

laNOTTOLAdiMINERVA
Journal of Philosophy and Culture
supplement

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

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

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

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

Editor-in-chief

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

Editor and scientific committee person in charge

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

Editorial board

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

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

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

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Perspectives of Ontology

Table of contents

<i>Introduzione. Ontologia e critica nella comune ricerca del Medesimo</i>1 Francesco Porchia , University of Perugia, Italy	1
<i>Il concetto di Bildung in Edith Stein: centralità di educazione eucaristica e maternità spirituale</i>4 Giulia Brunetti , University of Perugia, Italy	4
<i>L'Ontocoscienzialismo come categoria di sviluppo dell'Ontologismo critico</i>12 Martino Bozza , University of Perugia, Italy	12
<i>La storia qualitativa della filosofia in Teodorico Moretti-Costanzi</i>25 Mattia Cardenas , Ca' Foscari University, Italy	25
<i>Deus summe sensibilis. Argomento ontologico e resurrezione estetica del pensare in S. Anselmo d'Aosta</i>32 Marco Casucci , University of Perugia, Italy	32
<i>Istanze dell'ontologismo critico-ascetico tra Schopenhauer e Bergson</i>41 Mattia Loreti , LM University of Perugia, Italy	41
<i>Le leggi Dinamiche come Guide alla Ontologia Fondamentale</i>60 Vera Matarese , University of Bern, Switzerland/University of Perugia, Italy	60
<i>Ancora sulla polemica antignoseologica dell'ontologismo e il suo correttivo</i>70 Marco Moschini , University of Perugia, Italy	70
<i>L'accordo tra differenti. Consonanza e differenza tra essere ed ente in Martin Heidegger</i>77 Nazareno Pastorino , University of Salerno, Italy	77
<i>La rivalutazione estetica del finito. Rosario Assunto lettore della Filosofia dell'arte di Schelling</i>89 Francesco Porchia , University of Perugia, Italy	89
<i>Ontologia, etica e consapevolezza</i>100 Furia Valori , University of Perugia, Italy	100
<i>Appendice. Ricordo di Tina (Mirella) Manfredini (negli anni 1955-1960)</i>111 Emanuela Ghini , Monastero Santa Teresa Savona, Italy	111

Introduzione

Ontologia e critica nella comune ricerca del Medesimo

Francesco Porchia

University of Perugia, Italy

Questo supplemento della rivista «La Nottola di Minerva» ha per oggetto alcuni temi e nodi speculativi che hanno assunto alcuni tratti specifici in larga parte del pensiero contemporaneo ed in particolare in alcune delle correnti italiane che specificamente si sono delineate come un Ontologismo critico che pure dialoga e si confronta con larga parte delle voci più autorevoli dell'ontologia contemporanea e del risveglio della metafisica. In questo percorso peculiare della dottrina sull'essere si sono date letture interessanti che meritano di essere ripensate. Questo lo scopo che ha mosso ad un confronto che si è concretizzato in questo numero di supplemento della rivista che appunto pone in fronte alcuni temi dell'Ontologismo critico italiano e di alcuni aspetti centrali del pensare contemporaneo che tematizzano la relazione ontologica a partire da alcune prospettive centrali della contemporaneità. E così tali quadri problematici si presentano in alcuni dagli autori dei contributi; questi evidenziano alcune tematiche particolari, mettendo anche in risalto gli influssi che a partire da esso si sono sviluppati nella tradizione filosofica. Il presente volume raccoglie inoltre alcuni contributi che, seppur non riguardino direttamente la tematica principale del supplemento, ben si accordano con esso e contribuiscono ad arricchire il comune senso di ricerca che contraddistingue questo volume nella propria complessità. Gli interventi sono stati posti in ordine alfabetico, così questa introduzione seguirà l'ordinamento del volume nella presentazione dei saggi. Il volume è inoltre impreziosito da una biografia intellettuale che, differendo nello stile dagli altri contributi, è stata posta nell'appendice.

Il supplemento si apre con il contributo di Giulia Brunetti, in cui si mette in evidenza l'importanza del tema della formazione attraverso l'idea di *Bildung* nella filosofia di Edith Stein. Ciò che impreziosisce ulteriormente questo saggio è il tentativo di portare alla luce il carattere inattuale ma indispensabile delle tematiche trattate, approfondendo gli aspetti relativi all'educazione eucaristica e al concetto di maternità spirituale. Aspetti dunque che raramente vengono indagati nella filosofia di Edith Stein, ma che costituiscono una tappa fondamentale per comprendere non solo la «poliedricità della Pensatrice» ma anche gli importanti contributi che la filosofa ha apportato sullo specifico campo.

Quello dell'inattualità è un tema caro all'Ontologismo critico che direttamente richiama la «divina inutilità» che contraddistingue la filosofia. Questo era lo spirito che Pantaleo Carabellese testimoniava con la sua filosofia, i cui contributi sono stati fondamentali all'interno del panorama filosofico italiano. Sulla base di queste considerazioni preliminari,

Martino Bozza ricostruisce nel proprio saggio l'importanza che il filosofo di Molfetta attribuiva al Concreto, inteso proprio in virtù del rapporto che sussiste tra l'Uno e i molti. Proprio per mezzo di questa relazione, il finito non deve essere considerato solo come il luogo della mera utilità e, allo stesso tempo, non bisogna ricercare l'Assoluto in un mondo separato. Il Concreto costituisce allora la sintesi di questo rapporto. Nello scritto di Bozza si evidenzia inoltre l'eredità del pensiero di Carabellese colta da Teodorico Moretti-Costanzi, suo assistente e allievo, il quale ha apportato importanti contributi, arricchendo così la portata dell'Ontologismo critico.

Nel lavoro di Mattia Cardenas si evidenziano alcuni aspetti relativi alla svolta filosofica del Moretti-Costanzi rispetto all'insegnamento del maestro. Il filosofare di Moretti-Costanzi, acquisendo una valenza ed un senso più squisitamente cristiani, ricerca con rinnovato senso di testimoniare proprio quella «divina inutilità» della filosofia. A tale scopo il saggio di Cardenas si concentra sulla possibilità di rileggere il pensiero del Filosofo italiano soffermandosi sul tema relativo alla storia della filosofia, intesa come il luogo della comune coscienza dell'Assoluto.

In questa comune coscienza si manifesta il divino e proprio sul senso di questa manifestazione Marco Casucci concentra il contenuto del suo saggio. In particolare, il tema che viene evidenziato è quello relativo all'argomento ontologico di Sant'Anselmo, troppo spesso ridotto ad una mera formulazione logica che travisa la reale portata del suo significato. In tal modo non si pone l'attenzione verso una considerazione dell'argomento come il triviale tentativo di dimostrare un oggetto di un soggetto razionale, ma si vuole evidenziare come la portata dell'argomento sia volta alla testimonianza della presenza di Dio nella sensibilità. Il legame tra l'uno e i molti è così rafforzato dalla manifestazione di Dio nelle singole esistenze.

