

La NOTTOLA di MINERVA

Esistere nel mondo. *Il concreto fra materia e coscienza*

Indice

Editoriale _____ p. 3
Marco Casucci

Filosofia della memoria come teodicea degli innocenti.
Riflessioni sulle orme della filosofia di H. Arendt _____ p. 5
Goran Azinović – Danijel Tolvajčić
Università degli Studi di Zagabria

Una stella per tre cardinali. Spunti di cristologia nei Sermoni sull'Epifania: Bonaventura da Bagnoregio, Nicolò Cusano, Giacomo Biffi _____ p. 21
Sr. Chiara Alba Mastrorilli
Monastero di S. Chiara (Lovere)

Il concreto in *Della verità* di Karl Jaspers _____ p. 46
Diego D'Angelo
Università di Würzburg

Il concreto come istanza del bello in sé.
Un percorso platonico di ritorno alla radice del reale _____ p. 64
Marco Viscomi
Università di Perugia

Lo scaffale della Nottola

F. Brencio (a cura di), *La piet  del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri*, Aguaplano, Passignano s.T. 2015 _____ p. 81

J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, trad. it. L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007 _____ p. 85

A. Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, trad. it. M. Cavallaro, Inschibboleth, Roma 2015 _____ p. 92

Editoriale

Marco Casucci

Ancora un nuovo numero de *La Nottola* che quest'anno ci conduce sulle strade di un tema monografico estremamente significativo ed importante: quello della concretezza del mondo oltre la sua riduzione gnoseologica. Un tema molto caro alla scuola neo-bonaventuriana che da anni conduce questa rivista e che si ritrova decisamente a casa, in quel magistero ispiratore che fu prima di Moretti-Costanzi e successivamente di Edoardo Mirri e che ad oggi continua il suo percorso sotto la guida di Furia Valori e Marco Moschini.

Gli studiosi che hanno contribuito a questo numero hanno quindi focalizzato la loro attenzione sul tema della concretezza come orizzonte di comprensione della mondità del mondo. Esso, infatti, ben lungi dal manifestarsi nella sua astrattezza come un'esteriorità oggettivante nella proiezione di un soggetto intellettualisticamente privato della capacità di "sentire", si ritrova nella sua dimensione di ambientalità costitutiva di un sé recuperato nella relazione ad altro.

Così, ad esempio, il saggio di Azinović – Tolvajčić si muove alla riscoperta del tema della memoria a partire dalla sua lettura nella filosofia di Hanna Arendt. La memoria viene infatti letta come ciò che è in grado di ricucire lo strappo nella frattura presentata dalla sofferenza e dal male nel mondo. La memoria così diviene, nel saggio qui presentato, una mediazione concreta che non oltrepassa la sofferenza ma, mantenendola nella sua propria qualità, la rende presente nella sua lacerazione che non può essere superata ma solo accolta e mantenuta nella sua qualità specifica. Questo aspetto, viene così a segnare un tratto di concretezza in grado di non dimenticare il male ma di rammentarlo, in ordine ad una restituzione del sé alla propria sfera di concretezza morale.

Il saggio di Suor Chiara Alba Mastrorilli, oramai un appuntamento fisso

per i lettori de *La Nottola*, ci presenta invece un trittico dedicato all'Epifania che si modula sui sermoni a tal proposito dedicati dai cardinali Bonaventura da Bagnoregio, Nicolò Cusano e Giorgio Biffi. In questa trattazione il tema della concretezza viene così articolato intorno al valore simbolico della "stella", così come si presenta nel vangelo di Matteo. È proprio a partire da questo elemento, infatti, che nei sermoni dei tre cardinali viene ad esporsi il significato di una manifestazione piena del senso nell'incarnazione del Cristo, a partire da cui è possibile cogliere il significato di quella relazione fondamentale che lega amorevolmente Dio al mondo e al suo popolo attraverso una teologia dello "splendore divino", in cui la luce del principio si manifesta nell'estasi del tempo.

Diego D'Angelo, invece, si confronta col tema della verità in Jaspers. Prendendo a tema centrale del suo saggio il testo dedicato dal filosofo tedesco alla "verità", egli coglie proprio nell'approccio jaspersiano a tale tema la questione di quella concretezza del rapporto uomo-mondo che costituisce uno dei cardini della *Existenzphilosophie*. Il saggio, così, muove verso la determinazione di un irrompere del tema della concretezza verso la trascendenza come principio, origine, in grado di fondarne la dimensione integrale, che non trascura la sensibilità come uno scarto del conoscere, cogliendola piuttosto come ciò che permette di pensare la verità nella sua dimensione "onniabbracciante".

Il saggio di Marco Viscomi ci conduce infine a considerare il problematico rapporto tra Heidegger e Platone intorno al tema della bellezza. Secondo l'autore, infatti, l'analisi di questo tema è ciò che permette una rilettura del platonismo in una chiave eccentrica rispetto alla ben nota critica del filosofo di Messkirch. La bellezza è infatti, platonicamente, un elemento fondamentalmente manifestativo dell'essere secondo modalità che si discostano radicalmente dalla mera dimensione adeguazionistica della verità. Così, secondo l'autore del saggio il bello platonico diviene luogo di manifestazione originario e fonte del senso in una prospettiva che può essere accostata a quella heideggeriana.

Da ultimo, si vuole sottolineare il ritorno della rubrica *Lo scaffale della nottola* in cui il lettore potrà trovare alcuni interessanti indicazioni di testi di recente uscita. Buona lettura!

Filosofia della memoria come teodicea degli innocenti. Riflessioni sulle orme della filosofia di H. Arendt

Goran Azinović – Danijel Tolvajčić
trad. it. Pavao Žitko

Abstract

The work as a whole consists of three parts. The first part deals with memory, memory as a concept moving within forgetfulness and discoveries. It is about the inability of the modernism and postmodernism to maintain sobriety and care for memory, memory as a support element, which is the only one able to unite our fractured world, the inner as well as the outer one, and make it capable of making us the people who watch over the suffering of the innocent. Namely, it makes the synergy between the scream of the innocent and us who must maintain that scream in our voice, as a sign of the continuity of human piety and compassion. Sympathy is the only one able to invoke the memory and make time distance unusual closer. Close to the scream of the innocent and killed we might not be able to be part of the masses, but as such we are capable of being individuals, like a lighthouse that lights and shines on what must never be forgotten - the innocent. The work is inspired with the thought and spirit of Hannah Arendt and her interpretation of evil as something banal but present. The second part involves the topic of evil and the Holocaust, evil as part of reality, situated in all spheres, and particularly highlighted is the evil of totalitarianism between the symbols, signs and ceremonies. The third part of the paper is a kind of eager response, attempt to respond to the relationship of evil and morality in the presence of desire and will. However, evil in itself can never be a question, and therefore the answer to the question; it is emptiness, so the memory and care for the innocent is the only light that fills the infinite emptiness.

Keywords: Hannah Arendt, Memory, the Holocaust, Evil, Morality, Postmodernism, Totalitarianism, Suffering, Banality, the Innocent, Hope, Redemption.

Introduzione

Nelle *Confessioni*¹ Agostino afferma che la memoria è il santuario dell'uomo. Ciò significa che ogni speculazione sull'uomo necessariamente induce ad un discorso sulla memoria, se l'argomento dell'analisi è l'uomo e non un altro ente. La memoria costituisce l'essenza dell'identità umana. Ma il nostro è un tempo segnato non dalla bontà, dalla gioia e dall'amore di agostiniana memoria, ma dal venir meno della necessaria presenza delle stesse. Risulta legittimo, dunque, interrogarsi sull'origine di questa mancanza e domandarsi se l'uomo in generale e noi stessi in particolare siamo artefici di questa perdita.

Poco prima di morire Ivan Supek affermò: *la mia generazione ha fallito*. Molte generazioni, infatti, non hanno lasciato molte porte aperte per approdare ad un mondo migliore; la sofferenza e la morte degli innocenti indicano l'insuccesso non di una sola generazione, ma di un'intera civiltà.

Il Novecento ha relativizzato ogni aspetto dello spirito umano, anche le virtù più nobili come la morale e la coscienza. Il sangue degli innocenti e le urla degli incolpevoli raggiungono l'apice della loro tragica espressione nella morale dispersa negli abissi del male, nella coscienza soffocata nel cuore dell'uomo e nel ricordo privo di sensibilità e di responsabilità. Ciò che unisce tutti gli aspetti di questo quasi assoluto venir meno della presenza del bene ha una precisa collocazione storica e si chiama olocausto.

La sua puntuale datazione storica non diminuisce l'universalità del suo messaggio e non distanzia la coscienza umana dalle atrocità in esso avvenute; anzi, il grido diventa ancor più forte quando più si diventa consapevoli che queste voci provengono dalle persone di carne e ossa, dalle persone vere, dai volti vivi, ingiustamente giustiziati per sentenza del male.

Con questo lavoro vogliamo contribuire a tenere sempre vivo il ricordo della sofferenza degli innocenti sulle orme dell'opera di Hannah Arendt che funge da sfondo speculativo del presente contribuito².

¹ Agostino, *Confessioni*, X, 1-43.

² I riferimenti principali sono: H. Arendt, *O zlu. Predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006.; *On Violence*, Orlando, Austin, San Diego - New York - London 1970.; *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland - New York 1962.; *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Classics, London 2006.; J. Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2001.; K. Sontheimer, *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*,

1. Il ricordo tra l'oblio e la scoperta

1.1. Il post-moderno e l'oblio della sofferenza in una prospettiva teologica

Il fatto indubitabile è che nell'epoca dell'immagine risulta impossibile non venire a contatto con la rappresentazione immediata e viva della sofferenza degli innocenti. È ancora vivo il ricordo di ciò che Willi Oelmüller chiamò «l'uccisione industriale ad Auschwitz»³. Il ricordo di un determinato evento difficilmente può diventare una mera trasmissione d'informazione, dal momento che l'impatto provocato dal contatto così immediato con la raffigurazione della sofferenza induce ad un autentico risveglio della coscienza. Tuttavia, sembra che l'uomo preservi se stesso e la propria interiorità dalle atrocità commesse o subite dal prossimo. Come può, però, sopravvivere l'umanità priva di compassione in «un tempo dell'amnesia culturale»⁴, si è chiesto J. B. Metz.

L'uomo post-moderno soffre di una memoria parziale. Per un credente, «comprendere l'essenza della fede significa essere portati al di fuori del dominio della sicurezza (*zone of comfort*), nella zona del pericolo segnato dall'amore nei confronti del nemico. Il ricordo deve essere la testimonianza della buona volontà e della prontezza alla beneficenza, anche rispetto al malvagio»⁵. La nostra cultura è caratterizzata dal tempo piuttosto accelerato e dall'avvenire del sempre nuovo, ed è soffocata dal divertimento per combattere il ricordo. Nelle rappresentazioni del quotidiano rimaniamo attaccati all'immagine dell'eterno presente che sostituisce il passato e la vita, la quale si preserva dalla sofferenza e dall'angoscia.

Se è vero che nel nostro ricordo non possiamo nasconderci dalla responsabilità che si appella alla nostra umanità per non ricadere nell'ingiustizia, allora sulla scia di quanto richiamato da Finkelkraut nel suo testo *Una voce*

Piper Verlag, München – Zürich 2005.; S. Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London – New York 2009.; S. Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.; J. Schulze Wessel - C. Volk - S. Salzborn (eds.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Springer Verlag, Netphen - Göttingen 2013.

³ W. Oelmüller, *Ne šutjeti o patnji. Filozofski pokušaji odgovora*, in J. B. Metz (ed.), *Krajolik od krikova. O dramatici teodicejskog pitanja*, Ex libris, Rijeka 2011.

⁴ J. B. Metz, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.

⁵ M. Volf, *Zrcalo sjećanja. Ispravno pamćenje u nasilnu svijetu*, Ex libris, Rijeka 2012.

*dall'altra riva*⁶, affermiamo che Auschwitz ci parla e richiede la nostra risposta; esige, inoltre, un confronto con la devastante logica del male. Ciò che ci preme quotidianamente è «il presente che ci assedia da tutte le parti e che ci spinge verso l'oblio di ciò che è successo»⁷. Il presente, dunque, ha bisogno del nostro aiuto; non bisogna, perciò, insegnare l'oblio perché l'uomo si sta già lasciando travolgere dalla pesantezza del presente, posto com'è di fronte alla legge del più forte.

La storia dev'essere soccorsa e salvata, perché il passato acquisisce importanza secondo il valore che gli si attribuisce. Le voci giustiziate per mano degli ingiusti hanno bisogno del nostro ricordo e della nostra parola che si oppone all'oblio e ci fa diventare testimoni dell'invisibile. Queste voci ci chiamano ed è necessaria la nostra risposta: la necessità del ricordo è il nome che abbiamo dato a questo particolare compito.

1.2 Filosofia come *memoria pericolosa*

Walter Benjamin affermò: «È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Thorà e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia»⁸. L'elemento costitutivo del popolo ebraico è l'anamnesi (ἀνάμνησις), ovvero il ricordo di un'intera nazione con la sua cultura, storia, fede e infine linguaggio, che forma gli eventi (atti) i quali permettono a loro volta il ricordo. La memoria comincia con l'atto e si fonda su di esso. Hans Jonas, infatti, affermò: "Il pensiero va laddove la vista indica la via"⁹. Possiamo parafrasarlo e dire – la memoria inizia lì dove si manifesta un atto. «L'arte della memoria è come una scrittura. Chi conosca le lettere dell'alfabeto può mettere per iscritto ciò che gli viene dettato e poi leggere ciò che ha scritto. In modo analogo, chi abbia imparato in maniera mnemonica

⁶ L'edizione consultata: A. Finkelkraut, *Dolazi glas s druge obale, Društvo hrvatskih književnika*, Zagreb 2003.

⁷ *Ivi*, p. 7.

⁸ Citato secondo: S. Critchley, *Knjiga mrtvih filozofa, Naklada Ljevak*, Zagreb 2010, p. 285.

⁹ L'edizione consultata: A. Vučković, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1993, p. 17.

può sistemare nei “luoghi” ciò che ha udito, e ripeterlo a memoria»¹⁰. L’atto, dunque, soggiace al tempo e allo spazio che fondano il nostro quotidiano vivere in quanto «movimento all’interno dell’oblio dell’ascolto»¹¹. Il ricordo è, perciò, da comprendere come sforzo volto al recupero dell’ascolto che è, a sua volta, l’atto comprensivo, visto che «soggiorniamo nello spazio e nel tempo del gioco dialogico in cui si sente l’eco di ciò che è stato detto e di ciò che è stato fatto»¹². Cosa succede, però, quando un evento diventa parte del ricordo, e quest’ultimo diventa un ricordare pericoloso che assomiglia alla collina magica di Mann, dove vivono persone lontane dalla realtà, essendo la realtà stessa lontana da loro? Com’è possibile che un evento paralizzi la memoria, e la memoria diventi un mondo kafkiano di *Angst* e alienazione, mondo in cui è impossibile sopravvivere, perché la datità in cui bisogna sopravvivere non è la realtà, ma la finzione, il mondo illusorio in cui bisogna sempre di nuovo giustificare la propria fondatezza?

L’olocausto non è la storia che ci chiama, ma è la storia che disperatamente urla e che non offre risposte. Queste urla raffigurano una storia vera da cui è marchiata la nostra coscienza; «si marchia qualcosa col fuoco, per farlo imprimere nella memoria: solo ciò che non cessa “di far male” resta nella memoria»¹³ - affermò Nietzsche nella *Genealogia della morale*.

Tutta l’umanità è segnata dalla realtà dell’olocausto. Con esso comincia un tempo nuovo, un tempo senza tempo. Ogni popolo, precisamente come sostenuto da Proust, deve andare alla ricerca del *tempo perduto*, perché soltanto in questo possiamo trovare il *sensu perduto*. L’olocausto è metaforicamente raffigurabile come un buco nero che annulla al suo interno tutta la realtà, cancellando così ogni traccia del senso. Il popolo ebraico deve andare alla ricerca non soltanto del tempo perduto, ma soprattutto dei volti umani scomparsi nel fuoco dell’odio; questi volti non sono un *Tu*, ma un *Io* che si fonde in *Noi*, come insegna Lévinas. Soltanto il recupero del senso che deriva dalla speranza, assieme al vivo ricordo dei volti scomparsi, può chiarificare la memoria e rendere la vita sopportabile; se il ricordo rende possibile un futuro liberatorio, la storia non è andata perduta.

¹⁰ F. A. Yates, *Umijeće pamćenja*, Argo, Zagreb 2011, p. 19; tra. it. F. A. Yates, *L’arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972, p. 8.

¹¹ A. Vučković, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, p. 25.

¹² *Ivi*, pp. 24-25.

¹³ M. Volf, *Zrcalo sjećanja – ispravno pamćenje u nasilnom svijetu*, Ex libris, Rijeka 2011, p. 7.

La concezione ebraica della storia lineare è caratterizzata da un'escatologia dell'avvenire; la speranza arriva come messaggio e la speranza si attende. Gli ebrei non conoscono la speranza che li precede, la speranza che loro stessi devono ritrovare, perché è la speranza che deve ritrovare loro. Questo è il motivo della difficoltà che il popolo ebraico riscontra nel ricordare la realtà dell'olocausto, perché nel cuore dell'olocausto la speranza non è mai entrata. È come se il popolo ebraico avesse esodato dalla memoria, perché il ricordo in cui l'olocausto si fa presente diventa insopportabilmente pesante; il popolo ebraico è, perciò, come un missionario che non cerca la libertà *per*, ma la libertà *da*¹⁴.

L'olocausto deve essere di nuovo richiamato alla memoria, anche se dalla memoria non è mai scomparso; l'olocausto è come Sisifo che ritorna sempre al nuovo inizio e non spera mai nella fine; è come la Sfinge che con la propria distruzione svela la pesantezza della verità. Proprio come Edipo, la nostra civiltà è diventata consapevole di una realtà ingannevole prima dell'olocausto; una realtà apparentemente vera, anche se una mera finzione. Il crimine dell'olocausto ha tagliato le ali alle idee di Platone e reintrodotta l'anima dell'intera umanità nel buio della caverna.

La speculazione della Arendt è fortemente influenzata dal significato teoretico e reale dell'olocausto. Profondamente consapevole dell'inesistenza di alcun *sogno della dimenticanza*¹⁵ - perché il sogno non allontana il dolore e l'orrore dell'olocausto, ma li posticipa al nuovo risveglio - la Arendt non si è voluta soffermare eccessivamente sul tema della storia, perché quest'ultima le è parsa kafkianamente alienata e vuota; questo è il motivo a causa del quale la scrittura per la Arendt non era soltanto una tecnica espressiva, ma soprattutto un mezzo di liberazione.

2. Auschwitz – Olocausto: l'urlo che invoca redenzione e ricordo

2.1 La storia prima di Auschwitz

La storia antecedente le vicende di Auschwitz certamente esiste perché ogni evento ha una sua pre-istoria composta da eventi che non sono una previsione del futuro, ma la causa del tempo sconfitto. Marcata dai presenti-

¹⁴ Cfr. J. Zovko, *Filozofija i kultura*, Naklada Jurčić, Zagreb 2009.

¹⁵ R. Safranski, *Zlo ili drama slobode*, Službeni list SCG, Beograd 2005, p. 217.

menti del futuro esito fatale, la storia prima di Auschwitz risulta diversa da quella successiva, basata sui fatti posteriori. Secondo la Arendt, l'olocausto deve essere pensato secondo le categorie storiche, dal momento in cui le cicatrici sulla coscienza dicono una sola cosa – che questa storia è stata realmente vissuta¹⁶. La coscienza storica mantiene il primato lineare nei confronti della teologia e della filosofia, perché sia questa che quella appartengono al cosiddetto post-tempo; in fin dei conti, la filosofia tarda sempre – come ricorda bene Hegel usando il simbolo della nottola di Minerva, che inizia il suo volo soltanto al tramontare del sole¹⁷. La Arendt ha sempre insistito sul fatto che la realtà deve essere storicamente verificata e soltanto successivamente filosoficamente interpretata. La storia rappresenta l'evento, la filosofia la sua interpretazione, mentre la teologia si colloca tra l'evento e l'interpretazione offrendo la speranza e la redenzione. Quest'ultima si verifica laddove risulti impossibile approcciare un determinato evento, rendendo impossibile la sua stessa interpretazione.

La Arendt non ha voluto soltanto esporre dei fatti, ma soprattutto imparare come convivere con ciò di cui i fatti parlano. Ella era consapevole che il Terzo Reich senza Hitler non era possibile. Tutta l'energia criminale dello stato dipendeva dalla figura del dittatore tedesco, che sprigionava il potere malvagio contro l'altro in quanto tale. Hitler ha distrutto un intero universo morale, ma la sua figura era possibile soltanto nei tempi cosiddetti *moderni*¹⁸. Secondo la comprensione dell'olocausto inteso dal punto di vista cristiano, è possibile considerare quell'evento come momento di agonia all'interno di un lungo processo che porta alla redenzione.

Il mondo rappresentava per Hitler uno studio artistico in cui egli doveva creare. Hitler ha sfruttato il concetto di *μίμησις*, per trasportare la sua arte dalla tela al mondo reale, facendo così una sorta di rivoluzione copernicana per la quale il mondo diventò la tela su cui dipingere, creando. La sua arte mimetica e tutta la sua visione del mondo provenivano dall'imitazione, perché lui non ha mai veramente creato, ma ha soltanto disfatto.

Hitler ha creato un'arte banale, tanto banale da inglobare ogni morale, ogni persona, ogni istituzione, arrivando persino a concretizzare il male stesso. In riferimento a ciò, la Arendt ha ben evidenziato la banalità del male; il

¹⁶ Cfr. R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge 1996.

¹⁷ Cfr. B. Bošnjak, *Povijest filozofije I*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1993.

¹⁸ Cfr. R. Safranski, *Zlo ili drama slobode*, cit.

male è corrente, solito e triviale, proprio come la percezione che Hitler ebbe dell'arte, proprio come fu egli stesso in quanto artista.

2.2 Il male totalitario tra simbolo, segno e rito

Il male è ciò che combattiamo; il male è ciò che esiste, ma è anche ciò di cui non sappiamo la ragion d'esistere ed è ciò a cui non dovrebbe essere permesso di dispiegarsi nel proprio manifestarsi. «Lo scandalo del male non è permessibile e per questo dobbiamo andare contro il male sempre presente in quanto ostacolo all'agire etico. Il male non è un problema speculativo; esso è soprattutto un problema pratico. [...] Non abbiamo altra scelta che opporci ad esso»¹⁹. Il male fa parte della categoria dell'esperienza della libertà, perché la libertà permette l'attuazione del crimine; gli innocenti appartengono alla categoria dell'esperienza della non-libertà, perché soltanto nell'assenza della libertà gli innocenti possono venir giustiziati.

Il male è aporetico, perché pone delle questioni senza possibilità di soluzione, ma con l'urgenza razionale di affrontarle. Ci sono sempre dei simboli non chiari, segni che indicano l'alienazione ogniqualvolta cerchiamo di scoprire la matrice del male. Ma il pensiero non deve mai rinunciare alle domande senza soluzione, perché il ragionamento non è necessariamente una ricerca di soluzioni; il pensare autentico induce alla sapienza in grado di riconoscere il carattere aporetico del male, per poter agire in modalità alternative, seguendo altri percorsi.

Il male è un problema della libertà nella quale e grazie alla quale viene attuata la vita umanamente autentica. Ma la libertà è soltanto un'opportunità e non una garanzia di successo. Il prezzo della libertà è infatti anche la possibilità dell'insuccesso.

2.3 Il post-moderno: tecnologia e storia tra dimenticanza e finalismo

Žarko Paić affermò: «La storia non è un'invenzione, anche se la storia come racconto risulta sempre una falsificazione della verità; l'autore che narra, necessariamente interpreta dalla propria prospettiva, influenzata da traumi, sublimazioni culturali, fallacie ideologiche. Il ritorno all'ingannevole potere del mito nell'epoca post-moderna corrisponde al relativismo conoscitivo del

¹⁹ F. X. Amherdt, *Paul Ricouer i skandal zla: izazov za filozofiju i teologiju*, in *Obnovljeni život*, 65, 4, 2010, p. 488.

vero. I cristalli del tempo sono i frammenti del mondo»²⁰. La società post-moderna deve ritrovare la verità della storia. La storia deve essere fondata sulla verità, perché soltanto la verità rende possibile la vita presente. La Arendt vuole liberare la società moderna dal mito, perché il mito nasconde il non senso, mentre noi oggi abbiamo bisogno del senso che perdura e arricchisce.

La perdita della speranza in un possibile senso è stata sostituita dalle ingenuo consolazioni del non-senso. Viviamo nella realtà virtuale, nello spazio cibernetico. Viviamo in un mondo immaginario, in un mondo dello schermo e del *web*. La tecnologia ostacola il ritorno al passato, perché la tecnologia avanza sulla matrice del progresso e del successo proiettato innanzitutto verso il futuro, sempre incerto e spesso anche scomodo. La paradossalità della tecnologia ha generato Auschwitz, dove la tecnologia veniva impiegata in base al principio delle grandi industrie che devono essere efficaci, coordinate, precise, velocizzate, fredde. La mente calcolante ha generato le fabbriche calcolanti in grado di produrre la morte continua. La tecnologia è prima di tutto uno strumento, mentre l'uomo, in quanto soggetto che la sfrutta e la mette in atto, deve decidere come gestire il proprio rapporto con un mezzo così ambivalente.

È sufficiente soffermarsi soltanto un istante per notare il degrado del mondo che abitiamo. La crudeltà del sistema capitalistico, le guerre combattute nel nome della libertà e della democrazia, le crisi finanziarie, la paura delle malattie e delle epidemie influiscono e formano la nostra coscienza²¹. Parole, immagini, racconti e frasi con i quali descriviamo quotidianamente il nostro mondo non hanno alcun legame con ciò che succede intorno a noi. Invece di distruggere il mondo del mito, il progresso tecnologico e l'avanzamento scientifico hanno soltanto aumentato il loro ingannevole potere²². Viviamo nelle strutture surreali del mondo artificialmente costruito, sfruttati da coloro che si approfittano della nostra coscienza perduta²³.

²⁰ Ž. Paić, *Posthumano stanje. Kraj čovjeka i mogućnost druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011., p. 14.; Cfr. P. Kemper (ed.), *Postmoderna ili borba za budućnost*, August Cesarec, Zagreb 1993.

²¹ Cfr. J. Zerzan, *Anarhoprimitivizam protiv civilizacije*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004.

²² Cfr. Ž. Paić, *Zaokret*, Litteris, Zagreb 2009.

²³ Cfr. C. Hedges, *Carstvo opsjena. Kraj pismenosti i trijumf spektakla*, Algoritam, Zagreb 2011.

Abbiamo conquistato lo spazio cibernetico e la realtà virtuale, ma abbiamo perduto lo spazio essenziale per una vita autentica *del e nel* concreto.

2.4 Il distacco da Dio e l'inganno fatale della salvezza ariana

Comunismo e nazismo hanno detestato la religione e tutto ciò che riguarda il campo semantico del prefisso *meta*. Il nazismo ha cercato di separare il cielo dalla terra, odiando il Dio di Abramo, mentre il comunismo non ha nemmeno pensato di introdurre degli déi nel tempio della sua ideologia. Il nazismo ha odiato ogni religione e non ha mai offerto una redenzione né un'autentica salvezza. Il comunismo e il nazismo offrivano la propria salvezza: da un lato, il comunismo venerava l'immortalità dell'uomo sociale in grado di portare avanti il progresso al quale nulla sfugge, nemmeno la morte che veniva superata dall'impegno socialista dell'uomo pratico. Le rivoluzioni comuniste non erano infatti soltanto un inizio del tempo nuovo, ma soprattutto la rottura e la sepoltura dei tempi passati. Il comunismo ha sempre cercato il nuovo, aspettando una sempre nuova alba, in attesa di un sogno da realizzare con l'avvento del proletariato, alimentato dalla bellezza di un sogno comune.

Dall'altro lato, il nazismo credeva erroneamente che fosse stato Abramo a scegliere Dio tra tanti déi, e non Dio a preferire Abramo tra tanti uomini. Abramo fu perciò colui che creò gli déi in modo da poterne scegliere uno degno del nome – *Dio di Abramo*. Egli creò un popolo superiore agli altri, perché la sua guida suprema era Dio stesso che si prendeva cura del popolo destinato a governare sugli altri. Questo è il motivo per il quale gli ariani odiavano gli déi; non ci poteva essere un'altra nazione superiore e pari alla loro in grado di ostacolare la realizzazione dell'idea della dominazione sul mondo. La razza ariana doveva sostituire Israele. La storia è sempre stata prigioniera di un popolo solo; occorreva perciò, secondo la dottrina nazista, liberare la storia e darle un nuovo significato. L'impero germanico si doveva così imporre sulla patria celeste.

3. *Il male e la morale – un tentativo di risposta*

3.1 La morale come convenzione secondo lo statuto del *Sé*

La morale costituisce la datità verso cui l'uomo orienta il suo percorso esistenziale. Sarebbe anche superfluo affermare l'esistenza della stessa morale per accentuare la fattualità della sua presenza. L'uomo si trova – heideggerianamente parlando – *gettato* nella realtà che lo attende e lo precede. La realtà è statica, sempre in attesa di ciò che deve venire ad abitarla, mentre l'uomo è dinamico ed è da comprendere come messaggero che viene ad abitare il mondo. La morale, perciò, *avvolge* l'uomo e lo guida nel continuo rapporto dialettico con il reale. L'uomo segue la morale, si distanzia da essa, la accetta o la rifiuta, ma si trova sempre nel necessario rapporto con questo tipo di alterità esistenziale²⁴.

