni e lasciare così scoperti passaggi teorici che invece meritava pur svolgere.

Mi sia consentito quindi associarmi ad un giudizio non pienamente positivo rispetto a questo eccesso sistematico di Pietro Ceretti; ma pur tuttavia resta un merito indiscutibile nel nostro filosofo questo aver trovato un contenitore del pensiero all'interno della natura ontologica stessa della nozione di filosofia e nella nozione di idea.

Che cos'è filosofia per Ceretti? Innanzitutto la filosofia è per Ceretti «un eterno rivolgersi del pensiero a sé - dice così - verso il vero, verso l'assoluto». E qui mi sia concesso di fare uno sconfinamento grammaticale. Quando si dice che il pensiero si rivolge a sé, specie in ambito idealistico, non vuol dire che noi pensiamo a qualcosa di oggettivo; per bene spiegarsi si pensi alla formulazione di un pensiero ove dire "Io penso la mela", equivale a dire che sono io che penso un oggetto. Ma se io dico "il pensiero dell'essere", non intendo dire che io penso l'essere come una cosa, ma che è l'essere che pensa, e il mio pensiero non è altro che partecipazione in qualche modo dell'essere stesso, che è fondamento di questo pensiero, oggetto di ogni pensiero, condizione di esso; cioè non posso pensare se non c'è il fondamento d'essere che pensa.

Pensare è pensiero dell'essere, cioè pensiero che appartiene all'essere, al fondamento stesso di ogni comprensione. Il pensiero dell'essere implica il radicarsi sul fondamento dell'essere stesso, l'esplicitazione di esso. Il pensiero dell'uomo non è altro che figura di questo pensiero dell'essere. Se questo è così allora per Ceretti, fare filosofia, vuol dire essere immersi in una totalità di pensiero dell'essere e quindi un progressivo e continuo avvicinarsi

all'eterno vero dell'idea¹⁴.

Filosofia è quindi per Ceretti esperienza del pensare dell'essere e per questo in ultima istanza è senza meno "esperienza della coscienza". E qui potrei lungamente svolgere alcune riflessioni che porterebbero ben oltre gli angusti limiti del presente intervento, perché tutti noi conosciamo una grandissima opera di Hegel che si intitola *Fenomenologia dello Spirito*. E il sottotitolo della *Fenomenologia* è appunto "Scienza dell'esperienza della coscienza". Solitamente quando noi leggiamo la *Fenomenologia* – viziati da estrovertenti interpretazioni di carattere ideologico – la presentiamo quasi sempre esclusivamente valorizzando quella seconda parte del secondo libro che presenta la celeberrima figura del servo-padrone. Questa enfaticizzazione della seconda parte ci conduce così ad una formulazione e interpretazione dell'opera hegeliana che ci conduce alla sua inevitabile storicizzazione. E così le figure della *Fenomenologia* vengono colte solo esclusivamente dal punto

¹⁴ Merita a questo punto riportare un lungo passo dei *Prolegomeni* cerettiani che spiegano a sufficienza al lettore quanto si è venuto a dire fin qui e quanto si dirà in seguito. Passo centrale a mio avviso e chiarificatore: «La nozione logica (cioè l'Idea, nota mia) è la libertà assoluta, cioè l'unità neutra della casualità e della necessità, della mediazione e dell'immediazione, la quale unità, astraendo da sé un certo momento logico di sé, può presentarsi in forma di necessità assoluta, di casualità, di mediazione, o d'immediazione assoluta, ma gli stessi momenti astratti sono soppressi da altri astratti, affinché essa sola sia valida colla negatività immanente delle astrazioni. L'Idea che Hegel costituisce come conclusione assoluta, non è solamente assoluta conclusione, ma anche assoluto principio; perciò il suo processo assoluto non solamente esplicazione, ma anche implicazione; essa è il contro processo immanente di sé, poiché ogni sillogismo è assoluto, purché stia nel limite della sua astrazione, è contingente se trascenda questo limite. Ogni posizione, od ogni riflessione, od ogni concezione è una astrazione; la concezione assoluta è l'astrazione delle astrazioni: l'assoluto è l'Idea, e il suo contro processo speculativo è l'esplicazione delle categorie coll'implicazione delle categorie, e viceversa; cioè ogni implicazione ideale è un'esplicazione e viceversa. L'Idea è la libertà assoluta, perciò è la negatività immanente di qualunque posizione e di qualunque negazione. Ne segue che a storia è ciò che lo spirito conosce, vuole e agisce, non ciò che l'idea in qualche modo sistemata ricerca. Lo spirito autonomo di sé in Dio, è Dio è la nozione assoluta, nella quale qualunque sistema ha il suo diritto astratto transitorio, contingente, ecc., perché la nozione assoluta contiene la libertà assoluta di essere in sé, nell'altro, nell'unità di sé e dell'altro, senza che cessi di essere se stessa. L'Idea quanto è più esplicita a sé, tanto più è autonoma di sé, cioè per sé, e quanto più è implicita in sé tanto più è per l'altro; l'Idea che si esplica a sé diventa categorica, cioè pone le categorie, le distingue, e concepisce che da qualunque d'esse se ne può tra qualunque; poiché ogni categoria astratta è la posizione virtuale implicita di tutte le categorie. Queste proposizioni che abbiamo premesse brevemente nei prolegomeni dovremo in seguito riprenderle ed esplicarle per determinare categoricamente la nostra uscita dal sistema hegeliano ad incominciare la nostra trattazione. Dovremo poi passare in rivista il sistema hegeliano stesso, perché si possa intender l'uscita da quello» (P. CERETTI (THEOPHILUS ELEUTHERUS), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (pasaelogices specimen), Prolegomeni*, op. Cit. Parte II, pp. 636-637).

vista storico e non speculativamente. Insomma finiamo per presentare la *Fenomenologia* e le sue figure come se trovassero termine come mere figure storiche. Questa operazione ideologicamente giustificabile ci fa dimenticare che in Hegel la seconda parte della *Fenomenologia dello Spirito* è una piccolissima parte di quest'opera che invece vuole definitivamente presentare l'autocoscienza come la scoperta e la manifestazione della coscienza stessa. La fenomenologia non è nient'altro che l'aspetto della coscienza che giunge a sé autocoscientemente come un'esperienza della coscienza stessa. Quindi la filosofia è la coscienza di questo pensiero.

Ceretti sembra riferirsi alla *Fenomenologia* sempre con questo titolo: come l'opera nella quale si svolge il tema della “esperienza della coscienza”. Tutto questo ci testimonia a sufficienza della precisione della lettura hegeliana di Ceretti. Ci indica che egli ha colto perfettamente il senso di quell'opera hegeliana. La filosofia per Ceretti è dispiegamento sistematico di ogni sapere, cioè la filosofia è il contenuto sul quale e nel quale tutte le scienze si possono fondare. È per questo che egli aspira ad una *panlogica*, “tutta logica”, nel senso che tutta la logica delle scienze si fonda sul darsi di questo vero nella filosofia.

Qui appunto c'è il punto più arduo e, se si vuole, più caduco del pensiero di Ceretti, perché nel tentativo di far vedere che la chimica, la biologia, la scienza, ecc. ecc. si fondavano sulla logica metafisica di Hegel ha fatto lo stesso sforzo di Giordano Bruno, che pensava di fondare la nuova scienza sui concetti platonici, senza accorgersi che invece la nuova scienza si faceva a Padova con Galilei.

Non è un caso che Ceretti prenda il nome di Teofilo: lo vediamo infatti pubblicare tutte le sue opere con lo pseudonimo di Theophilus Eleutheros, che vuol dire “amante di Dio e libero”. Theophilus però è il nome, lo pseudonimo che si dà Giordano Bruno; ecco che forse il nostro si avvia su una strada fin troppo sistematica che lo conduce inevitabilmente a fare lo stesso cammino impervio del Nolano: quello di voler fondare la scienza (la scienza che si occupa della caducità e del finito) su un modello metafisico. Certamente resta il fondamento metafisico chiarissimo che però da fondamento si estende fino a dissolversi da principio ontologico a principio metodologico; e da fondamento per la comprensione dell'interno finisci per essere modello per penetrare nel finito.

Certamente Ceretti – oltre ogni suo eccesso – resta un metafisico

malgrado la grande importanza che riveste in lui anche la speculazione sulla natura¹⁵; ed era inevitabile che fosse così; infatti esporre il pensiero della filosofia come metafisica è il *proprium* di tutta la tradizione dell'Occidente, da Platone fino a Hegel e fino a Heidegger. Perché la filosofia in questa lunga tradizione si presenta sempre nella forma della metafisica.