Un'altra "novità" che è stata introdotta, rispetto alla filosofia di Carabellese, riguarda in tal senso le riflessioni che concernono l'ascesi. Lo scritto di Mattia Loreti si sofferma proprio su questo tema, approfondito dal Moretti-Costanzi, per poter sottolineare alcuni aspetti comuni relativi al pensiero di Schopenhauer e di Bergson. Il punto in comune tra i due filosofi è rintracciabile proprio nella questione relativa alla conoscenza intuitiva. Questa è intesa come il tentativo di rompere il modo, squisitamente moderno, di considerare la conoscenza come semplice relazione che intercorre tra soggetto e oggetto. L'ascesi così costituisce quell'elemento in grado di riportare l'attenzione sulla rivelazione dell'Assoluto, non più ridotto a mero contenuto determinato della ragione.

Il rapporto tra finito e infinito, che accomuna diversi saggi di questo supplemento, viene approfondito anche nel contributo di Vera Matarese, la quale evidenzia il rapporto che sussiste tra la filosofia della fisica e la metafisica. L'obiettivo è quello di mostrare la coesistenza tra quel linguaggio in grado di spiegare alcune entità fisiche e quello relativo alle tematiche che l'ontologia intende studiare e scoprire. Si mostra così, in accordo con l'Ontologismo critico, la coesistenza di fisica e metafisica, entrambe necessarie per comprendere la totalità del reale.

La questione viene richiamata da Marco Moschini, il cui saggio ricostruisce le origini dell'Ontologismo critico nella prospettiva anti-gnoseologica di Bernardino Varisco. Questa prospettiva (anti-gnoseologica e anti-soggettivistica ad un tempo), che culmina nel tema della coscienza e dell'ascesi, convive con la prospettiva calcolante, seppure le due prospettive siano situate in differenti piani. Nello sviluppo dell'Ontologismo critico, nel periodo che intercorre tra Varisco e Moretti-Costanzi, Moschini evidenzia come la prospettiva anti-gnoseologica si origini per rispondere alla pretesa di intendere il mondo come un mero oggetto, conoscibile attraverso una lettura esclusivamente logica. Contro questa tendenza si propone una visione differente in cui i due modi di interpretare il reale possano coesistere.

Il rapporto tra ente ed essere torna ad essere l'argomento principale nello scritto di Nazareno Pastorino, in cui si esamina la questione nell'interpretazione che ne fornisce Martin Heidegger. L'intento di Pastorino è quello di mostrare come la differenza ontologica sia il luogo in cui gli enti siano in relazione tra loro attraverso la presenza del Medesimo. Nella differenza allora è possibile rintracciare una comune radice e appartenenza degli enti, in modo da riscoprire il legame che lega finito e infinito.

Sempre riguardante la necessità di giustificare questa relazione tra finito e infinito, il mio contributo ripercorre alcune tematiche sviluppate da Rosario Assunto. Figura fondamentale dell'Ontologismo critico, anche Assunto fu allievo e assistente di Carabellese. Nel saggio si ripropongono alcune riflessioni che Assunto ha condotto sulla filosofia dell'arte di Schelling. L'intento del filosofo è quello di porre, per mezzo dell'arte, un'alternativa al tema della «caduta», che diverrà il tema centrale dell'ultima filosofia schellinghiana. L'arte viene intesa da Assunto come il mezzo per giustificare e nobilitare il finito, che nel suo diversificarsi e determinarsi ritrova così sempre la propria radice nel Medesimo che permane nel divenire.

Un altro saggio che arricchisce il supplemento è quello di Furia Valori, che si inoltra nella relazione che intercorre tra etica e ontologia, in riferimento alla filosofia di Heidegger e di Levinas. Entrambi gli autori permangono nella scissione generata tra le due sfere ma, nonostante ciò, quello che emerge è la necessità di proseguire nel cammino, di continuare a ricercare una via per poter ricucire la scissione.

Il volume si chiude con un'appendice in cui è presente il saggio di Emanuela Ghini, una biografia intellettuale su Tina Manfredini, che sapientemente restituisce come il pensiero filosofico abbia avuto un peso anche nella stessa vita della filosofa. Il saggio ricostruisce inoltre la genesi della «scuola neo-bonavenuriana bolognese», raccolta attorno al Moretti-Costanzi, proprio attraverso il filtro della Manfredini. L'incedere di carattere biografico che contraddistingue il contributo della Ghini efficacemente restituisce l'eredità del messaggio relativo all'identità che intercorre tra filosofia e teologia.

Nonostante la diversità che distingue i diversi contributi essi si fanno carico di un atteggiamento che contraddistingue la domanda filosofica, dischiudendo una dimensione di speranza. Questo atteggiamento racchiude i comuni tentativi, contenuti in questo supplemento, di ricercare una comune via da intraprendere, ripercorrendo quello stesso sentiero che hanno percorso i nostri maestri.

Il concetto di Bildung in Edith Stein *Centralità di educazione eucaristica e maternità* *spirituale*

Giulia Brunetti

University of Perugia, Italy

Abstract

The aim of this composition is to analyze Edith Stein's idea of *Bildung*.

According to the philosopher's perspective, human formation is articulated in two dimensions. At an universal level, the whole humanity has to follow Jesus Christ as a model; at an individual level, each human being has to improve the particular potentialities that God decided for him/her.

To advance on both of the paths of formation, the Man needs a spiritual feeding, which is mostly taken from the Eucharistic education source. Consequently, in the practice of the Consecrated Host intake, the nourishment theme has a deep symbolic meaning, since according to the transubstantiation dogma the sacred bread is literally the body of Christ. Another interesting topic linked to the reflection about *Bildung* is represented by the spiritual motherhood theming. Stein affirms a woman is mother everytime she helps someone else realizing his/her own vocation, even if she never gave birth physically.

Keywords

Formation; Eucharist; Spiritual Nourishment; Spiritual Motherhood.

1. Premessa

Nota per il suo cospicuo ed irrinunciabile contributo nell'antropologia filosofica, nella filosofia teoretica e nell'ontologia, raramente Edith Stein viene adeguatamente apprezzata per la riflessione condotta sulla *Bildung*, la formazione. L'importanza di considerare, invece, anche l'apporto fornito dall'Autrice tedesca nell'ambito della filosofia dell'educazione è motivata non soltanto dall'opportunità che tale indagine offre di scoprire e gustare la poliedricità della Pensatrice, ma è parimenti addotta dalla profondità e dal fascino che gli aspetti che a vario titolo fanno capo a tale macrotema esprimono.