Far parte della storia significa far parte anche della morale ereditata. La cultura e la tradizione fungono da medi, tramite i quali l'eredità, lasciataci dai nostri antenati, apre percorsi di memoria e di vita etica in grado di indurre all'autochiarificazione dell'esistenza nel continuo rapporto con l'altro da sé. Jean Lacorix giustamente affermò che i fenomeni morali nell'uomo rimangono in continuo conflitto. La continua tendenza verso la totalità spinge l'uomo alla ricerca della sua assoluta realizzazione, in un continuo superamento di se stesso. I conflitti sono alimentati dalla diseguaglianza di ciò a cui induce la volontà umana e dallo stato reale delle possibilità di un'attualizzazione totale dei principi etici. La perdita dell'equilibrio riguarda, secondo Lacorix, precisamente l'uomo morale. Ma che cosa succede quando crolla un interno universo morale; quando la morale viene del tutto relativizzata in una realtà divenuta veramente esistente al di là della vita e dell'eticità dell'agire umano? Hitler e gli Ariani hanno fatto precisamente ciò, distruggendo un intero universo morale. Nell'osservare ciò, la Arendt ha insistito sul cambiamento del modo in cui valorizzare la morale; dopo l'olocausto, infatti, la morale non poteva mai più essere la stessa.

La Arendt si è interrogata sulla perdita del rapporto dialettico con la morale, sul crollo totale di un'intera tradizione e sulla relativizzazione di ogni imperativo dell'agire. La morale doveva guidare l'uomo per l'uomo con tutte le particolarità del contesto in cui la persona viene a trovarsi. Non è possibile per la Arendt alcuna convenzionalità della morale, perché i principi etici non

²⁴ Cfr. J. Kuničić, *Moral prema filozofiji i religiji*, in «Crkva u svijetu», VI, 2, 1967.

si costituiscono con gli accordi o con le leggi, ma innanzitutto grazie alla responsabile, giusta e ragionevole coscienza. Ogni uomo è un soggetto morale, capace di agire secondo la verità dell'imperativo categorico. Ogni atto umano deve essere giudicato e valorizzato. L'atto ha, in se stesso, la possibilità della verifica, mentre la coscienza risulta essere elemento essenziale dell'agire etico. La Arendt ha denunciato l'oblio della coscienza storica. La razza ariana agiva, invece, sul principio della coscienza soffocata a tal punto da renderla superflua. Questo è stato il risultato della progressiva limitazione della libera volontà. La coscienza, essendo delimitata dall'inizio del suo libero svilupparsi in direzione della volontà quale punto finale dell'agire, rende possibile anche l'esplicarsi esperienziale della responsabilità. La Arendt afferma la necessità di una morale basata sulla coscienza individuale e sulla responsabilità del singolo, tramite le quali realtà l'uomo arriva a conoscere il valore del proprio agire.

La razza ariana, invece, ha snaturato il concetto speculativo di coscienza, riducendola a mera usanza o convenzione che si può cambiare a seconda delle decisioni prese e degli accordi stipulati. La morale come convenzione annulla la possibilità di un'introspezione personale volta a chiarificare il radicarsi ontologico della persona singola *nella* Verità. La Arendt non ha mai considerato la coscienza, assieme alla morale, un possesso di qualcuno, essendo ciò di cui l'essenza comprende anche il dominio del loro universale predicarsi. La coscienza non può derivare dall'esterno e non può neppure essere una legge. La coscienza è semplicemente qui; è *la* datità alla quale tutti partecipano. Il fine dell'agire dell'uomo può essere così paragonato ad un percorso da intraprendere, mentre qualsiasi definizione dell'umano, senza il suo fondarsi nell'autentica consapevolezza coscienziale, risulta essere solipsistica e dunque paradossale.

3.2 Il Sé e la persona

«Tutto sembra impregnato di morte. Il mondo, gli déi, il sole, le stelle [...] tutto ciò porta in sé la morte che vive proprio nell'atto di morire e dell'estinguersi. [...] L'idea di morire riempie di malinconia. La morte avvolge di nero [...] e vive nei cimiteri come un morto tra i morti; trasforma le chiese nelle bare di Dio, abitandole come la morte di Dio. Di fronte alla morte tutto sembra uguale. La morte sembra un confine tra due mondi, non essendo

l'essenza, né l'esistenza né tantomeno la sostanza»²⁵. L'essenza è la concordanza di ciò che si è con ciò che si è in quanto esistente; la concordanza di sé stesso con se stesso.

Rapportarsi con il proprio Sé annulla l'assoluta singolarità dell'individuo, perché è come se il Sé fosse altro da me, essendo me stesso e rendendomi relazionale. Anche nel rapporto con me stesso, infatti, sono necessariamente in un rapporto di alterità.

L'unicità del nostro essere persona, nell'agire quotidiano e nel vivere in generale, rende possibile la complessità e la non scissione dell'ente che io stesso sono, impegnato come sono in un percorso di continua edificazione della personalità che rende unico ed irripetibile ciascun uomo. La vita è lo spazio in cui viene svolto il gioco del Sé che fa di una vita una storia da raccontare, un qualcosa da narrare²⁶.

3.3 La volontà tra desiderio e ragione

Secondo l'insegnamento della Arendt, nell'epoca del nazismo la volontà è stata combattuta tra il desiderio e la ragione. La volontà non è sufficiente per la salvezza, ma è essenziale per la scelta. La ragione e il desiderio non sono mai completamente liberi: la ragione rappresenta infatti una comune capacità di tutti gli esseri umani, mentre il desiderio incarna l'ubriacatura collettiva di qualsiasi organismo; soltanto la volontà è in definitiva mia propria.

La volontà appartiene al campo della libertà. Dalla volontà nasce la possibilità dell'agire. «Ero io a volere, io a non volere; ero io, io», insegnava Agostino. La volontà ci rende autentici, mettendo alla prova le nostre azioni e giudicando i nostri atti. O come affermò Nietzsche: «Un uomo, che "vuole" - comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce o alla cui obbedienza egli crede. Ma si badi ora a quel che v'è di più prodigioso nella volontà, in questa cosa così multiforme per la quale il volgo ha soltanto "un'unica" parola: in quanto, nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite aver inizio subito dopo l'atto del volere; in quanto, d'altro lato, abbiamo l'abitudine, in virtù del concetto sintetico «io», di non dar peso a questo dualismo e di la-

²⁵ B. Despot, *Vidokrug apsoluta*, CEKADE, Zagreb 1992, pp. 153-154.

²⁶ Cfr. J. Brančić, *Ricoerova hermeneutika sebstva*, in «Filozofska istraživanja», XXVIII, 3, 2008, pp. 731-747.

sciarcì ingannare al riguardo, si è agganciata al volere anche un'intera catena di illazioni sbagliate e conseguentemente di false valutazioni della volontà stessa, di guisa che chi vuole crede in buona fede che il volere "basti" all'azione»²⁷.

L'agire in quanto tale passa sempre dall'atto volitivo; la volontà precede qualsiasi azione. È necessario che ogni agire giustifichi i propri atti, perché sia l'atto che la capacità di agire in generale possono essere ermeneuticamente compresi soltanto ricorrendo alla portata speculativa della volontà, che non deve mai abbandonare il campo della cura e la sfera della responsabilità.

3.4 Il presentimento realizzato

Il presentimento non è qualcosa di necessariamente negativo finché non diventa realtà, perché ogni sua messa in pratica significa allontanarsi dal presentimento e avvicinarsi alla fattualità della realtà che si presenta sempre in forma frammentaria senza alcuna possibilità di uno sguardo d'insieme. Ogni riferimento alla cosa o al fatto risulta essere un interpretare a ritroso; in altre parole, l'interpretazione si riferisce sempre ad un evento passato, mentre il presentimento non è capace di interpretare. Senza un evento da interpretare, il presentimento diventa una forma vuota, con la possibilità del suo unirsi al contenuto nel rapporto di reciprocità nei confronti del reale.

La Arendt non ha mai voluto accettare la possibilità di andare oltre il presentimento, perché in esso giace sempre l'eventualità di un esito tragico presente in forma totalitaristica. Gli ariani trasformavano la realtà tragica dei loro sogni nella realtà dei fatti; il nichilismo totale della loro ideologia era la conseguenza della perdita di ogni valore, di ogni scopo e di ogni senso. Gli elementi essenziali di questo lungo processo di trasformazione della coscienza è stato il risultato dell'allontanamento dell'uomo dalla realtà autentica del mondo che egli abitava. Il distacco dal mondo sottintendeva il distacco della coscienza dall'unicità che la avvicina alle altre coscienze, vale a dire dalla compassione nei confronti dell'altro, conducendo fino ad un dualismo di natura estrema che spezzava ogni rapporto dialettico con l'alterità. L'annullamento della reciprocità e l'assolutizzazione di una nazione non ha soltanto oscurato e distrutto l'autentica consapevolezza dell'universale possibilità dell'identità soltanto nei confronti dell'alterità, ma ha persino eliminato

²⁷ F. Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002; trad. it. F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VI, Adelphi, Milano 1976, p. 23.

ogni tipo di reciproco riconoscimento, edificando così un'identità falsamente assoluta e relazionata soltanto con ciò che, nella sua prospettiva annichilente, è destinato ad essere distrutto.

3.5 La responsabilità del singolo e il ruolo dello stato

La responsabilità in primo luogo riguarda il singolo o lo stato? La Arendt prediligeva il primato del singolo responsabile, in quanto seme della futura società; ciò rappresentava il fondamento iniziale per qualsiasi ulteriore edificazione della coscienza morale. Il primato dello stato deresponsabilizza il singolo e lo autorizza a commettere delle azioni non in quanto esistente come persona determinata, ma in quanto esecutore tecnico del potere superiore. La responsabilità è sempre del singolo, e soltanto successivamente tale da poter essere ascritta al collettivo.

Non esiste pertanto un determinismo dello stato. Ogni singolo comanda il proprio volere e il proprio agire; egli ha dei diritti che gli spettano, ma questi diritti si associano essenzialmente anche a dei doveri. Il singolo ha la possibilità di scegliere; ciò significa che bisogna principalmente soffermarsi a riflettere sulle modalità che un sistema totalitaristico come quello nazista aveva adoperato per soffocare in modo totale la capacità umana di pensare coscientemente e autenticamente, ingenerando la conseguente eliminazione di qualsiasi capacità di un retto e consapevole giudizio morale.

4. Conclusione

La mentalità nazista non è mai del tutto scomparsa e non è mai stata del tutto sconfitta. I gruppi politici di stampo filo-nazista e filo-fascista, che tentano di dare un nuovo avvio alle loro dottrine, sono presenti dappertutto nelle nostre strutture sociali. I loro ideali variano, ma sono comunque accomunati da alcuni punti fondamentali: la diminuzione o la completa negazione delle atrocità dell'olocausto, la lotta contro il multiculturalismo, l'espressione aperta dell'antisemitismo e della disegualianza razziale.

Il periodo di crisi, come quella economica europea e quella oggi più che mai identitaria, favorisce gli estremismi che rappresentano il pericolo sempre vivo per la pace di un mondo basato sui principi di eguaglianza e democrazia. La crisi è sempre stata un terreno fertile in cui piantare i semi delle future

coscienze edificate sui principi ad esse del tutto estranei. L'unico modo per sconfiggere il totalitarismo è la memoria che tiene sempre vivo il ricordo rivolto alle vittime dei tempi passati, ma più che mai autenticamente presenti nella coscienza di un mondo civile e umano.

Questo lavoro è, perciò, da comprendere come un richiamo alla memoria, al ricordo e alla pietà nei confronti di coloro che con la propria vita hanno dato l'innegabile testimonianza della verità, per un presente migliore e un futuro pieno di speranza, consapevole dell'universale appartenenza della coscienza di ciascun uomo all'altro da sé, essendo l'altro anche egli stesso nel reciproco riconoscimento dialettico con la propria persona.

*Una stella per tre cardinali.
Spunti di cristologia nei Sermoni
sull'Epifania: Bonaventura da Bagnoregio,
Nicolò Cusano, Giacomo Biffi*

Sr. Chiara Alba Mastrorilli

Abstract

The article considers the Sermons on the Epiphany of three Authors who live in different times, sharing their being philosophers, theologians and cardinals and having focused their reflection on Christology. After a brief introduction on the meaning of the Solemnity of the Epiphany and the literary genre of "Sermons", those passages in which the star of the Gospel of Matthew is explicitly mentioned are taken into consideration. The symbol itself leads to multiple interpretations in reference to the Holy Scriptures, to the journey in search of the truth, to the answer to God who reveals himself to all peoples.

Keywords: Christology, Epifany, *Itinerarium*, *Sermones*, Symbol.

Uomini che sanno guardare il cielo e distinguere luce da luce, cercatori della sapienza sulle tracce di una stella: i personaggi del racconto evangelico di Matteo, i Magi, sono spesso stati presi come modello e immagine privilegiata dai Padri della Chiesa e dagli scrittori cristiani, filosofi e teologi.

La luce della misteriosa stella ha ricevuto una pluralità di interpretazioni nella storia¹ ma il nucleo incandescente è sempre la manifestazione gloriosa di Dio nell'inaudita novità dell'incarnazione.

¹ Un esempio di questa pluralità d'interpretazioni, relativo al periodo dal IV al XII secolo, ci è offerto da Francesca Tasca Dirani nel suo articolo: "*Vidimus stellam eius in Oriente*". *Le esegesi mediolatine della stella matteana*, in:

La teologia bonaventuriana, in particolare, si presenta come una riflessione ammirata e una contemplazione del mistero dell'incarnazione del Verbo, e richiede che il punto di partenza dell'itinerario "in Dio" sia l'ambito del *vestigium*, l'*extra nos*. E' il primo passo, ma è essenziale perché consente l'apertura dell'occhio della mente alla vera contemplazione, operazione – quindi – nient'affatto disincarnata o estraniante. Le creature sono *verba* dell'unico *Verbum*, il creato manifesta la gloria di Dio e si offre come pluralità di simboli da decifrare; il *vestigium* rimanda sempre alla propria origine poiché le creature *sono ombre, echi e immagini di quel primo Principio*². La stella è un simbolo irradiante luce che guida verso Dio.

Nella festa dell'Epifania, subito dopo aver contemplato il bambino Gesù nella sua nascita umana da Maria, la Chiesa invita a soffermarsi sul mistero con una riflessione teologica sintetica nella quale la luce della rivelazione è concentrata in Cristo, Signore e re universale.

Tra i saggi, che nel corso del tempo hanno amato in misura speciale questo mistero e l'hanno scelto quale prisma per concentrare e rimandare la luce delle proprie idee e intuizioni teologiche, abbiamo scelto tre sapienti di epoche diverse, accomunati dal fatto di essere tutti cardinali e di aver dedicato un notevole spazio, nella loro predicazione, al tema dell'Epifania e all'immagine della stella.

La festa liturgica dell'Epifania si celebra dai primi secoli cristiani ed è chiamata, in Oriente, teofania. Fa parte delle feste in cui si contempla il mistero della rivelazione di Dio nel suo figlio Gesù, come sono anche il Battesimo al Giordano e la Presentazione al Tempio. Mentre in Oriente si ricorda soprattutto il Battesimo, in Occidente sono i "tre miracoli" ad essere al centro dell'attenzione: la visita dei Magi come rappresentanti di tutti i popoli chiamati alla salvezza, l'immersione nel fiume Giordano all'inizio del ministero pubblico e il miracolo della trasformazione dell'acqua in vino a Cana di Galilea, mistero sponsale di Cristo e della Chiesa.

https://www.academia.edu/7451289/_Vidimus_stellam_eius_in_Oriente_._Le_esegesi_mediolatine_della_stella_matteana

² Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio*, II, 11, *Opere di San Bonaventura*, *Opuscoli teologici*/1, V/1, trad. di O. Todisco, Città Nuova, Roma 1993.

Dai tempi dei santi papi Leone e Gregorio Magno è però la visita dei sapienti orientali al centro della liturgia del 6 gennaio³. In realtà, le prime tracce di una celebrazione con questo nome risalgono al II secolo ma appare allora piuttosto un'interpretazione gnostica del significato del Battesimo di Gesù, visto come momento in cui il Padre indica l'elezione di un uomo a suo rappresentante (adozionismo).

La solennità dell'Epifania, invece, celebra il mistero dell'incarnazione del Verbo come rivelazione dell'amore universale di Dio che chiama tutti a partecipare alla sua vita di grazia, è una festa di luce e gioia, come gli splendidi testi biblici ed eucologici richiamano con insistenza. E' una piena manifestazione di gloria, in senso teologico:

«Con questa insistenza sull'immagine della "luce", della "gloria", dello "splendore" e con il ricorso alla categoria della "bellezza" del mistero natalizio potremmo quasi parlare di singolare teologia simbolica, come per una insufficienza delle categorie dell'essere e della verità a rendere i contenuti e le suggestioni del mistero del Figlio di Dio che "appare" nella carne umana»⁴.

Ora, per un teologo e maestro di vita cristiana, la predicazione rappresenta il momento sintetico e pastorale della propria attività di studioso: di fronte ad un uditorio che può essere composto dai più vari ceti sociali, diventa necessario saper esprimere concetti ardui in modo chiaro e schematico, senza allontanarsi dal tema biblico prescelto e sapendo suscitare una vera consonanza di sentimenti.

Il primo dei tre maestri che consideriamo, Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), si trova a tenere i propri sermoni nel momento storico in cui gli Ordini mendicanti accolgono il mandato papale di predicare al popolo e in cui nasce una rinnovata riflessione sui mezzi più efficaci della retorica sacra⁵.

³ «L'adorazione dei magi è il mistero che la santa Romana Chiesa onora oggi con maggiore compiacenza», P. Guéranger, *L'anno liturgico. I. Avvento, Natale, Quaresima, Passione*, Alba, 1959, 204; anche in: <http://www.unavoce-ve.it/pg-epifania.htm>

⁴ I. Biffi, *Liturgia III. Le stagioni della salvezza: 1. Tempo d'Avvento e Natale*, Roma, 1982, 89.

⁵ I teorici di questa nuova scienza sono in parte membri dei nuovi Ordini mendicanti, francescani e domenicani. Cfr. G. Vecchi, *La tecnica della predicazione: i discorsi di S. Bonaventura: il Liber Sermonum*, in «Doctor Seraphicus», XVIII (1971), 9-18.

La raccolta dei *Sermones de tempore*⁶ tra i quali ci sono i diciannove sermoni tenuti da Bonaventura nel giorno dell'Epifania, riporta - nella gran maggioranza dei casi - luogo e occasione della predicazione, attestando che l'uditorio varia dall'ambiente universitario ai conventi dei frati o delle clarisse, dalla corte del re di Francia al popolo di città e regioni percorse dall'infaticabile francescano⁷. La struttura dei sermoni è piuttosto rigida, comportando le parti fisse del tema (eventualmente preceduto dal *prothema*), dell'introduzione con riferimento a qualche versetto biblico, della divisione (che per Bonaventura tende ad essere sempre in tre parti) e dello sviluppo, ma - diversamente da quanto accade nella raccolta dei cinquanta *Sermones dominicales*⁸ - nei *Sermones de tempore* non tutti i testi sono sviluppati, spesso ci rimane solo una traccia di predicazione con poche righe in cui si appuntano i testi biblici da citare.

La scelta di un termine può bastare a richiamare alla memoria varie occorrenze della parola nella Scrittura e negli scritti dei Padri:

«Il processo è molto semplice, ma il suo uso dipende soprattutto dal predicatore e dalla sua memoria più o meno fedele. Deciso il tema, Bonaventura sceglie la parola del testo biblico e raggruppa i brani che possiedono questa parola. Non si tratta di un gioco e il risultato non è superficiale, poiché per i medievali la Parola di Dio possiede un valore assoluto»⁹.

Al predicatore sono necessarie rettitudine di coscienza, dottrina sicura e concordia tra dottrina e testimonianza personale, con queste doti egli s'impegna a condurre chiunque gli presti ascolto verso l'unico Maestro: Cristo.

Due secoli separano la predicazione bonaventuriana da quella di Nicolò Cusano (1401-1464) che curò personalmente l'edizione dei propri *Sermones*, raccogliendone gli appunti in due codici, da cui appare la scelta di voler continuare la tradizione del sermone come commento alla Scrittura. La maggioranza dei sermoni per il giorno dell'Epifania sono stati predicati negli anni

⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Opere di San Bonaventura, Sermones de tempore*, vol. XI, a cura di J. G. Bougerol e L. Sileo, trad. di D. Profumo, Roma, 2003.

⁷ I sermoni sull'Epifania sono rivolti prevalentemente ai confratelli o ad altre comunità di religiosi.

⁸ Bonaventura da Bagnoregio, *Opere di San Bonaventura, Sermones dominicales*, vol. X, a cura di J. G. Bougerol, trad. di E. Mariani, Roma, 1992.

⁹ J. G. Bougerol, *Introduzione ai Sermones de tempore*, cit., p. 13.

1453-1458, nel periodo in cui il vescovo di Brixen risiedeva nella propria diocesi e si adoperava per la riforma della Chiesa e la pacificazione dei conflitti¹⁰. Il suo pensiero, che riscopre e approfondisce la linea neoplatonica unendola alla dottrina della “mistica dell’essenza”, è ormai maturo e compiuto e le opere successive a questo periodo sono infatti quelle che vogliono in vario modo riassumerlo, in particolare: il *De non aliud* (1461), il *De venatione sapientiae* (1462), il *Compendium* (1464) e il *De apice theoriae* (1464).

Nei sermoni sull’Epifania troviamo l’espressione sintetica e “pastorale”¹¹ della visione teologica e cristologica di Cusano, e la terminologia filosofica esprime la certezza che la fede è il culmine della ragione (*apex rationis*):

«La ragione umana non ha la propria consistenza in se stessa, bensì in quell’assolutamente altro, al contempo scandalosamente intimo, che è il principio ineffabile ed eterno. [...] E’ tale concetto di fede che Cusano vuole trasmettere, predicando, ai suoi fedeli – per cui non può parlare se non *filosoficamente* di Dio: giacché la filosofia, ed essa soltanto, è per Cusano il progressivo esercizio della *docta ignorantia* nella quale comprendiamo il Mistero divino inconcepibile»¹².

¹⁰ Egli deve affrontare l’ostilità del conte del Tirolo, Sigismondo d’Austria, ma anche la disobbedienza di parte del clero e dei religiosi, mentre è contemporaneamente impegnato a viaggiare in Europa come legato pontificio e studia le possibilità di avvicinamento all’Islam attraverso opere come il suo *Cribatio Alkorani* (Esame critico – ‘setaccio’ – del Corano).

¹¹ Qui l’aggettivo “pastorale” non si può però intendere come sinonimo di “semplice”, dato che il linguaggio del testo scritto è denso, in lingua latina, e sembra rivolgersi ad un uditorio colto. In realtà, consapevole di questo, in alcuni sermoni egli distingue i livelli e si rivolge - nella stessa predica – a diverse persone, a tutto il popolo, ai filosofi, e ai “veri teologi”, così fa, ad esempio, nel sermone CCLXXIV (25 marzo 1457), parlando dell’acqua che si trae dal pozzo di Samaria, e aggiunge a propria giustificazione: «Talvolta qualcuno si lamenta perché io predico a voi, gente semplice, di argomenti troppo profondi; non diversamente, nel Vangelo odierno i discepoli sono interdetti dal fatto che Cristo comunichi a una donna una questione di tale profondità. Se quelli che mi criticano osservassero come Cristo abbia rivelato un principio così arcano e importante a una donnetta che era una peccatrice samaritana, senza avere nessuno che lo ascoltasse al di fuori di lei, senza dubbio non criticerebbero me che mi rivolgo a voi: poiché posso ben sperare che tra di voi vi siano degli individui ben più perspicaci di quella donnetta». Sermone CCLXXIV “Parlate a quella roccia, e dell’acqua sgorgherà da essa”, Brixen, 25 marzo 1457; N. Cusano, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, Genova, 2012, p. 169.

¹² C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., p. 70. Bonaventura e Nicolò Cusano condividono una particolare attenzione all’aspetto speculativo delle feste dell’incarnazione: «Cusano ha sempre guardato con particolare devozione al Natale ed all’incarnazione di Gesù perché in queste feste (come in quelle mariane) sentiva di celebrare il paradosso della glorificazione della storia e l’uomo che passa attraverso un Dio che si rivela nella storia e nell’umanità. Questa è di nuovo la forza della contraddizione e nella contraddizione la realizzazione ultima del mondo. Anche questo un tratto comune con il sentire e il pensiero del Dottore serafico che appunto alla festa del Natale legava profondissimi intendimenti speculativi». M. Moschi-

Il predicatore entra nella profondità del testo della Scrittura cercandone il senso filosofico, sapienziale, un senso che faccia gustare le cose di Dio e scorgerne la profonda unità del reale letto alla luce del piano divino, realizzato in Cristo Signore, e alla luce della vocazione umana di essere figli nel Figlio.

Il terzo Autore che ha curato una raccolta di “sermoni” sull’Epifania appartiene al nostro tempo, è il cardinal Giacomo Biffi (cardinale emerito di Bologna, 1928 - 2015). Nel 2012 è stata pubblicata una raccolta di venti omelie precedute da alcune dense pagine di annotazioni introduttive¹³. Le omelie sono state pronunciate negli anni dal 1985 al 2004 nella cattedrale di Bologna, dedicata a San Pietro, in occasione della Messa episcopale dell’Epifania, e sono la testimonianza del magistero pastorale di Giacomo Biffi che – nella premessa al volume – indica lo scopo della pubblicazione che è quello di ridare ai cattolici il senso autentico della parola “epifania” e

«di far percepire la rilevanza teologica di una celebrazione che, arrivando fino a noi dai primi secoli della vicenda cristiana, è ancora oggi ecclesialmente preziosa e vitale»¹⁴.

La premessa si conclude rivelando l’intenzione dell’Autore di rivolgersi anche agli amici “atei”, che vivono nella nostra cultura scettica, timorosa di fronte alla verità che si manifesta e vuol donarsi rivelandosi. L’invito a seguire con fiducia la luce della stella si può leggere come rivolto sia alla parte incredula che è nel cuore dei fedeli sia a chi afferma di non credere; una raccolta di questo genere può raggiungere molte più persone rispetto a quelle che hanno potuto ascoltare direttamente la voce del cardinale in quegli anni.

Il racconto della visita dei Magi offre l’occasione di molte riflessioni, anzi – essendo una pagina ispirata – è parola inesauribile, parola di Dio che può esser letta e interpretata a più livelli, per i molteplici sensi di cui è ricca la parola rivelata e per le applicazioni alla nostra vita, inserita in un breve segmento della storia umana e del cammino ecclesiale.

ni, *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Lanciano (Ch), 2008, pp. 166-167.

¹³ G. Biffi, *Epifania. L’Invisibile che si manifesta. Riflessioni pastorali*, a cura di R. Mastacchi, Cantagalli, Siena 2012.

¹⁴ G. Biffi, *Epifania*, cit., p. 5.

La nostra attenzione sarà rivolta qui solo ad un aspetto, tra i molti possibili, e precisamente all'immagine della stella luminosa del vangelo di Matteo come è vista dai nostri tre Autori in riferimento alla propria dottrina cristologica.

O trina luce, che 'n unica stella

scintillando a lor vista, sì li appaga!

Dante Alighieri, *Divina Commedia, Paradiso XXXI, 28-29*

La cristologia è al centro del pensiero di san Bonaventura, come appare dalle sue opere a cominciare dal *Commento al Prologo del Vangelo di Giovanni* (1248, scritto quando era ancora baccelliere) fino all'ultima grande opera: le *Collationes in Hexaëmeron* (1273, alla vigilia della morte). La scelta di fondare la sua cristologia sul *Verbum* deriva dalla approfondita riflessione sulla Trinità e il Cristo Verbo è contemplato in tre aspetti che sono modalità successive dell'unica natura del Verbo quale *expressio Patris*¹⁵. Così l'opera della creazione si riferisce in particolare al Verbo increato, quella redentiva al Verbo incarnato e infine il Verbo ispirato è colui che guida sulle vie della grazia. Il cristocentrismo bonaventuriano si declina in vari modi nelle diverse sfaccettature della teologia rivelandosi come sintesi ermeneutica definitiva e insuperabile. Per esempio, nel Sermone *Christus, unus omnium magister* (tra il 1250 e il 1254) troviamo un cristocentrismo epistemologico nel quale Cristo è la "ragione del comprendere", il percorso è descritto come un *cominciare con la certezza della fede e continuare con la chiarezza della ragione per giungere alla dolcezza della contemplazione*¹⁶. Così pure nel *Breviloquium* (1257) Gesù è il Verbo che interpreta la Scrittura e la vera teologia è la scienza di Cristo. Ogni realtà riceve il suo senso da Cristo, il mediatore e l'esemplare:

«La verità ontologica delle cose consiste nella sua adeguazione all'*exemplar* da cui deriva, e solo questa relazione con l'*exemplar* eterno le conferisce stabilità: to-

¹⁵ Cfr. P. Maranesi, *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, Ed. Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 1996.

¹⁶ «Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis». *Christus, unus omnium magister*; Cristo, unico maestro di tutti, in San Bonaventura, *Sermoni teologici/2, VI/2*, trad. di R. Russo, Roma 1995, n. 15, pp. 364-365.

gliere alla realtà delle cose una tale relazione con l'esemplare significherebbe togliere alle cose ogni verità, farne un puro nulla. [...] La verità di Dio si esprime dunque negli *exemplaria* eternamente presenti nel Verbo, e nelle cose create e temporali; e dal canto suo la verità ontologica di queste ultime ha il suo fondamento nella verità teologica. Il Verbo è in qualche modo il mediatore tra l'una e l'altra»¹⁷.