Ricordo a tutti un testo capitale del Novecento che è appunto la *Introduzione alla metafisica* di Martin Heidegger, estremamente significativa del ritorno alla nozione d'essere così come la presenta anche in Ceretti sulla base della tradizione metafisica. Questo tema è centrale: non va dimenticato che per Ceretti tutta la filosofia può essere assunta proprio come un annuncio di questo fondamento logico profondo, ma qui logica non vuol dire quella sistematica della relazione deduttiva, qui logica vuol dire quello che voleva dire per Hegel nel *La scienza della logica*: qui logica vuol dire "scienza del vero". E per Ceretti questo è chiaro: è scienza del vero e quindi inevitabilmente, lo ripeto, metafisica. La logica è metafisica¹⁶.

Per Ceretti – che si pone su questa linea di tradizione – la filosofia annuncia il vero. Fiorenzo Ferrari ci parlerà dell'incontro Nietzsche-Ceretti, per il tramite di Pasquale D'Ercole, altro splendido hegeliano¹⁷. Il carattere annunciativo del vero è un carattere che noi ritroviamo fortissimamente nel pensiero di Nietzsche. Zarathustra altro non è che annunciatore dell'eterno ritorno.

¹⁵ Come non ricordare che lo stesso Augusto Vera darà grande rilevanza alla parte del sistema hegeliano che è la *Filosofia della Natura* che invece non trovò mai negli interpreti successivi grande attenzione di studio e di disamina pari ad altre partizioni del sistema.

¹⁶ «La Logica in primo luogo è dottrina intorno all'essere, ossia la nozione immediata in sé; in secondo luogo è dottrina intorno all'essenza, ossia nozione mediata come essere per sé, e manifestazione (*Schein*) di sé; in terzo luogo è dottrina intorno alla nozione e intorno all'Idea, ossia il pensiero in quanto ritorna in sé, ossia nel suo essere esplicito per sé, ossia *Beisichsein*. In questo momento supremo della logica l'Idea costituisce per sé l'unità assoluta della sua immediazione e della sua mediazione» (P. CERETTI (THEOPHILUS ELEUTHERUS), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (pasaelogices specimen), Prolegomeni*, op. Cit., Parte II, pag 855).

¹⁷ Molto importante il recentissimo studio di Fiorenzo Ferrari sul Ceretti al quale merita assolutamente rimandare anche per raccogliere la testimonianza della ricerca di aperti confronti con i nomi più rilevanti del pensiero europeo e l'opera del Ceretti. Dialoghi che il D'Ercole aveva promosso a fronte di una carenza troppo isolazionistica che aveva marcato la vita intellettuale del nostro. Il saggio di Ferrari è poi la più recente ed articolata ricostruzione della biografia e delle relazioni del Ceretti, una ricca ed articolata ricostruzione che non manca di spunti critici essenziali. A questo scritto devo rimandare F. FERRARI, *Il filosofo di Intra. L'idealismo di Pietro Ceretti*, in «Verbanus. Rassegna per la cultura l'arte e la storia del lago» Alberti Libraio Editore / Società dei Verbanisti, 31, 2010, pp. 63-107.

La filosofia è annuncio del vero, di interezza, di unità – come spesso nota e dice Ceretti – di vero, bello, buono.

Dietro questa visione della filosofia e dello sviluppo del pensiero vi è posto a fondamento ancora una volta il concetto di idea. Ceretti può parlare di filosofia in questi termini annunciativi e sostanzialmente in linea con la tradizione metafisica perché ha posto al centro della sua riflessione questa particolare nozione di idea.

Ora, noi quando diciamo avere un'idea pensiamo un *cogitatum*, diceva Cusano, cioè un qualcosa di pensato. Quando diciamo “ho un'idea” è come se si dicesse che mi è venuto un pensiero, un qualcosa di rappresentato nella mia attività di pensare. Non così nell'idealismo e nell'idealismo hegeliano e cerettiano: l'idea non è un *cogitatum*, l'idea per Ceretti, o Hegel, non viene colta come un mero oggetto raffigurato; l'idea è qualcosa di più, è l'annuncio di assoluto, è l'annuncio del vero che pensa è contenuto del vero. È lo stesso significato del concetto di idea che ci è dato ritrovare in Platone; e cioè che l'idea di “sommio bene” – più volte richiamata dall'ateniese specie ne *La Repubblica* – non è un bene morale; l'idea del sommo bene, di cui si dice nel mito della caverna, intende dire che ciò che viene manifestato alla visione (allo *theorein*) ci obbliga a vedere la realtà nel suo naturale senso di realtà e cioè che “è bene che tutto sia così”. Sommo bene è l'affermazione secondo la quale la realtà, anche quella umbratile deve essere letta alla luce di un bene superiore ontologicamente superiore che tutto fonda; l'idea è l'apparire dell'inscindibile unità di verità e intelligenza; l'idea è il contenuto vero del pensiero, è il darsi di verità, non un pensato, non un'idea scritta a lettera minuscola, ma l'idea è la verità. Anzi Hegel nell'introduzione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dirà che l'idea è il nocciolo della realtà e che tutto quello che è al di fuori del nocciolo non è altro che realtà esteriore di questo nocciolo, non è altro che apparenza.

Ceretti coglie questa peculiare natura della idea, lo coglie con chiarezza. Per quanto è complesso nell'articolazione sistematica del suo panlogismo, è altrettanto chiaro nell'aver colto questo significato specifico e naturale dell'idea. Lo aveva prima di lui colto di certo Vera, ma lo aveva in qualche modo chiarissimo ed esposto in maniera chiarissima lo stesso Ceretti. L'idea è il pensiero stesso che si dà nel suo medesimo, cioè nella sua verità. È per questo che lui si permette di scrivere di storia della filosofia. Una lunga parte dei *Prolegomeni* viene dedicata da Ceretti alla storia della filosofia dove lui

prende sotto osservazione tutti i più importanti filosofi, e li legge in chiave tutta idealista. Questo dimostra una lettura molto attenta del percorso storico della filosofia, questo suo discendere dentro una storia di idee che è quasi assimilabile ad un mettersi all'opera dentro un'officina.

Ceretti è entrato dentro l'officina dei filosofi in maniera molto rigorosa, si è messo allo studio attento di certi autori, non gli sfuggono certe sfumature del pensiero e della storia del pensiero; basta leggere la carrellata che lui fa nei *Prolegomeni* della storia del pensiero per rendersi conto che conosce di prima maniera gli autori. Ceretti intendeva emendare la storia della filosofia e come ben si comprende intende emendarla alla luce di questo concetto di filosofia e di idea.

Il fondamentale criterio utilizzato quindi da Ceretti per leggere la storia della filosofia è da rintracciare nella sua adesione alla lettura hegeliana che indica come criterio fondante di lettura di ogni dato del pensiero alla luce del fondamento e contenuto del pensiero stesso che, reso capace della verità, ha in sé la possibilità di elevarsi oltre, di elevarsi oltre se stesso.

Non sono dimenticabili poi le acute osservazioni critiche del Ceretti verso il pensiero del suo tempo. Leggo nei suoi scritti: «L'altra accusa che viene fatta alla filosofia non è diretta solo alla filosofia ma anche ai filosofi, perciò che ancora seguono le futilità metafisiche»¹⁸. Ceretti annota come tra le tante accuse che si fanno alla filosofia c'è anche quella di accusarla che in alcune voci – leggersi Hegel e lui – le si accusa di fare metafisica, e «seguono le futilità metafisiche e quella logora e vuota scienza parolaia, né vedono i ritrovati positivi dell'esperienza e la inutilità della metafisica e così rimangono come sonnambuli fra gente desta; e però non giovano in nessun modo né allo Stato, né alla Chiesa, né alla Scienza, né alle Lettere, né a se stessi, né al genere umano», cioè Ceretti si lamenta che i nuovi filosofi accusino la metafisica di essere del tutto inutile. Lo sguardo ironico e critico è gettato al meccanicismo, all'idealismo, al positivismo incipiente.