L'esigenza di restituire alla questione la dignità che le è propria e di riconoscerne la complessità discende in primo luogo dalla connessione ch'essa manifesta con episodi e formule come il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci e, tra gli altri, l'ammonimento "non di solo pane", la preghiera "dacci oggi il nostro pane quotidiano" e l'esortazione "prendete e mangiatene tutti", provenienti dall'ambito culturale cattolico, al

quale Stein è profondamente legata anche dal punto di vista biografico. Essi si caricano di un significato simbolico in cui il tema del *nutrire*, atto indispensabile per la vita, è proprio non soltanto del corpo, ma anche dell'anima, che insieme ad esso costituisce l'essere umano nel suo complesso. E, dal momento che «per il corpo e per l'anima, per l'essere intero [...] che è *uno*, cioè per *l'intera persona* è previsto il suo processo formativo»¹, necessario alla formazione sarà tanto l'alimento materiale, quanto quello spirituale.

2. "A Sua immagine" nell'individualità personale

Nella prospettiva steiniana, si tratta di *formare (Bilden) una materia e creare in tal modo un'immagine (Bild) o una forma (Gebilde) che è riproduzione (Abbild) di un modello (Urbild)*. Dal momento che Dio solo ha a che fare con materie pure, completamente prive di qualsivoglia forma, la materia da plasmare è in parte da Questi già formata, ma ciò non preclude che essa sia aperta ad ulteriori svolgimenti, il perseguimento dei quali impedisce tuttavia l'implemento di altre potenzialità.

Se, da un lato, ciascuno reca impresse in sé, per opera del Creatore, determinate possibilità di sviluppo, che sono – per così dire – sue proprie e che forniscono testimonianza dell'individualità personale e del progetto divino previsto per ognuno di noi e realizzabile mediante il proprio – e proprio soltanto – percorso, dall'altro, il processo di formazione si dipana per l'umanità tutta anche ad un livello universale: il modello formativo (*Urbild*) al quale si faceva poc'anzi riferimento risulta infatti essere rappresentato per ciascuno ed in ogni caso da Dio, indipendentemente dalle particolari predisposizioni soggettive.

Dal momento ch'egli è tuttavia Essere Perfettissimo, mentre l'uomo è imperfetto, per quest'ultimo è impossibile attingere all'immagine dell'Altissimo in maniera esaustiva; è alla più compiuta delle Sue creature dunque, al Figlio di Dio, che l'uomo dovrà volgersi per adeguare a tale forma la propria immagine e farsi *Alter Christus*. E, asserisce Stein, «il miglior aiuto per pervenire ad un'immagine vivente del Salvatore, che forma l'anima tanto nell'educatore quanto nell'allievo, si ha quando alla contemplazione del Cristo storico si aggiunge la relazione col Cristo presente: in primo luogo *la relazione col Salvatore eucaristico*»².

Nel sacramento della Comunione, attraverso il quale il Salvatore si sacrifica come vittima in espiazione dei peccati dell'umanità, la sottile sfoglia di farina azzima diventa, mediante la consacrazione che ne viene fatta durante la Messa, il corpo di Cristo ed è ogni volta nuovamente celebrato il momento in cui Gesù, in occasione dell'Ultima Cena, distribuì ai discepoli il pane ed il vino come il Suo corpo ed il Suo sangue offerti per la salvezza di tutti gli uomini. Nell'atto simbolico del portare alla bocca l'Ostia consacrata durante il Santissimo Sacramento, emerge come evidente la tematica delle fonti divine che assicurano nutrimento

¹ E. Stein, *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, in *Edith Steins Werke*, XII, L. Gelber – M. Linssen (a cura di), Herder, Freiburg i. Br. 1990; tr. it. di T. Franzosi, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 25.

² *Ivi*, p. 99.

ai fedeli e che, accolte in essi nel loro ricevere l'Ostia, simbolicamente, ma anche in modo effettivo, li forgiavano dall'interno. Attraverso la Comunione, la fusione con il Salvatore a compimento: «Non vi è efficacia formativa che possieda forza maggiore. È il Salvatore stesso, qui, ad essere artefice dell'opera formativa, e all'educatore non spetta che di i bambini all'Artefice»³, chiarisce la Filósofa.

Coloro che accolgono Cristo in sé attraverso la Comunione diventano membra viventi del Corpo mistico ed è Dio a completarne il percorso di formazione. L'atto fondamentale compiuto da parte di quelle componenti stesse che suggellano la fisionomia del Salvatore consiste – con una significativa reciprocità – nello «spogliarsi di se stessi e rivestirsi di Cristo»⁴.

Attraverso tale espressione, l'Autrice insiste sull'opera di autentica penetrazione e, contemporaneamente, di incorporamento di Sé, compiuta dal Signore nei confronti di quanti aderiscono al momento della Comunione. Quando infatti si prende costantemente parte a quest'ultima, non soltanto gli uomini diventano membra del corpo di Cristo, ma Egli stesso entra a far parte di noi essendo, come spiega il dogma della transustanziazione, realmente presente nel sacramento eucaristico, dato il passaggio totale, mediante le parole della consacrazione pronunciate dal sacerdote durante la Messa, della sostanza del pane e del vino in quella del corpo e del sangue – ed è proprio con quel sangue e quella carne che il Salvatore ci nutre e forma.

3. Dio Padre e la madre: analogie fra le due figure nel processo educativo

Dunque, «il Salvatore non si limita a deporre i frutti della grazia solo sull'altare, per noi. Vuole venire per tutti e per ognuno: nutrirci, come fa una madre colla sua creatura, del suo sangue e della sua carne, penetrare in noi, così che noi penetriamo completamente in lui»⁵.

Chiarito ciò, s'impone allora come doverosa una riflessione: sulla base di quanto detto, si può facilmente evincere come non sia un caso fortuito che il Signore venga spesso appellato, soprattutto nel momento dell'invocazione, come Dio Padre. Basti pensare alla più celebre delle preghiere cristiane, il *Padre Nostro*, che trae il nome dalle prime parole dell'orazione che Gesù stesso avrebbe recitato di fronte ai discepoli che gli chiedevano d'insegnar loro a pregare. In varie circostanze il Signore, che ci nutre e che non soltanto ci consente di abbeverarci alle fonti inesauribili della Sua grazia, ma che c'invita anche amorevolmente a farlo, viene chiamato e chiede che ci si rivolga a Lui come ad una figura genitoriale.

In effetti, proprio in quanto il nutrimento consiste nell'atto di garantire ad un essere vivente quei principi dai quali non possono prescindere la vita, la crescita e la regolare attività delle varie funzioni di quest'ultimo, esso risulta consistere nella prima forma di

³ *Ivi*, p. 100.

⁴ *Ivi*, p. 96.

⁵ *Ivi*, p. 124.

cura che la madre rivolge al bambino, sin da quando lo ospita nel proprio grembo. Anche l'intimità di questa incorporazione, quella tra la madre e la sua creatura, evidente, appunto, appunto, nel momento fisico in cui il figlio permane nel ventre della donna durante il periodo della gravidanza, richiama la fusionalità instaurata fra il credente ed il Salvatore ed avviata attraverso la pratica eucaristica. Mediante quest'ultima, il Cristo eucaristico va concretamente ad essere assimilato, come carne e sangue, nella carne e nel sangue del fedele, fedele, il quale, a sua volta, viene a partecipare del Corpo di Cristo come una delle sue membra.