Il tema della luce e della bellezza si comprende nel più grande contesto di un'estetica teologica pienamente cristocentrica:

«Il sole eterno, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, è vigoroso risplendente e ardente: il Padre è sommamente vigoroso, il Figlio è sommamente risplendente, lo Spirito Santo sommamente ardente; il Padre luce potentissima, il Figlio splendore bellissimo e fulgentissimo, lo Spirito Santo calore ardentissimo: Così questo sole vivifica tutte le cose, le illumina tutte e le riscalda tutte». «E così appare che tutto il mondo è come un unico specchio pieno di luci che presentano la sapienza divina, e come un carbone ardente che effonde intorno a sé la luce»¹⁸.

Oltre che nei sermoni dedicati all'Epifania, ai quali ci accosteremo ora, il tema della luce è onnipresente, in particolare le *Collationes in Hexaëmeron* sono costellate dei vari aspetti nei quali appare la luce, che percorrono tutta l'opera: dai sette candelabri della prima *collatio*, al tema del raggio, alla luce grande e chiara della *collatio V* fino alle molteplici luci del firmamento (sole, luna e stelle) protagoniste del percorso dell'anima dalla *collatio XX* in poi.

Infine, accenniamo almeno all'opera *Le cinque feste di Gesù Bambino* poiché la quarta festa è dedicata all'adorazione dei Magi, che rappresentano l'anima che ha già concepito, generato e dato il nome a Gesù ed adesso lo adora con le parole dei sapienti:

¹⁷ E. Mirri, *La verità, l'uomo e la storia nel pensiero di San Bonaventura*, "Doctor Seraphicus", LIX (2011), pp. 7-27; cit. da pagina 11.

¹⁸ Bonaventura da Bagnoregio, *Opere di San Bonaventura, Collationes in Hexaëmeron, Collazioni sull'Exaëmeron, Sermoni teologici/1*, vol. VI/1, trad. di Pietro Maranesi, Roma, 1994, Coll. XXI, 2 e II,27.

Oltre all'approccio estetico teologico di H. U. von Balthasar, che dedica a Bonaventura un capitolo nella sua opera *Gloria. Una estetica teologica*, (vol II, "Stili ecclesiastici", Milano, 1985), troviamo in Romano Guardini la chiara indicazione della fecondità di questa prospettiva: «La parola "luce" esprime una forma dell'esperienza dello spirito non traducibile con altre parole. Vi è un'esperienza di verità che è esperienza di luce. In questa "luce" si irradia per Bonaventura nello spirito l'idea, l'immagine eterna dell'essere, del valore e del significato». R. Guardini, *Un filosofo del basso Medioevo: Bonaventura*, in ID., *Pensatori religiosi*, presentazione di S. Zucal, Brescia, 2001, 9-28; cit. da p. 17. Cfr. anche S. Zucal, *L'antropologia sapienziale di Romano Guardini alla scuola di San Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» LIX (2011), 29-71.

«Abbiamo visto la sua stella chiarissima nel nostro spirito attento, abbiamo notato il suo splendore raggianti nell'intimo del cuore, abbiamo udito la sua voce che è dolcissima, gustato la sua dolcezza, che è soavissima, percepito il suo profumo che è gradevolissimo, sperimentato il suo abbraccio mistico che è deliziosissimo»¹⁹.

Nel commentare la pericope evangelica di Matteo 2, Bonaventura sottolinea diversi aspetti del testo²⁰ offrendone nell'insieme un'interpretazione completa, basata sul senso letterale e approfondita con la pluralità dei sensi scritturistici, secondo la prassi patristica da lui perfettamente assimilata e riproposta in linea con la propria visione sapienziale, francescanamente attenta allo scopo 'pratico' della teologia, ovvero a cercare che la vita mistica sia veramente una vita e non un'illusione.

Il Sermone 155 (dell'anno 1254) è uno dei testi in cui si parla esplicitamente della stella. La manifestazione del Salvatore inizia con il mostrarsi del segno, la stella "raggiante"²¹. L'astro luminoso precede e indica qual è lo scopo della ricerca umana che ha tre momenti distinti: infatti Gesù si fa trovare a Nazareth come concepito nel grembo di Maria, a Betlemme appena nato e nel tempio di Gerusalemme all'età di dodici anni. Questo triplice ritrovamento avviene anche spiritualmente: *dentro di noi*, come nel seno della Vergine Maria e come sapienza che illumina dall'interno, *fuori di noi*, cioè in compagnia della Vergine e – sul piano sacramentale – come Eucaristia, e infine *sopra di noi*, nella celeste Gerusalemme. Essendo questo triplice senso chiamato qui "senso spirituale", si potrebbero collegare le tre direzioni descritte al triplice senso esegetico: tropologico (*dentro*), allegorico (*fuori*) e anagogico (*sopra*). A questo triplice ritrovamento si associano poi i simboli dei tre doni offerti dai Magi e Bonaventura prosegue indicando il modo di trovare Gesù,

¹⁹ Bonaventura da Bagnoregio, *Opere di San Bonaventura, De quinque festivitibus pueri Jesu; Le cinque feste di Gesù Bambino*, IV, 1, *Opuscoli spirituali*, vol. XIII, trad. di Abele Calufetti, Roma, 1992. «Vidimus claritatem eius fulgentem in devota mente, vidimus splendorem eius radiantem in intimis animae, audivimus eius vocem, quae est dulcissima; gustavimus eius dulcedinem, quae est suavissima, percepimus eius odorem suavissimum, experti sumus eius amplexum deliciosissimum». *De quinque festivitibus*, cit., p. 278.

²⁰ Nel giorno dell'Epifania, oltre a Matteo 2, l'esposizione dei Sermoni prende spunto anche da altri testi della festa: otto volte dalla prima lettura del giorno (*Isaia* 60), una volta dal *Salmo* 79,2 (Tu che siedi sui cherubini rifulgi davanti a Efraim, Beniamino e Manasse; Sermone 157) e una volta da *Isaia* 33,32 (Il Signore è nostro re, il Signore è nostro legislatore, il Signore è nostro giudice; Sermone 168).

²¹ «Manifestatio nati Salvatoris, quae quidem inchoata fuit in ostensione signi, scilicet stellae radiantis», *Sermones de tempore*, cit., Sermo 155, 316.

tramite il desiderio della verità e l'amore smisurato (*per excessum amoris*, n.7).

Nel sermone 165 (pronunciato a Parigi nel 1261 o nel 1259, *coram rege et familia*) i Magi sono esempio di ciò che ogni uomo deve fare: cercare il Signore. La ricerca avrà successo se si è in grado di riconoscere otto caratteristiche della stella, che vengono descritte con citazioni scritturistiche tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento²².

Il breve sermone 167 (tenuto nel 1265 oppure nell'anno della morte, 1274) è dedicato al tema della gioia, commentando il versetto decimo del secondo capitolo: *al vedere la stella i magi provarono una grandissima gioia*:

«In questo brano, interpretato spiritualmente, si possono osservare tre cose: - la prima è la bellezza splendente del bambino Gesù che oggi si manifesta al mondo; - la seconda è la perspicacia intellettuale e di fede dei magi e di chi è simile a loro; - la terza è la gioia immensa degli animi di tutti i fedeli che si sono conformati al Cristo nato. La prima è detta qui: *la stella*, cioè il Cristo neonato; la seconda qui: *I magi, vedendola*; la terza qui: *provarono una grandissima gioia*»²³.

Si riprende, quindi, il primo aspetto, per cui Gesù è la stella, e si spiega quali sono i quattro modi in cui si può dire che Egli appaia e si manifesti come tale: è stella altissima per la sublimità delle due nature, splendida per la sapienza originaria, bellissima per la purezza universale ed efficacissima per la multiformità della grazia. In questo testo, composto da due soli numeri, risalta la struttura dello schema (appunti per un'omelia) che lascia intravedere la ricchezza del tema e le molteplici possibilità di sviluppo; i quattro 'modi' di apparizione sono corredati da quattro citazioni (due dall'Apocalisse, una dal Siracide e una dal Libro dei Numeri). Questo sermone, pronunciato presso Leone, è un'interpretazione spirituale del versetto evangelico ed è particolarmente significativo perché qui la stella rappresenta Gesù stesso nella sua bellezza splendente (*infantis Jesu hodie manifestati luciformis universaliter elegantia*)²⁴.

²² L'ottava caratteristica, per cui la stella sembra assumere "forma del Bimbo e della croce" (*ex pueri et crucis forma sive representatione*) deriva da un testo dello Pseudo-Crisostomo che, a sua volta, cita un episodio apocrifo dall'antico testo siriano Caverna dei tesori (sec. V-VI). Anche negli apocrifi *Opus Imperfectum in Matthaeum*, Codice Arundel 404, Pseudo Matteo, Protovangelo di Giacomo, si trovano riferimenti alla storia dei Magi.

²³ *Sermones de tempore*, cit., 343.

²⁴ Dell'eleganza del Cristo si parla anche nel sermone 161, anche questo tenuto nel giorno dell'Epifania, in cui si trova una delle formulazioni più complete della dottrina bonaventura-

In altri sermoni la luce della stella sembra moltiplicarsi in più raggi, come passasse attraverso un prisma e abbiamo così per esempio: le nove luci irradianti che insegnano la via (sermone 164,2²⁵) o anche le luci che partecipano alla manifestazione del Verbo (sermone 169,2²⁶).

Nel sermone 157 (datazione probabile: 1258) la prima modalità di manifestazione del Verbo è quella della luce (splendore di luce eterna) che si mostra nella luce della stella (*ut lux insolita apparitione stellae fulgentis*), a sua volta simbolo della verità e della rivelazione, che va accolta con fede.

I Magi rappresentano tutti quei sapienti che hanno cercato e accolto la Parola di Dio fatta carne, hanno fatto spazio nella propria anima alla molteplice ricchezza di luci celesti e vivono la grazia della contemplazione: è il tipo di sapienza, elevata per mezzo della contemplazione, di cui Bonaventura parla a lungo a proposito del quarto giorno della creazione²⁷.

riana sui sensi spirituali: «In questa celebrazione dobbiamo davvero alzarci attraverso la devozione ed essere illuminati spiritualmente dalla presenza del Cristo che è nato e si è manifestato ed è adorato: - alla vista della somma eleganza e bellezza in ragione dello splendore eterno che alberga in lui, come è scritto nell'Ecclesiastico: Nella sua sapienza risplende la mia anima e ho dato luce a tutta la mia ignoranza; - all'ascolto della somma armonia in ragione della parola increata che esce da lui, come è scritto nell'Apocalisse: La terra fu illuminata dal suo splendore; - all'assaggio della somma dolcezza in ragione della sapienza che entrambi li comprende, cioè il Verbo e lo splendore che da lui procede, come è scritto nel Salmo: Signore, alla luce del tuo volto ecc., esulteranno nel tuo nome ecc.; - al profumo della somma fragranza in ragione della parola ispirata nel cuore e da lui emanato, come è scritto nel Salmo: Alla tua luce vediamo la luce; - nell'abbraccio della somma letizia e dolcezza in ragione del Verbo incarnato in lui permanente, come è scritto in Luca: per illuminare quelli ecc., sulla via della pace». *Sermones de tempore*, cit., *Sermone* 161, 2; 333.

²⁵ E sono elencate come: luce dell'intelligenza naturale, luce della sapienza celeste, la settimeforme grazia, la bellezza della sua vita, la divina innocenza, la dottrina illuminante, la sua fama diffusa, la luce che viene dalla croce e quella della gloria eterna.

²⁶ Qui le luci sono: la maestà divina, l'umanità assunta, la luce degli angeli annunziatori, di Maria che risplende di bellezza nel parto e infine quella propria della stella sideris dirigentis mirabiliter clarescentis ad ostensionem. Anche in questo caso, come nel precedente, tutti gli aspetti sono commentati con un'appropriata citazione biblica.

²⁷ Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Opere di San Bonaventura, Collationes in Hexaëmeron XX-XXIII*. «Tertia pars contemplationis est in consideratione mentis humanae hierarchizatae; et haec intelligitur per stellas sive per lucem stellarum, quae quidem habet radiationem mansivam, decoram et iucundam. Animae, quae habet haec tria, est hierarchizata. [...] Sicut enim stellae sunt fixae in caelo, sic oportet quod contemplativus sit fixus et mansivus, non vacillans nec habens oculos tremulos, sed aquilinos.[...] Caeli sunt animae caelestes, speciosae, decorate; sed in gloria stellarum, scilicet in gloriosa refulgentia, quae consistit in consideratione decora.[...] Tertio assimilatur luci stellarum propter radiationem iucundam. His anima comparatur, quando vocatur a Deo per inspirationem, et ipsa currit per desiderium». «La terza parte della contemplazione consiste nella considerazione della mente umana gerarchizzata. Essa è raffigurata dalle stelle o dalla luce delle stelle e possiede anche

All'epifania di Dio, al suo mostrarsi nell'umiltà della carne come nostro salvatore e mediatore, centro e senso unico del cosmo, si risponde con l'umiltà della fede e accettando di mettersi in cammino alla luce di una stella. L'immagine della stella si lascia leggere da Bonaventura in diversi modi, rappresenta il Signore stesso oppure la parola di Dio, la verità e la fede... Ogni volta che l'occhio dell'anima contempla questa stella, il desiderio nel suo compiersi provoca gioia.

*Denique vis hec intelligentie simplicis quandoque nominatur mens, quandoque celum supremum, quandoque spiritus, quandoque lumen intelligentie, quandoque umbra intellectus angelici, quandoque lux divina in qua veritas incommutabiliter lucet et cernitur, nonnumquam vero scintilla et apex rationis*²⁸.

Johannes Gerson, *De mystica theologia, consideratio X*

Pur in un diverso ambiente culturale rispetto a quello del XIII secolo, e cioè nel clima del Rinascimento, il pensiero di Nicolò Cusano e – in particolare – la sua cristologia, può essere avvicinato per alcuni importanti aspetti a quello del maestro francescano. Anche per il vescovo di Brixen Cristo è il mediatore universale²⁹, l'unico Figlio di Dio che invita a credere in lui per

un'irradiazione stabile, bella e gioconda. L'anima, che ha queste tre irradiazioni, è gerarchizzata. [...] Come infatti le stelle sono fisse in cielo, così occorre che il contemplativo sia fisso e stabile, non vacillando, né avendo occhi tremolanti, ma di aquila. [...] I cieli sono le anime celesti, belle e decorose, che sono però la gloria degli astri, cioè in una irradiazione gloriosa, che consiste in una considerazione decorosa. [...] In terzo luogo l'anima è assimilata alla luce delle stelle a causa dell'irradiazione gioconda; l'anima è comparata ad esse quando è chiamata da Dio mediante l'ispirazione ed essa corre per il desiderio». *Collationes in Hexaëmeron*, cit., coll. XX, 22-25; p. 375.

²⁸ «La facoltà dell'intelletto semplice è chiamata talvolta mente; talvolta cielo supremo [dell'anima]; talvolta spirito; talvolta luce dell'intelligenza; talvolta ombra dell'intelletto angelico; talvolta luce divina, nella quale risplende e si scorge la verità immutabilmente; talvolta anche scintilla e apice della ragione».

²⁹ Nel suo linguaggio Gesù Cristo è il massimo contratto, la persona in cui v'è la presenza massima della divinità discesa e 'contratta' in un singolo individuo. Cfr. in particolare: *La dotta ignoranza (De docta ignorantia)*, parte III, cap. II: «Il massimo contratto è insieme assoluto, creatore e creatura». Nicolò Cusano, *Opere filosofiche*, a cura di Graziella Federici-Vescovini, Torino, 2013. Per Cusano, il massimo contratto: «Come dice Giovanni nell'Apocalisse [egli] sarebbe la misura dell'uomo, dell'angelo e di ogni essere singolo, perché sarebbe l'entità universale contratta delle singole creature per l'unione con l'entità assoluta, la quale è l'entità assoluta degli universi. Da lui tutte le cose avrebbero l'inizio e la fine della loro contrazione. Per lui, che è poi il massimo contratto, tutte le cose verrebbero dal massimo assoluto e, per la sua mediazione, tornerebbero all'assoluto, come per il principio della loro emanazione e il fine della loro ascensione». Cap. III del III Libro, p. 120.

diventare veri figli nel Figlio, ottenendo così la luce perpetua e la vita di gioia eterna³⁰.

Il motore del cammino è il desiderio, che diviene massimo e non si ferma alla sola scienza (che è insufficiente) ma vuole raggiungere la sapienza:

«E' ormai chiaro che siamo attirati al Dio ignoto dal movimento del lume della grazia di colui che non può essere colto ad altra condizione che questa: che egli stesso si manifesti. Ed egli vuole essere cercato. E a quelli che lo cercano vuole donare quel lume senza il quale è impossibile cercarlo. Vuole essere cercato e vuole pure essere afferrato, poiché vuole aprire a coloro che lo cercano e manifestare loro se stesso»³¹.

Chi vive così dà alla propria vita la forma di un desiderio di eterna sapienza (*vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt*³²). La dottrina cristologica di Nicolò Cusano è da lui sintetizzata nelle pagine del terzo libro dell'opera *De docta ignorantia*, coerentemente con il suo metodo filosofico e una teologia originale e coraggiosa che va oltre le affermazioni 'scientifiche' su Dio e oltre le negazioni, più simile alla *via eminentiae*.

L'esperienza che l'uomo fa, di non poter raggiungere la conoscenza dell'infinito, né di poter attingere fino in fondo la conoscenza delle cose finite (la cui essenza ultima rimane nascosta), non porta alla rassegnazione ma lascia aperta la via della *dotta ignorantia*, che si fa un punto di forza nel sapere di ignorare. Il metodo viene poi sviluppato dal Cusano in tutte le opere successive al 1440 e ha i suoi precedenti nel pensiero di Platone, di Agostino³³, dello Pseudo-Dionigi... ma anche in quello di Bonaventura³⁴, nella linea

³⁰ «Dal momento che la filiazione è l'ultimo grado di ogni potenza, la nostra forza intellettuale non può esaurirsi al di qua della théosis stessa né attingere ciò in cui consiste la propria perfezione ultima in nessun grado al di qua della quiete della filiazione che è luce perpetua e vita di gioia eterna». *La filiazione di Dio (De filiatione dei)*, in: N. Cusano, *Il Dio nascosto*, trad. di Franco Buzzi, Milano, 2002; 121.

³¹ «Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare». *La ricerca di Dio (De quaerendo deum)*, in *Il Dio nascosto*, cit., p. 97.

³² *Ivi*, 98.

³³ Cfr. *Lettera CXXX*, 15 (28), PL XXXIII, 505-506.

³⁴ Per esempio: San Bonaventura, *Opere di San Bonaventura, Breviloquium, Opuscoli teologici/2*, vol VI/2, Roma, 1996. Cfr. la V parte, numero 6 e cfr. anche la parte conclusiva dell'*Itinerarium mentis in Deum*. Osserva Marco Moschini: «Le cose sono in Dio e senza Dio non parlano, non dicono, non rispondono. Un tema questo che entra dalla mistica nella

per cui la dottrina della verità è una “teologia delle rappresentazioni filosofiche di Dio”³⁵ ed è proprio l’oblio della dotta ignoranza a condurre il pensiero verso l’allontanamento tra fede (resa ‘dotta’ dallo Spirito santo) da una parte e ragione e intelletto dall’altra.

Questo aspetto metodologico si ritroverà condiviso anche da Giacomo Biffi, che orienta la propria riflessione sull’enigmaticità dell’esistenza partendo volentieri dal commentare il detto evangelico secondo cui il Padre ama rivelare ai piccoli i suoi misteri (piuttosto che ai sapienti); piccoli sono coloro che sanno accogliere la verità come dono, lasciando a Dio la possibilità di illuminarli con il dono della fede. Fede e ragione collaborano nella ricerca della verità e la nostra epoca testimonia tristemente che *a non sequere la stella della verità divina, si cade quasi sempre nel torpore della ragione*³⁶.

Un elemento di forza, in questo tipo di metodologia, si trova nell’unione raggiunta tra amore e conoscenza (che arrivano a coincidere), infatti si ama il bene che si conosce pur non essendo questa conoscenza esauriente: conoscenza e non-conoscenza sono una ‘dotta ignoranza’ che – sulle orme dello Pseudo-Dionigi – consente l’accesso alla visione della teologia mistica, fino all’intuizione della *coincidentia oppositorum*, la coincidenza dei contraddittori³⁷. Nello stesso periodo in cui Cusano compone il terzo libro del *De docta ignorantia*, anche nei suoi sermoni si esplicita l’aspetto cristocentrico.

Con il Sermone XXII (*Dies sanctificatus*, 25 dicembre 1440) invita gli ascoltatori ad intraprendere il cammino verso la luce vera ed infinita:

filosofia da Bonaventura e che grazie al Cusano viene fortemente sottolineato. E se si pensa bene anche questo è un elemento che spiega a sufficienza il senso della dotta ignoranza». Marco Moschini, *Il principio e la figura*, cit., 165.

³⁵ Secondo l’espressione usata da G. Federici Vescovini nell’articolo: *La «dotta ignoranza» di Cusano e San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», XL-XLI (1993/1994), p. 52.

³⁶ G. Biffi, *Epifania*, cit., p. 57. «Il male primario e più radicale di un mondo che non capisce più l’Epifania – cioè la manifestazione della verità che illumina e salva – non è la perdita della fede, è la perdita della ragione; come oggi si può vedere a proposito dei valori basilari dell’esistenza (come ad esempio: la sacralità della vita innocente, l’amore, la famiglia, la difesa sociale del cittadino onesto e pacifico, la libertà di educare i figli secondo le proprie convinzioni), troppo spesso spregiati da una cultura dominante che ha rinunciato ad essere ragionevole», p. 56.

³⁷ «La dotta ignoranza è dunque visione intellettuale, non discorso. Il principio della coincidenza dei contraddittori vale per la visione; la logica della non contraddizione per il discorso razionale; però quella è giudice di questo». G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 74.

«Venite, dunque, voi la cui anima è predisposta a Cristo, su questo cammino, e che per questo motivo siete giunti fin qui; adoriamolo, affinché possiamo riceverlo nelle nostre preghiere! [...] Ogni cosa raggiunge il proprio fine in Dio, sempre e soltanto attraverso Cristo. Infatti, se Dio non avesse assunto la natura umana, che è il centro complicante in sé ogni altra natura, l'universo non sarebbe stato perfetto; anzi, non sarebbe stato affatto»³⁸.

In questo sermone per il giorno di Natale l'Autore, seguendo San Giovanni, presenta il Figlio come Verbo che è parola intellettuale del Padre, Sapienza, Arte creatrice e Ragione divina. Per parlare della generazione eterna del Verbo si ricorre a metafore:

«La metafora dello splendore, che viene generato dal fuoco, e del calore che da entrambi deriva; la metafora della luce che, come dice Ilario, accende luce dalla luce e da entrambe irradia chiarore; la metafora della mente, che genera un verbo simile a sé, concetto di se stesso, e da ciò proviene la volontà, ossia l'amore»³⁹.

³⁸ Sermone XXII *Dies sanctificatus*, 25 dicembre 1440, trad. di C. Catà, in N. Cusano, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., 82.93. Testo originale in Cusanus Portal, <http://www.cusanus-portal.de/>

«Nella *coincidentia oppositorum*, che la mente incontra nel tentativo di concepire il principio, si rivela all'uomo l'infinito, al di là del *murus absurditatis* incontrato dalla (in)capacità comprensiva umana». C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., 35. Lo studioso delinea bene il tracciato e l'esito del pensiero: «Cusano può in effetti considerarsi il principale interprete del pensiero di Eriugena tra il Medioevo e l'Idealismo. Non a caso, numerosi ed esaurienti studi hanno messo in luce, nel corso degli anni, il legame tra il filosofo irlandese e il filosofo tedesco. In Eriugena, possiamo indicare il punto di partenza di quella tradizione neoplatonica che, concependo la reciprocità di fede e ragione a partire dalla concezione di Dio come Uno ineffabile, svolge un'esegesi del testo sacro come essenziale momento di filosofia mistica: un principio di cui Cusano è il maggior interprete nella cultura del Rinascimento. La filosofia dell'Eriugena è strutturata sul principio della "ragione dialettica", in base al quale la "vera filosofia" e la "vera religione" sono identiche. La formula eriugeniana divina *ignorantia summa ac vera sapientia* corrisponde evidentemente alla *docta ignorantia* cusana». *Ivi*, p. 34.

Per quanto riguarda il concetto di «co(i)mplicazione», uno dei concetti cardine della sua riflessione, Cusano sostiene che Dio sia al di là della possibilità di comprensione umana, in quanto in lui si trovano riassunte le determinazioni contraddittorie: egli è il 'tutto' perché ogni realtà è «complicata» in lui, ma è anche il 'nulla' perché non si può identificare con nessuna delle cose.

³⁹ Sermone XXII, 25 dicembre 1440 *Dies sanctificatus*: «*Multa habent doctores exempla, ut nos elevent ad cognitionem generationis aeternae: de splendore, qui ab igne generatur, et calore, qui ab utroque; de lumine, ut dicit Hilarius, quo modo lumen a lumine accenditur et ex utroque splendor; de mente, quo modo mens generat sibi suum verbum simile, conceptum scilicet sui ipsius, et ex his procedit voluntas sive amor. Unde ad Verbum multi se convertunt, ut nobis evangelium notum fiat*». Cfr. C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., p. 89.

Sempre soffermandosi sul mistero dell'incarnazione del Verbo, nel Sermone CXLI (*Verbum caro factum est*, 1 gennaio 1454), Cusano afferma che il *logos*, in quanto ragione, è *vita e luce* ma specifica con cura quanto serve ad evitare ogni sospetto di panteismo o immanentismo, infatti afferma:

«Fate attenzione: tale anima razionale non è da identificarsi con la luce stessa, come qualcuno ha ritenuto, asserendo l'esistenza di una sola anima, identificata con Dio, e distribuita tra tutti gli uomini; l'anima, ben diversamente, è un'illuminazione proveniente da quella luce, non dissimile da quella che le stelle traggono, per il proprio risplendere, dal risplendere del sole: le stelle non sono il sole stesso, né una sua parte - sono un suo effetto»⁴⁰.

Tra i sermoni tenuti nel giorno dell'Epifania dal vescovo di Brixen, i due più ricchi e significativi sono degli anni 1456 – Sermone CCXVI *Ubi est qui natus est rex Judaeorum (?)* – e 1457 – Sermone CCLXII *Obtulerunt ei munerata*⁴¹.

Il primo di questi è stato studiato da Cesare Catà che spiega il motivo per il quale il titolo può esser letto non solo come domanda ma anche come affermazione (escludendo il punto di domanda dalla citazione di Mt 2,2). Se letta in senso affermativo quest'espressione significherebbe che “il re dei Giudei che è nato è il luogo”, filosoficamente è l'essere, ovvero il luogo proprio di ciascun ente⁴².

Per quanto riguarda il nostro tema, Cusano invita a concentrare l'attenzione:

⁴⁰ Sermone CXLI *Verbum caro factum est*: «Et nota, quod anima rationalis, ut quidam putarunt, quod esset una anima quae Deus, et illa per omnes homines distributa, sed est illuminatio illius, sicut multitudo stellarum est ex lucis solaris illuminatione etc. Et stellae non sunt ipsa lux solis, neque partes eius, sed effectus etc». Trad. di C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., pp. 101-102.

⁴¹ Altri testi relativi alla solennità dell'Epifania sono: il Sermone II *Ibant magi*, 1431; il Sermone XVIII *Afferte Domino*, 1433 o 1436 e il XXI *Intrantes domum*, 1439 o 1440; precedenti il 1440. E: il Sermone XLVIII *Dies sanctificatus*, 1445 e CLXXI *Ubi est qui natus est rex Judaeorum?*, 1455, degli anni più maturi.

⁴² Cfr. C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., pp. 64-66. Osserva Catà: «Declinando nella sua prospettiva filosofica un topos della cultura occidentale che, da Francesco d'Assisi a Heidegger, legge il cammino esistenziale umano come la vicenda di un “viandante” nella vita, Cusano teorizza un uomo viator nel luogo senza fine che è Dio», p. 65.

«sul fatto che i Magi fossero guidati da un segno visibile, che li precedeva in forma di stella, e in virtù del quale essi possedettero la certezza che fosse nato colui dal quale dipende la saggezza universale, e che i saggi di ogni dove devono ricercare, conoscere, adorare»⁴³.

E' lo stesso Verbo di Dio, che è la vita e la verità dell'uomo, ad essersi fatto nostra via, compagno di viaggio e – nel contempo – egli è la *luce rischiarante, luce di vita, poiché luce della sapienza che manifesta se stessa*⁴⁴. Ogni essere che non ha ancora raggiunto il proprio luogo non è ancora in quiete e il "luogo del moto" sarà la quiete, così come luogo del tempo è l'adesso insieme all'eternità, e luogo del numero è l'unità... Cusano dice che il termine 'luogo' nel suo discorso va preso in un senso che trascende ogni nostra concettualizzazione e, in questo senso, può affermare subito dopo che le parole solenni pronunciate dal Cristo Signore nell'Apocalisse, *Io sono l'alfa e l'omega, il principio e la fine*, lasciano intuire che «fine, quiete e bene sono in realtà tre sinonimi»⁴⁵.

Nel Sermone CCLXII *Obtulerunt ei munera*, dell'anno seguente, Cusano riprende a commentare il testo di Mt 2 e si sofferma più a lungo sulla stella: l'astro che appare illumina gli occhi e la mente e

«La luce che illumina la mente dei magi attraverso la stella non è altra da quella che li attrasse verso il bambino. La luce della sapienza, o della ragione, è una ovunque ma nella stella appare diversamente che nel bambino, così come altra cosa è la luce della stella e quella del sole, sebbene la luce della stella derivi dal sole; per cui nel sole è in origine o in essenza, nella stella è per partecipazione; come la luce della stella del mattino mostra l'avvicinarsi della luce solare, così la luce di questa stella (l'avvicinarsi) della sapienza incarnata»⁴⁶.