È chiaro che per Ceretti è vero il contrario, cioè che è la metafisica ciò che

¹⁸ «L'altra accusa non è diretta solo alla Filosofia, ma anche ai filosofi, per ciò che ancora seguono le futilità metafisiche e quella logora e vuota scienza parolaia, né vedono i ritrovati positivi dell'esperienza e la inutilità della metafisica e così rimangono come sonnambuli fra gente desta; e però non giovano in nessun modo né allo Stato, né alla Chiesa, né alla Scienza, né alle Lettere, né a se stessi, né al genere umano» (P. CERETTI (THEOPHILUS ELEUTHERUS), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (pasaelogices specimen)*, *Prolegomeni*, op. Cit, Parte I, pag. 6).

aiuta lo stato, la chiesa, le scienze, le lettere, se stessi e il genere umano a comprendersi nella realtà e comprendere la realtà nel suo stesso fondamento¹⁹, non è vero il contrario. Ma mi domando come poteva essere diversamente se è lui stesso che proprio sulla idea ci dice così: «La filosofia è l'idea che specula se stessa, perciò è la posizione speculativa, in primo luogo nella distinzione astratta dello speculante e dello speculabile, in secondo luogo nella separazione dello speculante e dello speculabile e in terzo luogo nell'unità concreta distinta dello speculante e dello speculabile»²⁰. Che vuol dire questa affermazione? Se mettete 'soggetto' al posto della prima parola cioè del termine speculante e 'oggetto' al posto di speculabile potrete cogliere come Ceretti sente stretta la dinamica conoscitiva soggetto/oggetto; la filosofia è quindi presentata come il superamento di questa ristrettezza. Schopenhauer in questa stessa espressione è già stato evocato; *Il mondo come volontà e rappresentazione* si propone proprio con la messa in guardia dalla distinzione tra soggetto e oggetto.

Ceretti scopre e suggerisce radicalmente questi fondamenti critici e chiavi di lettura teoretiche e ciò gli consente di dare anche un'interpretazione molto meno statica dell'idealismo, meno pesante dell'idealismo pedante e ideologico che ha seguito in successione cronologica il pensiero hegeliano; una lettura quella cerettiana molto meno riduttiva dell'idealismo. Perché l'idealismo, così come si presenta in Ceretti, non è altro che questo richiamo alla fundamentalità del pensiero, e non è esauribile nel mero atto di pensare l'identità con il reale.

Quante volte abbiamo avuto la tentazione di spiegare Hegel leggendolo – pur giustamente ma spesso e troppo esclusivamente – nella sola finalità di identità di pensiero e realtà. Ma va ricordato che questa stessa identità di pensiero e realtà rimanda al pensare che pensa ciò che gli è possibile pensare, e non tutto il pensabile. L'idea è infatti sempre esorbitante rispetto al mio pensiero; questo Hegel l'ha sempre detto. No, l'idea non torna a sé come se tornasse in un sorta di ritorno temporalistico e spaziale, quasi che fosse esonerata o estraniata dal pensiero, ma l'idea è tornante nella posizione del suo stesso orizzonte. L'idea è l'orizzonte, l'idea è ciò che separa, ma che

¹⁹ *Ibi*. E in margine a questa riflessione cerettiana devo registrare che non è un caso che appunto Hegel avesse proposto il suo sistema in una *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ove la parola enciclopedia era colta nel suo significato di "messa in circolo".

²⁰ *Ivi*, Parte II, p. 634.

realmente indica cielo e terra; non è l'idea la forma storica, una mera rappresentazione della realtà, ma essa indica il fondamento del finito stesso e della storia la figura del suo principio di verità e di essere. Questo fonda il pensare che deve tornare e ritornare su di se per riconoscere sempre il vero come presente ed operante dialetticamente.

Questo concetto hegeliano in Ceretti è chiarissimo e questo ci aiuta, come ben si comprende, a fare punto critico delle interpretazioni coeve e successive di Hegel; ci riconsegna la possibilità di leggere Hegel nella sua pura lettera, di leggere l'hegelismo nella sua pura radice metafisica e non in quella meramente storicista. Questa acuta osservazione speculativa di Ceretti ci consente una maggiore consapevolezza critica dell'hegelismo stesso.

Nel Ceretti quindi questi sono temi schiettamente ricorrenti e schiettamente metafisici. È sulla scorta di quest'idea che egli coglie e intercetta Hegel; questo Hegel compreso nel suo necessario e nel suo nocciolo sarà quello che offrirà la struttura portante della riflessione del Ceretti²¹. Ma certo egli va ad Hegel perché trova in Hegel la voce per poter riaffermare il carattere speculativo della filosofia, per poter riaffermare il carattere metafisico della filosofia. So benissimo che, a restare alla lettera, egli manifesta disagio per la parola metafisica come accade esattamente anche al più grande metafisico del Novecento che è Heidegger, ma non di meno il suo è un pensiero metafisico se con metafisica appunto si intende un pensiero fortissimamente speculativo.

Non dimentichiamo che Ceretti va anche più avanti degli epigoni hegeliani, coglie anche quello che non è mai stato colto troppo attentamente dagli interpreti, specie tedeschi, di Hegel: il carattere teologico della filosofia. Egli ripeteva che dire la filosofia essere teologia è una tautologia. Ceretti è talmente convinto di questa acquisizione speculativa che egli si trova in definitiva a ripetere ciò che lo stesso Hegel aveva affermato. Troppo noto del pensiero di Hegel l'identificazione del religioso e della teologia con la filosofia, perché filosofare è pensare, parlare di Dio. Sappiate che questa identità è stata colta poi nel Novecento con più radicale espressione speculativa da Pantaleo Carabellese, molto vicino alle temperie gentiliane ma anche

²¹ Io non conosco purtroppo del Ceretti le opere letterarie, ma credo sarebbe interessante analizzarle alla luce degli stessi *Prolegomeni* per vedere qual è il sentimento estetico e poetico che ne traspare; la collocazione di questi scritti in precedenza o in posteriorità rispetto alle sue pubblicazioni del 1860-1864 di filosofia ci consentirebbero un quadro più completo della sua riflessione.

profondamente distante da esse su base ontologica e rosminiana²²; filosofia è teologia perché pensare è pensare Dio, pensiero di Dio.

Questa identità è anche il contenuto espresso nel primo paragrafo della *Enciclopedia* di Hegel ove con grande chiarezza si afferma che la filosofia e la religione hanno lo stesso oggetto, hanno come solo oggetto la verità e la verità nella sua forma assoluta. E la verità è Dio. Dio soltanto è la verità.

Dio e Dio soltanto è la verità, così dice Hegel, e così dice Ceretti: «La Filosofia a) come immediata, e tuttavia posizione assoluta nella sua immediazione, è teologia; b) come mediata. E tuttavia riflessione assoluta nella sua mediazione, è scienza induttiva; c) come concezione suprema della posizione teologica assoluta e della riflessione induttiva assoluta essa è Logica»²³. È pressoché la stessa affermazione di identità tra logica e teologia nella forma mediata ed immediata che noi possiamo trovare in quel paragrafo prima della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Con uguali tratti sembra essere riecheggiata questa dimensione dal nostro²⁴. Il carattere metafisico del Ceretti, dell'idealismo del Ceretti, questo carattere vivo ce lo riconsegna come una voce interpretativa consapevolmente opposta a quelle correnti di pensiero che già si affacciavano sul panorama culturale europeo; Ceretti è sicuro di essere un isolato rispetto alla cultura europea. Colpisce anche il modo con cui ne è consapevole; come dimenticare le sue parole sprezzanti per Comte che mettono in chiaro quanto lui si senta estraneo alle correnti del suo tempo.

Ma Ceretti fa di più: prende anche le distanze dalle interpretazioni eclettiche dell'hegelismo. Ed è soprattutto diverso, si sente diverso anche dallo stesso Hegel. Qui si dovrebbe aprire un gran capitolo quello relativo

²² P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di Edoardo Mirri, ESI, Napoli 1994. Questa è la più recente dizione dell'opera del filosofo uscita nel 1931.

²³ P. CERETTI (THEOPHILUS ELEUTHERUS), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (pasaelogices specimen), Prolegomeni*, op.cit., Parte II, p. 634.

²⁴ «Questa estetica trascendente non pone più, come l'Arte, l'idolo individuo astratto, quali il cielo, l'astro, la bestia, l'uomo, ecc., né l'oggetto per il soggetto, o viceversa; ma sì l'Assoluto nel quale tutte le cose sono, e per cui tutte esistono, ossia Dio. Alcuni, non considerando questa capitale distinzione, posero la religiosità come una semplice intima estetica, e la respinsero come una fantastica ignoranza o come una poetica licenza metafisica. La posizione dell'Assoluto è fuori di dubbio che si riferisce non all'estetica in quanto umana, ma all'estetica divina, ossia trascendente; e l'estetica artistica domanda il principio dei principii, ossia Dio, non alla propria intuizione sensibile, ma alla religiosità, ossia alla rivelazione soprasensibile della coscienza» (*Ivi*, Parte I, p. 53).

all'originalità di Ceretti rispetto ad Hegel. Eh sì perché aver colto questo in Hegel, aver colto la centralità della filosofia, dell'idea, dell'identità di teologia e filosofia, consente a Ceretti – quasi in una forma di trascendimento e di fedeltà oltre il nome del tedesco - di criticare anche Hegel. E lo critica in una forma che lascia poco convinti. Al tedesco infatti egli rimprovera di non aver sufficientemente recuperato il mondo e la filosofia della natura, ed di aver reso quindi più debole lo spirito assoluto. Quando si giunge all'assoluto - per Ceretti – tutto si è perduto, si è perduta la natura, si è perduta ogni concretezza, si è perduta la realtà.