Una pratica, questa, che suggella tuttavia anche a livello spirituale l'inizio del momento a partire dal quale Dio si fa garante dell'espletamento del percorso formativo di quanti a Lui scelgono liberamente di rimettersi. Ed è un'unione di natura spirituale anche quella che continua profondamente a legare la madre ed il figlio anche dopo il parto e per tutta la vita. La madre, infatti, in quanto donna, risulta efficacemente incline a condurre e guidare verso l'educazione eucaristica, poiché «il cuore femminile [...] col suo anelito a darsi senza limiti, ad abnegarsi, ha per così dire un'affinità naturale con quello del Signore che pulsa per tutti nel Tabernacolo»⁶.

Può infatti fregiarsi dell'identificativo di madre colei la quale dimostri di essere mossa da un'instancabile, naturale, amorevole premura nel contribuire attivamente al bene del figlio, tanto sul piano materiale, quanto dal punto di vista spirituale, provvedendo di volta in volta a fornirgli quel che gli manca e preservandolo con tutte le proprie forze da ciò che minaccerebbe di danneggiarlo. Anche il Padre celeste, come si è poc'anzi detto, veglia benevolmente su coloro che si sono affidati a Lui e li preserva dal Male: «anche l'uomo in istato di grazia vive una condizione sospesa, ma lo protegge la forza dello Spirito Santo, cosicché non è facile che soccomba al pericolo»⁷.

4. La responsabilità della madre

Nell'ambito del processo formativo, un'ulteriore interessante analogia fra la madre e Dio è suggerita da un altro attributo con il quale l'Altissimo viene designato, oltre a quello già considerato di Padre, che inevitabilmente richiama, com'è stato rilevato, la funzione genitoriale e che quindi ben si presta all'instaurazione di un parallelismo con la figura materna ed il ruolo di quest'ultima.

L'aggettivo in questione è "Creatore", attribuito a Dio proprio in virtù del fatto ch'Egli conferisce una forma alla materia prima che, per definizione, ne è totalmente priva. La *creatio ex nihilo* è Sua prerogativa esclusiva, così come l'atto fondamentale di gettare nelle proprie creature il seme di ciò che potranno divenire: la madre genera esseri che sono già dotati di un'«impostazione germinale»⁸. Tuttavia, dal momento che già il feto, durante la gestazione, risulta essere estremamente ricettivo alle impressioni ed alla loro persistenza, si

⁶ *Ivi*, p. 123.

⁷ *Ivi*, p. 213.

⁸ *Ivi*, p. 32.

può dire anche della madre ch'ella, per così dire, condizioni, seppure in maniera diversa, il figlio prima che venga alla luce. Da questo fattore emerge la grande possibilità, ma soprattutto, l'enorme responsabilità, che esercita nei confronti del figlio.

In alcuni contesti ed in determinate fasi della crescita del bambino, come ad esempio quand'è ancora un lattante, non è necessario fornirgli stimoli o tenerlo occupato, così come in certe situazioni partecipare al gioco potrebbe rivelarsi fonte di nocimento. Tali interventi non sono richiesti e, in questi casi, risulterebbero più d'intralcio che di giovamento: è preferibile, in alcune circostanze, attenersi al libero lasciar crescere.

Ciò non vale, tuttavia, in ogni fase dell'educazione: quest'ultima deve infatti sin da subito il sedimentarsi nel bambino dell'abitudine alla pulizia, all'ordine e ad una certa capacità di moderare i propri istinti. Stabilire quale dei due modelli formativi mettere in pratica dipende dall'età dell'educando: «è compito di una saggia arte d'educare tenere conto di questa legge evolutiva, e accordare di volta in volta *la* libertà e *la* guida che risultano appropriate allo stadio del momento»⁹. Stein sottolinea anche come ai diversi livelli di crescita raggiunti dal bambino corrisponda l'introduzione nella sua educazione dei nuovi insegnamenti.

Perché siano efficaci, quest'ultimi andranno accompagnati dal vivo esempio, osservabile nei comportamenti e nelle azioni della madre, oltre che da un sentimento d'*amore*, che dovrà essere eretto a fondamento dell'opera educativa tutta, la quale, non a caso, risulta essere pervasa dall'esercizio dell'empatia, una pratica cara a Stein, la quale rende per la prima volta la stessa oggetto di una vera e propria tematizzazione¹⁰.

In particolare durante la pubertà, nel corso della quale si verifica una vera e propria rivoluzione sia esteriore, sia interiore, la madre dovrà astenersi dal rimarcare con sbalordimento la trasformazione che il preadolescente sta affrontando e far piuttosto comprendere a quest'ultimo, senza invadenza, di essere consapevole dell'esperienza ch'egli sta attraversando in quel dato momento: in questo modo, il figlio le dischiuderà il suo animo. Afferma Stein: «se è in grado di rendergli comprensibile che sta vivendo un grande sviluppo fisiologico, se è in grado di rivelargli lo scopo di tale sviluppo, la sua vocazione a qualcosa di grande e santo, allora una discussione simile porterà a una liberazione, a un sollievo, e la madre diverrà l'amica, la confidente per tutta la vita»¹¹.

⁹ *Ivi*, 156.

¹⁰ Cfr., *Zum Problem der Einföhlung (Teil II/IV der unter dem Titel Das Einföhlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung eingezeichneten Abhandlung)*, Buechdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. *Il problema dell'empatia*, E. Costantini – E. Schulze Costantini (a cura di), Studium, Roma 2014.

¹¹ E. Stein, *La vita come totalità*, cit., pp. 163-164.

5. Dallo «*status viae*»¹² allo «*status termini*»¹³: il limite dell'opera della madre

Come «la più grande gioia del Salvatore sta nel rimanere in compagnia degli uomini, ed ed egli ha promesso di essere con noi fino alla fine del mondo»¹⁴, anche la madre desidererebbe infatti la vicinanza, anche fisica, col figlio per tutta la vita. Ella anela a permanere il più a lungo possibile al suo fianco, per adoperarsi alacremente in direzione del del raggiungimento di ciò che rappresenta il meglio per lui ed allontanarlo dai pericoli. Tuttavia, a causa della finitudine sia del suo potere, sia della durata biologica della vita, dovuta, in entrambi i casi, alla condizione umana, cui anche una creatura tanto mirabile quale la madre risulta ovviamente soggetta, ella sa che, un giorno, sarà costretta lasciare quest'esistenza terrena e, con essa, il figlio.