⁴³ Sermone CCXVI *Ubi est qui natus est rex Judaeorum?*, n. 3, trad. di C. Catà, *Sermoni sul Dio inconcepibile*, cit., p. 126. «Attendentes magos esse ductos signo visibili, quod praecedebat eos in forma stellae, in quo signo certificati fuerunt illum esse natum, a quo omnis sapientia, qui ab omnibus huius mundi sapientibus quaerendus, cognoscendus et adorandus».

⁴⁴ «Non enim ambulans alia luce indiget, ne ambulet in tenebris quasi nesciens, quo vadat. Sed via, quae vita | et veritas, est etiam lumen illuminans, et lumen est vivum, quia lumen vitae se ipsum manifestans». *Ivi*, n. 11.

⁴⁵ Sermone CCXVI *Ubi est qui natus est rex Judaeorum?*, n. 3 «Sed finis, requies et bonum sunt idem»; Cfr. Ap 1,18.22,13.

⁴⁶ Sermone CCLXII *Obtulerunt ei munera*, n. 17. «Nec alia est lux mentem illuminans magorum ex stella et alia, quae eos in puero attraxit. Lux sapientiae seu rationis una ubique, sed in stella aliter quam in puero, sicut lux est aliter in stella quam in sole, licet lux stellae sit a sole; unde in sole est ut in fonte seu in essentia, in stella est communicative; sicut lux stellae matutinae ostendit lucem solarem appropinquare, ita lux istius stellae sapientiam incarnatam». Trad. nostra.

Anche in questo testo si trova un commento ad un versetto di Apocalisse (22,6) laddove, nell'ultima pagina della Rivelazione e della Scrittura, Gesù si definisce *radice e stirpe di Davide, la stella radiosa del mattino*. Osserva Cusano che in effetti solo il sole può essere nello stesso tempo *radioso e matutino*, infatti al mattino lo splendore delle altre stelle tramonta, solamente il sole risplende al mattino. Quindi l'autodefinizione di Gesù come 'stella' si può attribuire alla sua umanità (*stirpe di Davide*) sebbene egli sia il sole tra le stelle⁴⁷.

Come nulla può esistere di vitale e gioioso senza il sole che l'illumini, anche nel microcosmo che è l'uomo nulla splende senza la sapienza. Nel passo seguente si afferma che ogni uomo ha in se una stella che lo guida verso il Cristo e questa luce è la ragione:

«Ogni uomo ha in sé una stella, che *da oriente* lo conduce a Gesù ovvero al Verbo di Dio. Infatti per la luce suscitata dalla ragione null'altro desideriamo raggiungere e cerchiamo se non il sole, ovvero la fonte della luce, cioè Gesù. La stella ci precede, infatti la ragione ci guida alla fonte della vita; così i filosofi alla sua luce cercano la luce fontale»⁴⁸.

Caratteristica della luminosa predicazione del Verbo incarnato è quella di attrarre a sé ed illuminare i ciechi, la sua parola stupisce per sapienza e autorevolezza. La luminosa ragione (*ratio lucida*) guida chi ama e lo conduce in diverse regioni senza fermarsi finché trova l'unità perfetta e la coincidenza di umanità e divinità, innocenza e potere, servo e signore... La conclusione del percorso non può essere altro che l'esperienza di una grandissima gioia, paragonabile a quella di un cieco che recuperi la vista; proprio perché i Magi, presso la corte di Erode, avevano per un certo tempo perso di vista la stella, ora che la ritrovano la loro gioia è maggiore, giunge a colmare un più profondo desiderio.

Commenta il cardinale di Kues a proposito della ricerca di Gesù nei testi della Scrittura:

⁴⁷ *Ivi*, cfr. n. 18.

⁴⁸ *Ivi*, cfr. n. 19 «In se omnis homo stellam habet, quae «ab oriente» ipsum ducit usque ad Iesum seu verbum Dei. Nam ex indita luce rationis nihil appetimus nec in motu rationis quaerimus nisi solem seu fontem lucis sive Iesum. Stella antecedit nos, nam ratio ducit ad fontem vitae; sic philosophi in lumine suo lumen in fonte quaerunt». Trad. nostra.

«Quanto più Cristo si nasconde, tanto più avidamente è ricercato dall'anima zelante e viene ritrovato con gioia più dolce; tutti anche i sapienti magi devono massimamente rallegrarsi di avere trovato un maestro o araldo, evidentemente la stella che conduce a Gesù»⁴⁹.

Nei sermoni per il giorno dell'Epifania precedenti il 1440 (anno chiave nel percorso filosofico di Cusano) i riferimenti alla stella e al suo significato sono interessanti ma restano fondamentalmente nell'ambito della predicazione comune: per il *Sermone II Ibant magi* (1431) la luce esteriore dell'astro corrisponde all'illuminazione interiore che guida i sapienti da Oriente ad Occidente, in un viaggio che diviene invito all'umiltà⁵⁰.

Nel sermone XVIII *Afferte Domino* (1433 o 1436) sono i predicatori stessi che devono diventare segni luminosi per chi ascolta la loro parola⁵¹.

Invece, esaminando i testi posteriori al 1440, si può notare come il tema della ricerca della sapienza e della luce epifanica acquisti importanza: il 6 gennaio dell'anno 1445 il cardinale aveva predicato a Mainz sul tema *Dies sanctificatus*, parlando del nome di Dio, della relazione tra nomi delle creature e nome di Dio e del nome di Gesù⁵², nello stesso anno deciderà di riprendere e approfondire il tema nel *De quaerendo deum*, opera fondamentale per conoscere il pensiero del vescovo di Brixen.

⁴⁹ *Ivi*, cfr. n. 21. «[Nota quale est gaudium de inventione Iesu, qui ideo occultatur, ut cum maiori gaudio reperiatur; «omne rarum carum.» Scripturae sunt difficiles et epistulae Pauli graves, ut attestatur Petrus apostolus in canonica, ideo ut Iesus, qui in ipsis latet, | cum diligentia quaesitus ut thesaurus gaudiose reperiatur;] quanto Christus melius occultatur, tanto avidius per zelosam animam quaeritur et dulciori iucunditate reperiatur; repperisse magistrum seu praedicatorem, stellam scilicet ad Iesum ducentem, omnes etiam sapientes magi maxime gaudere debent». Trad. nostra.

⁵⁰ «Videntes ergo stellam et iam scientes, quod deberet esse signum ostensivum magni regis, intrinsece valde illuminati, exteriori signo fidem dantes perrexerunt versus stellam. [...] Eamus etiam cum istis tribus regibus de oriente humiliter stella duce versus occasum propriae mortificationis per humilitatem, ut humili Christus in Bethlehem nostrae animae devote inveniatur. [...] Ad quam visionem stella duce perducatur nos illuminator gentium, Jesus Christus». *Sermo II*, 9.28.30.

⁵¹ «Sed sicut praelatus debet habere condiciones huius stellae, scilicet praecedere, illuminare, viam ostendere, et ibi stare, ubi Christus est, quod est magnum gaudium popularibus, scilicet talem habere praelatum, ita et populares sequi debent illuminationem doctrinae, quaerere et demum invenire». *Sermo XVIII*, 4.

⁵² E concludeva dicendo: «Habemus igitur, quo modo in lumine gratiae seu lumina revelato seu in luce stellae, si diligenter ambulaverimus et quaesiverimus, poterimus ad aliquem locum perducere ubi est rex Judaeorum». *Sermo XLVIII*, 23.

«Fratello in Cristo, veramente degno di venerazione, accingendomi a soddisfare, per quanto mi è possibile, il tuo desiderio, cercherò ora di ripetere per iscritto, in modo breve e chiaro, quanto mi sforzai di spiegare al popolo, nella festa dell'Epifania, circa la ragione del nome di Dio. Mi metto all'opera affinché la meditazione di ciascuno di noi sia stimolata, e l'uomo interiore, gradatamente, in virtù di questa ascesa intellettuale, si trasformi di luce in luce, fino a entrare nel gaudium del suo Signore, nella conoscenza chiara favoritagli dal lume della gloria»⁵³.

Nell'anno 1455, il sermone per il giorno dell'Epifania porta lo stesso titolo di quello dell'anno seguente: *Ubi est qui natus est rex Judaeorum?* (e, in realtà, forma quasi un trittico con i sermoni per gli anni 1455 e 1456, già da noi considerati). I sapienti riconoscono da un segno della creazione apparso in cielo, che la profezia sull'avvento del messia, custodita in Israele, si è adempiuta. Ascolto e visione, profezia e apparizione della stella sono due aspetti correlati della rivelazione divina⁵⁴.

Possiamo quindi ritenere che la figura della stella abbia una netta rilevanza nel pensiero cristologico di Nicolò Cusano: i Magi sono quegli uomini, filosofi, scienziati e cercatori di Dio, che sanno incamminarsi seguendo una luce. La luce stellare attrae e guida verso Gesù, l'Uomo-Dio.

Una certa pluralità di significati, offerta dal simbolo, consente di vedere nella stella sia la luce della ragione, sia la luce offerta da Dio attraverso le vie della rivelazione, sia il segno del Logos, che è vita e luce fontale.

Nella predicazione di Cusano la stella non è ornamento estetico ma richiamo costante ad intraprendere un percorso verso l'incontro con Cristo, un percorso coraggioso, nel quale tutte le risorse della razionalità sono adoperate ma anche, in certo modo, oltrepassate, con fiduciosa speranza.

Denken ist Einschränkung auf einen Gedanken,

⁵³ «Desiderio tuo possetenus satisfactorus, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo, ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen intret in gaudium domini sui». De quarendo deo, 1. In *Il Dio nascosto*, cit., pp. 64-65, trad. di Franco Buzzzi.

⁵⁴ «Apud Judaeos non erat dubium, quin nasci aliquando deberet; sed quod natus esset adhuc hodie est dubium apud eos. Ut igitur cognoscerent ipsum natum, venerunt magi, ex signo ostenso ipsum natum ostendentes. Unde quod ille rex Judaeorum, a cunctis adorandus, etiam gentilibus, sit natus, hoc sapientes in stella deprehenderunt. Prophetia adventus Messiae non erat nisi Judaeis nota. Sed ipsum venisse est magis in signo stellae eius manifestatum. Vide, quantum interest inter auditum et visum». *Sermo CLXXI*, 10.

*der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt*⁵⁵.

Martin Heidegger – Aus der Erfahrung des Denkens, II

Con la riflessione cristocentrica di Giacomo Biffi arriviamo ai nostri giorni, nel nostro tempo segnato dalla diffidenza e dalla paura ma anche in costante ricerca di una soluzione all'enigma dell'esistenza. La voce della Chiesa, sposa di Cristo, nei decenni che hanno seguito la celebrazione del Concilio Vaticano II, è risuonata con particolare sollecitudine nel desiderio di raggiungere tutti gli uomini e di offrir loro nuovamente una parola vera e saggia. Per Biffi, il cuore dell'annuncio cristiano, la definitiva e ultima 'novità' da affermare sempre, è l'assoluta centralità del Signore Gesù Cristo, archetipo e fine dell'universo⁵⁶.

L'angoscia del secolo XX si alimenta dell'esperienza di dolorosa frammentazione, per cui non sembra più possibile credere in una verità assoluta. Di fronte alla sete di unità e armonia sembrano esserci solo rassegnazione (più o meno composta) alla dispersione e all'entropia universale. Ma chi è cristiano, non solo per denominazione ma per aver accolto la fede e ascoltato la buona notizia, sa che esiste una realtà ben salda e unitaria che è il disegno d'amore di Dio.

«Tutta la realtà creata è colta dalla mente divina con un'idea unica, che comprende tutte le cose nella loro intelligibilità e le unifica. Per questo l'universo non è un aggregato d'esseri tra loro slegati e irriducibili, ma è un *cosmos*, cioè un'idea che è diventata esistente e viva. Ma questa idea è già perfettamente attuata in Cristo, sicché non esiste al di fuori di Lui nessun valore che non sia partecipazione ed imitazione della sua ricchezza ontologica»⁵⁷.

La riflessione su questo mistero rende consapevoli che ogni realtà umana è relativa a Gesù, il Primo e l'Ultimo, e la vita di ogni persona si svolge come assimilazione graduale alla vita del Risorto, che siede alla destra del Padre.

⁵⁵ «Pensare è limitarsi ad un solo pensiero / che un giorno si arresterà nel cielo del mondo, / come una stella».

⁵⁶ Cfr. G. Biffi, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 1967 (1° ed.). Della vasta bibliografia dell'Autore sul tema citiamo almeno: *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1993; *Liberti di Cristo. Saggio di antropologia cristocentrica*, Jaca Book, Milano 1996; *Il Primo e l'Ultimo. Estremo appello al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 2003.

⁵⁷ G. Biffi, *Alla destra del Padre*, cit., ed. 1970, p. 67.

Come già Bonaventura, così anche Biffi, concentra l'attenzione sulla mediazione di Cristo per la quale egli è solidale fino in fondo con l'umanità e con il Padre⁵⁸. Questo aspetto è centrale anche nel pensiero di Nicolò Cusano, dove si trova espresso con la dottrina del "massimo contratto".

Le venti omelie dell'Epifania (1985-2004) esplorano il testo matteano in diverse direzioni, sempre con un'attenzione e cura particolare a leggere contemporaneamente gli eventi di quegli anni⁵⁹ nel loro contesto e a non escludere nessun possibile interlocutore. L'Epifania è apertura dei cieli e vittoria della luce sulle tenebre che avvolgono il mondo; nel suo linguaggio chiaro e raffinato nota il cardinale:

«La luce pare fatta di niente, è impalpabile e inafferrabile. Eppure le cose – che si mostrano per se stesse così consistenti – hanno per noi colore, contorni, dimensioni (si direbbe "esistono" per noi) solo in quanto sono illuminate e vengono in tal modo salvate dall'oscurità che sembra annientarle»⁶⁰.

E i Magi sono i ricercatori della sapienza, l'unica sapienza che può dare senso alla vita e alla morte⁶¹, sono emblema dell'umana risposta all'iniziativa divina:

⁵⁸ In accordo con la definizione calcedonense.

⁵⁹ Il testo del 1991, per esempio, fa riferimento alla strage di Bologna del 4 gennaio dello stesso anno.

⁶⁰ G. Biffi, *Alla destra del Padre*, cit., p. 35. Per Cusano: «Come Dio è luce infinita senza tenebre, e questa luce illumina tutte le cose in modo che tutte, in questa luce, siano manifeste alla luce massima — infatti questa luce intellettuale infinita, al di là del tempo, complica il presente e il passato, ciò che è vivo e ciò che è morto — allo stesso modo, la luce corporea è l'ipostasi di tutti i colori». *La dotta ignoranza*, III, cap. IX "Cristo è giudice dei vivi e dei morti", *Opere filosofiche*, cit., p. 135. Cfr. anche il Compendio: «Ciò che la vista può conoscere è il segno della luce stessa: i colori, conosciuti dalla vista, sono i segni e i termini della luce nel diafano. Immagina, ora, che il sole sia il padre della luce sensibile e, a sua similitudine, che Dio, padre delle cose, sia la luce inaccessibile ad ogni cognizione; che le cose tutte siano lo splendore di quella luce, verso il quale la vista della mente si comporta come la vista sensibile rispetto alla luce del sole. Ma qui arresta la considerazione sul modo d'essere che è superiore a ogni conoscenza». In *Opere filosofiche*, cit., p. 712. Mentre, per quanto riguarda Bonaventura, viene spontaneo il riferimento al capitolo V dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove si afferma: «Strana, dunque, è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte, così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca», *Itinerario della mente in Dio*, cit., V, 4. E cfr. anche: *Collationes in Hexaëmeron* XII, p. 11.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, omelia del 1999, p. 92.

«Nel Natale noi abbiamo adorato un Dio che è venuto a incontrarci. Nell'Epifania ci rendiamo conto che, in risposta, anche l'uomo deve muoversi incontro al suo Dio: dobbiamo diventare ricercatori di colui che ci ha ricercati per primo»⁶².

Ci sono anche altri personaggi che - come Erode e gli scribi - cercano Gesù, ma non lo possono trovare perché l'orgoglio, la paura o la fiducia nelle sole parole prive di Spirito li escludono dall'incontro. La stella che appare per guidare chi cerca la verità, e sa anteporre questa ricerca a qualunque altra considerazione e comodità, è *il segno del Dio che si impietosisce della sua creatura confusa e persa, e si rivela*⁶³. E' l'astro che guida a Gesù, la vera luce del mondo, colui che viene ad illuminare le nostre notti e a salvarci. Inoltre la stella ha anche la funzione di convocare i pagani, di aprire la rivelazione a tutti i popoli, adempiendo l'antica profezia di Isaia. La stella non era visibile solo agli occhi dei Magi, era apparsa per tutti, ma non tutti sono stati capaci d'interpretare il segno, per i saggi orientali la scienza è stata strumento per andare oltre i *fenomeni sperimentabili e calcolabili*⁶⁴. La luce della rivelazione non si nega a nessun uomo: un primo passo per leggere l'opera di Dio consiste nell'interpretare il creato, intessuto di bellezza e armonia. Questa è:

«una strada che tutti possono percorrere. E' accessibile ai credenti e ai non credenti, a chi è tendenzialmente religioso e a chi in partenza ha un'inclinazione laicistica, a quanti sono semplici, senza cultura, e a quanti sono ragionatori e perfino filosofi»⁶⁵.

In conclusione possiamo quindi vedere come siano significativi e centrali gli aspetti che, attraverso i secoli, consentono di avvicinare le prospettive dei tre cardinali per quanto concerne l'approccio cristologico: le epoche storiche in cui si è sviluppata la loro ricerca sono fasi critiche, di passaggio epocale,

⁶² Cfr. *Ivi*, omelia del 2003, p. 111.

⁶³ Cfr. *Ivi*, omelia del 1993, p. 67.

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, omelia del 1996, p. 81. E questo vale anche per Nicolò Cusano, per il quale, come afferma Balthasar: «Non esistono due teorie su Dio: una mistica e una cosiddetta "scientificà". Davanti a Dio scientificità significa aver capito che ogni sapere creato circa l'essere-origine non è che "specchio e metafora", discorso "enigmatico" e perciò "congetturale"». H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, p. 203.

⁶⁵ Cfr. *Ivi*, annotazioni introduttive, p. 27.

nelle quali la Chiesa si è rivolta con speranza al Signore della storia per ascoltare dai profeti una parola piena di sapienza evangelica.

Quindi, un altro elemento comune da rilevare è la grande fiducia nello strumento della ragione, utilizzato al massimo delle potenzialità, fino a maturare la propria evoluzione da *ratio ad intellectus*, mostrando così la profonda armonia delle capacità umane illuminate dalla fede e obbedienti al mistero rivelato. Questo aspetto si può ben vedere se vengono superate le visioni stereotipate che vorrebbero, per esempio, fare di Bonaventura un “mistico” quasi spregiatore della ragione, oppure di Cusano un pensatore pericolosamente “panteista” o precursore di Kant... per non dire di Giacomo Biffi, il cui amoroso rispetto per la verità ne farebbe perlomeno un “tradizionalista”.

Questi tre pensatori, filosofi e teologi, hanno usato tutte le loro capacità al servizio della Chiesa, con un’attenzione continua alla mediazione, alla dimensione dell’unità da ricercare sempre e a diversi livelli, con cura pastorale e testimonianza personale.

Il metodo di ricerca, come abbiamo visto, ha molto in comune, pur nella pluralità dei termini individuati: è un percorso di ascesa a Dio, che si chiami *reditus*, o via della *docta ignorantia*, o anche anagogia⁶⁶... è risposta al dono della rivelazione che ci è stata pienamente manifestata nel Cristo, l’Agnello immolato.

L’immagine apocalittica dell’Agnello, colui che è l’unico a poter leggere il libro della storia umana, è comune e centrale nel pensiero dei nostri Autori, per i quali l’episodio dell’adorazione dei Magi diviene luogo privilegiato di sintesi teologica, e forma – nella sua collocazione all’inizio del Vangelo di Matteo – quasi un quadro d’anticipo di quell’altra adorazione che conclude il Vangelo: l’adorazione delle donne e dei discepoli prostrati ai piedi del Risorto (Mt 28). Un’epifania luminosa, la stella o l’angelo, invita tutti – sapienti, donne e discepoli – a contemplare il mistero.

Così la stella appare come simbolo ricchissimo, presente nella Scrittura ed evidenziato dai nostri Autori nell’epifania di Betlemme e nelle pagine dell’Apocalisse, in cui il Signore risorto, glorioso nella sua perfetta umanità e divinità, si definisce *stella radiosa del mattino* (Ap 22,16).

⁶⁶ Il Cardinal Biffi ha fondato a Bologna una “Scuola di anagogia”, per insegnare a riflettere con una ragione purificata dalla fede e a ‘guardare dall’alto’ la bellezza del mistero di Dio.

Il concreto in Della verità di Karl Jaspers

Diego D'Angelo

Abstract

*My contribution deals with the question of what “concreteness” means in the works of Karl Jaspers. I will give an overall introduction to *On Truth*, the book I will focus on, by locating it in Jaspers’ biography and in the social and political context in which it was written (§ 1). Secondly, I will show how the concept of “concreteness” in Jaspers is embedded in the more generale framework of the relation between being-there (Dasein) and world (Welt) (§ 2). The last part of the essay (§ 3) claims for “concreteness” to be one of the most important elements in Jaspers’ philosophy, as it allows that men can “break through” (durchbrechen) and reach Transcendence.*

Keywords: Truth, Concreteness, Existence, Transcendence, World.

«ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod ets corporale et temporale ed extra nos [...], oportet nos transcendere ad aeternum»

Bonaventura, *Itinerarium*, 1, 2¹

1. Considerazioni preliminari. Il concetto di concretezza in Della verità

Il presente saggio si propone una disamina del concetto di concretezza nell’opera *Della verità* di Karl Jaspers². Lungi dal voler tentare una presentazione complessiva del pensiero jasperiano, o anche solo

¹ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, BUR, Milano 1994, pp. 88-90.

² K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, Monaco 1947, trad. it. a cura di D. D’Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015.

un'introduzione ad un'opera dotata di complessità densissime, si cercherà qui unicamente di proporre un filo conduttore, una possibile linea di lettura legata al concetto – per lo più non tematico – del concreto. Ciò dà la possibilità di condurre una lettura tra le righe del testo jaspersiano, mettendone in luce aspetti finora poco indagati, se non addirittura fraintesi proprio per mancanza di un accesso diretto al testo qui in questione³.

Della verità, originariamente pubblicato in lingua tedesca nel 1947, è stato scritto principalmente durante gli anni della seconda guerra mondiale⁴. È Jaspers stesso a vedere nel passaggio dal concreto al problema dell'origine della verità, quale è trattato nell'opera del 1947, un aspetto anche biografico del suo percorso filosofico: scrive infatti, nelle pagine introduttive dell'opera, che

«inizialmente sono le cose concrete e determinate ad esercitare su di noi lo stimolo più forte. La conoscenza delle categorie e dei metodi favorisce immediatamente le comprensioni singolari e concrete, nelle quali si è vicini alla cosa stessa e si promuove l'acutezza della conoscenza, ma la libertà vera e propria si ottiene solo nell'ascesa verso l'abbracciante, a partire dal quale anche le categorie, i metodi e le scienze divengono chiari nella loro vastità»⁵.

Torneremo anche alla fine di questo saggio sul tema qui brevemente accennato, poiché l'intera *Della verità* si presenta come la descrizione del passaggio dalla concretezza all'abbracciante come orizzonte della ricerca metodologica, scientifica e categoriale in generale.

³ Proprio per questi motivi proporremo qui una lettura aderente del testo jaspersiano, una lettura che – non potendo presupporre nel lettore una conoscenza diretta e approfondita del testo, del quale manca finora una adeguata ricezione italiana e, forse, internazionale – dovrà necessariamente ricorrere, soprattutto nei passaggi più complessi delle ultime pagine, alla citazione di ampi stralci di testo, nella speranza che ciò non infici la leggibilità dell'argomentazione che funge da filo rosso.

⁴ Per una prima introduzione alla biografia jaspersiana si veda S. Kirkbright, *Karl Jaspers: A Biography. Navigations in Truth*, Yale University Press, Cambridge 2004. In proposito mi permetto di rinviare a D. D'Angelo, *Saggio introduttivo*, in: K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. VII-LXVII. Jaspers stesso parla del tempo in cui lavorava a *Della verità* nei *Tagebücher 1939-1942*, in: K. Jaspers, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, Monaco 1967, pp. 143-163, nonché in K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, in: Id., *Werk und Wirkung*, Piper, Monaco 1963, pp. 19-131, in particolare pp. 98-105.

⁵ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 61. Per una disamina del concetto di abbracciante in Jaspers si veda G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma/Bari 2006, p. 95-111, nonché U. Galimberti, *L'Umgreifende e l'operazione filosofica fondamentale*, in: Id., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.

Sebbene destinato ad essere solamente l'introduzione (di oltre mille pagine) ad un'opera di più ampio respiro, una *Logica filosofica* che avrebbe dovuto comprendere altri quattro volumi⁶, *Della verità* rimane, pur nella sua incompiutezza, la testimonianza fondamentale del pensiero teoretico jaspersiano⁷: è qui infatti che il filosofo si sofferma sul tema dell'abbracciante come nuovo strumento di pensiero rispetto all'impostazione dei tre volumi di *Filosofia*⁸.

In particolare, lo scopo delle analisi che seguono sarà di mettere in evidenza dapprima (§ 2) il legame del concetto di concretezza con gli "abbracciati" del mondo e dell'esserci, e in secondo luogo di interpretare la concezione jaspersiana della cifra, sulla scorta di alcune indicazioni presenti nel testo del 1947, come un superamento e uno "sfondamento" (*Durchbruch*) della concretezza che passa attraverso la concretezza stessa (§ 3).

La concretezza (*Leibhaftigkeit*) è in Jaspers, che segue qui dappresso la tradizione fenomenologica husserliana distanziandosi da Hegel⁹, un attributo dell'esperienza sensibile e finita nel presente. Un «contenuto concreto» è dunque in primo luogo «un contenuto dicibile», come Jaspers mette in chiaro nella disamina del concetto di *logos*¹⁰, e in secondo luogo un contenuto sensibile, cioè dato ai sensi.

Il concreto però ha, all'interno della metafisica jaspersiana, una connotazione originale. Questa consiste nel fatto che il concreto, in quanto

⁶ Si vedano le annotazioni raccolte in K. Jaspers, *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, a cura di H. Saner e M. Hänggi, Piper, Monaco 1991.

⁷ Che si parli di "pensiero teoretico" in relazione a *Della verità* vuole indicare unicamente un contrasto con le opere di filosofia politica da un lato e con quelle di psicopatologia dall'altro, e non affermare che nella *Logica filosofica* il pensiero sia "pura teoria" staccata dalla *praktische Philosophie*. Al contrario, grosse parti di *Della verità* (ad esempio quelle sulla colpa, sul male, sullo Stato ecc.) rientrerebbero nel canone della filosofia pratica. In particolare, che il tema della verità per Jaspers abbia un'importanza triplice, cioè ad un tempo logico-teoretica, biografica e politica, è testimoniato dalla breve prefazione a *La questione della colpa*, scritta "come uomo tra gli uomini che partecipano al nostro sforzo per la verità" (K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Lambert Schneider, Heidelberg 1946, p. 1; trad. it. dell'Autore).

⁸ K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlino 1932, trad. it. a cura di U. Galimberti, *Filosofia*, Mursia, Milano 1972, 1977, 1978, poi in volume unico Utet, Torino 1978.

⁹ Per Hegel, come si sa, il concreto è il tutto (*das Ganze*), un concetto rilevante anche per Jaspers, mentre l'individuale è astratto. Jaspers invece intende per "concreto" la datità nell'esperienza. Sul concetto di concreto in Hegel si veda, per un commento particolarmente pregnante, T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Band I, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1973, pp. 30-32.

¹⁰ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 31.

costitutivamente finito, rinvia, proprio perché limitato, al di là dei suoi limiti stessi, e costituisce dunque una “traccia” dell’assoluto, del non-finito, in una parola: del trascendente¹¹. Da questo punto di vista però, Jaspers mette subito in guardia a non «stabilizzare»¹² indebitamente l’essere riducendolo alla concretezza: essa rappresenta solo una sua modalità, una sua figura legata a degli abbracciamenti precisi, cioè a degli ambiti ristretti dell’esperienza umana. In questo senso, se la ricerca della verità è una ricerca dell’essere in quanto assoluto, l’assoluto stesso non deve essere presente “con concretezza nel mondo”, non sarà qualcosa di toccabile, visibile ed esperibile sensibilmente. In questo senso è indicativo un passo che riassume pregnantemente la teoria jaspersiana della verità:

«la verità è lacerata; la verità non può essere colta come qualcosa di concreto e tangibile, non può essere “pagata” subito in contanti; ogni verità afferrata viene sfondata da una verità più profonda; la verità non si svela di fronte ad una coercizione violenta o ad un metodo tecnicamente cogente, ma è per noi solo grazie al fatto che la si cerca incondizionatamente; essa non è qualcosa di semplicemente sussistente, ma si dimostra essere priva di terreno ogni qualvolta viene afferrata come possesso stabile. Tutto ciò indica l’abissalità del nostro essere. La verità si può rivelare a noi solo dove osiamo sfidare ogni domanda e ogni pericolo di distruzione»¹³.

Ciò non toglie però che la nostra via in quanto creature temporali¹⁴ richieda di passare attraverso la concretezza per giungere all’assoluto. E però proprio qui è insito il rischio di “stabilizzare” indebitamente l’assoluto nel concreto. Ma in cosa consiste, più esattamente, questo rischio? La risposta di Jaspers è chiara: una volta concretizzato, l’assoluto non può che manifestarsi in modo superstizioso, e cioè, nella fattispecie, come «oggetto di culto, come sacramento, in una rappresentazione visivamente determinata del cielo e dell’inferno»¹⁵.