Dobbiamo registrare questa critica di Ceretti con il beneficio di un appunto posto per eccessivo rigore o forse per una ricerca di maggiore estensione del sistema hegeliano laddove invece l'ispirazione dello Hegel, metafisica e ontologica, era forse caricata di altre pretese teoretiche che pure erano ampiamente soddisfatte nell'articolazione diretta del pensiero hegeliano stesso. Ma ahimè stiamo sulle congetture soltanto. Infatti Ceretti, dopo questa indicazione del limite di Hegel non ci consegna alcuna nota ulteriore e purtroppo non conclude mai le terze parti delle sue opere che avrebbero dovuto riguardare proprio l'articolazione della dottrina intorno all'assoluto.

Purtroppo Ceretti si ferma e ferma la sua scrittura nel momento più decisivo. Il nostro filosofo non ci ha consegnato quella terza parte del suo sistema ma pur tuttavia noi possiamo intuire certissimamente dai suoi *Prolegomeni* gli esiti teoretici a cui evidentemente voleva condurci. Il perché questa terza parte sistemica non è stata elaborata forse è dovuto al fatto che egli stesso si trovava in qualche modo fiaccato dalla profondità di un pensiero dell'idea che ha più volte delineato nella sua struttura metafisica alta. Questo infatti è un pensiero che chiede una profondissima analisi teoretica vagliata da un serrato confronto con altri strumenti speculativi non ultimo quello del dialogo. Strumenti di una ricerca condotta attraverso un confronto non indifferente che non mancò di certo ad Hegel o a Vera ma che di fatto fu assente nella vita di studioso di Ceretti. Un pensiero profondissimo, speculativamente impegnativo, a cui mancarono non dico le forze, ma probabilmente l'uditorio per poterlo approfondire. La sua lontananza da un uditorio culturalmente elevato, un uditorio inserito in circoli ampi e variegati insieme alla possibilità di scambi dialettici avrebbe fornito, in contrasto, chiavi interpretative che avrebbero potuto consolidare posizioni, revisionarle

e quindi aiutarlo a sviluppare in maniera molto più solida e concludente gli obiettivi che pure erano presentissimi e palesi già in quanto aveva elaborato.

Resta invece certo che, malgrado questa mia discutibile ipotesi, anche a fronte dell'incompletezza dell'opera cerettiana, il nostro filosofo è persona attenta anche agli esiti del pensiero hegeliano. Ceretti vedeva nell'assoluto a cui ci conduce Hegel non un assoluto che potenzia la nostra visione del mondo ma quanto un assoluto che finisce per dissolvere la finitezza; ma qui il limite di Ceretti che pretende una chiarificazione già data: Hegel questa finitezza la indaga perché già la vedeva e la voleva ricomposta e inverata nel suo supremo grado. Hegel aveva detto già nella terza parte del *La scienza della logica* che il destino del finito è di finire. Una parola rigorosissima quella hegeliana: il destino del finire è di finire, la mia individualità finirà a favore di un'assolutezza che deve essere libertà in sé, fuor di sé, in sé e per sé. Questo assoluto diventa veramente la meta e il contenuto di tutto il pensare. Sulle medesime linee e tracce metafisiche si attuerà un'altra dialettica; questa si veramente una dialettica recuperativa del mondo: quella cristiana. Una metafisica del recupero del mondo come ci è dato trovare in Cusano, o come la troviamo nel Rosmini, non a caso forse poco valutato dal Ceretti nella sua autentica profondità speculativa.

Mi sia consentito in chiusura però dire che Ceretti costituisce un esempio. Egli è un esempio di autentica speculazione filosofica. A leggere le sue opere ci si rende conto di una persona che ha in qualche modo vissuto con profondità la passione per la verità e per la filosofia, ed è in questo un esempio indiscutibile nei confronti di questa contemporaneità, che in qualche modo cerca di sfuggire in tutte le maniere il senso profondo del filosofare, la fatica del concetto, come la chiamava Hegel. Una contemporaneità che ha bisogno di esempi speculativi come quelli del Ceretti, di persone che sappiano affrontare con coraggio l'ardua strada della ricerca e della soluzione al problema del vero con una tensione di vita meritevole davvero di menzione. Giustamente fermato nel ricordo questo esempio del Ceretti nel marmo verbanese sopra riportato in nota.

Io sono conscio di aver solamente sfiorato argomenti e temi che avrebbero meritato ben più profonda analisi ma ho ritenuto giusto evidenziare solo alcuni nodi speculativi del Ceretti; in fondo questa è la materia del nostro riflettere oggi, ritornare sui passi e sulle riflessioni di un pensatore per rintracciarne la profondità e per rimetterlo sotto un'altra

determinata luce. *La scienza della logica* di Hegel iniziava con un motto di Cicerone che diceva che la filosofia era invisa tanto da essere sempre messa ai margini del territorio del sapere che va di moda, ma proprio questa sua incomprendibilità nei caratteri volgari della mera “attualità e della moda” è il carattere della sua più alta valenza e del suo alto senso.

Pantaleo Carabellese alle origini, fra “realismo critico” e monadismo

Furia Valori

1. Il realismo critico

Prima di arrivare all'elaborazione dell'Essere di coscienza e alla sua struttura, basata sul nesso di Oggetto puro e molti soggetti, Pantaleo Carabellese compie un lungo itinerario filosofico che parte dal positivismo, riletto alla luce del criticismo kantiano, per approdare ad una forma originale di monadismo, critico nei confronti di Hegel e del neohegelismo italiano. Tale percorso di distacco dal positivismo che lo accomuna, pur nelle differenze di esperienze ed esiti, ad altri intellettuali italiani, perviene alla prima formulazione dell'essere coscienziale nel testo intitolato *La coscienza morale* (1914)¹ e poi nella *Critica del concreto* (1921)². L'ulteriore percorso filosofico carabellesiano evidenzia un primo periodo critico a cui segue l'approdo alla dimensione metafisico-teologica ossia all'essere di coscienza a priori, come concretezza prima, fondamento del livello esperienziale coscienziale spazio-temporale e di ogni attività spirituale umana³ (da *Il problema teologico come filosofia*, 1931).

Nelle presenti riflessioni intendiamo tematizzare le opere filosofiche del periodo di formazione e gestazione, opere che precedono quel “frutto acerbo” costituito da *La coscienza morale*. Nel suo esordio filosofico, precisamente nella seconda tesi di laurea in filosofia (1905) intitolata *La teoria della*

¹ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, La Spezia, Tipografia moderna, 1914/1915.

² P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Pistoia, Pagnini, 1921; seconda ed. riv. Roma, Signorelli, 1940; terza ed Firenze, Sansoni, 1948.

³ T. MORETTI-COSTANZI individua uno sviluppo nel percorso filosofico carabellesiano evidenziando un primo periodo critico a cui segue l'approdo alla dimensione metafisico-teologica ossia all'essere di coscienza a priori, come concretezza prima, fondamento del livello esperienziale coscienziale spazio-temporale e di ogni attività spirituale umana (T. Moretti-Costanzi, *Pantaleo Carabellese*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portrait*, Milano, Marzorati, 1964, pp. 227-244).

percezione intellettuale di A. Rosmini, il Carabellese definisce il proprio orientamento con l'espressione di "realismo critico"; relatore del lavoro è Bernardino Varisco, che ne scriverà anche la Prefazione per la pubblicazione nel 1907⁴. Il successivo itinerario spirituale del Varisco, di allontanamento dal positivismo da un lato e, dall'altro, di recupero della soggettività molteplice spirituale e del Soggetto universale, avrà una forte incidenza sul giovane filosofo, e costituirà un potente stimolo per il suo abbandono del "realismo critico": vedremo la serrata discussione che il Carabellese condurrà nell'opera del 1914 intitolata *L'Essere e il problema religioso. A proposito del "Conosci te stesso" del Varisco*⁵.

La seconda tesi di laurea risulta di notevole interesse perché il Carabellese discute la gnoseologia rosminiana sulla base della propria concezione, il "realismo critico", appunto. Nel testo il giovane pensatore si presenta indicando i suoi maestri – Ardigò, Masci e Varisco –, dichiarando la propria concezione all'interno del dibattito filosofico a lui contemporaneo, evidenziando una consapevolezza non comune delle proprie capacità argomentative.