Se infatti, come si è affermato, nella visione steiniana la madre è la prima educatrice nel nel corso dello *status viae*, ovvero durante il nostro passaggio sulla terra, ella dovrà formarci formarci in modo da renderci in grado di esercitare correttamente, nella “condizione sospesa” che viviamo, la nostra libertà, così da optare sempre per il Bene e mai per le trappole tese dai sensi. «La libertà rende possibile l'educazione, la libertà la rende però anche necessaria»¹⁵, riflette la Filosofa, pertanto, «l'opera educativa è intervento [...] sullo stato incerto, teso a far sì che la scelta cada ogni volta su ciò che è giusto»¹⁶. Ora, se le facoltà di svincolarsi dagli istinti e di giungere a conoscere il Bene per poi metterlo in atto sono di fatto sviluppabili anche da parte di coloro che non siano redenti, costoro potranno tuttavia appropriarsi di tale capacità di discernimento e prospettiva di azione, ammesso che riescano a pervenirvi, solo passando attraverso difficoltà molto maggiori.

Sebbene in linea di principio non sia possibile escludere del tutto l'eventualità che anche i fedeli possano infaustamente soccombere ai rischi dei quali s'è detto, uno scenario del genere risulta essere per loro molto meno probabile di quanto non lo sia per gli altri uomini. L'autentico credente è sorretto nel suo cammino di formazione dal soffio dello Spirito e, così coadiuvato nel percorso, è dunque maggiormente risoluto e collaborativo nel raggiungimento degli obiettivi formativi. «Responsabilità significa educarsi a ciò che si deve diventare. Fiducia vuol dire che non si affronta da soli questo compito, ma ci si deve aspettare che la Grazia compirà ciò che va oltre le proprie forze»¹⁷.

E,

«quando [la volontà, *N.d.A.*] ha di fronte un compito che appare ad essa assolutamente irrinunciabile, senza che avverta in sé la forza necessaria per svolgerlo e senza sapere da quali fonti naturali acquisirla, può e deve provarci confidando nella grazia di Dio, che è una sorgente di forza inesauribile. Poiché la grazia fluisce nella volontà e l'essere umano può ad essa appoggiarsi, si eleva

¹² *Ivi*, p. 213.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 124.

¹⁵ *Ivi*, p. 213.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ E. Stein, *Der Aufbau del menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, XVI, L. Gelber – M. Linssen, Herder (a cura di), Freiburg i. Br. 1994; tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 52.

al disopra dei confini naturali e, in particolare, della forza di volontà naturale. La forza per volere è infinita se si aderisce alla volontà divina»¹⁸.

Quando si avvicinerà o sarà il momento perché la separazione fra la madre ed il figlio abbia luogo, la donna troverà dunque conforto nella consapevolezza di aver preparato l'interiorità del bambino a dischiudersi all'amore del e per il Signore e di aver consegnato il figlio ad un Custode tanto amorevole e, al contempo, tanto più saldo ed infallibile nella protezione che elargisce, rispetto a quella che potrebbe garantire qualsiasi madre, per quanto ella si prodighi. «Quando [la madre, *N.d.A.*] avrà raggiunto questo essere tranquilla per il futuro di suo figlio»¹⁹.

6. «Acquisire figliuoli al cielo»²⁰: l'essenza della maternità spirituale

Affatto scevra da fasi delicate e dai timori ad esse annessi e nondimeno fonte d'intensa letizia, la maternità si configura come un'esperienza totalizzante, imperniata su un amore senza riserve, del quale sarebbe tuttavia capace non soltanto colei che abbia fisicamente affrontato la gravidanza e partorito figli dei quali è biologicamente genitrice, ma la Donna in generale. Chiarisce Stein: «Acquisire figliuoli al cielo: ecco la vera maternità – una maternità spirituale, indipendente da quella materiale, fisica – la più bella, la più elevata, la più ricca di gioia da ottenere, sebbene non disgiunta da notevoli preoccupazioni, sacrifici, fatiche»²¹.

Proprio in virtù dell'abnegazione che le è connaturata, la donna risulta esser dotata di una profonda predisposizione ed abilità nell'intuire le potenzialità insite negli esseri umani con i quali viene a contatto e l'equilibrata crescita dei quali ella è chiamata a promuovere dall'Altissimo.

Questo vale sia per il senso universale, sia per la dimensione individuale della *Bildung*.

Per quanto concerne quest'ultima, infatti, la madre spirituale dimostra nei confronti del prossimo – non soltanto quindi dei propri figli e anche nel caso in cui non abbia mai vissuto la maternità fisica – una spiccata capacità di discernere felicemente quali peculiari predisposizioni, tra quelle gettate dal Creatore in forma embrionale nella persona umana ch'ella si trova di fronte, debbano essere stimolate ed incoraggiate nel loro sviluppo.

Argomenta, su questo punto, l'Autrice: «la donna intuisce il concreto, il vivente e il personale; ha una particolare sensibilità per conoscere l'oggetto nel suo valore specifico; fa propria la vita spirituale altrui e desidera portare alla massima perfezione l'umanità nelle sue espressioni specifiche, attraverso un amore pronto a servire; tende ad attuare uno sviluppo armonico di tutte le energie»²². In altre parole, «il generare figlio, detto altrimenti, il generare persone, non implica [...] solo un generare fisico. La "maternità

¹⁸ *Ivi*, p. 179.

¹⁹ E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 158.

²⁰ *Ivi*, p. 121.

²¹ *Ibidem*.

²² A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero, Padova 1999, p. 78.

spirituale" della donna riguarda piuttosto un portare alla luce la personalità e la vocazione di ogni singola anima: un generare uno spirito da parte di uno spirito»²³.

Il compito della madre spirituale consiste tuttavia anche nell'incoraggiare, in coloro che godano del privilegio e del beneficio della sua vicinanza e della sua vocazione e dote formativa, l'imitazione della sequela di Cristo, fine educativo auspicato per l'umanità nella sua totalità. Non soltanto la donna dovrà dunque sincerarsi che l'animo dei bambini con i quali a vario titolo entrerà in relazione (come madre fisica, maestra o in qualsiasi altra veste) si disponga appropriatamente all'accoglienza del divino, ma dovrà anche impegnarsi a riaccendere l'amore per Dio nello spirito di quegli adulti che mostrino di essersi allontanati dalla salvezza e di trovarsi quindi in uno stato di bisogno che richieda, più di quanto qualsiasi sostegno materiale possa offrire, un calore umano sincero ed illuminante, in grado di rischiarare la strada oscurata dalle tenebre e permettere di rimboccare il retto cammino.

Asserisce, infatti, la Filósofa:

«destare la scintilla del divino nel cuore del bambino, crescere in lui l'amore di Dio e vederlo svilupparsi, o anche contribuire a riattizzare nell'anima di un adulto che era divenuto estraneo a Dio la vita della grazia, e poi avere l'opportunità di assistere al meraviglioso processo di trasformazione che ha luogo in quell'anima, ed essere strumento di questo: questo è crescere ed educare per il cielo, e dà una gioia che non è di questo mondo»²⁴.