La superstizione riduce l’essere alla concretezza, alla realtà empirica: il

¹¹ In *Philosophie* del 1931 il concetto del concreto non gioca un ruolo centrale. Però è possibile rintracciare un pensiero simile a quelli che verremo dipanando in ciò che segue in una breve annotazione relativa all’arte plastica. Qui si legge infatti che il corpo concreto della scultura «è portato alla parola» ed è con ciò «cifra dell’esserci dell’essere» (K. Jaspers, *Philosophie*, p. 845; trad. it. dell’Autore).

¹² Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1785.

¹³ *Ivi*, p. 1735.

¹⁴ Cfr. *ivi*, cit., p. 7.

¹⁵ *Ivi*, p. 1785.

concreto è qui portatore dell'assoluto e lo ingloba totalmente in sé. Già ora, però, si intravede *ex negativo* un carattere fondamentale della concretezza per Jaspers: essa è possibile portatrice di un significato trascendente, è cioè in grado di indicare al di là di sé: solo per questo è possibile che venga caricata di un senso superstizioso. La possibilità di prendere il concreto (nella sua limitatezza) come assoluto è dunque condizione della superstizione, come prova – tra l'altro – l'esempio della superstizione scientifica: qui «l'uomo afferra un sostegno che si suppone assoluto» nella datità scientifica concreta e lo ipostatizza. Detto altrimenti: «l'uomo si impunta contro il rivelarsi, si incolla alle concrezioni come se fossero assolute, nasconde e dimentica ciò che era effettivamente reale»¹⁶.

Questa capacità del concreto di rinviare al di là di sé, cioè di essere portatore di un significato trascendente, non è però considerata da Jaspers solo in maniera negativa, come un elemento che dà solo adito a interpretazioni superstiziose della realtà. In effetti, questa stessa capacità è – con un movimento tipico di una certa “dialettica esistenziale”¹⁷ jaspersiana – alla base della possibilità di interpretare il reale come cifra della trascendenza, nucleo teoretico della tarda riflessione jaspersiana, nonché chiave di volta dell'intera *Logica filosofica*.

A questo aspetto del problema ci dedicheremo nel § 3, mentre sarà dapprima necessario indagare la concretezza stessa al di qua del suo possibile ruolo di mediatore con la trascendenza. Dunque, il concreto andrà affrontato come elemento cardine dell'esserci umano (*Dasein*) e dell'abbracciante del mondo (*Welt*). Solo dopo, cioè, aver compreso le caratteristiche peculiari della concretezza nel mondo che ci circonda nel quotidiano, sarà possibile affrontare il passaggio “cifrato” alla trascendenza.

Per ora, basti qui aver messo in luce (sia detto riassumendo) che un carattere fondamentale della concretezza è posto, dal punto di vista metafisico, nella sua capacità di rinviare al di là di sé, di farsi esso stesso cioè portatore dell'assoluto. Se questo legame è indebitamente stabilizzato, si

¹⁶ *Ivi*, p. 1083.

¹⁷ Su questo concetto si vedano le considerazioni di M. Seguró, *Existential Dialectics, Ciphered Language and Mysticism in Karl Jaspers*, in: «Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft», 2014, pp. 159-179. Si veda soprattutto, alla luce delle analisi che condurremo più avanti, la descrizione della dialettica data a p. 175: «The dialectics, unable to find its synthesis, must expand beyond its strict limits and open itself up to the possibility of a constant reinterpretation of limitation itself».

ricadrà nella superstizione; per avere un accesso al trascendente, dunque, tutto si giocherà nel riuscire a tematizzare il rinvio del concreto all'assoluto *in der Schwebe*, cioè nell'oscillazione che è propria di ogni movimento dialettico e che rifugge qualunque stabilizzazione.

2. La concretezza tra esserci e mondo

Analizziamo dunque prima di tutto il contesto teoretico all'interno del quale la nozione di concretezza gioca un ruolo centrale. La concretezza è, come già anticipato, concretezza di ciò che è empiricamente reale, ossia dicibile e tangibile¹⁸. Caratteristica fondamentale del reale concreto è la sua mediatezza: la realtà empirica è sempre mediata dall'accesso che l'individuo ha ad essa, sia nella storicità del suo esserci, sia nella sensibilità del suo rapporto col percepibile. Questo ambito "mediato" della ricerca empirica è «confinato da ciò che è accessibile in modo oggettuale ad una osservazione pianificata nella forma delle cose tangibili e concrete, e non in una mera meditazione su di sé»¹⁹.

Ma per Jaspers, nella sua filosofia dell'abbracciante, non si può parlare di concretezza empirica come di una realtà (pur tangibile) sussistente in sé, come di un mero orizzonte di cose e oggetti disponibili a portata di mano; piuttosto, l'essere dell'ente emerge *in quanto* tangibilità concreta all'interno di un determinato abbracciante. Si consideri che in *Della verità* Jaspers, pur andando al di là di quella che lui chiama «separazione tra soggetto e oggetto»²⁰, tiene fermo ad una particolarissima declinazione del dualismo, quella tra «gli abbraccianti che noi siamo» e «gli abbraccianti che noi non siamo o che l'essere stesso è»: da questo punto di vista, l'essere dell'ente si mostrerà come "concretezza" all'incrocio tra un abbracciante che noi siamo e un abbracciante che noi non siamo: in effetti la *Leibhaftigkeit* dell'ente

¹⁸ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 359. Per Jaspers c'è una distinzione molto forte tra *Realität* e *Wirklichkeit*, la prima in quanto realtà empirica transeunte, la seconda in quanto realtà effettiva, più alta e legata alla trascendenza. Sul tema della realtà empirica, con un punto di vista che qui condividiamo senz'altro, si veda J. Hersch, *Existenz in der empirischen Wirklichkeit*, in: Id., J. M. Lochman, R. Wiehl, *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*, Piper, Monaco 1986, pp. 47-58.

¹⁹ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 405.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 231ss.

emerge per noi *in quanto* noi siamo *esserci* (*Dasein*), ed è *Leibhaftigkeit* dell'essere *in quanto* questo è *mondo* (*Welt*).

Pur trattandosi dunque di una qualifica propria dell'ente mondano, qualsiasi possibilità di cogliere il concreto (e di discuterne filosoficamente) è data all'interno della prospettiva propria di un particolare abbracciante che noi siamo. In questo senso

«è impossibile cogliere un esser-mondo se non per il tramite di uno degli abbraccianti della nostra soggettività. Noi accogliamo il mondo, comunque esso ci si mostri, sempre all'interno di uno di questi abbraccianti. Grazie al fatto che in un abbracciante mettiamo di volta in volta gli altri fuori uso²¹, siamo in grado di giungere ad una rappresentazione-limite del mondo stesso, ma in ogni concretezza questo mondo è per noi immediatamente mondo della percezione, mondo immerso nei nostri interessi d'esserci»²².

Ciò non significa che il mondo non possa, in generale, essere anche mondo conosciuto per la coscienza in generale, mondo della cultura per lo spirito o mondo esistenziale, mondo delle cifre; anzi, come vedremo è la concretezza del mondo per l'esserci che rende possibile l'esser-cifra del mondo. Ciò che però per ora ci interessa è mettere in evidenza che, per Jaspers, il mondo concreto è prima di tutto mondo della percezione, un mondo immerso nei nostri interessi in quanto noi siamo l'abbracciante dell'esserci.

È nell'abbracciante dell'esserci, infatti, che la volontà di verità si manifesta come spinta al possesso di cose concrete e tangibili, già rimosse dall'oscillazione costitutiva dell'essere e stabilizzate in modo tale da essere semplicemente intuibili dai nostri sensi, da essere cioè disponibili per la nostra percezione. L'oggetto deve infatti «per così dire cristallizzarsi, prima di poter essere vissuto, pensato e maneggiato»²³. L'autorevolezza che sorge, per il pensiero quotidiano, da ciò che è concreto, dal tangibile e sensibile, è proprio dovuta a questo carattere cristallizzato e stabilizzato dell'ente: strutturandosi l'ente diviene finito, delimitato, e con ciò comprensibile²⁴. La stabilizzazione

²¹ Il che significa: se ci troviamo nell'abbracciante dell'esserci, avremo necessariamente escluso gli altri abbraccianti che noi siamo, cioè la coscienza in generale, lo spirito e l'esistenza.

²² K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 1253-1255.

²³ *Ivi*, p. 1569.

²⁴ L'autorevolezza del sensibile giustifica, su un altro piano, la necessità dell'autorità: proprio perché l'esserci quotidiano necessita di un appiglio sensibile, di «pretese che vengono dalla realtà stessa» (K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1569), qualunque ordinamento politico dovrà

dell'obiettività è la «concretezza e tangibilità di ciò che è obiettivo, nella quale l'uomo incontra l'essere: in quanto oggetto in carne ed ossa [*leibhaftig*] nel mondo, come contenuto concreto del pensiero, come modo di comportamento regolato e ripetibile identicamente, come condotta di vita, come immagine»²⁵. Ciò non implica però una riduzione unilaterale, questo movimento non è negatività pura. La riduzione dell'ente alla concretezza, la sua stabilizzazione, è infatti al contempo la «realizzazione dell'uomo»²⁶ come uomo, in quanto «queste obiettività vengono prodotte per sé dall'uomo nel mondo». Nella produzione di obiettività, nella stabilizzazione e fissazione dell'ente risiede un aspetto fondamentale del divenir-uomo dell'uomo²⁷, poiché l'uomo, per essere tale, necessita di stabilità.

Al tentativo di stabilizzazione nell'obiettività corrisponde infatti il tentativo, profondamente umano, di cogliere la verità: ma ciò è possibile per l'appunto solo limitando, ponendo dei confini alla verità "figurandola", cioè definendola e circoscrivendola all'interno di una determinata figura di se stessa. In questa con-figurazione la verità, che è unica in tutte le sue figure, viene emergendo – come recita l'inizio del volume, nonché una delle affermazioni più note di Jaspers – come «la nostra via», e non un nostro possesso, anche se nel tentativo di impossessarsene sta, come volontà di verità, un tratto fondamentale dell'essere umano. L'impossibilità di cogliere la verità nella sua unità è dunque al contempo una necessità che è, a sua volta, condizione di qualsiasi possibilità umana, cioè il tentativo sempre nuovo di con-figurare la verità. Dato che solo questo tentativo apre all'uomo come tale, l'impossibilità di una verità o di un "vero" definitivi è al contempo condizione di possibilità dell'umano²⁸.

fare riferimento ad una figura autoritaria – naturalmente nel suo rapporto dialettico con l'eccezione, sul quale non possiamo soffermarci qui. Questo pensiero ha naturalmente implicazioni anche per la filosofia politica di Jaspers, che non a caso diviene preponderante nel suo pensiero proprio dopo la seconda guerra mondiale.

²⁵ *Ivi*, p. 1815.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ In questo senso si nota qui, necessariamente en passant, una vicinanza con Heidegger, che – al di là di qualche lettura troppo superficiale – non ha mai mirato ad un'eliminazione della tecnica o ad una sua critica pura e semplice, ma considerava la tecnica una possibilità essenziale dell'essere umano, come ποιησις, τέχνη o *Her-stellen*.

²⁸ Il *double-bind* di un'impossibilità che è al contempo una necessità come condizione di ogni possibilità (detto in breve: la possibilità dell'umano risiede nella sua impossibilità a cogliere la verità nella sua unità) è stato tematizzato in filosofia soprattutto da Jacques Derrida (si veda in proposito D. Zoletto, *Il doppio legato. Bateson, Derrida*, Bompiani, Milano 2003), e

In proposito risulta chiarificante la lettura di un passaggio relativamente lungo, collocato all'interno di una disamina della «molteplicità delle verità concrete». Jaspers affronta qui infatti due obiezioni fondamentali: quella di chi voglia imporre un'unica verità assoluta *sic et simpliciter*, una verità «assoluta e incondizionata»²⁹ che non conosca né modi né figure; e quella di chi afferma l'inesistenza della verità in quanto tale. Così Jaspers:

«in risposta a ciò [cioè alla prima obiezione] bisogna dire: poiché è impossibile per l'uomo avere nell'esserci temporale la trascendenza come oggetto conoscibile, identico per tutti come fosse una cosa nel mondo, ogni modalità della verità unica e assoluta nel mondo può in effetti essere solo storica: incondizionata per questa esistenza, e proprio per questo non universalmente valida»³⁰.

Ciò non toglie però la necessità di ricorrere ad una verità unica, che qualifica tutte le *figure* della verità appunto come figura *della verità*. Da qui la possibilità di realizzare la propria verità nel rispetto per la verità altrui, senza negare il *telos* di una verità unica:

«per l'uomo non è impossibile, ma solo infinitamente difficile dal punto di vista filosofico, realizzare con un impegno completo la propria verità riconoscendo al contempo la verità dell'altro, che non è verità per lui stesso, e constatando contemporaneamente la relatività e particolarità di ogni verità universalmente valida. A causa della difficoltà del compito però, l'uomo non può sottrarsi alla più alta pretesa di veridicità, cioè di realizzare contemporaneamente ciò che solo apparentemente si esclude. L'idea dell'uomo non può essere lanciata abbastanza in alto se si evita semplicemente ciò che è puramente impossibile, e che contraddice la finitudine nell'esserci temporale»³¹.

Al di là dell'essere, al di là del mondo andrà dunque cercata sempre (senza mai raggiungerla) la verità unica.

Lo slancio verso la verità nelle sue figure, la volontà di verità, non è del

mi sembra che un confronto, su questo punto, con il pensiero jasperiano potrebbe risultare proficuo sia per una lettura più profonda di entrambi gli autori, sia per apprezzare la portata teorica di questa figura di pensiero. In una direzione che, per quanto diversa, ha senz'altro punti di contatto con ciò che si sta discutendo, si è mossa Jeanne Hersch, allieva di Jaspers, col suo concetto di filosofia come illusione (un'illusione legata all'impossibilità di fare ciò che pretende, e allo stesso tempo necessaria): si veda J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, trad. it. di F. Pivano, Mondadori, Milano 2004.

²⁹ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1945.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

resto altro che l'essenza stessa della filosofia come amore³² per il sapere. Ecco che allora si ripeterà, al livello del sapere, ciò che vale per la verità: il sapere concreto (o meglio: «in figura concreta»³³) non è sapere assoluto, ma rimanda a questo. L'unico accesso possibile al sapere assoluto, detto altrimenti, è attraverso il sapere del concreto.

Le cose stanno così, per Jaspers, principalmente per il fatto che noi siamo esserci: l'abbracciante che noi siamo è in prima linea «il modo dell'abbracciante in cui io sono un essere vivente con un inizio e una fine; in quanto tale, l'esserci è lo spazio di realtà nel quale è tutto ciò che io sono e che è per me»³⁴. Il luogo del concreto, cioè quello «spazio di realtà» nel quale si mostra ciò che io sono e ciò che è per me, è dunque l'esserci nel suo rapporto dialettico col mondo³⁵. L'esserci (*das Dasein*) si esprime infatti costitutivamente nell'«essere qui» (*da sein*), sia come «io sono qui» (*ich bin da*) che come «noi siamo qui» (*wir sind da*), e cioè *qui in un mondo (da in einer Welt)*. Nell'esser-uno-davanti-all'altro di esserci e mondo «emerge il reale star-di-fronte delle cose in carne ed ossa»: ciò che sta davanti (*dagegen- o entgegenstehen*) è l'oggetto (*Gegenstand*), il quale, con una distinzione sottile ma comune in tedesco, è sì oggettuale (*gegenständlich*)³⁶ ma non obiettivo (*objektiv*) nel senso di valido per tutti.

La concretezza, il concreto, risiede dunque per Jaspers soprattutto all'interno di questo rapporto dialettico tra l'esserci e il mondo. In particolare, nel tentativo di «afferrare» l'ente, quest'ultimo viene sottoposto ad un continuo processo di stabilizzazione che è connaturato all'essenza dell'umano. Ma la filosofia, come abbiamo visto, è amore per il sapere e per la

³² Il concetto di «amore» risulta centrale in *Della verità*, ma non potrà essere affrontato qui. Un rapido accenno dovrà bastare: «il pensiero filosofico comprende se stesso come amore», sostiene Jaspers (K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2023) basandosi sull'etimologia greca della parola, ma aggiunge – sulla scorta di Platone – che l'amore è una sorta di essere-tra (μεταξύ, cfr. Platone, Simposio, 203b-c) che si potrebbe interpretare appunto come un ponte tra la concretezza della verità e del sapere nelle loro figure e l'assolutezza del sapere e della verità trascendenti.

³³ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1833.

³⁴ *Ivi*, p. 108.

³⁵ Diviene così chiaro che il termine «esserci» (*Dasein*) e il termine «mondo» (*Welt*), nonostante gli evidenti echi, vanno compresi diversamente (se non, in certi casi, proprio all'opposto) rispetto a come li intende Heidegger – un tema e un confronto che purtroppo non potranno essere sviluppati qui con l'ampiezza che meriterebbero.

³⁶ Sul tema si veda in generale G. Figal, *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, a cura di A. Cimino, Bompiani, Milano 2010.

verità nella loro unità. Com'è possibile, ora, giungere a questa unità? Come si può, detto altrimenti, superare le stabilizzazioni in vista della trascendenza?

3. *Lo sfondamento e le cifre della trascendenza*

Le stabilizzazioni prodotte dalla necessità “umana, troppo umana” di cogliere l'ente in una figura definita non sono semplicemente un aspetto contingente della conoscenza da superarsi o da evitarsi il più possibile, ma piuttosto la condizione di possibilità per la trascendenza. Ciò emerge anche dal fatto che è l'*errore*, in quanto aspetto proprio ed essenziale di qualsiasi stabilizzazione, a permettere l'apertura verso l'unità della verità.

Poniamo ancora una volta, con altre parole, la domanda che ci guida qui. Cosa porta a distruggere, a sfondare (*durchbrechen*) le fissazioni in vista di un'altra verità, una verità, come dice Jaspers, cifrata? L'*errore*, nel momento in cui diviene conscio, mostra in maniera indubitabile che, ospitando il nostro “vero” temporale sempre il falso, dovrà anche sussistere una verità *dietro* questa verità, una verità effettiva di rango superiore – dunque appunto non temporale, ma a-temporale, *zeitlos*. L'errore – che non è uno sbaglio, ma una necessità connaturata a qualunque stabilizzazione in quanto tale – mostra, in altre parole, l'inadeguatezza di qualunque verità figurata, temporale, e indica in direzione della verità trascendente³⁷.

Se però il falso e l'errore (così come, in particolare, il tragico come momento della negatività) riescono a rendere visibile e consapevole in maniera particolarmente pregnante la trascendenza della verità unica al di là delle sue singole figure storiche, a ben guardare ogni stabilizzazione, ogni concretizzazione è, come tale, delimitazione: e tutto ciò che è limitato esclude da sé alcuni aspetti. E proprio per questo esso è già, costitutivamente, erroneo: l'errore, lo scarto dalla verità trascendente, è una caratteristica immanente ed essenziale del concreto. Proprio per questo qualunque concreto, anche ciò che in apparenza (il che significa qui: all'interno di una determinata figura abbracciante della verità) risulta “vero”, “corretto”, non è

³⁷ Il ruolo che l'errore gioca in ambito epistemologico e veritativo (nel senso di conoscenza falsa) è giocato, in ambito esistenziale, dalle situazioni-limite, quelle situazioni che, proprio in quanto sono al limite dell'esistenza (ad esempio: la morte, la nascita) rendono visibile e conscio proprio questo limite stesso. Su questo aspetto non è però possibile soffermarsi qui ulteriormente.

altro che un «indicatore» (*Zeiger*)³⁸ verso ciò che non è incluso in questo vero, in questo corretto. In questo senso «anche l'oggetto più piccolo e il compito più insignificante possono ricevere per me, nella concretezza, una scintilla dell'assoluto; i problemi più grandi e i compiti più gravi contengono però, essendo divenuti obiettivi e oggettuali, un lato che può essere relativizzato»³⁹.

In uno sguardo più abbracciante, cioè che vada al di là di ogni abbracciante abbracciandolo – uno sguardo dunque, come dice Jaspers, «onniabbracciante»⁴⁰ –, tutti i problemi, anche i più grandi, proprio in quanto obiettivi e oggettuali (cioè: limitati, stabilizzati), divengono almeno parzialmente relativizzabili in rapporto alla verità unica. Ciò che, di questi problemi, di queste obiettività e oggettualità, non è relativizzabile, è la «scintilla dell'assoluto»⁴¹ che questi portano con sé.

Nella tangibilità concreta dell'ente obiettivato e oggettualizzato allora «può nascondersi una comprensione sublime»⁴² se quegli enti sono intesi come «realtà simboliche». L'utilizzo della parola "simbolo" è in questo caso particolarmente appropriata: una volta che si sia compresa l'esigenza, tutta filosofica, di superare la verità figurata nella direzione della verità unica, ogni ente unisce in sé (*syn*) una duplicità, la sua limitatezza e il riferimento all'assoluto⁴³. Ma, proprio come nel simbolo, non abbiamo a che fare con due elementi separati tra loro, collocati in un mondo e in un «mondo dietro il mondo», come direbbe Nietzsche. Piuttosto, la limitatezza stessa del concreto fa segno verso il suo superamento, il limite è già posizione di ciò che si trova al di là di questo limite stesso. Qui, in questa simbolicità, accade l'esperienza come evento totalitario – non nel senso di una totalità numerica, di una completezza matematica, ma nel senso di uno sguardo onniabbracciante diretto alla verità unica. Qui abbiamo

«da un lato [...] la concretezza in carne ed ossa della realtà empirica, la stabilità di una realtà intuita e creduta, l'obiettività ontologica di un essere pensato

³⁸ Cfr. per esempio K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 161.

³⁹ *Ivi*, p. 1469.

⁴⁰ Per questo concetto si veda ad esempio *ivi*, p. 25.

⁴¹ *Ivi*, p. 1207.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Già in *Philosophie* i concetti di simbolo e di simbolica erano fondamentali, e si dovrà rinunciare qui ad un confronto tra le due concezioni, simili sì, ma con diverse discrepanze d'interesse. Si veda comunque K. Jaspers, *Philosophie*, cit., soprattutto p. 800ss.

filosoficamente; sembra dunque che la volontà di obiettività ottenga il sostegno dell'essere. Dall'altro lato si trova il riempimento presente dell'esperienza vivente. Io metto in atto ciò che l'essere è quando esso è essere per me. Non è sufficiente che splenda il sole; devo anche vederlo splendere, e questo è più che una percezione sensoriale dell'occhio, è un accadimento dell'intera soggettività, le cui emozioni, la cui commozione e la cui vita sentono l'anima del mondo illuminato dal sole»⁴⁴.

Questo accadimento integrale della soggettività avviene nell'atto percettivo di un aspetto concreto: l'atto percettivo stesso non è percezione sensoriale dell'occhio ma accadimento globale della vita (cioè: dell'esserci) e del mondo in quanto questi sono abbracciati.

Quanto abbiamo detto emerge, con una sintesi pregnante, in una pagina di *Della verità* che, ruotando sempre attorno al concetto di simbolo, ci sembra fare particolare chiarezza sui temi qui discussi.

«Nella mancanza di terreno delle realtà empiriche [cioè nella loro costitutiva mancanza, falsità, errore, limitatezza] noi afferiamo noi stessi, per così dire, attraverso i simboli della realtà effettiva. L'essere non è una seconda realtà empirica, che si nasconde dietro quella conoscibile. Nella realtà empirica stessa parla il simbolo: nella tangibilità concreta delle realtà empiriche esperiamo la realtà effettiva del simbolo. Si attua così un passaggio dal pensiero della realtà quotidiana all'autentica coscienza della realtà effettiva. Il simbolo è infinito. Nella percezione sensibile del simbolo e dunque nell'esperienza della realtà effettiva, il pensiero rimane immobile. Nessuno pensiero è sufficiente per il simbolo. Il simbolo ci apre per l'essere e ci mostra tutto l'essere»⁴⁵.

Abbiamo dunque a che fare con una costitutiva ambiguità o doppiezza (*Doppelseitigkeit*) dell'esperienza del concreto. Da un lato il concreto è ciò che si offre immediatamente in carne ed ossa alla vita quotidiana dell'esserci nel suo rapporto con un mondo; qui, il concreto viene delimitato, diviene definitivo, organizzato, stabilizzato. Ma nella stessa percezione sensibile del concreto si mostra la sua simbolicità, che il pensiero non può cogliere poiché il simbolo dà sull'essere nella sua totalità (*alles Sein*). Nello sfondamento dei limiti posti al concreto dall'attività conoscitiva (e dunque, *in primis*, dalla scienza e dalla ricerca come realizzazioni della volontà di verità) la realtà empirica (*Realität*) si mostra come realtà cifrata, simbolica, che è sempre più della sua semplice esperienza diretta: realtà effettiva (*Wirklichkeit*). «Tutto

⁴⁴ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2043.

⁴⁵ *Ivi*, p. 2061.

ciò che è concretamente tangibile è una cifra»⁴⁶: così Jaspers generalizza la tesi cardine della sua filosofia al termine del testo che stiamo interpretando e che, ricordiamo, è stato concepito come un'introduzione ad una *Logica filosofica*. In ciò consiste dunque la funzione più peculiare del concreto: lasciarsi restringere per la conoscenza empirica, e proprio in questa restrizione aprire la possibilità di una conoscenza più alta, di un sapere della verità trascendente.

Per questo «il legame con ciò che è storicamente concreto è la via dell'incondizionatezza della propria esistenza»⁴⁷: nell'esperienza della simbolicità del concreto emerge l'insufficienza della verità dell'esserci e del mondo come verità costitutivamente limitate, e all'abbracciante dell'esserci subentra l'abbracciante dell'esistenza: il pensiero esistenziale ha infatti come caratteristica peculiare, per Jaspers, quella di pensare «nel *medium* dell'universale ciò che è concreto, storico e insostituibile»⁴⁸. Il pensiero esistenziale è così al contempo aperto dal e al simbolo nella sua pretesa di essere di più, di essere cioè per l'appunto simbolo: che «solo l'esistenza è in grado di leggere la cifra concreta e storica»⁴⁹ è affermato già molto presto in *Della verità*.

Emerge ora con più chiarezza come il pensiero del concreto miri, in *Della verità*, a superare opposizioni tradizionali della storia della filosofia. In primo luogo, il concreto non è in una semplice relazione oppositiva con l'astratto, ma è precisamente la via per giungere a questo, senza che l'astratto sia non-concreto nel senso di una mancanza di qualunque connessione con la vita e l'esserci, nonché col mondo, dell'essere umano; l'astratto è, piuttosto, il risultato (*das Ergebnis*, cioè che sorge, *er-*, nel darsi, *geben*) del concreto. E infatti, essere astratto non significa semplicemente stare al di là della sensibilità, poiché «per l'essere nell'esser-cifra è necessaria la presenza sensibile. L'aspetto più profondo dell'essere deve manifestarsi anche, anzi essenzialmente, in una tangibilità concreta»⁵⁰.

Con il superamento (o per lo meno la radicale messa in questione) di qualsiasi dualismo tra sensibilità e intelligibilità, il ruolo stesso della filosofia viene ridefinendosi. Avevamo già visto sopra che la filosofia è intesa da

⁴⁶ *Ivi*, p. 2089.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1571.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 159.

⁵⁰ *Ivi*, p. 2065.

Jaspers in quest'opera soprattutto etimologicamente come amore del sapere e dunque della verità: ma questo amore del sapere non può consistere nell'accesso al mondo puramente astratto di una supposta verità in sé, quanto piuttosto in un movimento di sfondamento che supera sì, ma al contempo recupera in un movimento dialettico, mettendolo "in oscillazione", il concreto.

Due citazioni mostrano cosa Jaspers intenda qui. Prima di tutto, un simbolismo eradicato dal pensiero razionale porta a quella superstizione di cui abbiamo brevemente parlato all'inizio di questo saggio. È solo attraverso la filosofia e la scienza (intesa qui, in modo canonico e chiarissimo, come indagine della *Realität*, cioè della realtà empirica: scienza "dura" nel vero senso della parola⁵¹) che si evitano le superstizioni e si giunge, anche e soprattutto attraverso l'errore, a quell'oscillazione dei fenomeni che è il tratto caratteristico della figuralità simbolica e cifrata del concreto⁵². Dunque, in

⁵¹ Sebbene ad una lettura superficiale il concetto di "filosofia senza scienza" com'è affrontato nella celeberrima *Einführung in die Philosophie* (K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Piper, Monaco 1953, p. 10, trad. it. dell'Autore) potrebbe indicare nella direzione opposta, anche in quell'opera Jaspers tiene fede al fatto che «una filosofia matura è [...] legata alle scienze, ne presuppone l'evoluzione» (*ibidem*). Parole simili si leggono al termine di *Der philosophische Glaube* (Piper, Monaco 1948, p. 131), dove la "purezza delle scienze" è considerata "presupposto del nostro filosofare" (trad. it. dell'Autore), in un modo non poi molto dissimile da Husserl.