Sulla scia della tensione antimetafisica del positivismo e nell'alveo dell'orientamento gnoseologico del criticismo, ancora dominanti in quegli anni (anche il Varisco, pur se per poco tempo, si muove ancora nell'ambito positivista), in *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini* il Carabellese dichiara subito la preminenza dell'indagine gnoseologica e della riflessione trascendentale sulla metafisica; infatti è persuaso, sulla linea del Varisco de *La conoscenza*, che la gnoseologia sia una "dottrina" destinata o ad "eliminare" la metafisica, oppure a "scoprire" il "vero metodo" per costruirla⁶. In particolare il Carabellese sostiene che la gnoseologia «presuppone necessariamente la psicologia», positiva e scientifica, non di tipo metafisico-razionale, ma: «La gnoseologia d'altronde è, a sua volta, presupposta dalla psicologia come da tutte le altre scienze, giacché il suo oggetto (il valore della conoscenza) è condizione indispensabile di ogni scienza»⁷. Conseguentemente, avendo presenti non solo le teorie della

⁴ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Bari, Alighieri, 1907. La prima laurea era stata in storia e la relativa tesi titolava *Sulla vetta ierocratica del papato*, pubblicata nel 1910 (Sandron, Palermo).

⁵ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso. A proposito del "Conosci te stesso" del Varisco*, Bari, Laterza, 1914. La prima parte di questa opera è costituita dall'articolo dello stesso Carabellese intitolato *I soggetti come unità primitive*, in «Logos», n. 1, 1914; nel 1926 pubblica *Il pensiero filosofico di B. Varisco*, in "Giornale critico della filosofia italiana, n. 4, rist. in Idem, *L'idealismo italiano*, Napoli, Loffredo, 1938 (sec. ed. ampl., Roma, Ed. Ital., 1946), con il titolo *La filosofia di B. Varisco*.

⁶ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, cit., p. 2.

⁷ *Ivi*, p. 3.

conoscenza del Varisco, del Masci e dell'Ardigò, ma anche le considerazioni in sede filosofica e psicologica del De Sarlo e del Bonatelli, riflette su «che cosa sia la percezione secondo la scienza psicologica contemporanea e che cosa in conseguenza essa ora debba essere per la gnoseologia»⁸. Così quest'ultima deve fondarsi sull'indagine oggettiva dello stesso atto conoscitivo⁹: in particolare il Carabellese focalizza l'attenzione sulla percezione e sulla questione del suo rapporto con la realtà esterna. La soluzione che fa propria è quella per cui «finalmente la percezione, tenuto conto degli elementi soggettivi della sensazione, ci faccia conoscere, rappresentandocelo così come esso è l'oggetto reale esterno cui essa si riferisce (realismo critico). Or a noi pare che quest'ultima soluzione sia l'unica che non conduca ad assurdi, perché evita, da una parte, lo scetticismo, conseguente sia all'idealismo soggettivo sia al relativismo, dall'altra la falsa valutazione della conoscenza e della realtà propria e del realismo volgare e dell'idealismo oggettivo»¹⁰.

Riguardo alla teoria rosminiana della percezione intellettuale il Carabellese ritiene di poterla recuperare emendandola e reinterpretandola come sintesi *a priori* i cui elementi formali fondamentali sono rappresentati dalle idee di “sostanza” e di “causa” e dal “principio di non contraddizione”; in particolare le idee di “sostanza” e di “causa”, che plasmano l'elemento “a posteriori” derivante dalla sensazione, sono ritenute dal Carabellese come formatesi nel tempo e divenienti. Diversamente, le idee di “sostanza” e di “causa” e il “principio di non contraddizione” sono ritenuti dal Rosmini come determinazioni dell'idea dell'essere, avente le caratteristiche dell'indeterminazione, dell'oggettività e della semplicità. Riguardo a questa posizione del Carabellese, nella Prefazione al testo a stampa, il Varisco osserva: «Noi non sapremmo niente del mondo esterno, se non avessimo delle sensazioni. Ma il nostro sapere, che qualcosa esiste o accade indipendentemente da noi, non è un semplice sentire. È un riferire le sensazioni ad una causa, riconosciuta distinta da noi. Ha ragione l'A. di considerar come fondamentali alla percezione le categorie di sostanza e di causa»¹¹.

Riferendosi al carattere dell'“obbiettività” dell'idea dell'essere, carattere mediante il quale il Rosmini intende risolvere il problema di uscire dalla mente per verificare la realtà e quindi ovviare al solipsismo e allo scetticismo, il Carabellese sottolinea che l'intuizione dell'idea dell'essere come oggetto da parte del soggetto, in realtà non consente di cogliere l'essere in sé, ma solo e

⁸ *Ivi*, p. 6.

⁹ *Ivi*, p. 2.

¹⁰ *Ivi*, pp. 21-22.

¹¹ B. VARISCO, *Prefazione* in P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, cit., p. V.

sempre come è per la mente. Il Rosmini riesce a dimostrare soltanto che la cosa in sé è pensabile, ma non verificabile. Per il Carabellese, se si considera l'aspetto oggettivo come reale, si cade nel realismo volgare; se, come fa il Rosmini, si considera l'essere come una idea «e diamo a questa una esistenza indipendente» si va verso un idealismo oggettivo che conduce al solipsismo¹².

Il giovane filosofo si chiede quale sia l'apporto della teoria rosminiana della percezione intellettuale riguardo alla teoria a lui contemporanea della percezione, e in che senso possa dirsi, sulla scia dello Spaventa, che «il Rosmini abbia scoperto la vera natura della percezione intellettuale»¹³. In primo luogo per il Carabellese l'Abate spiega in maniera troppo “meccanica” la percezione, che sembra venir fuori dall'incontro nel sentimento fondamentale della sensazione con l'idea dell'essere; da questo incontro e adattamento reciproco, in cui la sensazione limita e determina l'idea dell'essere, viene “plasmata” la percezione. Invece la parte “viva” e “sana” della concezione rosminiana consiste nell'aver dimostrato la “*necessità dell'apriori*” accettando l'impostazione critica della conoscenza proposta da Kant; abbiamo già sottolineato come il giovane Carabellese storicizzi lo stesso a priori, lo intenda “in senso relativo”. Ma l'aspetto ancor più importante da lui sottolineato, traendo molto a sé il Rosmini, è il seguente: «Noi vedemmo come per la percezione del Rosmini non l'idea dell'essere, *ma quelle di sostanza e causa possano considerarsi come le vere e proprie categorie*. Ora aver vista l'importanza fondamentale di queste due funzioni per la percezione e quindi per la conoscenza in genere, è il merito principale del Rosmini riguardo alla percezione, che in questa parte resta, dicevamo, viva»¹⁴. All'obiezione che abolendo l'idea dell'essere, in realtà viene abolito il giudizio e quindi snaturata la concezione rosminiana della percezione intellettuale, il Carabellese replica che in realtà l'idea dell'essere «si predica della sensazione in funzione dei principi di causa e di sostanza. Ora se noi di questa idea intuita non teniamo conto [...] noi invece di predicare della sensazione solo l'essere indeterminato, predicheremo invece l'essere sostanziale e l'essere agente, e così la percezione sensibile informata, cioè sotto la funzione delle due leggi conoscitive della causalità e della sostanzialità, diverrà una vera e propria conoscenza, diverrà percezione intellettuale»¹⁵. Il Rosmini sarebbe stato “geniale” e “aperto” continuatore della dottrina della conoscenza di Kant se «la spontaneità intima dell'animo suo non fosse stata costretta ed oppressa da consolidati motivi interni ed esterni», ossia dalla sua formazione metafisica e teologica, che si manifesta in particolare nella dottrina

¹² Ivi, pp. 184-185.

¹³ Ivi, p. 193.

¹⁴ Ivi, p. 195.

¹⁵ Ibidem.

dell'“intuito dell'ente”, e dalla vita sacerdotale¹⁶. Lo sviluppo del pensiero carabellesiano perverrà al capovolgimento di questa valutazione in diretta corrispondenza con il suo recupero della dimensione prima metafisica (*La coscienza morale* e la *Critica del concreto*, nella prima edizione) e poi metafisico-teologica (*Il problema teologico come filosofia*, 1931¹⁷, fino all'ampio sviluppo dell'ultimo sistema *L'Essere e la sua manifestazione*¹⁸, elaborato e presentato fra il 1943 e il 1947).

2. L'Essere e il problema religioso: la molteplicità soggettiva

Un momento importante per la maturazione del pensiero carabellesiano è costituito da *L'Essere e il problema religioso. A proposito del “Conosci te stesso” del Varisco*. Il sottotitolo dà indicazione della problematica solo parzialmente, infatti non viene discusso soltanto un testo importante, che attesta il superamento del positivismo da parte del Varisco, ma il Carabellese fa riferimento anche ad altre due importanti opere del Maestro, come *I massimi problemi* e *Opinione e scienza*, trattate nella seconda parte dell'opera in cui affronta in particolare il problema religioso.