Per quanto poc'anzi detto, risulta a questo punto piuttosto intuitivo comprendere come la maternità spirituale sarà poi «somma e santissima»²⁵ in quelle donne che non avranno rinunciato al matrimonio con un uomo per ragioni fortuite e che non saranno state private di mettere a questo mondo figli propri perché fisicamente impossibilitate o sulla base di una scelta dovuta a delle ragioni "mondane", ma in quanto prescelte a ricevere la chiamata di Cristo a consacrare la propria vita al chiostro e a divenire Sue spose.

Costoro, più di qualsiasi altra donna, saranno in grado di condurre altri allo scopo al quale la figura materna è chiamata a guidare i figli: l'educazione eucaristica. E saranno più capaci di altre di avvicinare il prossimo allo *status termini*, giungendo a consegnarlo, per il completamento della sua formazione, alla custodia ultima di Dio, in quanto esse stesse avranno per prime assolto il progetto terreno previsto dal Creatore per loro, votandosi alla vita monastica in risposta al Suo appello, da un lato, ed avendo interiorizzato quanto più possibile e tanto più in virtù dello stile di vita vigente nel chiostro l'insegnamento di Cristo, dall'altro.

²³ N. Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 121.

²⁴ E. Stein, *La vita come totalità*, cit., pp. 121-122.

²⁵ *Ivi*, p. 122.

L'Ontocoscienzialismo come categoria di sviluppo dell'Ontologismo critico

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

From the philosophical perspective of Pantaleo Carabellese's a multiplicity of interests and study perspectives begin, demonstrating the importance that the horizon opened by Carabellese had in the history of Italian philosophy of the twentieth century. One of these areas of reflection that arise from the stimuli of philosophy of Carabellese is that which begins with Teodorico Moretti-Costanzi, assistant to Carabellese in Rome. The path of thought undertaken by Moretti-Costanzi owes a debt of inspiration to Carabellese with respect to the rapprochement that is made between the philosophical and theological spheres, but then Moretti-Costanzi opts for an original vision of his that highlights the dimension of consciousness as the specificity of man and of reality itself. Thus the path of thought described by Moretti-Costanzi gives rise to a sphere of reflection that places consciousness at the center of philosophical reflection, this orientation, in turn, gives rise to a plurality of study horizons that expand that world of the consciousness that Moretti-Costanzi had been able to grasp as the original foundation of reality.

Keywords

Consciousness, Ontology, Christology.

Il debito che la filosofia italiana deve a Pantaleo Carabellese è enorme: il Molfettese ha saputo aprire nel Novecento un ambito di riflessione che voleva congiungere la tradizione metafisica con le istanze critiche dischiuse dalla modernità, già per questa capacità di rinsaldare il legame con l'autentico fine ontologico della filosofia l'opera di Carabellese merita l'attenzione del contesto filosofico italiano; ma è soprattutto l'originalità con la quale si rivolge ad una tradizione, che per molti autori nel Novecento appare quasi desueta, ciò che fa assumere il novero di grande dignità a questo orientamento, unico nel panorama filosofico della prima metà del Novecento. Quando Carabellese presenta la filosofia nella sua divina inutilità unitamente alla consapevole inattualità del suo canone di meditazione, viene esplicitato già il contenuto audace dell'opera carabellesiana: infatti non vi è strada di ritorno da questa via dell'ontologia che deve essere percorsa per il semplice piacere del sapere, niente può asservire il pensiero che espleta il suo esercizio nella sfera più elevata del suo essere, nulla può tangere la speculazione che cerca il suo compimento con la ricerca del

culmine del pensare. In questa tensione alla meta della ricerca filosofica vi è tutto lo sforzo di un uomo che conosce il suo tempo e nonostante sia consapevole di far parte di un canone di pensiero minoritario decide comunque di percorrere la via dell'ontologia con tutta la convinzione di chi sta scorgendo la via della veggenza che deve essere quindi percorsa. La strada di questa ontologia giunge così ad essere un tratto di unione tra quella tradizione di un pensare che mira a cogliere il fondamento e quell'istanza critica che nella modernità ha voluto instillare nel teoreta il pungolo della necessità di giustificare il reale partendo prima dal reale stesso. Ed è proprio quel reale, che costituisce il punto di partenza dal percorso filosofico di Carabellese, la giustificazione di quei "molti", essi trovano un compimento quando riescono ad essere riferiti ad un'unità, che è la forza motrice che spinge a dare una consistenza a quell'essere che si manifesta proprio nell'individualità del molteplice. Marco Moschini individua con chiarezza il senso di questo ritorno all'Ontologia:

«Il primo elemento preliminare al riacquisto di una dimensione speculativa e feconda, interna al pensare del Carabellese e dell'ontologismo critico, lo possiamo ritrovare nella esplicazione del termine stesso di "ontologismo". Con questa espressione, nella scuola carabellesiana si sa bene, si vuole esprimere la consapevolezza dalla quale è impossibile sfuggire e che è alla base di sempre nuova riflessione e nuovo ripensamento filosofico. Il pensiero, cioè, si costituisce in forma autentica, pura, vera, solo nell'esplicazione del problema dell'Essere; inteso questo come annuncio di totalità, come pienezza possibile del saputo, come livello alto del pensare medesimo.»²⁶

Ecco allora che l'ontologismo critico sviluppa una certezza indubitabile, che passa per la fatica di un'analisi stringente del reale nella sua concretezza, si tratta della certezza che quel fondamento che è l'essere, che si manifesta nella concreta realtà e che può essere colto solo se avviene un consapevole distacco da quella materialità in cui il soggetto che esperisce l'essere si trova; così l'essere deve venir considerato solo un essere di coscienza, un oggetto puro di pensiero, e paradossalmente quel contenuto di pensiero funge da fondamento e dona senso a quella realtà così concreta del molteplice, la quale anela a questo senso del suo esistere. Chiaramente in questa dimensione spirituale che si dischiude l'unica via che si può percorrere diventa quella di un sentire che è dato da una riscoperta pneumaticità umana, senza questo attributo spirituale la strada di un pensare alto, capace di cogliere il fondamento, non è percorribile. Un pensare così inteso, che è insieme pensare e sentire, risulta difficile da far accettare ad un Novecento che ha già recepito il dogma del verificazionismo scientifico come metodo per decretare la legittimità di studio delle discipline, come del resto risulta difficile far affermare un pensiero tanto lontano dai canoni filosofici di riferimento, come storicismo e attualismo, della prima metà del Novecento. Ancora si cita la riflessione di Marco Moschini che dona una chiave di lettura per cogliere la consistenza autentica di tale atteggiamento verso le questioni relative al fondamento e spiega cosa significhi l'appellativo "critico" che deve essere collegato a tale Ontologismo:

²⁶ M. Moschini, *Elementi teoretici dell'ontologismo critico carabellesiano come basi preliminari di un impegno filosofico*, in «Il Pensare», VIII, n.8, 2019, p. 170.