⁵² Proprio questo rapporto ambiguo e duplice con il concreto fa da sfondo filosofico al problema teologico in Jaspers, e sostiene teoricamente la sua radicale insoddisfazione per la teologia accademica e per qualunque Chiesa. Infatti «sembra che la tangibilità concreta, la quale, priva di trasparenza, non vuole essere altro che se stessa, sia condizione per la vita della gran parte degli uomini. In ogni caso il diritto al filosofare autentico si trova solo in uomini per i quali la cifra è, anche nella più tenue realtà sensibile, tanto incondizionatamente efficace e reale come lo è la sensibilità in quanto tale per ciò che è legato alla sensibilità. Per le religioni, a differenza della filosofia, è determinante il modo in cui la trascendenza è presente nella sensibilità. Nel culto è all'opera Dio, nel santo la potenza sovrasensibile. Che il Dio possa essere toccato *nell'hic et nunc* – nell'uomo Gesù – è un pensiero fondamentale del cristianesimo. Agostino non crede alla rivelazione della Bibbia in quanto libro antico, ma crede espressamente solo perché la presenza sensibile dell'autorità della Chiesa pretende questa fede. Questa presenza religiosa in carne ed ossa fornisce – se la si compara con l'attaccamento alla realtà non trasparente – uno slancio verso il sovrasensibile. Essa è però – se la si compara con l'attualità filosofica – sollevata da ogni altra realtà come realtà particolare. Essa stessa è realtà in carne ed ossa tra le realtà in carne ed ossa del mondo. Il risultato ne è non la trasparenza della sensibilità, ma la tangibilità concreta della trascendenza in una particolare realtà mundana. Cosa potrebbe essere all'origine della vera religione in una tale presenza in carne ed ossa, oppure cosa sia propriamente il culto, rimane celato alla filosofia» (K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2067). Si veda in proposito anche un famoso passaggio da La fede filosofica: «È una sofferenza della mia vita, che si affatica nella ricerca della verità, il

secondo luogo, il simbolismo deve essere accompagnato dalla filosofia e dalla scienza:

«se entra in relazione con la scienza e la filosofia, il simbolismo si trasforma, dalla tangibilità concreta propria della superstizione, in un gioco oscillante nei fenomeni. Ciò comporta sì nello stesso momento il pericolo che i simboli si dissolvano in qualcosa di disimpegnato, ma è anche la più alta possibilità di libero afferramento della realtà effettiva a partire dall'incondizionatezza dell'esistenza»⁵³.

In questo passaggio si ritrova sottintesa, per il lettore avvertito, non solo l'intera impalcatura teorica di *Della verità*, ma persino la biografia intellettuale dell'autore. Là dove l'abbracciante della conoscenza (a cui è dedicata un parte vastissima di *Della verità*, e che andrebbe discussa a fondo) giunge ai suoi limiti, là dove il sapere concreto commette errori, là dove – per Jaspers – la psicopatologia raggiunge la sua costitutiva impossibilità ad andare oltre determinate impostazioni⁵⁴, ecco la necessità per un pensiero esistenziale, cioè per una “filosofia dell'esistenza”, quella che Jaspers è andato lentamente sviluppando dopo il lavoro alla *Psicopatologia generale*⁵⁵.

constatare che la discussione con i teologi si arresta sempre nei punti più decisivi, perché essi tacciono, enunciano qualche proposizione incomprensibile, parlano d'altro, affermano qualcosa di incondizionato, discorrono amichevolmente senza aver realmente presente ciò che prima s'era detto, e alla fine non mostrano alcun autentico interesse per la discussione. Da una parte infatti si sentono sicuri, terribilmente sicuri, nelle loro verità, dall'altra par loro che non valga la pena prendersi cura di noi, uomini duri di cuore. Ma un vero dialogo richiede che si ascolti e si risponda realmente, non tollera che si taccia o si eviti la questione, e soprattutto esige che ogni questione fideistica, in quanto enunciata nel linguaggio umano, in quanto rivolta a oggetti e appartenente al mondo, possa essere messa di nuovo in questione, non solo esteriormente e a parole, ma dal profondo di noi stessi. Chi si trova nel possesso definitivo della verità non può parlare veramente con un altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del suo contenuto di fede» (K. Jaspers, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Cortina, Milano 2005, p. 132-133).

⁵³ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2073.

⁵⁴ Non si tratta qui, beninteso, della sola psicopatologia, ma di tutta la verità scientifica, cioè raggiunta con un certo metodo. Si veda sull'argomento il saggio, dedicato al rapporto tra Jaspers e Bonaventura, di U. Galimberti, *Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, in «Doctor Seraphicus», vol. 31, 1984, pp. 47-57. L'intervento di Galimberti mette molto bene in luce le affinità tra Jaspers e Bonaventura riguardo a temi come il cammino (*Weg, itinerarium*), il simbolo (*Symbol, vestigium*), nonché il rapporto tra verità scientifica e verità di fede, nonostante Galimberti presenti una dicotomia tra scienza e filosofia troppo accentuata, lontana dal pensiero jaspersiano.

⁵⁵ Proprio questo passaggio dalla “scienza” alla filosofia avvenuto alla fine degli anni '20 rispecchia il passaggio che avverrà, dopo la pubblicazione di *Von der Wahrheit*, dalla filosofia teoretica alla filosofia politica degli anni dopo la seconda guerra mondiale. Sul primo

Proprio per questo

«nel filosofare la sensibilità non viene abbandonata, ma le si conferisce un senso e un'anima. Il qui ed ora della presenza sensibile è l'esserci minimo e indeterminato dell'essere in ogni momento. Esso si contrae riducendosi alla nullità di ciò che meramente dilegua, che in ogni momento non è già più essente. Ma in esso è presente ogni contenuto che dilegua e che non è più se non assume le forme di un qui ed ora. La terra, il paesaggio e l'amore, le istituzioni della comunità, gli amici, le persone amate non sono solo la realtà sensibile di ciò che è percepibile, ma la presenza storica dell'essere stesso per me»⁵⁶.

Gli esempi che Jaspers avanza non sono, evidentemente, casuali: proprio là dove il nostro rapporto con qualcosa non interessa solo l'esserci della vita quotidiana, e neppure la coscienza in generale della conoscenza scientifica, ma la nostra esistenza in quanto tale, qui si mostra l'essere stesso, sebbene in configurazione, cioè figurato storicamente: là dove è in gioco la mia esistenza nella sua «concrezione storica» si ha un «termine medio tra eternità e tempo» che non è solo in mezzo a questi estremi, ma che – in quanto figura dell'abbracciante – li «include entrambi»⁵⁷. Questa inclusione di temporalità ed eternità nell'abbracciante dell'esistenza è il momento d'apertura della metafisica jaspersiana, che in *Della verità* raggiunge il suo culmine nella figura dell'Uno Dio, declinazione novecentesca – ancora tutta da indagare, anche da un punto di vista teologico – dell'Uno plotiniano. È questo il culmine metafisico della filosofia dell'esistenza in quanto ricerca della verità "Una". Eppure, questo lato dell'indagine filosofico-metafisica è solo il punto d'arrivo. Si badi infatti a quanto diceva Jaspers nella citazione riportata più sopra: una filosofia dell'esistenza è sensata, se non vuole generare mostri superstiziosi da "sonno della ragione", solo passando attraverso la ricerca, anche sperimentale. Una tesi che, sebbene presente *in nuce* in qualche altra opera, soprattutto successiva, riceve solo in *Della verità* una trattazione conseguente e trova uno strumentario argomentativo adatto a sostenerla – uno strumentario che con questo testo abbiamo solo iniziato ad esplicitare.

aspetto, e sull'intreccio comunque presente nel primo Jaspers tra politica, filosofia e scienza, si vede il recente e ben informato E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes, Napoli 2012, in particolare pp. 69-72. Sulla "concretezza" della pratica medica si veda invece H. Schipperges, *Medizin als konkrete Philosophie*, in J. Hersch, J. M. Lochman, R. Wiehl, *Karl Jaspers*, cit., pp. 88-111.

⁵⁶ K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2065.

⁵⁷ *Ivi*, p. 1925.

Il concreto come istanza del bello in sé. Un percorso platonico di ritorno alla radice del reale

Marco Viscomi

Abstract

This paper proposes a cross reading between the Platonic conception of καλόν and Heidegger's understanding of Schönheit. The textual references used here are the Hippias Major of the founder of the Academy in Athens and the Hölderlinian studies of the thinker of Messkirch. With these two sources, we can develop the question of what means Beauty. To think it correctly, we must thematise the original connection between what humans can say "beautiful" and what makes possible Beauty itself. This foundation concerns the possibility that beautiful things or beauty in its categorical sense could be and be known such as veracity and concreteness.

Keywords: Beauty, Transcendental, Nature, Plato, Heidegger.

Il presente contributo propone una lettura sul bello a cavallo fra la concezione platonica del καλόν e l'intendimento heideggeriano della *Schönheit*. Prendendo come riferimenti testuali l'*Ippia maggiore* del fondatore dell'Accademia di Atene e gli studi hölderliniani del pensatore di Messkirch, si tenta di sviluppare una problematizzazione rivolta a ciò che debba essere inteso quando si parla del bello in sé. Approcciando la questione a partire da come essa viene formulata nel dibattito costruito da Platone fra il sofista Ippia e il filosofo Socrate, la formulazione dell'interrogativo a tema dell'elaborato vorrebbe considerare i nessi impliciti nell'articolazione dei pensieri platonici e heideggeriani sul bello. Quest'ultimo termine non viene qui a rappresentare una categoria estetica di valutazione o di giudizio, ma

esprime qualcosa che ha che fare col tratto fondamentale dell'apparire all'essere umano e del darsi per se stesso dell'essente. L'interrogativo che sorge nel porre la questione sul bello in sé considera la necessità di non poter impegnare la discussione fra i binomi soggetto-oggetto, materia-coscienza, concreto-astratto, terra-mondo, prima di aver approfondito le molteplici radici sull'unità propria dell'essere. In riferimento a quest'ultimo, il bello costituisce un tratto trascendentale e non semplicemente categoriale del darsi ad essere degli enti al loro proprio modo di mostrarsi all'umano. Considerare le cose nella loro bellezza non vuol dire quindi attribuire loro dei predicamenti che si riconoscano interni agli enti, o che a questi ultimi vengano riferiti dalla valutazione umana. Tentare di pensare il bello in sé, la bellezza per ciò che in se stessa si dà ad essere, implica tematizzare il nesso originario fra ciò che l'umano possa dire "bello" e ciò che consente a che si dia la possibilità stessa per la quale le cose belle o la bellezza in senso categoriale sussistano nella loro fattiva veridicità e concretezza.

1. *Sulle cose che si dicono "belle"*

Nel suo dialogo intitolato *Ippia maggiore*¹, Platone sviluppa un dibattito serrato con un certo Ippia. Questo personaggio, in base ai riferimenti spaziotemporali presenti nel prologo del testo, può essere identificato nella persona di un sofista nativo di Elide e vissuto alla fine del V a.C., famoso per essere stato il promotore insieme con Antifone di una corrente naturalistica della Sofistica². Quest'ultima tendeva a radicalizzare l'opposizione fra legge di natura e legge positiva, vale a dire fra φύσις e νόμος, al fine di promuovere sia una comunanza formale di tutti gli uomini fra loro, sia un'indiscriminata relativizzazione dei singoli costumi di ciascuna comunità, istituita come un nucleo chiuso e autoreferenziale. All'interno del contesto specifico di questo dialogo platonico in esame, tuttavia, non ci si confronta con le conseguenze che potrebbe avere una simile impostazione filosofica e pedagogica rivolta ai giovani o ai cittadini di una determinata πόλις. Quanto viene posto a tema

¹ La traduzione italiana di seguito adottata è quella di M. T. Liminta contenuta in *Platone, Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp. 971-1002.

² Per uno studio accurato sul sofista Ippia di Elide, si rimanda a A. Levi, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Morano, Napoli 1966, pp. 249-260.

all'interno della discussione fra Platone e Ippia consiste in una domanda esplicita e lapidaria: che cosa è il bello? (τι ἐστὶ τὸ καλόν;)³.

Un simile interrogativo può sembrare a prima vista una mera elucubrazione intellettualistica fondata su una velleità del pensare, quasi un modo qualunque col quale Socrate vorrebbe infastidire il suo interlocutore. Si potrebbe addirittura ritenere che la posizione di un interrogativo tanto generico e nello stesso tempo radicale non sia nient'altro che un tentativo ironico-socratico, costruito *ad hoc* dalla penna sapiente di Platone al fine di screditare il suo obiettivo critico nella persona di Ippia. Tuttavia, se risulta possibile muovere una specie così maliziosa di critica alla riflessione contenuta nell'*Ippia maggiore*, ciò è possibile solo in funzione di un unico *focus* specifico: la validità in se stessa e per sé sola della tematica qui considerata. È infatti soltanto nella misura in cui si riconosce un proprio senso e valore alla problematica posta in questioni in questo dialogo, cioè il bello in sé (τὸ καλόν), che assume anche legittimità qualunque valutazione critica successiva sulla modalità di conduzione del dialogo e sui suoi rimandi prettamente non-filosofici.

Posto quindi dinanzi l'interrogativo su cosa sia il bello, Ippia si mostra inizialmente sicuro di sé e certo nell'ammettere non soltanto che la domanda non presenti in se stessa grandi difficoltà⁴, ma anche che una risposta così scontata a questa apparentemente banale domanda sia sotto gli occhi di tutti e palese persino per lo sguardo di Socrate. All'interrogativo suggerito da quest'ultimo, infatti, Ippia esclama perentoriamente: «o Socrate, se dobbiamo dire la verità, tu lo sai bene, il bello è una bella ragazza»⁵. A ritenere del sofista, il bello che Socrate ricerca nella sua interrogazione, suscitata dalla voce costante di uno straniero che rimane sullo sfondo dell'intero dialogo, non è altri che una bella ragazza. Una simile risposta, inferisce implicitamente Ippia, dovrebbe essere anche nota a quello stesso cittadino di Atene che, marito di Santippe e padre di Lamprocle, Sofronisco e Menesseno, aveva certamente conosciuto i piaceri della carne e non poteva disdegnarne di riconoscerne la bellezza. Socrate, dal canto suo, non si cura affatto del sarcasmo covato nelle parole del suo interlocutore, concentrandosi semplicemente nell'analizzare la risposta che gli viene data. Nel far ciò, egli considera come tutte le cose si possano dire belle, solo se esiste il bello in sé, in quanto soltan-

³ Cfr. Platone, *Ippia maggiore*, 286 C-D.

⁴ Cfr. *ivi*, 287 A.

⁵ *Ivi*, 287 E.

to a causa di quest'ultimo le cose belle possono dirsi tali⁶. Per far valere questa specifica tesi, Socrate sostiene che l'aggettivo "bello" si possa riferire tranquillamente anche a qualsiasi oggetto, che si mostri efficiente nello svolgere la funzione per cui esso è stato costruito. In tal senso, "bella" è una qualsiasi cosa che si mostra essere secondo la sua specificità funzionalistica e sostanziale.

Una simile asserzione a carattere ontologico, si legge nel testo, viene riportata da Socrate ad Ippia, nell'intento che quello persegue di riferire a questo le parole di critica che l'ignoto straniero avrebbe potuto muovere ai loro discorsi sul bello. Incalzato da una simile interrogazione, il sofista di Elide sbotta: «o Socrate, che razza di uomo è? Come è rozzo (ἀπαίδευτος), se osa nominare oggetti tanto volgari, in una questione così importante!»⁷. E Socrate, per tutta risposta, accoglie le diffamazioni del suo interlocutore impiegandole però in un sostanziale ribaltamento, in virtù del quale si ribadisce la necessità di indagare la verità più profonda sulla questione del bello⁸. In nome di questa intenzione ultima, Socrate suscita una seconda risposta di Ippia, il quale sostiene questa volta che il bello sia l'oro, cioè «ciò da cui tutte le cose belle sono abbellite e che, aggiungendosi ad esse, le rende belle (καλά

⁶ Interpretando la parte di questo oscuro interlocutore che, dopo aver interrogato Socrate sul bello, aveva posto a quest'ultimo gli stessi interrogativi che ora il cittadino di Atene muove ad Ippia, Socrate pone il seguente e più specifico quesito: «tutte queste cose, che tu dici essere belle, se esistesse il bello in sé, sarebbero belle a causa sua (ταῦτ'ἄν)?» (ivi, 288 A).

⁷ Ivi, 288 D.

⁸ Si legge infatti nella risposta di Socrate: «è proprio così, Ippia, non è raffinato (κομψός) ma rozzo (συρφετός), preoccupato solo della verità (οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές)» (ivi, 288 D). È da notare nel testo il sottile gioco di parole messo in campo da Platone. Inizialmente Ippia si lamenta del fatto che questo straniero citato da Socrate sia essenzialmente privo di educazione (ἀ-παιδευσία), cioè incolto rispetto le raffinatezze intellettuali e razionalistiche messe in campo dalla sofistica. Rispetto una simile osservazione Socrate non può che convenire, dando inizialmente ragione al proprio interlocutore, ma sostituendo subito dopo il termine utilizzato da Ippia con un altro. Con questo secondo lemma Socrate indica una specificazione essenziale: lo straniero non è certamente esperto nell'arte della retorica, né sottile o raffinato nell'uso delle molteplici ragioni che Ippia adduce per rispondere alla domanda sul bello, e tuttavia la rozzezza di quell'uomo viene detta di natura alquanto particolare. Lo straniero è infatti un membro del popolo, qualcuno che si potrebbe senz'altro offendere apostrofandolo come un membro della marmaglia che abita la πόλις. Egli è un cittadino non facoltoso e quindi impossibilitato a finanziare per la sua cultura una formazione sofistica adeguata ad essere ritenuta, secondo i canoni di Ippia, colta ed erudita, e tuttavia questo ignoto personaggio si lascia giudicare offensivamente perché preoccupato soltanto di interrogarsi riguardo il vero in sé. In questa schermaglia verbale, insomma, Platone enuncia con le armi discorsive della sofistica la modalità particolare in cui vada riconosciuta la personalità autenticamente filosofica.

φαίνεται)»⁹. Anche in questa occasione, tuttavia, Socrate radicalizza il discorso, spostando l'asse dell'attenzione dalla mera valutazione umana su ciò che si dice "bello" al riferimento essenziale della bellezza insita in ogni cosa che è. Per la seconda volta, cioè, Socrate osserva che il bello non possa essere *tout court* qualcosa, in questo caso l'oro, in quanto sia le cose belle possono essere abbellite da altri materiali oltre il metallo aureo (non meno decorativo di quest'ultimo è infatti l'avorio)¹⁰, sia non tutto ciò che esiste può essere abbellito o esposto nella sua bellezza intrinseca solo attraverso l'oro. Infatti un determinato materiale si mostra nella sua bellezza solo quando è conveniente (πρέπειν) che un determinato oggetto sia fatto di quel particolare materiale, in quanto per il suo uso non è opportuno (μὴ πρέπειν) che esso sia altrimenti da come è¹¹.

Dopo la sua seconda definizione, per la quale il bello debba essere indicato nell'oro, Ippia è costretto a riconoscere che «ciò che è conveniente per ciascuna cosa, questo la rende bella»¹². Il bello non consiste quindi nel preciso materiale di cui si compone una cosa, né nel semplice carattere formale dell'apparire di quella determinata cosa in quanto avvenente, affascinante, attraente. Le singole cose belle infatti ammaliano perché il loro modo di essere è conveniente al loro uso e alla loro modalità d'essere, e solo per tale determinata ragione il bello nelle singole cose viene a mostrarsi alla chiarezza dello sguardo indagatore. Il bello che ricerca Socrate, insomma, non consiste nelle singole cose che sono dichiarabili come "belle", né semplicemente nella modalità d'essere, appropriatamente configurata, dei singoli enti essenti e fabbricati. Non essendo una particolare cosa bella quel generale τὸ καλὸν questionato da Socrate ma qualcosa come un tratto fondamentale che caratterizza nella sua bellezza ogni realtà essente, Ippia tenta una terza e ultima definizione del bello in sé, additandolo in una vita lunga e felice¹³. Se infatti il bello non si può ridurre alla sola aggettivazione delle cose "belle", né alla singolarità di un solo oggetto detto bello in maniera assoluta, né ancora a qualche tipo di materiale o di caratteristica degli enti che faccia essere questi belli in loro stessi, allora il bello deve essere qualcosa che, in certo modo, accomuna e fonda tutti quanti gli enti nella loro bellezza. In base a questa

⁹ *Ivi*, 289 D.

¹⁰ Cfr. *ivi*, 290 A-B.

¹¹ Cfr. *ivi*, 290 C.

¹² *Ivi*, 290 D.

¹³ Cfr. *ivi*, 291 D-E.

osservazione preliminare, Ippia si persuade che il bello si possa dire tale soltanto in funzione di una vita che, essendo trascorsa lungamente nella felicità e nell'abbondanza, possa essersi ricolmata di beni e della loro bellezza.

Giunto a questo punto della discussione, Socrate si avvede di come il suo interlocutore non abbia capito l'istanza precipua dell'interrogazione oggetto della diatriba. Il filosofo si trova così ad affermare in maniera perentoria: «ti avevo chiesto che cosa è il bello in sé, quel bello che, presente in qualsiasi cosa, la rende bella (ὕπάρχει ἐκείνῳ καλῶ εἶναι). [...] Io ti chiedo che cosa è il bello in sé»¹⁴. La domanda non verte quindi su un particolare ente definito bello (la donna, l'oggetto, la statua), né sulla singola definizione estetica dei tratti che caratterizzano come "bella" una cosa specifica. L'interrogativo domanda piuttosto del bello in sé, cioè del tratto fondamentale che legittima ogni bellezza in se stessa, in quanto la rende presente in un determinato ente pur rimandando ad altro da quel preciso oggetto. Questo riferimento transitivo non si arresta alla singolarità di un oggetto che il gusto umano possa dire "bello", né si lascia irretire in una costante determinata a sua volta come un che di ontico (la singola esistenza di un essere umano). Il bello in sé attiene infatti a quel tratto ontologico fondamentale che non solo legittima la predicazione umana che dice di un oggetto "esso è bello", ma che altresì riguarda essenzialmente ciò che si esprime come bellezza nel modo di manifestarsi e di essere di ogni singolo ente che si dà alla propria sussistenza.

2. *La difficile definizione del bello in sé*

Dopo l'iniziale avvio del dialogo, nel quale lasciava ad Ippia l'onere di rispondere alla domanda su cosa sia il bello in sé, Socrate tenta ora di rielaborare i risultati conseguiti dalla discussione condotta sin qui, proponendo tre definizioni alternative di bello. La prima di queste considera che bello potrebbe essere il conveniente (τὸ πρέπον), dal momento che si è già osservato che un oggetto viene detto "bello" quando si mostra fatto secondo le proporzioni e le finalità che competono al suo uso. Se un oggetto si dice bello in quanto si mostra confacente al suo modo d'essere, ecco che allora il bello in sé dovrebbe essere la convenienza stessa di un oggetto alla sua precipua mo-

¹⁴ *Ivi*, 292 C-D.

dalità d'essere. Il carattere conveniente di un oggetto non si associa tuttavia all'essenza stessa di un ente considerabile: qui infatti quel tratto essenziale attiene piuttosto alla modalità con la quale una determinata cosa appare a colui che, considerandola nel suo mostrarsi e in base al suo essere in vista di un utilizzo, intende appropriarsi di quell'ente specifico. Il conveniente non fa quindi emergere l'ente nella propria essenza, né mostra il bello in sé che rifulge dal singolo tratto categorizzabile come "bello" proprio di una singola entità, ma piuttosto considera la modalità secondo la quale un oggetto appare a colui che lo considera in vista di un proprio interesse funzionalistico. Ciò che si dice allora "conveniente" esprime qualcosa di diverso dal bello in sé, in quanto non riguarda la modalità d'essere in sé delle cose, né l'istanza fondamentale del bello in se stesso, ma attiene semplicemente alla modalità con la quale un singolo ente determinato appare all'interesse utilitaristico di un soggetto umano¹⁵.

In una seconda definizione del bello in sé, Socrate vaglia la possibilità che quest'ultimo possa coincidere con l'utile (τὸ χρησιμὸν). Asserisce il filosofo: «il bello è per noi (ἡμῶν) ciò che in qualche modo risulti utile»¹⁶. In questa nuova accezione, il bello viene correlato all'utilità di un particolare oggetto, che si mostri determinabile nelle proprie capacità di essere impiegato, così da risultare funzionale ad uno scopo. Seguendo il filo conduttore dell'impiego tecnico e della funzionalità utilitaristica, il bello non viene associato al modo categoriale dell'apparire di un ente, ma alla possibilità che questo preciso oggetto risulti funzionale ad un determinato impiego. Anche in questo caso, tuttavia, di un oggetto si predica secondo la sua bellezza solo in quanto quel determinato oggetto risulta funzionale ad uno scopo. Sebbene quindi non si tratti più qui di esaminare semplicemente l'ente nel suo apparire, considerandolo piuttosto nella sua modalità d'essere, quest'ultima viene associata ad altro da se stessa, cioè al lavoro di un utile impiegabile, cosicché il bello in sé

¹⁵ «Se il conveniente (τὸ πρέπον) è ciò che fa essere belle le cose - sostiene Socrate - potrebbe essere il bello che noi stiamo cercando, ma è evidente che, in questo caso, non le farebbe solo apparire (φαίνεσθαι) belle; se, invece, il conveniente è ciò che fa apparire belle le cose, allora non potrebbe, in nessun caso, essere il bello che noi cerchiamo» (*ivi*, 294 D-E). Il bello in sé domandato da Socrate non è infatti semplicemente ciò che conviene alle cose nel loro apparire belle all'essere umano, ma ciò che consente alle cose medesime, considerate in loro stesse, di essere belle. Il bello ricercato non consiste quindi in un predicamento di carattere categoriale o adeguativo, ma in un qualche principio di senso trascendentale e di ordine fondamentale.

¹⁶ *Ivi*, 295 C.

viene nuovamente barattato con una qualificazione cosale e categoriale. Un oggetto si dirà adesso “bello” non in quanto appare tale ad un’osservazione distaccata, ma in quanto la sua modalità d’essere sarà funzionale ad altro dal suo preciso sussistere. Ora è quindi la potenza impieghabile insita in un ente che lo fa essere bello e non semplicemente il suo apparire come tale da poter essere detto “bello”.

Sebbene si mostri uno spostamento dell’attenzione dall’apparire della bellezza in un ente all’essere di questo stesso ente “bello” in quanto utile, tuttavia si ha qui ancora a che fare con una considerazione ontica e categoriale del bello. Quest’ultimo infatti non viene ancora inteso in sé, ma semplicemente in relazione ad altro da sé, cioè ai singoli enti che di volta in volta si dicono essere “belli”. Se anche questa qualificazione non viene associata al mero apparire delle entità, ma risulta piuttosto ora saldata al modo d’essere di singoli enti particolari, nondimeno il discorso continua ancora a non valutare che cosa sia il bello in sé, ma come e cosa si debba dire sia il “bello” degli enti presente nelle entità sussistenti. Da questa *impasse* non si smarca neppure il tentativo che Socrate attua di specificare il bello in quanto utile caratterizzandolo come il vantaggioso (τὸ ὠφέλιμον). Nella misura in cui ci si avvede che la potenza strumentale dell’ente può essere piegata a finalità che possano essere tanto “buone” quanto “cattive”, ecco che allora anche lo stesso tratto utilitaristico del bello può volgere contemporaneamente sia alla bellezza sia alla bruttezza. Soltanto nella misura in cui viene riaffermata la coincidenza tra bene e bello, quest’ultimo può continuare a mantenersi nel proprio tratto autentico. Quest’ultimo si mostra però tale che, se viene ricondotto all’alveolo dell’utile, esso deve essere nondimeno corroborato dall’istanza metodologica (etica) del vantaggioso. La potenza insita nell’ente come utile può così corrispondere al bello in sé solo se quest’ultimo viene diretto al fine vantaggioso del bene: lontano dalla triangolazione fra il bene considerato come utile disposto al vantaggio, il bello in sé decade ad artificio sofistico¹⁷.

¹⁷ Se infatti ci si ferma a constatare il carattere neutro dell’utile rinvenibile nell’ente, che si dice “bello” solo in quanto funzionale ad un’azione, questa precisazione non si mostra determinabile nel suo indirizzo metodologico. Quest’ultimo risulta così disposto indiscriminatamente sia alla funzionalità vantaggiosa per alcuni e svantaggiosa per gli altri, sia all’indiscriminata delegittimazione di ogni azione condotta da un cittadino della πόλις, che persegua qualcosa come “il bene in sé”. Nella misura in cui il bello in sé viene ricondotto all’ambito procedurale della funzionalità e a quello valutativo del vantaggio, sia del bene in sé sia del bello interrogato da Socrate non rimane altro che la discussione sofistica su quale utile sia opportuno perseguire a vantaggio di alcuni piuttosto che di tutti.

Nel tentativo di evitare questo decadimento del discorso sul piano arbitrario dell'agire e dell'intendere, Socrate suggerisce che il bello inteso come vantaggioso sia causa del bene. Il puro utile insito negli enti fa essere questi "belli", in quanto li mostra funzionali ad un qualunque scopo, ma una simile accezione di bello in sé risulta inadeguata rispetto il nesso implicito che il καλόν esige nei confronti del bene (τὸ ἀγαθόν). La particolare relazione che Socrate delinea fra questi due termini valuta che, se il bello in sé è il vantaggioso e se quest'ultimo è in grado di produrre il bene, ecco allora che ne deriva che il bello è causa dell'ἀγαθόν¹⁸. Nel loro essere l'uno causa dell'altro, tuttavia, né il bello è *tout court* il bene, né questo quello, in quanto presso essi si trova disposto un ordine di causazione effettuale, in nome del quale la causa e il causato non possono cronologicamente e attualmente coincidere in un *unicum*. La causa non può mai essere causa di se stessa, in quanto causa e causato sono distinti nell'ordine della causazione, cioè nella serie temporale e ordinale per cui la causa precede necessariamente il causato e il causato segue sempre ad una causa¹⁹. Nonostante questo problematico riferimento logico al nesso causa-effettuale, ricorda il greco Socrate, bello e buono non possono rimandare a due realtà distinte o antitetiche, in quanto entrambe

¹⁸ Cfr. *ivi*, 296 E.