¹⁶ *Ibi*. Dopo la seconda tesi di laurea il Carabellese riprenderà le riflessioni sulla gnoseologia rosminiana in due articoli: *Intuito e sintesi primitiva in A. Rosmini*, «Rivista di Filosofia», 1911, n. 1; e *La potenza e l'intuito come potenza nell'ideologia rosminiana*, «Rivista di Filosofia», 1912, n. 1; successivamente ritornerà sul Rosmini con l'articolo *Originalità storica ed attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in *Studi rosminiani*, Milano, Bocca, 1940, ripreso in Idem, *Da Cartesio a Rosmini*, nel capitolo intitolato *Originalità ed attualità di Rosmini*, Firenze, Sansoni, 1946. Sulla interpretazione carabellesiana del Rosmini alla luce della più matura elaborazione dell'essere di coscienza a priori, si rimanda a F. Valori, *Dio come fondamento nell'interpretazione carabellesiana di Rosmini*, in AA. VV., *La filosofia cristiana fra Ottocento e Novecento, il Magistero di Leone XIII*, Perugia, Ed. Centro Cult. Leone XIII, Arch. Perugia, 2005, pp. 161-172; riguardo al rapporto fra Rosmini, Carabellese e Moretti-Costanzi nell'ambito dell'ontologismo critico si veda M. MOSCHINI, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il Pensare», Rivista di filosofia, a. II (2013), n. 2, pp. 77-96, www.ilpensare.it.

¹⁷ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, Firenze, Sansoni, 1931, rist. an. a cura di E. Mirri, Napoli, ESI, 1994. In quest'opera il Carabellese riflette ampiamente sulla distinzione e sul nesso fra problema interno o critico e problema oggettivo della filosofia. Nell'*Introduzione* all'edizione anastatica il Mirri rigorizza il discorso ontologico del Carabellese evidenziando come egli intenda Dio come “Principio” e i molti soggetti come “termini”.

¹⁸ Cfr. P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte Prima, *La dialettica delle forme*, a cura di F. Valori, ESI, Napoli, 2003; Parte seconda, *Io*, a cura di F. Valori, ESI, Napoli, 1998. I due volumi costituiscono l'edizione critica delle dispense litografate (Roma, Castellani) dei quattro corsi universitari di Filosofia teoretica tenuti dal Carabellese dall'a. acc. 1943-'44 al 1946-'47 all'Università di Roma; in particolare il primo volume *La dialettica delle forme* contiene i primi tre corsi, mentre *Io* il quarto.

Nel *Conosci te stesso* il Varisco sostiene una concezione coscienzialista dell'Essere, basata sulla teoria dei soggetti come “unità primitive”, concezione che approda al teismo, affermando il Soggetto unico universale.

Il Carabellese parte, come il Varisco, da quello che ritiene essere l'unico presupposto noto e necessario, ossia “il fatto conoscitivo” che, in quanto tale, si giustifica da sé; l'esistenza non è presupposta, ma deriva da esso. La riflessione sul “fatto conoscitivo” rappresenta la questione propria della gnoseologia, e la risoluzione dei problemi della “cognizione” consente di risolvere anche i problemi della metafisica¹⁹. Se l'*incipit* è ancora di carattere gnoseologico sia per il Varisco, sia per il Carabellese, tuttavia ora la conoscenza può essere spiegata dalle sue condizioni intrinseche, senza far riferimento a condizioni esterne, come la “realtà”, la quale in se stessa per la filosofia è “falsa”, in quanto può essere solo pensata come esistente. Il realismo critico ormai è stato abbandonato anche dal giovane Carabellese che sottolinea che il conoscere è sempre “mio”, ma non esaurisce se stesso nel carattere della “meità”: se così fosse si cadrebbe nel solipsismo; se invece non fosse “mio” si affermerebbe la realtà esterna, la cui ipotesi tuttavia è ritenuta “falsa”. Inoltre, a spiegare la conoscenza, come condizione non basta il Soggetto unico e universale di hegeliana memoria che, come tale, non potrebbe essere un “io” perché accanto a sé non ha “l'altro”; tale Soggetto universale, argomenta il Carabellese, avrebbe di fronte a sé soltanto l'oggetto; inoltre, un soggetto che non fosse un io (non avendo accanto a sé l'altro), propriamente non sarebbe un soggetto, ma un oggetto, con la conseguenza che così si avrebbero due oggetti. In tal modo, conclude, non vi sarebbero né il soggetto, né l'oggetto, ossia mancherebbero le condizioni di possibilità del conoscere e della stessa coscienza, “e ciò è contraddittorio, inconcepibile”²⁰.

Il Carabellese manifesta una condivisione di fondo del discorso varischiano sulla molteplicità dei soggetti, tuttavia, esprime delle perplessità circa la concezione dei soggetti come “unità primitive”. Per il Varisco le esperienze non derivano da un rapporto con l'esterno, ma dal portare i fatti alla coscienza dalla “subcoscienza”, ossia dall’“unità primitiva”. Così, le unità primitive sono tante quante sono le unità empiriche e costituiscono le condizioni imprescindibili per il darsi dell'esperienza. La realtà è costituita da una moltitudine di soggetti, il “fare” dei quali produce il darsi fenomenico: in tal modo il Varisco declina una nuova forma di monadismo. Secondo il Carabellese il policentrismo varischiano richiede la permanenza e l'indissolubilità delle “unità primitive”; e in effetti il Varisco le concepisce come “determinazioni di un medesimo Essere” che, come tale, ne costituisce la pura dimensione logico-razionale “comune”, caratterizzata dalla “eterna

¹⁹ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, cit., p. 4.

²⁰ *Ivi*, p. 7.

immutabilità”²¹. Perciò l’Essere indeterminatissimo non costituisce ciascun soggetto nella sua totalità, ma soltanto nella parte comune e identica; invece ogni soggetto spontaneo si differenzia dagli altri per il “sentimento” che rende ciascuno impenetrabile, non solo agli altri, ma anche a se stesso. Proprio l’immanenza dell’Essere unico quale determinazione logico-razionale e necessaria e quindi eterna in ogni soggetto costituisce la base per l’implicarsi reciproco delle unità primitive e quindi dei soggetti. La libertà e la spontaneità delle unità primitive deriva non dalla dimensione logica ma, appunto, dal sentimento, “quid” che distingue ogni soggetto dall’altro e costituisce ogni soggetto quale centro unificatore dell’esperienza. Ciascuno diviene centro unificatore unico anche degli altri centri.

Giustamente il Carabellese, sottolineando il fondamentale monadismo varischiano, osserva che in tale concezione si dà in ogni soggetto una dimensione logica, eterna e identica e, nello stesso tempo, una dimensione spontanea, il sentimento, irrisolvibile e impenetrabile, non illogica, ma alogica. Questa impenetrabilità conduce all’agnosticismo, esito che lo stesso Varisco cerca di evitare, indicando una similitudine fra i soggetti nella loro spontaneità. Ma il Carabellese ritiene che se i centri della spontaneità soggettiva fossero realmente distinti e quindi diversi fra di loro, allora l’agnosticismo sarebbe inevitabile; se, invece, i soggetti fossero uguali, il problema dell’agnosticismo sarebbe superato, con la conseguenza, però, che non si avrebbero più molte spontaneità, molti soggetti, bensì uno solo²². In questo contesto argomentativo l’agnosticismo deriverebbe dall’incommensurabilità fra il contenuto di ciascuna spontaneità, nella sua particolarità irriducibile e il contenuto universale che rappresenta la forma comune di quel contenuto. Per il Carabellese soltanto se ogni soggetto fosse identico agli altri, ossia se fosse “pura forma”, sarebbe possibile evitare l’agnosticismo, ma l’esito sarebbe il soggetto assoluto hegeliano, che annulla la molteplicità dei soggetti nella sua universalità; tuttavia, eliminando la molteplicità dei soggetti, abbiamo visto in precedenza, sono annullate la stessa soggettività e la conoscenza.

Nel successivo sviluppo del suo pensare, nella definizione della “dottrina dei distinti” che, evidentemente, ora è in gestazione, il Carabellese riterrà qualificante della sua originalità speculativa la concezione dell’universale come oggetto puro, Essere in sé, non soggettivo. Invece i molti soggetti, anche se nella prima edizione della *Critica del concreto* del 1921 conserveranno ancora la caratteristica della diversità, tuttavia,

²¹ Cfr. Ivi, pp. 13-15; e B. VARISCO, *Conosci te stesso*, Milano, Libreria Editoriale Milanese, 1912, pp. 234 ss.