«Il secondo elemento preliminare, unificante ed interno al pensiero carabellesiano ed alla sua scuola, può essere indicato di certo nella caratterizzazione della “critica”. Rintracciando in questo concetto due differenti significati speculativi. Da una parte la critica indica una metodologia speculativa e dall'altra parte assume il significato di valutazione, conoscenza e giudizio. [...] La critica risulta elevata alla sua potenza quando, invece che attardarsi su elementi scontati ed allogeni, essa riflette sui propri criteri e moduli intellettivi per rintracciare i contenuti del pensare; nella qual cosa accade che entrando nella radice dei problemi ecco stagliarsi la serenità della filosofia che mostra come, in un ambiente rasserenato e concreto, ci si debba rappacificare nel rispondere al richiamo all'ulteriorità e alla dimensione più alta della coscienza dove l'autentica critica si stabilisce continuamente.»²⁷

Così l'Ontologismo critico appare una via sapida verso la sapienzialità ma, allo stesso tempo, anche per difficoltà oggettiva legata ai contenuti del percorso proposto da Carabellese, risulta una via arcaica e anche aspra da percorrere, ma ciò non impedisce di far approssimare al percorso del pensiero del Molfettese degli allievi e così, per quanto appaia esiguo il numero di chi seguì la dottrina dell'Ontologismo critico rispetto ad altri canoni più conosciuti e frequentati, anche tale orientamento comincia ad avere un seguito di pensatori che sanno sviluppare e dare compimento, anche in maniere autonome, alla via inaugurata da Carabellese. Certamente possono essere colti tre indirizzi che l'ontologismo critico di Carabellese ha saputo ispirare nei suoi allievi: da una parte vi è certamente Giuseppe Semerari che da allievo di Carabellese all'Università di Roma ha saputo sviluppare dall'ispirazione dell'Ontologismo critico una via del tutto originale che si è poi saputa concentrare anche sulla fenomenologia e sul confronto con le tematiche filosofiche principali del Novecento, vi è poi certamente Rosario Assunto che, portato alla filosofia proprio dal magistero di Pantaleo Carabellese, ha saputo poi dare un indirizzo estetico all'ontologismo critico, offrendo una riflessione originale nel panorama filosofico italiano, vi è poi Teodorico Moretti-Costanzi, colui che è stato assistente volontario presso la cattedra di Pantaleo Carabellese a Roma e che ha quindi condiviso da vicino lo sviluppo dell'Ontologismo critico e il suo compimento nell'opera del Molfettese. Probabilmente sono poi presenti altri indirizzi che l'opera filosofica di Carabellese ha dischiuso come è normale che sia: la portata veritativa di un pensiero non può non dischiudere orizzonti di sviluppo del pensare che non si arrestano all'ispirazione iniziale ma che invece sanno stimolare ulteriori ambiti di interesse. Ciò è in effetti quello che accade anche con i tre indirizzi che sopra sono stati individuati, in particolare la finalità del presente lavoro è quella di riflettere sulle peculiarità e sulla specificità che l'opera di Moretti-Costanzi ha saputo trovare anche dopo la morte del filosofo umbro. In primo luogo va detto di come e quanto per Moretti-Costanzi il debito d'ispirazione con Carabellese sia stata presente nel suo pensiero.

Moretti-Costanzi apprezza e coglie come fonte d'ispirazione il motivo esclusivamente speculativo della filosofia di Carabellese: il pensare, nella sua fedeltà alla filosofia, non è sostenuto da altro motivo se non dall'esercizio stesso del pensiero, porta in sé quindi i tratti di quella “divina inutilità” che sostiene una filosofia pura, degna di essere esercitata perché non ha altri moventi se non il motivo alto, austero e assoluto del pensiero. Un indirizzo

²⁷ Ivi, p. 172.

chiaramente e apertamente metafisico, quello di Pantaleo Carabellese, tutto proteso alla ricerca della manifestazione della verità, lontano dagli orientamenti più apprezzati dai suoi contemporanei e invece convintamente mosso dal motivo teologico del pensiero a cercare il fondamento là dove la tradizione metafisica occidentale aveva sempre navigato, ovvero in quella ricerca del mistero irriducibile che è la trascendenza e sulle modalità con le quali si dà all'uomo. Questa ammirazione che Moretti-Costanzi nutre nei confronti di un maestro così saldo nella teoresi si coglie facilmente dalla relazione del filosofo umbro, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, presentata ad un convegno tenutosi a Roma nel 1948 sul tema della pace: «Tale l'urgente richiesta che mi guidò al Carabellese con fiducia poiché, nell'epoca della *trahison des clercs*, Egli non aveva tradito la filosofia ma, vivendo in essa con l'austerità di uno stoico e il puro fervore di un iniziato, continuava ad affermarla divinamente inutile»²⁸. Appare dunque illuminante per Moretti-Costanzi la via di pensiero dischiusa dal Molfettese visto che la filosofia viene legittimata ancora una volta nel suo non dovere essere serva di nessun, ma, al contrario, il suo esercizio è rivolto alla conquista più alta e disinteressata che l'uomo può compiere che è quella del sapere disinteressato. Dall'altro lato occorre poi sottolineare come invece il pensiero morettiano sappia prendere una via che, pur mantenendo i contenuti dell'Ontologismo critico, si sviluppa in una sua completa originalità. L'interesse morettiano va oltre l'obiettivo dell'Ontologismo critico, che egli riconosce certamente come prodromo necessario di ogni riflessione filosofica. Una volta individuata la continuità necessaria tra il piano filosofico e quello della riflessione sul divino, che appunto l'Ontologismo critico carabellesiano attua, il passaggio successivo è quello di saper cogliere la presenza di questo assoluto, che è fondamento, nel mondo dell'uomo, ecco che qui matura il punto di distacco o, se si vuole, di superamento dell'orientamento carabellesiano. Moretti-Costanzi, nella ripresa della tradizione agostiniana e bonaventuriana si pone alla sequela di quell'universo di pensiero e ripropone la logica dell'autentica ascetica medievale per pensare ad una via capace di ricollocare la realtà al suo più alto grado di essere. L'ascesi è la via che appare necessaria per il filosofo umbro e, chiaramente, ciò comporta un distanziamento dall'orizzonte descritto da Carabellese. Tale ascesi, vale la pena sottolinearlo, non è una mera fuga dal mondo, ma rappresenta invece un'elevazione coscienziale che coinvolge *in primis* il mondo. Ecco dunque il punto in cui si consuma il distacco filosofico di allievo e maestro. Una differenziazione di orientamento teoretico che Moretti-Costanzi ha modo di descrivere e motivare con la cura ed il riguardo di gratitudine che si deve al maestro che ha saputo condurlo fino al nuovo approdo del suo pensiero. Dal punto di vista di Moretti-Costanzi tutta la filosofia dovrebbe essere grata al maestro dell'Ontologismo critico italiano per aver dissipato i dubbi sulla direzione da seguire. Ma è proprio nella valutazione della possibilità dell'ascesi, quando essa diviene reale ed anche essenziale per l'uomo, che si consuma questo distacco. La concretezza di questa realizzazione, per Moretti-Costanzi, è di per sé semplicissima da spiegare e da comprendere in quanto si esplica in maniera apparentemente immediata: l'ascesi è resa possibile solo in