¹⁹ «La causa e ciò di cui la causa è causa, cioè l'effetto, sono - afferma Socrate - due realtà distinte: infatti la causa non potrebbe in nessun modo essere causa di se stessa. [...] Dalla causa efficiente (ὀπὸ τοῦ ποιούντος) niente altro può essere prodotto se non l'effetto, certo non la causa stessa [...] La causa non può essere causa della causa, ma solo dell'effetto che da essa proviene (τὸ ποιοῦν)» (*ivi*, 297 A). In questo passaggio essenziale viene esposto implicitamente un duplice ordine di causazione, che nella traduzione italiana rischia di venir oscurato. I due termini che confliggono nell'esposizione platonica sono i verbi γίνεσθαι e ποιεῖν. Il primo verbo significa "generare", "dare origine" e viene riferito alla causa (τὸ αἴτιον), mentre il secondo termine significa "fare", "creare", "costruire", associandosi quindi alla specie di causa detta efficiente o d'agente. Ora, nel testo in esame viene detto che la causa, diciamo, "generativa" si distingue da quell'ordine specifico della causazione che si mostra efficiente nella produzione poetica. Quest'ultima dà ragione di tutto ciò che segue all'azione produttrice di un agente operante o, in generale, di un'impersonale causa efficiente. La causa "generativa" è invece tale da distinguersi per se stessa dall'azione efficiente della produzione, essendo quella differente da questa nell'ordine specifico della causazione medesima. Questa sorta di causa che rimanda al γίνεσθαι non è causa di se stessa nella misura in cui essa non è causa efficiente del suo stesso statuto ontologico, rispetto al quale il tentativo di dar ragione causa-effettuale non può che capitolare, arrestandosi alla sola dimensione poetica della causa efficiente. Non solo dalla produzione non può venire altro che quest'ultima causa, ma lo specifico ordine di causazione della causa efficiente rappresenta anche quel termine preciso dal quale esula l'istanza fondamentale dell'αἴτιον, originante l'evento della generazione e della nascita.

richiamano ad una unità fondamentale che esige essere indagata nella propria specificità. È in nome di quest'ultima che, a conclusione del suo dibattito con Ippia, Socrate tenta una terza e ultima definizione del bello, qualificandolo come il piacere prodotto dalla vista e dell'udito.

Anche la limitazione del discorso sul bello all'affermazione per la quale il καλόν possa consistere semplicemente nel piacere che proviene dalla vista e dell'udito continua a persistere nella considerazione delle cose belle piuttosto che sul bello in sé. Anche in questo frangente si considera infatti l'insieme delle belle impressioni che vengono suscitate a un soggetto umano dal vedere o dall'udire qualcosa di bello. Ancora una volta non è il bello stesso a venir considerato, ma questo particolare *qualcosa* che viene a mostrarsi nella sua categorizzazione specifica in quanto "bello", cioè capace di suscitare delle impressioni piacevoli. Il bello appare così considerato rispetto il gusto estetico che viene eccitato dalla visione o dall'ascolto di qualcosa di bello, ma ancora una volta non si considera la condizione di possibilità che rende "bello" nella sua specificità ogni singolo apparire ed essere degli enti che risultano dicibile come καλοί, "cose belle". Riportando per l'ennesima volta l'obiezione dell'anonimo ateniese, che dialoga virtualmente a cavallo dell'opzione sofistica di Ippia e di quella filosofica di Socrate, quest'ultimo riferisce la protesta pressante che chiede del bello in sé: «io non voglio sapere che cosa pare bello ai più, ma che cosa è bello in sé»²⁰.

Ora, la domanda sul bello in sé non può essere risolta neppure appellandosi al gusto di quei soggetti, che potrebbero pretendere di ridurre la questione sull'*in sé* del bello al tratto *per noi* accessibile o considerabile della bellezza rinvenibile negli enti o nella nostra percezione di questi. Così come gli enti non sono "belli" per il fatto di essere riconosciuti e detti tali da un occhio valutativo e indagatore proprio dell'essere umano, ugualmente la bellezza che riverbera negli enti consentendo loro di essere tali non consiste nel gusto estetico che abilita gli uomini ad appioppare le etichette di "bello" e "brutto" agli enti o alle singole sensazioni soggettivistiche suscitate nell'io dall'essente. Ciò che in definitiva si sta cercando è qualcosa che, pur trovandosi in tutto ciò che si dice o si riconosce essere bello, non risiede in nessuna delle cose singolarmente considerabili nella loro bellezza, dal momento che il bello in sé non si identifica con la caratteristica bellezza di un ente, ma con la possibilità che ogni singolo ente riconoscibile come "bello" sia in se stesso tale e non altri-

²⁰ *Ivi*, 299 B.

menti. Finché si continua a cercare nei singoli enti o nelle singole percezioni da essi suscitate cosa sia il bello in sé, non si potrà mai trovare quel qualcosa che nessun ente possiede, pur essendo comune a tutti quanti gli enti possano mai darsi ad essere²¹. Il καλόν non si identifica infatti con i καλοί, in quanto non configura le singole cose belle nella loro caratterizzazione ontica, ma piuttosto costituisce il fondamento ontologico in virtù del quale: ogni bellezza può apparire, qualsiasi aggettivazione di beltà può mai essere proferita, ciascun riferimento significativo alle cose belle accomuna e fonda tutte queste nel bello in sé.

3. *Il bello come trascendentale della natura*

Dopo questa ricognizione sulla modalità in cui la problematica del bello in sé viene affrontata da Platone nel dialogo dell'*Ippia maggiore*, può essere utile un certo riferimento storico filosofico cronologicamente lontano dal periodo attico della grande filosofia antica. Può essere interessante cioè analizzare un pensatore distante dal fondatore dell'Accademia solo in ordine alla linea temporale della storiografia, ma non certo antitetico dal punto di vista dell'interesse speculativo rivolto alla cosa stessa. Se ora ci si accinge ad un riferimento ai luoghi nei quali il pensato di Martin Heidegger articola a suo modo la problematica qui a tema, si risconterà una convergenza di problematizzazione e di tematizzazione. Una simile convergenza si preoccupa di tentare la via non semplice di una chiarificazione di cosa si abbia ad intendere col bello in sé. Un termine, quest'ultimo, che non si lascia costitutivamente

²¹ È esattamente questa l'obiezione di Ippia, allorché il sofista accusa Socrate di cercare qualcosa di essenzialmente inesistente. Questa critica coglie in qualche modo il bersaglio, nella misura in cui riconosce che ciò che viene ricercato non consiste in qualcosa di preciso che possa dirsi "bello" (un ente sussistente, appunto), ma in ciò che, non essendo qualcosa di bello, fonda nondimeno ogni riferimento dell'essente alla bellezza. L'accusa di Ippia recita in questi termini: o Socrate, «tu non riuscirai mai a trovare qualche cosa che né tu né io possediamo, che sia però comune ad entrambi. [...] Considera, infatti: se entrambi siamo giusti, forse non lo siamo l'uno e l'altro singolarmente? E se ciascuno di noi è ingiusto, non lo saremo anche entrambi?» (ivi, 300 D-E). Finché l'attenzione viene limitata all'orizzonte ontico dei singoli essenti e della loro specificità individuabile e isolabile (οι καλοί), l'essere non si potrà mai intravedere nella sua non-individuabile e mai ipostatizzabile essenza dell'in sé (τὸ καλόν). Vale a dire: il fondamento che, non posseduto di proprietà da nessun ente in particolare, è tuttavia comune a tutti quanti gli essenti, in quanto condizione della loro possibilità d'essere ciò che ciascuno di essi singolarmente è.

rappresentare in nessuna figurazione concettuale ontica, ma che piuttosto esige la considerazione fondamentale su ciò che l'intera modalità platonica del pensare identifica come trascendentale, uno, essere.

Se Platone, da un lato, riconosce nel bello in sé un termine che, essendo comune a tutti gli enti detti "belli", non appartiene a nessuno di questi, dal momento che sono piuttosto i καλοὶ ad appartenere al καλόν, Heidegger osserva, dal canto suo, una qualche affinità fra il bello in sé e la natura. Pensando quest'ultima quanto più possibile in aderenza al senso greco della φύσις, il filosofo tedesco riconosce la natura come potente in quanto divinamente bella²² e onnipresente in ogni realtà che si dà ad essere in senso ontico. La natura è cioè presente in ogni ente che si dà ad una precipua presenzialità, in quanto quella pervade tutto l'essente mostrandosi in quest'ultimo come la potenza specifica di ogni entità riconoscibile nel proprio tratto essenziale. È esattamente questa specificità propria del modo d'essere di una cosa, che consente a che quest'ultima venga riconosciuta come "bella"; precisamente nel riconoscimento di questa bellezza, insita nelle cose ma comune ad ogni singolo ente in modo tale che quella bellezza non sia di proprietà di nessun ente specifico, si può dire che il καλόν è φύσις nella sua potenza onnipresente²³ e onni-presentificante. La natura si dà infatti sia come presente in ogni singolo essente che è nella specificità della sua appropriata ("bella") essenzialità, sia come quella potenza che rende presente alla propria essenza autentica ("ben fatta e disposta") ciascun ente che singolarmente si dà ad essere per ciò che esso è.

²² Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, trad. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2007, p. 66 [*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe, Band 4*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981].

²³ «La sua onni-presenza (*Die Allheit ihrer Gegenwart*) [della natura] non significa l'estensione quantitativamente completa che comprende ogni reale, bensì il modo di pervadere proprio anche quei reali che, per come sono, sembrano escludersi vicendevolmente. L'onnipresenza regge gli estremi opposti del cielo più alto e dell'abisso più profondo. [...] Gli opposti sono rapiti nell'unità della loro coappartenenza» (*ivi*, pp. 66-67). È in questa coappartenenza che si espone quel tratto di unitaria non-proprietà che il bello in sé è per ogni singolo essente: il καλόν non rappresenta infatti una singolarità ontica presente innanzi a un soggetto umano che la giudica "bella" (ciò che nel dialogo dell'Ippia maggiore erano la bella donna, gli oggetti in oro, la vita lunga e felice, il piacere derivato dalle percezioni uditive e visive), ma indica il tratto proprio di e comune a ogni singolo ente che nessuno di questi specificatamente può vantare come proprio possesso esclusivo. È questo il senso nel quale tutti gli enti si appartengono vicendevolmente nel loro rimandare costantemente all'unità del bello in sé. Non essendo proprio di nessun ente singolo, esso si dà tuttavia come presente in ogni forma della presentificazione ontica del sussistente.

«L'onnipresente natura incanta e rapisce (*Die allgegenwärtige Natur berückt und entrückt*). Ma l'insieme dell'incanto e del rapimento è l'essenza del bello. La bellezza lascia essere presente il contrario nel contrario, la loro appartenenza nell'unità che a quest'ultima è propria, e così tutto in tutto a partire dalla compattezza del ben distinto. La bellezza è l'onnipresenza (*Die Schönheit ist die Allgegenwart*)»²⁴.

Nel medesimo istante in cui si dà natura, quest'ultima accade e si mostra alla maniera di un incanto e di un rapimento che fa dichiarare all'essere umano la bellezza dell'essente. Nella sua iniziale meraviglia dinanzi il complesso naturale dell'essere, l'uomo esperisce il tratto onnipresente della φύσις: senza ancora avvedersi funzionalisticamente delle singole cose che gli si danno innanzi agli occhi, egli è ammirato da ciò che pervade nella sua potenza tutto ciò che è. Ciò di cui è spettatore l'essere umano in questo suo inizio filosofico d'essere non è altro che il tratto onnipresente e onnipervasivo del bello in sé in quanto natura. Qui il καλόν lascia essere presente e fonda ogni presenzialità nella specificità del suo modo di darsi, cosicché nessun ente risulta schiacciato da questa potenza della natura, venendo esso piuttosto da questa medesima potenza fondato nella sua modalità precipua di sussistere. Il bello in sé in quanto bellezza (*Schönheit*) indica insomma l'essenza originaria della natura, intesa come ciò che consente ad ogni essente di sussistere nella propria specificità, distinguibile da quella degli altri enti ma nello stesso tempo accomunata a questi ultimi in una costante fondamentale. Tale tratto comune a tutti quanti gli enti presenti mostra che ciascuno di essi è proprio di se stesso solo in quanto nessuno di loro, singolarmente inteso, ha di sua proprietà il bello in sé, essendo ciascuno degli enti sussistenti piuttosto esso stesso proprietà del καλόν.

L'essente che si mostra nella sua bellezza appare nel proprio essere ciò che esso è²⁵. Il bello non indica soltanto la modalità precipua d'essere di un ente, cioè il fatto che esso sia detentore di una potenza che lo fa essere utile, più o meno appropriato ad uno scopo, indirizzato essenzialmente all'ὠφέλιμον, al vantaggioso. La bellezza, piuttosto, sostiene l'essere specifico di ogni essente che è in quanto giunge al proprio precipuo modo di sussistere.

²⁴ *Ivi*, p. 67.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 118.

«La bellezza è - sostiene Heidegger rifacendosi espressamente all'esperienza poetica di Hölderlin - la presenza dell'Essere. L'Essere è il vero dell'ente. Il vero dell'ente viene sempre chiamato *la natura* dal poeta dell'*Iperiore*, cioè da Hölderlin. [...] La bellezza è l'uno che unisce originariamente. Quest'uno può apparire solo se viene riunito, come unificatore, nella sua unità. L'ἔν diventa visibile, secondo Platone, solo nella συναγωγή, nella riunione. Ma i poeti *radunano come pittori*. Essi fanno apparire *l'Essere* (l'ἰδέα) nell'aspetto del visibile»²⁶.

Ai poeti è dato il compito di rappresentare ciò che per sua intrinseca costituzione non può essere raffigurato, in quanto non si lascia mai ridurre a un ente particolare o alle precise categorizzazioni di un'essente determinato. Così come il bello in sé è comune a tutti quanti gli enti pur non essendo possesso di nessuno di questi, allo stesso modo la bellezza è onnipresente come natura in ogni singolo essente che è. Il bello è cioè presente nelle cose non in quanto loro categoria accessoria, ma come fondamento dell'essere di ogni essente possibile e fattuale. L'unità che dicono i poeti nel loro indicare alla bellezza, afferma implicitamente Heidegger, non è altra che quella medesima "idea" che parla in Platone come unità trascendentale e fondamentale.

Il bello in sé può essere allora inteso come fondamento di tutti gli enti²⁷. Mantenendo distinti nella loro differenza ontica gli enti che sono, l'essere stesso li ricomponе tuttavia nell'unità fondamentale del suo mostrarsi in quanto καλόν. Il bello in sé non è infatti altri che l'essere stesso in quanto non-proprietà e non-categoria di ogni essente specificabile nella propria individualità distintiva e predicata secondo le sue modalità particolari di darsi ad essere. L'essere stesso si mostra come bellezza non in quanto categoria estetica dell'apparire o del lasciarsi dire dell'ente da parte dell'essere umano, ma come natura intesa in senso originario, cioè φύσις. Riconosciuta in questa modalità fundamentalmente speculativa, la bellezza «è la verità esperita in modo greco: lo svelamento di ciò che dispiega la sua presenza a partire da sé, lo svelamento della φύσις, di quella natura, di cui e a partire da cui vissero i Greci»²⁸. Il bello in sé non attiene a una modalità particolare del predicamento dell'oggetto, in virtù del dirsi del quale si può riconoscere quel singolo ente considerato come appropriato o inappropriato alla sua essenza, cioè "bello" o "brutto", buono o inetto ad essere impiegato per ciò a cui lo

²⁶ *Ivi*, p. 161.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 171.

²⁸ *Ivi*, p. 193.

dispone il suo modo d'essere. La bellezza riguarda piuttosto la modalità stessa dell'apparire dell'essere, vale a dire il giungere a disvelamento del singolo essente che è nella propria modalità autentica di essere. Esponendo ogni singolo ente nella sua presenza singolare e contrapposta a quella degli altri enti, la natura pervade l'intero essente secondo l'unità espressa sia dall'individuazione di ogni sussistente che è, sia nella totalità dell'intero essente che si apre già sempre alla dinamica della verità in quanto ἀλήθεια²⁹.

4. Conclusione

Τὶ ἐστὶ τὸ καλόν; Che cos'è il bello in sé? Porre questa domanda vuol dire interrogarsi sulla verità intesa come dinamica di velamento-disvelamento. Porre l'attenzione dell'investigazione su questo nesso dialettico interno al vero, implica considerare la bellezza come quel καλόν che non rappresenta un indice discrezionale dell'umano gusto estetico, né una mera categoria dei predicamenti ascrivibili alla ragione rappresentativa. Interrogare il bello in quanto verità implica interrogare la radice stessa del concreto che si sottende all'origine di ogni successiva distinzione dualistica fra un soggetto e un oggetto, fra un ente e un altro ente, fra la molteplicità dei singoli sussistenti e l'unità dell'essente. Chiedersi del bello in sé, ancora, non può prescindere dal prestare attenzione a ciò che riguarda il bene, non intendendo quest'ultimo come una categoria etico-morale dell'agire, ma in quanto istanza fondamentale pertinente al disvelamento della verità e all'onnipotenza presentificante della natura. Questi ultimi due termini dell'ἀλήθεια e della φύσις non attonano alla fondazione di una certa modalità metafisica di intendere il concreto, ma si concentrano nella speculazione fondamentale sul fatto che il reale si

²⁹ A partire dal modo greco di intendere la verità in senso precategoriale e antepredicativo, sostiene Heidegger, «la verità dell'essere si è diradata e illuminata inizialmente come apparire radioso dello svelamento di ciò che è presente. Lì la verità è stata la bellezza stessa» (*ivi*, p. 194). Nel momento in cui si coglie il bello in sé come quella potenza onnipervasiva che si dice "natura", ci si rende ulteriormente capaci di intendere il tratto fondamentale della bellezza come verità. Né questa attiene inizialmente ed essenzialmente alla correttezza dei giudizi e della loro professione verbale, né quella si lascia ridurre al mero giudizio di valore o al gusto estetico di un essere umano che usa degli enti sussistenti. La potenza che la natura è si apre alla dialettica insita nella verità riverberante di volta in volta nella singolarità degli enti e nell'unità dell'essente come il bello in sé, τὸ καλόν.

dia già sempre nella sua unità trascendentale (in quanto possibilità e unità dinamica) di bello, buono e vero.

La domanda platonica su cosa sia il bello in sé mostra l'esigenza di correlare la bellezza con la bontà, cioè l'istanza essenziale del bello con quella propria del buono. Pur mantenendo distinti questi due termini nell'ordine di un qualche tipo di relazione, che dovremmo dire più dialettica e originaria che non causa-effettuale, il bello e il buono rimandano a quella stessa unità esposta nella verità alla propria radice fondamentale. Quest'ultima, sostiene fermamente Heidegger, è stata chiamata dai greci con la parola iniziale "φύσις", venendo di seguito declinata secondo i tratti ontologici e non meramente ontici di καλόν, ἀγαθόν, ἀληθές³⁰. Proprio in quanto dicono qualcosa di precedente e di fondante le singole entità che giungono alla loro modalità d'essere, questi tre termini non possono limitarsi all'istanza soggettivistica del pensiero. Così come il bello in sé non si lascia cioè definire nelle trame del gusto estetico delle mode, né il bene può limitarsi all'istanza formalmente relativistica degli usi e dei costumi varianti al mutare degli spazi e dei tempi antropologici, allo stesso modo lo scioglimento dell'interrogativo riguardante il concreto implica un ritorno essenziale all'intendimento trascendentale dell'unità esposta nella verità. Quest'ultima indica l'unità che Platone ha enunciato come idea e che il pensiero successivo ha ulteriormente sviluppato nel tentativo di rendere intelligibile una relazione conflittuale e già sempre dialettica fra l'uno e i molti (in questo contesto, fra il καλόν e i καλοί). Espo- nendo questa dinamica dell'ἀλήθεια non semplicemente alla razionalistica visione umana ma ancor più al manifestarsi fattivo e contingente del concreto, il bello in sé³¹ fonda la cosalità verace degli enti e il dire predicativo delle

³⁰ Anche la bellezza, insieme al bene, costituisce un modo in cui la verità si mostra nel proprio tratto essenziale in quanto non-nascondimento, disvelamento, Unverborgenheit. Il bello in sé indica cioè una modalità in cui nell'essente viene rifratta la scintilla di luce che l'essere stesso essenzialmente lascia sussistere l'essente. Nella misura in cui il bello e il buono riguardano l'essere proprio dei singoli enti che sussistono, quei due medesimi termini non indicano altro che due modalità precipue in cui la verità dispone l'essente alla propria manifestazione autentica e determinata. Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 53 [*Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), in *Holzwege, Gesamtausgabe*, Band 5, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977].

³¹ «La verità è l'inascosità (*Unverborgenheit*) dell'essente in quanto essente. La verità è la verità dell'Essere. La bellezza non fa la sua comparsa accanto a questa verità. Quando si mette nell'opera, la verità traspare, appare scintillante. Questo trasparente apparire, in quanto è l'essere della verità nell'opera e come opera, è la scintillante trasparenza: la bellez-

categorie e della rappresentazione umana. Il bello, il buono e il vero fanno contemporaneamente ciò istituendosi come trascendentali di ogni possibile ed effettuale essere tanto per i singoli enti che sono, quanto per il darsi in generale di qualcosa piuttosto che del nulla.

za. Il bello, in quanto trasparente e scintillante, appartiene quindi all'eventuarsi della verità. Non è qualcosa di semplicemente relativo al piacere, e non è mero oggetto di questo. Il bello riposa invece nella forma, ma solo perché una volta, dall'Essere in quanto essentità dell'essente (*Seiendheit des Seienden*), venne illuminarsi la forma. Quella volta l'Essere si eventuò come εἶδος» (*ivi*, pp. 83-84).

Lo scaffale della nottola

F. Brencio (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri*, Aguaplano, Passignano s.T. 2015

Fin dalla loro apparizione i *Quaderni neri* di Heidegger (*Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/38)*, Klostermann, 2014; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Klostermann, 2014; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/41)*, Klostermann, 2014) hanno riportato in auge le due annose questioni sulla sua scelta politica ed il rapporto con gli ebrei. I cosiddetti *Quaderni neri* sono uno zibaldone di pensieri riconducibili ad una composizione eteroclita, un canovaccio disordinato, o piuttosto delle riflessioni sottese ad una struttura teoretica coerente? La questione dell'antisemitismo – razziale o metafisico, reale o presunto - è davvero il cuore di questi quaderni? È possibile individuare una linea tematica, secondo la quale riportare ad ordine parziale le tracce contenute in questi appunti, in una riflessione che non li isoli dal resto del *corpus* heideggeriano? Queste sono solo alcune delle domande a cui *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri* (Aguaplano, Passignano s.T., 2015) tenta di fornire una risposta, in attesa della pubblicazione dei volumi rimanenti della *Gesamtausgabe*. Il volume appare cronologicamente come il terzo contributo italiano espressamente dedicato agli *Hefte* heideggeriani; dopo quello curato da Fabris (*Metafisica e antisemitismo*, ETS, 2014) e quello più “scandaloso” della Di Cesare (*Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, 2014). Proprio con quest'ultimo titolo, e con la sua interpretazione dell'antisemitismo metafisico, il testo curato da Francesca Brencio entra inevitabilmente in rapporto dialettico.

In verità, non tutti gli scritti contenuti nel volume trattano direttamente dei *Quaderni neri*. Tentiamo di fornire una panoramica per evitare che l'eterogeneità del volume collettaneo, composto da scritti di diversa natura ed elaborazione, finisca per confondere i contributi raccolti dalla curatrice.

Il primo scritto di Yañez fornisce un'utile premessa metodologica all'approccio dei *Quaderni*. L'autore passa a collocare editorialmente la pubblicazione – marcando la distinzione tra scrittura pubblica e privata di Heidegger –, presentando un percorso iniziatico tipico della composizione della

Gesamtausgabe che miri al nucleo intimo dell'autore. Il saggio della Caporossi, invece, si preoccupa di fornire una disamina delle varie questioni che gli *Hefte* hanno sollevato da un punto di vista giornalistico, puntando a sottolineare l'eloquenza del silenzio heideggeriano, pur tuttavia tacendo sugli ultimi risvolti della ricerca. Rossi svolge la sua analisi a partire da una lettura di *Essere e tempo* alla luce di un decisionismo politico, connesso con una istanza votata alla finitudine del singolo che troverebbe nell'esistenza politica l'autentica ontologia sociale dell'essere-con-gli-altri. Premesse, queste, che riportano il lettore all'idea già ampiamente dibattuta dalla critica che rintraccia in *Essere e tempo* un'ideologia versata alla lotta comunitaria e generazionale. A mo' d'intermezzo s'inserisce lo scritto di Francisco Gómez-Arzapalo che presenta un complesso freudiano di seduzione-delusione, di cui Heidegger sarebbe stato vittima nei confronti del movimento hitleriano. Aspetto, questo della partecipazione heideggeriana al regime nazista, che è preso in considerazione anche dal breve scritto di Kraft, che chiude il volume, secondo cui la scelta heideggeriana sarebbe persino "quasi anti-politica", dove "politica" sta ad indicare, secondo l'autore, la moderna tecnica di governo.

Le argomentazioni di fondo del libro sono tuttavia maggiormente rintracciabili negli scritti più articolati della curatrice, di Casucci e di Beretta. L'apparente rapsodia delle osservazioni contenute nelle *Überlegungen* viene infatti raccolta secondo tre tagli tematici.

Dopo aver inserito i quaderni neri all'interno della speculazione heideggeriana tra *Essere e tempo* e i *Contributi alla filosofia*, l'intervento di Francesca Brencio segue come traccia l'impulso teologico del giovane Heidegger per impostare un confronto con l'elemento ebraico filtrato da quello luterano. Il retroscena così abbozzato fornisce la base per rileggere i 14 passi dedicati agli ebrei, al movimento ebraico e all'antisemitismo. Agli occhi della curatrice – piuttosto che l'elemento politico-razziale, del tutto assente in Heidegger – emerge così il reale bersaglio polemico della lettura onto-storica dell'essere: il momento giudaico-cristiano. Esso si iscrive all'interno della critica antimoderna alla reificazione dell'essere e si fonda sulla disgiunzione tra *cristianesimo* (in quanto curialità romano-imperiale), in opposizione alla *cristianità* (fideismo originario ed autentico).

Questa critica alla modernità si sostanzia nella figura heideggeriana della *Machenschaft* (macchinazione) – che costituisce invece il filo d'Arianna seguito nell'intervento di Paolo Beretta. Sulla base del confronto di Heidegger

con Nietzsche, la macchinazione è letta come critica immanente alla tecnica politica che Heidegger giungerebbe a riconoscere dopo l'errore del rettorato. Riflessione che porta a leggere lo sradicamento contemporaneo come perdita del *Boden*, nel quale l'elemento ebraico verrebbe a iscriversi a causa della propensione al pensiero calcolante. La lettura degli *Hefte* si rivela pertanto il pretesto per un ripensamento della mondializzazione come planetarizzazione contemporanea, come perdita dell'abitazione, come *quaestio de aqua et terra*.

Ancora più (in)attuale, per le questioni dilemmatiche che apre, è la lettura fornita da Marco Casucci che punta tutto sulla discrasia tra *biografia e filosofia* in Heidegger. L'eccedenza propugnata dalla purezza del filosofare s'impone con il carattere dell'inattualità sul mero fatto. Sarebbe inutile istituire un'ulteriore tribunale ad Heidegger dato che la partita va giocata su un altro campo, che è quello del pensiero. A questo proposito la metafora della montagna si rivela l'immagine per descrivere la peripezia heideggeriana: la caduta dalla vetta – compiuta con il fallimento dell'impegno politico, come tappa verso l'assunzione della colpa come risalita all'Olimpo. Lo scandalo suscitato da chi si abbandona al biasimo senza considerare il carattere apicale delle cime, della vetta come vessillo della sempre *inattuale* filosofia, non è altro quindi che il sintomo di incapacità di collocarsi sull'autentico livello richiesto dal pensare di cui la filosofia di Heidegger è, nel suo nucleo più intimo, manifestazione.

Nel complesso il volume – che si chiude con un'appendice della curatrice dedicata alle *Anmerkungen (Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-48), Klostermann, 2015)* – non propone prospettive ermeneutiche inedite, bensì intima a ritornare ad Heidegger. In quale maniera? A partire dai testi, tentando di scansare ogni precomprensione ideologica e di debilitare dicerie giornalistiche su di essa fondate. Tutto ciò in attesa che uno studio sempre più approfondito si riappropri dei testi senza manipolazione di sorta, quale la lettura di stralci o passi sconnessi. La conclusione parziale a cui ci conduce il volume è che il pensiero heideggeriano può e dovrebbe – nel caso fosse necessario – essere oltrepassato ma non scansato o, ancora peggio, obliato. Che lo si voglia o meno, esso porta il marchio indelebile del secolo passato, di cui ancora stenta a liberarsi.

Mattia Tritarelli

J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, trad. it. L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007

L'amore è scomparso perché la filosofia, da lungo tempo, ha smesso di parlarne e di interessarsene; a nulla valgono i discorsi intorno all'amore fatti dalla poesia, dal romanzo, dalla teologia e dalla psicanalisi: nel silenzio della filosofia, l'amore scompare (cfr. p. 5). E nel suo tacere, non si può che peregrinare di mancanza in mancanza: l'amore non può essere «detto» (ci mancano le «parole»), né «pensato» (ci mancano i «concetti») né «celebrato» (ci mancano le «forze»).

Da questo lapidario annuncio prendono le mosse le *Sei meditazioni*, modellate sull'ossatura comune delle cartesiane *Mediationes de prima philosophia* (1641) e delle *Méditations cartésiennes* di Husserl (1931), che compongono il volume *Il fenomeno erotico* (*Le phénomène érotique*). L'autore è Jean-Luc Marion, docente presso l'Università Paris-Sorbonne (Paris IV) e presso l'University of Chicago Divinity School. La sua "fenomenologia della donazione" è considerata, da molti critici e studiosi, una delle proposte più originali e fertili partorite dal dibattito interno alla filosofia francese contemporanea.