²² Cfr. P. CARABELLESE, *L’Essere e il problema religioso. A proposito del “Conosci te stesso” del Varisco*, cit., p. 32.

successivamente, saranno caratterizzati prima dalla “omogeneità” (*Il problema teologico come filosofia*)²³ e poi, definitivamente, dalla “identità” (*L’Essere e la sua manifestazione*)²⁴, sollevando forti problemi a livello teoretico. Ma il Carabellese, nel pieno della maturità speculativa, non rivolgerà più a se stesso le argomentazioni sviluppate nel giovanile *L’Essere e il problema religioso* circa l’ipotesi dell’identità dei molti soggetti che, come abbiamo visto, non conserverebbe più i molti soggetti, ma uno solo che, come tale, non sarebbe più nemmeno soggetto, annullando il conoscere. Manterrà invece la critica nei confronti del soggetto assoluto hegeliano, ripensandola in particolare anche nei confronti dell’io fichtiano inteso come l’Unico che, senza l’“altro”, è il “solo” che cade nel nulla del non pensare: una forma di moderno eleatismo²⁵.

In *L’Essere e il problema religioso* il Carabellese fa, insieme al Varisco, l’importante e definitiva conquista teoretica della molteplicità dei soggetti, in quanto per lui la soggettività richiama in primo luogo non il rapporto con l’oggetto, ma il rapporto con gli altri soggetti: «Non devesi, è vero, nella conoscenza e nella coscienza in genere vedere soltanto l’antitesi soggetto-oggetto, ma anche prima e più l’altra soggetto-soggetto. E son grande merito del V. l’insistere su questa e il notevole chiarimento che alla spiegazione di essa apporta con la sua dottrina. Soggetto è personificazione, cioè opposizione di un soggetto ad un altro soggetto: dire io è opporre l’io non soltanto al non io, ma anche all’altro io»²⁶. Certamente il Carabellese è pervenuto alla molteplicità soggettiva, ad una forma di monadismo, ma pensa ancora i soggetti soltanto alla luce della relazione oppositiva, in chiave gnoseologica, lontana dalla maturità e dalle ultime riflessioni in cui essi saranno concepiti come identici, illimitati e infinitamente penetrativi, condizione, insieme al puro Oggetto-Dio, dell’Essere di coscienza *a priori*, rispetto al quale la dimensione spazio-temporale costituirà la manifestazione a posteriori.

In *L’essere e il problema religioso*, così come sta formando la concezione dei soggetti, altrettanto sta maturando la concezione dell’Essere pensando con il Varisco e con le sollecitazioni del Rosmini che, abbiamo visto in precedenza, lo interrogano, anche se sotterraneamente, fin dalla seconda tesi di laurea.

²³ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 41.

²⁴ Cfr. P. CARABELLESE, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte seconda, *Io*, cit., pp. 259 ss.

²⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 220 ss.

²⁶ P. CARABELLESE, *L’Essere e il problema religioso*, cit., p. 43.

3. La manifestatività dell'Essere

Riflettendo criticamente sulla concezione varischiana dell'Essere il Carabellese ne sottolinea alcune aporie; infatti per il Varisco l'Essere si manifesta nei fenomeni e tale manifestazione da un lato contiene un aspetto contingente e transeunte, dall'altro un aspetto eterno e immutabile, ossia la forma e l'unità dell'Essere, aspetto che costituisce la dimensione identica e necessaria delle soggettività. Da ciò deriva per il Carabellese che: «L'eterno Tutto quindi è un Essere che accade»; ma proprio questo fa emergere uno iato irrisolvibile fra il Tutto fenomenico concreto e l'Essere come forma necessaria ed eterna.

Nella discussione con il Varisco, il Carabellese precisa i termini del proprio fenomenismo sulla base del concetto della "manifestatività" dell'Essere alla cui declinazione sempre più si impegna. In particolare ora rifiuta ogni concezione del fenomeno che rimandi ad un essere "sottostante" del quale sia manifestazione:

«L'Essere, mentre è la fonte del tempo, è fonte tale che non preesiste e non esiste fuori del fiume che da essa sgorga, ma che pure non è il tempo, perché invece ne è la fonte. L'Essere, se vogliamo, ma con altro valore, la posizione kantiana, è il contenuto della forma temporale e perciò l'Essere che è nel tempo, non è l'Essere da cui quella forma di tempo ha tratta origine, e che non consiste in altro se non nella sua fenomenalità cioè nella sua capacità di divenire tempo. Quindi nell'Essere nulla è presente, perché nulla è passato né futuro. Viceversa è lui l'Essere, che è, in quanto Essere, così nel presente come nel passato e nel futuro, sempre uguale a sé medesimo, sempre inalterabile. È questa inalterabile uguaglianza l'attualità sua, uguaglianza che non è pura stasi né puro moto, appunto perché non è presenza. Il presente è nel tempo, è un momento del tempo; e perciò se veramente ammettiamo, come dice Spinoza, che "*in aeterno non datur quando, ante nec post*", non possiamo considerare l'eterno come un eterno presente. Un così fatto eterno non è più eterno. E più pensiamo a una siffatta concezione dell'Essere, più vediamo che essa lungi dall'essere lontana dal nostro pensiero di Essere, ne costituisce la vera essenza»²⁷.

Che l'Essere sia fenomenalità vuol dire che è nella sua essenza il mostrarsi, il divenire tempo: l'Essere che non si mostrasse, sarebbe impensabile, inconcepibile. Ma il mostrarsi come tale è al di fuori del tempo, in questo senso il Carabellese parla di eternità, mentre il mostrarsi essente

²⁷ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, cit., pp. 105-106.

accade nel tempo. Di contro all'eternità dell'Essere come mostrarsi, l'universo invece è nel tempo ed è concepito dal Carabellese secondo un'ottica evolucionistica per cui è in continuo sviluppo e perfezionamento sulla base dell'immanenza del "fine", dell'"atto" e del "fatto"; il fine passa all'atto e quindi al fatto, secondo la scansione temporale del passaggio dal futuro, al presente e al passato. Il Carabellese ha così individuato la struttura indiveniente del divenire dell'universo fenomenico. Ciò che appare come fine e quindi futuro per i soggetti, lo è per l'universo. In questa prospettiva egli ritiene perfettibili non solo i soggetti ma anche la totalità dell'universo: così per questi aspetti critica ulteriormente il fenomenismo del Varisco che limita la perfettibilità ai soggetti; infatti, proprio la concezione varischiana dell'immutabilità dell'universo limiterebbe i soggetti e la loro libera attività sulla base di un fine. In realtà per il Carabellese i fini dei soggetti diventano il fine immanente della totalità.

Ne *L'Essere e il problema religioso* il Carabellese non affronta solo il *Conosci te stesso* ma anche i *Massimi problemi* e *Opinione e scienza* del Varisco, discutendone in particolare la concezione del valore criticandone la riduzione a sentimento, per sottolinearne, invece, il carattere oggettivo, come "oggettivarsi" delle diverse forme dell'attività spirituale umana: «Il valore quindi è il vero, il bello, l'utile, l'onesto, il santo; ma solo in quanto vediamo in ogni diversa forma dell'attività spirituale sempre e necessariamente un oggetto. Anzi il vedere il valore, il considerare quel vero, bello, utile, ecc., in quanto valori, non vuol dire altro che considerarli soltanto nella loro oggettività, prescindere dal necessario rapporto che essi devono avere con il soggetto [...]»²⁸.

Discutendo del valore il Carabellese fa importanti passi verso la dottrina dei distinti dell'essere coscienziale; infatti kantianamente concepisce i molti soggetti e l'essere unico, universale, necessario ed eterno, come «condizioni trascendentali dell'Essere». I soggetti, abbiamo visto, sono pensati alla luce delle unità primitive varischiane, come "inattuate potenzialità", mentre l'Essere unico è l'unità dell'essere logico; tali condizioni ora sono concepite come opposte e astratte di per se stesse; inoltre, quali cause non reali, in quanto non antecedenti all'Essere, esse sono «le fonti, il perché causale del valore, appunto perché sono il perché della concretezza del mondo, sono le espressioni della natura dell'Essere»²⁹.

²⁸ *Ivi*, pp. 146-147.

²⁹ *Ivi*, p. 151.

4. Il Soggetto unico universale e il sentimento religioso

Nonostante le sue argomentazioni contrarie al Soggetto unico universale, in realtà il Carabellese in *L'Essere e il problema religioso* ne sostiene una versione, in risposta al teismo delineato dal Varisco, che afferma la trascendenza relativa dell'Essere unico universale. Infatti il Carabellese elabora la concezione del Soggetto universale immanente nei molti soggetti come loro essenza; e riguardo alla propria teoria non si pone, come dovrebbe, la questione dell'annullamento delle molte soggettività nell'unico soggetto universale, ossia l'esito del soggetto assoluto hegeliano con le relative conseguenze.