Uscito per la prima volta in Francia nel 2003, *Le phénomène érotique* è un testo "violento" e "deciso": non solo si apre con una denuncia radicale, ma è anche frutto, a detta dello stesso autore, di un'«ossessione» e di un'«inquietudine» che, dalla pubblicazione de *L'idolo e la distanza* (1977) in avanti, hanno sempre accompagnato la riflessione del filosofo francese (cfr. p. 16).

A introdurre le *Sei meditazioni* del filosofo francese è una denuncia dal tono intransigente: all'annuncio "l'amore è scomparso!" segue *tout court* l'individuazione dei responsabili e la denuncia delle loro "colpe". E a chi va attribuita la responsabilità della scomparsa dell'amore se non alla plateale *incompetenza erotica* di cui "fanno mostra" i filosofi (gli unici – ricordiamolo! – virtualmente in grado di poterne parlare con sensatezza e cognizione)?

Quella di Marion è una denuncia radicale, che vuole essere presa sul serio, senza la quale, secondo il filosofo francese, non riusciremmo a svelare (o meglio, a *dis-velare*) il peso e la gravità di un tradimento con cui i filosofi di oggi devono definitivamente fare i conti; tradimento che ha coinciso, nella storia del pensiero occidentale, con una «rinunzia» e una «censura» che hanno interessato (e interessano) niente di meno che lo statuto originario

della domanda filosofica: «sappiamo che, a poco a poco, nel corso di un'evoluzione ostinata e insopprimibile, la filosofia ha finito per rinunciare al suo primo nome “amore per la saggezza”, a favore di quello di metafisica». Tale «rinunzia», sostiene Marion, nel «consacrare [...] il primato dell'ente come oggetto universale del sapere», ha reso sì possibile e praticabile il «progetto della scienza», ma ha anche (e soprattutto) posto un'ostinata *censura* sull'«origine erotica» della filosofia. Per Marion, la filosofia, in veste di metafisica, ha tradito la sua origine; e così facendo, ha tradito se stessa: non ama, ma odia il suo «primo nome»; non ama, ma odia l'amore; e, non amandolo amandosi, ha cessato inevitabilmente di comprendere. L'ipotesi sostenuta da Marion è il che suo odio sia ancora, nonostante tutto, un «odio da amante».

Che dietro l'oblio dell'essere si celi un oblio che nessuno vede, o che nessuno vuol vedere? Marion ritiene di sì; dietro l'oblio dell'essere si nasconde, per così dire, un oblio più radicale, l'*oblio originario*: «l'oblio dell'erotismo della saggezza» (p. 7). Il pensiero metafisico si è dimostrato e si dimostra eroticamente «cieco» e «impotente», giungendo ad incarnare il ruolo di “fautore ingenuo” di un delitto (la scomparsa dell'amore) di cui non era e non è – non potendolo essere – consapevole.

Mantenersi fedele all'origine, continuare a pronunciare *quel primo nome* della filosofia, appare essere quindi l'unico modo per riuscire a comprendere pienamente l'umano (originario) dell'uomo: all'*ego cogito* di cartesiana memoria, al soggetto trascendentale, va sostituita la figura dell'*amant*. Basta relegare *spregiativamente* l'amore nell'ambito della follia o della passione! L'amore ha a che fare con una «razionalità erotica» che la filosofia ha ostinatamente negato; è perito come concetto perché «la filosofia ne ha simultaneamente ricusato l'unità, la razionalità e il primato (anzitutto sull'essere)» (p. 9). È necessario quindi non solo svelare e denunciare le “colpe”, passate e presenti, della filosofia, ma anche procedere verso un ripensamento dell'amore come concetto. L'uomo, originariamente, pensa o ama? Esiste in quanto si pensa e pensa, o esiste e pensa in quanto originariamente ama (o odia)? Questo è l'interrogativo “provocatorio” che Marion ci pone.

L'uomo di Cartesio (l'*ego cogito*) «pensa, ma non ama, almeno originariamente». E non amando, si preclude la possibilità di comprendersi, non «rivelandosi a se stesso». In altri termini, l'*erotico* sta a indicare, per il filosofo francese, la *modalità originaria* attraverso la quale l'uomo, rivelandosi a se stesso, «si definisce» (p. 12). La posta in gioco è alta. Cerchiamo di ripere-

correre, tenendo conto dei limiti connessi a queste poche pagine, il “cammino” che Marion ha voluto intraprendere nelle pagine de *Le phénomène érotique*.

Lo si è già accennato, l'*ego cogito* pensa ma non ama. O meglio, non ama almeno originariamente; ricava infatti la «certezza» della propria esistenza dal rendersi oggetto del proprio pensiero: l'*ego cogito* o si rende oggetto a/di se stesso o, *sic et simpliciter*, non può essere certo della propria esistenza. Stando così le cose, è evidente che la certezza della mia esistenza non può che dipendere direttamente dalla mia riduzione a oggetto del mondo. «Non sono certo di me che come lo sono dell'oggetto: non dubito – sostiene il filosofo francese – di sussistere e, per questo, non dubito di essere». Ma di quale certezza stiamo parlando? Effettivamente, di una certezza che è «una certezza d'oggetto». Ecco che allora mi accorgo di «mancare – fino in fondo – come ego». Scrive Marion: «*Io* è altro rispetto a me e la certezza di me oggetto non riguarda l'*io* che sono» (p. 22). In ultima istanza, la certezza di cui gode l'*ego cogito* è una certezza muta, sì sicura, ma che non «mi rassicura in nulla su di me». È una certezza che non sa rispondere all'interrogativo “a che scopo?”; certezza «inutile», quindi, anche se «sicura», incapace di liberare l'esistenza dell'uomo dal *sospetto di vanità* (p. 28).

Per il filosofo francese, solo provando a rispondere alla domanda che spalanca immediatamente le porte alla *riduzione erotica* (*réduction érotique*): “Sono amato?”, è possibile affrancarsi dal «regime della vanità». Tanto la *riduzione epistemica* quanto quella *ontologica* vanno infatti scartate. Quell'*io* che io sono, cioè, non può essere considerato né un *io* in quanto soggetto o oggetto («io non dipendo dalla mia certezza», p. 28) né un ente riconducibile al proprio essere («io in quanto *Dasein*, l'ente nel quale ne va dell'essere», p. 30). Nel regime di riduzione erotica, in prima approssimazione, io sono in quanto sono amato; non dipendo da me, ma sono «eletto da altrove» (p. 32) e da «altrove rassicurato». «Sono un *là*» colpito da altrove. E per questo, nel medesimo tempo, anche un *qui*. Un *qui* che può essere identificato con un «fenomeno privilegiato noto con il nome di carne». La «presa della mia carne» mi individualizza, mi «assegna un *qui*» dove poter essere raggiunto (*effettivamente un là*). Non solo. «Facendo presa come carne», mi scopro come un «io insostituibile»; mi scopro cioè testimone e portatore di un'*ipseità* donata, che lo voglia o no. Beninteso, «tale parola d'*ipseità*» non può e non

deve essere detta o pronunciata: «ogni risposta che mi dessi da solo – infatti – mi perderebbe» (cfr. pp. 50-53).

Ciò nonostante, non ci possiamo di certo ritenere soddisfatti: la minaccia della vanità non è stata allontanata. Anzi, l'ingresso nel «regno dell'amore» ne ha, in un certo qual modo, radicalizzato la forza e il vigore: la carne trema, scossa dall'ombra lunga della vanità; e io mi scopro esiliato fuori di me, voluto da un altrove anonimo che non posso volere. «Aprendo la domanda stessa della rassicurazione [“Sono amato da altrove?”] – scrive Marion – sono divenuto una mancanza per me stesso» (pp. 55-56). Detto altrimenti, il mio dipendere originariamente da altrove rilancia, radicalizzandola, la presenza minacciosa della vanità. Se sono amato, sono amato da altrove. Per il pensatore francese, difatti, tanto l'«amore di sé» quanto la rivendicazione metafisica di poter «perseverare nell'essere» (o meglio, amare continuare a essere nel *mio* essere), una volta spalancate le porte del regno dell'amore, «appaiono come delle contraddizioni logiche, più esattamente delle contraddizioni erotiche» (p. 70). La minaccia della vanità viene, in questo modo, rilanciata: arrivo a odiarmi perché di me/in me arrivo ad odiare la finitezza non trascendibile che mi costituisce. Mi odio perché *mi è impossibile amarmi*; l'odio di sé appare così «come tonalità affettiva fondamentale dell'ego in riduzione erotica»; si presenta come «conseguenza diretta dell'impossibilità [...] dell'amore di sé» (p. 72). Ed è a questo punto, in questo clima d'odio apparentemente irriducibile, che l'altro irrompe sulla scena. L'altro fa la sua comparsa, scrive Marion, «in veste di Giano», come «*colui che odio e che dovrebbe amarmi*, colui che vorrei amare e che mi odia» (p. 79). L'altrove, prima anonimo e «inaccessibile», ha ora una figura, resa effettiva dall'irruzione sulla scena dell'altro. Il *mio ego* ha ora un nemico, «odiato tanto quanto odiante» (p. 82), che svolge «una funzione unica: quella – cioè – di liberarmi, almeno in parte, dall'odio di ognuno per sé che mi schiaccia» (p. 79). Purtuttavia, è evidente che siamo di fronte ad un'aporia, che pare precludere definitivamente la possibilità di venire, contro la vanità, rassicurato da altrove: «se pretendendo di amarmi o di farmi amare» devo essere pronto ad odiare e a farmi odiare. La vanità, alla fine, ha vinto (cfr. p. 84). Ed ha vinto perché l'interrogativo “Sono amato da altrove?” non può dirsi libero dalla *logica della reciprocità*. Anzi, la presuppone. Gli (*impossibili*) atti d'amore dell'*ego* si stagliano ancora nell'orizzonte dell'essere: «a questo stadio amare significa anzitutto esserlo, amato»; nuovamente, è l'essere a determinare l'amore, non viceversa.

Per provare a dissolvere l'antica aporia, la riduzione erotica deve subire una radicalizzazione attraverso la riformulazione dell'antico interrogativo che mi ero posto: «chiedere ora “Posso amare, io per primo?” piuttosto che “Sono amato da altrove?”, comportarmi come un amante che si dà piuttosto che un amato che si avvale del *do ut des*» (p. 91). Con il venir meno della logica della reciprocità (che fissa le condizioni di possibilità dell'odio), la minaccia della vanità viene così allontanata; accettando, fino in fondo, il «rischio della maggiore esposizione» (connesso all'amare, io per primo) ho guadagnato la rassicurazione fondamentale: «Ho la rassicurazione di fare l'amore». L'altrove ora non mi manca; mi risulta, tutt'al contrario, «più intimo per me di me stesso» (p. 96), giungendomi dal mio stesso amare, io per primo, *senza ragione* (cfr. 99-106). E l'altro? Viene fenomenalizzato dal mio stesso *farmi avanti*; e la sua fenomenalità non trova nella visibilità la condizione del suo manifestarsi: «l'amante ama ciò che non vede più di ciò che vede o, meglio, vede solo perché ama ciò che, in principio, non poteva vedere» (p. 113). L'altro può essere dunque concepito come frutto della mia decisione; sono io che decido per lui, decidendomi ad amarlo per primo, ma non sono tuttavia io a «decidere per me stesso»: io appaio, per la prima volta, attraverso l'altro e solo lui può «confermare chi sono» (p. 118). È un altro, dunque, che mi conferma, ma che non mi appare ancora, a questo stadio, come un altro individualizzato. È un altro per l'appunto, non un *tal altro*, oggetto di «un'intuizione cieca», che «dona di amare amare, ma senza nulla mostrare» (p. 124). È un'intuizione cioè cui non corrisponde un «significato estraneo e autonomo» che mi permetta di accedere all'*alterità radicale* dell'altro. Per Marion, unicamente nel *volto dell'altro* tale significato può essere rintracciato. Chiaramente, non nel volto dell'altro caro all'etica (universale e dunque impersonale), che si declina nell'ingiunzione “Tu non ucciderai”, ma nel volto dell'altro come espressione di un giuramento: “eccomi, sono io, il tuo significato”. Ed ecco che il fenomeno erotico appare come «fenomeno incrociato», rivelandosi come l'incrociarsi di due intuizioni cui corrisponde un solo significato: “Eccomi!”. *L'amant* arriva finalmente a vedere non solo «che lui ama», ma anche «chi lo ama, attraverso la grazia di questo giuramento» (cfr. 129-135).

Ora, se l'apparire del fenomeno erotico come fenomeno incrociato è determinato da un concorso d'intuizioni, è unicamente attraverso il fenomeno dell'*erotizzazione della carne* che l'altro «mi dà a me stesso». Siamo di fronte a una donazione che vede l'io e altro donarsi ciò che non hanno. *L'amant*, per

la prima volta, appare in veste di «a-donato» (p. 155). «L'altro – scrive Marion – mi dona ciò che non ha, la mia carne. E io dono a lui ciò che non ho, la sua carne» (p. 153). Le carni s'incrociano, ma non si confondono; e ciascuna si erotizza attraverso l'altra: una «messa in carne» che finisce per «sommersere» – «come attraverso una kenosi erotica» – gli stessi *organi sessuali* (p. 160). Nella carne dell'altro ormai vedo la sua «compiuta trascendenza», la sua *alterità radicale*.

Non sono io, tuttavia, a decidere dell'erotizzazione della mia carne. È un processo che si attua in me, ma senza di me. Si tratta di un fenomeno che gode di un incondizionato «automatismo», impermeabile alle volontà e alle decisioni degli *amants*. Un fenomeno che, prima o poi, incorrerà *gioco forza* nella propria «sospensione». Per Marion, infatti, io sono in grado di *godere* fin quando la mia carne (ancora) si erotizza. O meglio, fin quando l'*orgasmo* non finisce per *sospendere* l'erotizzazione in atto, arrivando a presentarsi come «un semplice *fenomeno cancellato*» (p. 176) e rivelando, al contempo, la *finitezza radicale* della carne dell'*amant* (finitezza relativa) e i limiti del processo che lo coinvolgeva (finitezza intrinseca). Non solo l'erotizzazione si presenta come sospesa, ma a essere sospesa è anche (e in primo luogo) la riduzione che radicalizzava. L'io, escluso dalla *réduction érotique*, «rientra così nel mondo», tornando a sottostare alle sue regole e alle sue leggi. D'altro canto, proviamo a immaginarci le conseguenze che deriverebbero da un'*erotizzazione infinita*: «il mondo, il suo tempo, il suo spazio» verrebbero per sempre sospesi. «La riduzione erotica – afferma Marion – mi strapperebbe definitivamente al mondo». Al contrario, la sospensione che sospende la *réduction érotique* «mi trattiene nel mondo», rendendomi così possibile l'incontro con «un possibile altro» (p. 183). La finitezza dell'erotizzazione mi assicura allora (paradossalmente) sulla possibilità che la *réduction érotique* si ripeta, oggi come ieri.

Certo è che di questo fenomeno cancellato (l'orgasmo) non si può parlare, «neppure da amante a amante: le parole mancano» (p. 185). E mancano perché il linguaggio erotico è un linguaggio *non-mondano*, che del mondo trasgredisce, in primo luogo, l'*obiettività*. La parola erotica non dice e non «descrive nulla»; è *parola performativa* che, nel «mettere in scena» il giuramento (Eccomi!), trova nella *performance* della carne dell'altro il suo unico orizzonte di senso (p. 190). La parola riesce laddove il semplice contatto delle carni fallisce: vedere nell'altro una persona, «fare l'amore con lui *in perso-*

na». La parola dona la carne e ci libera dal rischio di ricadere nell'*anonimato*, fatalmente connesso alla finitezza dell'erotizzazione automatica. La parola dona parlando, nella distanza e in libertà; io «tocco così l'altro» (p. 232) in virtù di un'*erotizzazione libera*, che mira l'eternità. Ecco la scoperta: il fenomeno erotico può sopravvivere all'orgasmo!

La fedeltà degli *amants* all'antico giuramento («un "Eccomi" per due») si rivela essere, infatti, la sua unica «condizione di persistenza». La fedeltà – intesa come la «durata del giuramento» – *temporalizza* il fenomeno erotico «assicurandogli una visibilità durevole e che si imponga» (pp. 235-236).

Nondimeno, non si può certo dire che il giuramento, cui gli *amants* si spongono, sia esente da «intermittenze» e «discontinuità». Che vi sia un modo, si chiede Marion, per inscrivere «in una durata continua», in grado di risolvere la «ri-creazione continua» (p. 249) che anima la riduzione erotica? Solo il terzo e il suo avvento possono indicare una risposta a questo interrogativo. A questo stadio, il terzo ha un nome: «si chiama figlio», colui che trova nel giuramento la sua condizione di possibilità e l'unico in grado di renderlo *effettivo* (p. 257). Ma il figlio, questa *carne terza*, non può rimanere per sempre con gli *amants*, a testimonianza dell'antico giuramento. Il figlio transita e poi parte. Gli *amants* si ritrovano nuovamente soli e il giuramento è «condannato a ripetersi (cfr. pp. 258-263). Dio, e soltanto Lui, è in grado di garantire il compimento del giuramento degli *amants*, soddisfacendo pienamente l'esigenza di eternità che l'Amore richiede e impone. Dio si presenta come loro ultimo e primo «testimone» (p. 270) e sempre li supera «a titolo di migliore amante» (p. 283).

Riccardo Rezzesi

A. Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, trad. it. M. Cavallaro, Inschibboleth, Roma 2015

Il volume presenta per la prima volta in italiano la proposta filosofica di Alexander Schnell, il quale invita a considerare il tratto proprio della fenomenologia costruttiva al fine di mettere a frutto i contributi apportati da Husserl alla metodologia delle scienze umane. Il testo propone una ricognizione approfondita sulla costituzione fondamentale che caratterizza l'indagine fenomenologica trascendentale, articolando una particolare messa a fuoco del carattere "costruttivo" di questa specifica modalità di indagine filosofica. A partire dalla legittima considerazione, per la quale l'*epoché* fenomenologica non costituisca semplicemente una metodologia applicativa eterodiretta ma piuttosto il principio di legittimazione di ogni conoscenza in generale, l'autore si preoccupa di scandagliare i caratteri trascendentali della soggettività umana e l'insieme delle operazioni costituenti (*konstituierende Leistungen*) dell'intenzionalità.

Ciò che caratterizza la definizione costruttivistica della fenomenologia consiste nel preciso progetto di edificare, internamente a ciò che si mostra richiesto dal tratto fenomenico dell'essente, le condizioni trascendentali del sapere fenomenologico. La fenomenologia detta "costruttiva" si impegna infatti nel considerare la necessità sia intrinseca ad ogni processo a carattere intenzionale, sia propria di quelle leggi che presiedono alla configurazione specifica di ogni indagine fenomenologica. Quest'ultima non si configura infatti come tale da volere o da poter imporre dall'esterno alcunché ai fenomeni, ma si mostra da questi ultimi diretta e necessitata. In tal senso, la ricerca costruttivistica di certa fenomenologia non si limita alla sola discussione descrittiva della modalità in cui i fenomeni si danno al loro apparire, ma considera in maniera trascendentale le condizioni affinché il darsi del fenomeno costituisca geneticamente la possibilità e la modalità del conoscere stesso. E ciò la fenomenologia lo considera e lo scopre nello stesso momento in cui realizza la propria costruzione fenomenologica del sapere.

Attraversando un insieme di tematiche che spaziano dall'intenzionalità ai concetti di significato, verità e temporalità, passando attraverso le accezioni di immaginazione e fantasia, di pulsioni e istinti, fino a culminare nel nesso nevralgico situato internamente all'intersoggettività, l'argomentazione persegue uno scopo unitario. Ciò che viene tentato è esattamente l'edificazione di

quella fenomenologia costruttiva, che prende forma e senso rispetto al suo tratto fenomenologico e alla sua medesima configurazione filosofica soltanto nel preciso momento in cui quella si attua e viene edificata dalla riflessione. Ciò che infatti costruisce quest'ultima non consiste in un apparato speculativo o metafisico di edificazione del sapere, ma nella messa a fuoco del tratto necessitante il sapere stesso alla sua modalità costruttiva di darsi ad essere. Una tale modalità si compone in maniera trascendentale, cioè considerando le proprie condizioni di possibilità costituenti e costitutive, solo attuandosi come un progetto (p. 78), che Schnell si impegna nel mostrare all'interno del suo testo.

Il punto prospettico, che si tenta di edificare nel momento in cui quello stesso *focus* viene considerato criticamente e secondo la sua configurazione trascendentale per il sapere fenomenologico, presume di porsi "al di qua" della distinzione fra soggetto e oggetto. In quanto indagine attinente alle condizioni di possibilità fenomenologiche, indispensabili affinché si dia una relazione intenzionale fra ciò che solo successivamente al darsi fenomenico del reale si configura secondo il binomio soggetto-oggetto, la fenomenologia costruttiva si colloca alla radice del distinguo fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Essa edifica infatti ciascuno di questi due nel loro statuto peculiare nel momento stesso in cui plasma entrambi nella loro mutua relazione trascendentale. La ricerca che viene qui intentata non è pertanto né una mera speculazione astratta sul possibile, né una miope descrizione figurativa dell'esperito o del *cogitatum*, ma il tentativo di considerare il carattere trascendentale del sapere nello stesso momento in cui esso viene costruendosi.

La motivazione per la quale la fenomenologia costruttiva non deve essere intesa come una mera descrizione del fenomeno attiene al nodo centrale, sul quale si legano sia la metodologia fenomenologica di ricerca, sia la possibilità che quest'ultima si possa dare ad attuazione, sia ancora il fatto che questa possibilità e lo svilupparsi di quella metodologia della ricerca sottostiano ad un trascendentale. Tale condizione di possibilità consiste nella necessaria premessa fenomenologica (quindi non semplicemente descrittiva o analitica, ma costituentesi nel momento stesso in cui viene osservata e considerata nel suo manifestarsi) implicata internamente ad ogni successiva differenziazione fra gli atti di coscienza e ciò a cui essi si rapportano. Contro le derive possibili proprie di un idealismo soggettivistico e di un realismo ingenuo, a ritenere di

Schnell, ciò che Husserl intenta consiste infatti nel render conto del darsi delle essenze nel loro medesimo delinearli internamente alla relazione costituentesi come fenomenologia trascendentale.

Un termine essenziale per la comprensione di questo discorso consiste nella critica husserliana all'accezione di verità come *adaequatio*. Rispetto quest'ultima, ricostruisce Schnell, Husserl osserva che il ritenere la verità come forma di adeguazione reciproca di cosa e intelletto è viziato da una petizione di principio, in quanto questa definizione della verità presuppone ciò che dovrebbe stabilire. Infatti, la verità non deriva dal semplice processo dell'adeguazione, ma si può dare come adeguazione solo in quanto si presuppongono già noti tanto ciò che deve essere messo in adeguazione (l'intelletto e la cosa), quanto il modo specifico in cui si attua l'adeguazione medesima. Come si può intendere da questa forma di obiezione all'essenza della verità in quanto *adaequatio*, il punto critico che viene obiettato consiste nell'assenza di quel processo essenzialmente fenomenologico-trascendentale, per il quale le modalità costitutive della conoscenza si formano nel momento stesso in cui esse si danno ad essere in ogni preciso atto costituente il conoscere fenomenico.

La petizione di principio che viene accusata all'accezione di *adaequatio* risulta quindi possedere un tratto intrinsecamente non-speculativo ma piuttosto gnoseologico, dal momento che l'attenzione al modo di darsi del conoscere, indagato nelle sue condizioni fenomenologiche, volge direttamente alla necessità, già accennata sopra, implicita nella costruzione della conoscenza. Husserl perviene così a differenziare la cosiddetta "adeguazione" (*Adäquation*), caratterizzandola come ciò che concerne il versante noetico, dalla "corrispondenza" (*Übereinstimmung*), pensando quest'ultima come ciò che attiene all'ambito noematico. Da questa distinzione viene dedotto che la verità vada definita come il "correlato oggettivo dell'evidenza" (p. 155), vale a dire quale corrispondenza interna che si costituisce fra ciò che è intenzionato e ciò che è dato. Una corrispondenza, questa, che si struttura nel momento stesso in cui quei due poli vengono relandosi l'un l'altro nel processo costitutivo della conoscenza fenomenologica della cosa stessa. È quindi l'auto-datità dell'oggetto, rispetto il proprio divenire riferimento di una adeguazione dell'io intenzionale ad un obiettivo dell'intenzionalità del soggetto, che configura il tratto trascendentale di ogni possibile atto intenzionale sotteso fra un soggetto e un oggetto.

L'accezione costruttivistica della metodologia fenomenologica emerge in maniera lampante allorché si applichi questa accezione di verità al caso particolare del significato. Quest'ultimo consiste infatti, ricorda Schnell, nell'atto di una realizzazione costantemente *in fieri*, che non corrisponde ad una adeguazione compiuta una volta per sempre, ma che piuttosto considera il nesso fra significante e obiettivo della significazione come una continua costruzione oscillante e distinguente i termini relati nello specifico processo di costruzione del significato. Rimanendo nel contesto della *adaequatio* fra la cosa e l'intelletto, si deve osservare come la forma categoriale codificata da quest'ultimo non consiste in una mera conformazione del *cogitatum* a una mera entità cosale preesistente all'intellezione. La possibilità stessa della formazione categoriale affonda piuttosto le radici stesse della sua realizzabilità nel nesso continuamente istituentesi fra intelletto e cosa, fra atto di coscienza e ciò a cui esso si rapporta. È esattamente su questo punto che viene delineandosi il tratto costruzionistico della fenomenologia: né le cose preesistono alla soggettività intenzionante, né l'io fonda l'oggettività delle realtà essenti intenzionandole; piuttosto il soggetto e l'oggetto si istituiscono reciprocamente nella costante costruzione del sapere che mostra lo statuto edificabile della realtà e della sua conoscibilità nel nesso trascendentale fra l'atto intenzionante e l'attuazione dell'intenzionalità volta alla cosa stessa.

Il passaggio fondamentale sul quale fa leva l'intero impianto esplicativo del testo in esame consiste nel termine conclusivo dell'intersoggettività. Quest'ultima viene posta a tema nell'ultimo capitolo del volume non come ennesimo esempio utile all'esplicazione del tratto costruttivo della fenomenologia husserliana, ma quale snodo nevralgico per la legittimazione di quel nesso fondamentale riconosciuto dalla fenomenologia "al di qua" del distinguo fra soggetto e oggetto. Nell'economia dell'intera elaborazione proposta da Schnell, l'intersoggettività svolge il duplice compito di disinnescare il dogmatico presupposto che considera l'oggettività dell'esperienza come un dato e di qualificare il tratto veritativo dell'esperienza nell'effettività della validità comunitaria e intersoggettiva dell'esperire medesimo. Per potersi rivolgere a questi due obiettivi di indagine, l'autore riprende due tesi fondamentali di Husserl, per il quale l'oggettività deve essere compresa come tale da darsi già sempre in senso mediatamente intersoggettivo, mentre la soggettività trascendentale dell'intenzionalità non può che essere configurata come una intersoggettività trascendentale (p. 252).

Facendo ampio riferimento alla *Quinta Meditazione Cartesiana*, Schnell distingue fra il senso d'essere dell'io, dell'altro e dell'oggettività mondana, individuando il nesso trascendentale fra questi termini sul punto specifico della loro intersezione fenomenologica. Nell'atto stesso del loro determinabile e individuato apparire, infatti, questi termini vengono relandosi in una maniera reciprocamente costruttiva: ciascuno di essi viene cioè ad edificare gli altri nel loro mutuo interagire in senso intenzionale, vale a dire intenzionante e intenzionato. Nell'esplicazione dell'intersoggettività quale termine essenziale per l'enucleazione del processo costruttivo della fenomenologia, quest'ultima viene riaffermata da Schnell nel suo tratto più autentico, cioè quello promotore e realizzatore di una costante e inestinguibile tensione al sapere. Una simile aspirazione non può sperare di comprendersi nel proprio slancio conoscitivo, se essa continua a ipostatizzare la differenziazione fra un conoscente e un conosciuto, senza avvedersi di come entrambi questi termini si configurino l'un l'altro nella loro mutua relazione. È proprio quest'ultima che ricostruisce l'apparire medesimo dei due termini posti in rapporto reciproco, senza lasciar modo a nessuno dei due di poter essere dogmaticamente fatto assurgere a ipostasi o a realtà in sé. Il tratto costruzionistico della fenomenologia consiste infatti nella genesi di quella fattualità che dice il fatto proprio del mondo dell'esperienza, vale a dire quel tratto essenziale del mondo che si costruisce soltanto nell'intersoggettività.

Ciò che costruisce la fenomenologia, in definitiva, non è una visione metafisica o speculativa sul reale ma la messa in evidenza di come la conoscenza si costituisca nella sua positività nell'atto stesso del venir edificata della propria configurazione fenomenologico-trascendentale. In questo contesto non si ha quindi a che fare con una dialettica speculativa di carattere fondamentale, in quanto qui l'attenzione viene concentrata sulla costruzione gnoseologica ed epistemologica delle possibilità attuative del sapere, del conoscere e dell'esperire, nel loro stesso apparire e manifestarsi. Dal momento che questo composito atto riguarda il carattere inter-relazionale: del soggetto internamente alla propria esperienza, del soggetto umano rispetto un oggetto cosale, della costruzione della stessa cosalità di ogni ente possibile, della mutua relazione esperienziale fra soggetti umani, del rimandare di questa comune esperienza alla veridicità della cosa stessa; ciò che la fenomenologia costruttiva edifica non è una semplice modalità della conoscenza umana, ma la relazione stessa che rende conoscibile e comunicabile l'essente come una mediazione

già sempre attuale di co-azione della coscienza. Nel tentativo di spronare ad un ritorno “al di qua” del distinguo soggetto-oggetto, Schnell indica nel fondamento costruttivistico della fenomenologia ciò che oggi va ripensato al fine di rendere ancora feconda la meditazione husserliana sulle condizioni di possibilità attuali di ogni possibile e attualizzabile conoscenza.

Marco Viscomi