Il percorso teoretico carabellesiano si dispiega nel tentativo di conciliare il policentrismo periferico, le molte unità primitive, con il monocentrismo dell'Essere in quanto Tutto. Infatti, se la soggettività con la sua spontaneità è un attributo dell'Essere, e se la spontaneità è, come abbiamo visto, sentimento, allora lo stesso Essere in quanto Tutto è anche soggetto:

«Ora, quando noi neghiamo all'Essere la soggettività, perché questa è la molteplice e spontanea particolarità dell'Essere e non può investire il Tutto, uno e necessario, noi in realtà ipostatizziamo quell'attributo dell'Essere che abbiamo detto spontaneità e questa ipostasi neghiamo all'Essere [...] Se adunque la spontaneità è un attributo dell'Essere, l'Essere, nel suo Tutto, sarà spontaneità. E se dire spontaneità è lo stesso che dire sentimento, soggetto, dovrem concludere che l'Essere nel suo Tutto è un soggetto»³⁰.

È evidente che il Carabellese non affronta il nodo teoretico del rapporto fra i molti soggetti e la soggettività dell'Essere universale fenomenico. Infatti, come ha affermato in precedenza, non si dà pensare senza soggettività e il soggetto in primo luogo si rapporta all'altro soggetto, richiede la molteplicità soggettiva. Non sembra che il Carabellese intenda la soggettività unica universale immanente come avente in sé la dimensione del sentimento, quindi del lato alogico, inconcepibile, che hanno le unità primitive, invece tende ad identificare la soggettività unica universale immanente all'accadere con la forma universale, necessaria e identica delle spontaneità, ossia con l'Essere indeterminatissimo, che costituisce il principio oggettivo della unificazione e del pensare dialogico.

Invece per il Varisco, che si muove secondo un orientamento teistico, l'Essere universale e necessario è da intendersi come Soggetto in quanto la soggettività risponde all'esigenza religiosa che ritiene preminente su tutte le

³⁰ *Ivi*, pp. 164-165,

altre; e, sulla base di tale esigenza, sostiene la trascendenza relativa del Soggetto e la contingenza dell'accadere rispetto all'Essere, che è concepito ne *I massimi problemi* come pensante se stesso³¹.

Affrontando in dialogo con il Varisco la tematica dell'"esigenza religiosa" il Carabellese delinea i caratteri dell'Essere universale, muovendosi in un orizzonte panteistico³². Per soddisfare l'esigenza religiosa egli ritiene che non sia necessario il teismo, non sia necessario sostenere la trascendenza relativa del Soggetto universale, in quanto per lui l'atto religioso consiste a livello soggettivo essenzialmente nell'"adorazione" intersoggettiva di Dio che invece ne costituisce l'aspetto oggettivo³³. Infatti "il problema religioso" trova in lui soluzione nel sentimento religioso inteso come sentirsi, intuirsi reciproco dei soggetti come diversi, nella coscienza universale sentita come identica in tutti. Il culmine del sentimento religioso è nell'adorazione che è caratterizzata dal riconoscimento del proprio nulla di fronte a Dio. Il Carabellese sottolinea che in tale situazione il soggetto non ha la piena consapevolezza della propria soggettività, proiettandola in Dio³⁴. La riflessione filosofica esplicita ciò che è soltanto intuito dalla coscienza religiosa, rivelando così una superiorità. La riflessione filosofica rende consapevole il soggetto, per cui

«sia che io conosca o che io agisca che io sopporti o che io crei, sento sempre me nella ineliminabile relazione con l'altro e quindi insieme con la soggettività mia penso la soggettività dell'altro e quindi penso l'Essere come costitutivo di tutte le soggettività. In questo senso è vero che quando io mi penso come soggetto, penso il soggetto universale che costituisce, come la mia, così le altrui soggettività, e quindi nella diversità della mia coscienza, proprio in quanto mia, sento anche l'identità della coscienza di tutti. Sento che tutti insieme siamo anche una coscienza sola. Se questa persuasione non avessi, invano mi affannerei a persuadere altri e invano cercherei dall'altrui parola il lume rischiaratore del mio dubbio. Io mi sento adunque un soggetto tra i soggetti nella universale soggettività. Questo a me pare il principio fondamentale, la legge immanente di ogni forma della nostra esperienza»³⁵.

Per il Carabellese dal "sentimento" dipende l'avvertenza di sé del soggetto come diverso dalle altre soggettività; ma il soggetto avverte anche, contemporaneamente, la coscienza soggettiva universale come coscienza identica, oggettiva, necessaria e immanente in tutti i soggetti, quale

³¹ B. VARISCO, *I massimi problemi*, Firenze, La Nuova Italia, 1909, p. 250.

³² P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, cit., p. 183.

³³ *Ivi*, p. 207.

³⁴ *Ivi*, p. 249.

³⁵ *Ivi*, pp. 239-240.

condizione del pensare, del dialogare e come legge di ogni esperienza.

In *L'Essere e il problema religioso* l'Essere indeterminatissimo, quale soggettività universale immanente, presenta caratteristiche non solo soggettive, ma anche oggettive. Il percorso che prenderanno le riflessioni del Carabellese nell'elaborazione e sviluppo della dottrina dei distinti sarà quello di eliminare esplicitamente la dimensione soggettiva dall'universale Oggetto: a partire da *La coscienza morale*, poi nella prima edizione de *La critica del concreto* fino all'ultimo sistema *L'Essere e la sua manifestazione* (1943-1947), l'universale, Dio, sarà inteso come Oggetto puro, mentre la soggettività molteplice costituirà l'altro "distinto". Tuttavia è da sottolineare che se nella maturità sosterrà esplicitamente sempre l'oggettività dell'universale, identificato con Dio, tuttavia nello stesso tempo aporeticamente ne delinea caratteristiche anche soggettive; così nell'ultimo sistema *L'Essere e la sua manifestazione* l'Oggetto puro sarà inteso come infinito sentire, intendere e volere, ma anche rispettivamente cosa in sé, fatto in sé e fine in sé³⁶: è evidente, che più che di Oggetto puro, espressione non felice, in cui è presente l'iniziale impostazione gnoseologica, si dovrebbe parlare di soggetto-oggetto.

Insieme al Varisco, il Carabellese sta maturando i più importanti concetti che costituiranno la sua originalità speculativa. La pubblicazione de *L'Essere e il problema religioso* precede di qualche mese *La coscienza morale*. Il Carabellese definisce quest'ultima opera come il primo "frutto acerbo"³⁷ del suo pensiero: non a torto perché, abbiamo visto, il suo orientamento è in gestazione nel serrato dialogo con Bernardino Varisco e, in fondo, a lui debitore; invece ne *La coscienza morale*, anche se il titolo sposta l'attenzione sulla filosofia morale, tuttavia l'introduzione e la prima parte, densissime dal punto di vista argomentativo, affrontano la struttura dell'Essere. In quest'opera elabora e presenta la prima formulazione dell'Essere di coscienza che si struttura nell'essenziale nesso fra universale oggetto e soggettività molteplice, che successivamente indicherà come i "distinti" dell'essere coscienziale, utilizzando il termine "distinti" evidentemente con un significato diverso da quello crociano. E sulla base di questa concezione, conduce nell'opera una serrata polemica nei confronti della tradizionale distinzione e contrapposizione fra teoria e prassi, e specificamente nei confronti della filosofia pratica del Croce.

La coscienza morale da un lato conclude un percorso di gestazione, ma dall'altro inaugura un lungo cammino di approfondimento della costituzione dell'essere coscienziale e quindi della concretezza.

³⁶ Cfr. P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte prima, *La dialettica delle forme*, cit., in particolare il cap.IV, *La sostanza e i suoi atti*.

³⁷ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, cit., p. II.

La concezione carabellesiana dell'Essere di coscienza subirà nel corso dei decenni successivi importanti trasformazioni in chiave metafisico-teologica non pienamente coerenti con l'originaria impostazione di origine gnoseologica³⁸. L'approfondimento di tutto ciò richiede un ulteriore percorso che va al di là dei testi e delle tematiche relative all'inizio della riflessione del Carabellese che il nostro contributo affronta, tematiche che preparano la prima formulazione dell'essere coscienziale de *La coscienza morale*, opera che certamente merita di essere riproposta.

³⁸ Si rimanda in proposito a F. Valori, *Saggio introduttivo* a P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte prima, *La dialettica delle forme*, cit. pp. 7-37; e F. Valori, *Saggio introduttivo* a P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, Parte seconda, *Io*, cit., pp. 7-156.