²⁸ T. Moretti-Costanzi, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, in Id., *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 1925.

virtù del Cristo, Colui che è insieme “Rivelatore e Redentore”. Per Moretti-Costanzi l’orientamento cristologico fondamentale del proprio pensiero è ciò che funge da spiegazione per illustrare l’abisso che lo fa sentire distante negli esiti di pensiero dal maestro molfettese: è proprio la figura Cristo, questo mistero di incarnazione, ciò in cui si cela quel valore ontico, quel recondito significato dell’esistenza che il Molfettese ha solo intuito. Un senso, questo disvelato dal Cristo, assolutamente non nascosto per Moretti-Costanzi, posto invece alla luce del sole dalla storia e dalla vita ed esperibile per mezzo della coscienza, concretizzazione del Vero-Buono-Bello e reale possibilità di sortita da una dimensione esclusivamente corporea per l’uomo. Tutto questo, però, è un contenuto che sfugge a Carabellese, o che, ancor meglio, è fuori dalla portata di chi non può riuscire a concepire quell’essere di coscienza come persona. Il problema in questione in realtà è argomento di dibattito tra i due, come racconta Moretti-Costanzi; la base sulla quale tra i due c’è linearità di veduta è quella di una concretezza della coscienza che non può demandare l’autenticità della realizzazione dell’uomo come Vero-Buono-Bello solo ad una sfera ultraterrena e posteriore alla vita umana. Pur partendo da tale medesima constatazione nasce però la difficoltà di Carabellese nel pensare a quale sia la reale concretizzazione del compimento spirituale dell’uomo, la realizzazione dell’ascesi, utilizzando la terminologia di Moretti-Costanzi interprete del Carabellese, in una dimensione di esistenza differente da quella abituale dell’uomo, differente dalla sfera della mera terrenità. In secondo luogo l’altra grande difficoltà per Carabellese consiste nel pensare ad una realtà umana che non si esaurisca, come ricorda Moretti-Costanzi, «...dentro l’orbita di un mondo che, riscattato o meno, è sempre quello dentro cui si nasce e si muore»²⁹. Ecco dunque che la relazione con il piano dell’eterno appare, secondo Moretti-Costanzi, una problematica chiara a Carabellese, considerata anche legittima, ma sulla quale lo stesso Molfettese non riesce a produrre risposte, ma anzi «a ciò tuttavia invitava altri. Non sé»³⁰. Moretti-Costanzi interpreta questi meditati silenzi come il frutto di una consapevolezza che Carabellese ha davvero maturato, si tratta della consapevolezza di accogliere l’esigenza che l’ascesi si rivolga realmente ad un piano che va oltre quello del nascere e del morire, verso il piano dell’eterno. Tuttavia, sebbene lo intuisca, Carabellese non si ritiene in grado di raggiungere, egli stesso, questo piano per ottenere la risposta che desidererebbe. Si deve aggiungere, senza pretesa della completezza, che un ulteriore segno di distacco tra l’indirizzo di pensiero di Moretti-Costanzi e quello di Carabellese viene dato anche da un livello teoretico più basilare, infatti non è solo nell’individuazione delle *persona Dei* del Cristo che si matura questo distacco, piuttosto è anche il concetto di coscienza, che pure i due condividono, ciò che porta alla luce delle sottili differenze che conducono così il filosofo umbro a indicare contenuti ulteriori per spiegare il rimando al fondamento del reale rispetto a quanto viene indicato da Carabellese. Per Moretti-Costanzi l’intento è quello di poter evidenziare la portata di presenzialità dell’Essere nell’esistenza dell’uomo ed in virtù di tale orientamento ecco che il termine Essere di Coscienza è certo impiegato anche da Moretti-Costanzi ma in una connotazione

²⁹ Ivi, p. 1930.

³⁰ *Ibidem*.

assolutamente differente rispetto al Carabellese, Ancora, con le parole di Moretti-Costanzi ne *La filosofia pura*, ecco la spiegazione di questa distanza:

«Così; mutuando dall'*Ontologismo critico* questa espressione di *Essere di Coscienza*, noi la conserviamo non tanto con gli intendimenti e riferimenti con cui il Carabellese la impiegava, ad emendamento dell'idealistico "Essere nel pensiero e del pensiero", quanto in ragione di un necessario salvaguardarci dall'ottusità umana abituale, che ad onta di elevazioni momentanee torna a ripeterci di continuo che l'Essere sta lì, compiuto e fatto, fuori di noi e contro di noi, retto da una sua propria, incomprensibile necessità. In altri termini, noi usiamo l'espressione *Essere di Coscienza* con noi stessi, come parola emendatrice e ammonitrice che la *mens filosofica* pronuncia, distinguendosene, contro quella spuria di timbro umano»³¹.

Carabellese coglie l'Essere certamente al di là di una matrice idealistica, questo è ben evidente, ma la terminologia utilizzata da Carabellese, Essere di coscienza, viene in un certo modo intesa da Moretti-Costanzi come una sorta di ridondanza, come un tentativo di ribadire che non è un mero Io sostanziale il soggetto dell'esistenza, ma è invece quell'Essere "fuori e dentro di noi" il reale artefice dell'esperienza conoscitiva ed esistenziale. Certo, rispetto a tale esplicitazione, Moretti-Costanzi concorda con l'evidenza carabellesiana che la realtà dell'uomo non si esaurisce in maniera idealistica solo nell'atto del pensiero o, in maniera neopositivista, in una semplice articolazione di eventi biologici. In questa assunzione di un orizzonte ontologico, lontano dagli orientamenti novecenteschi più affermati, vi è tutto l'apprezzamento di Moretti-Costanzi rispetto al discorso di Carabellese con l'*Ontologismo critico*. Dall'altra parte, però, non appare necessario al filosofo umbro il riferimento all'Essere di coscienza così come lo intende Carabellese. Nella concezione del Molfettese infatti l'Essere sembra in un certo qual modo risultare assolutamente preminente rispetto alla coscienza, si potrebbe dire anche troppo preminente se ben si interpreta il pensiero di Moretti-Costanzi, perché di fatto l'Essere di coscienza mette in primo piano l'Essere ma non riesce a far emergere il soggetto sostanziale: la coscienza; quest'ultima viene considerata solo come propaggine e manifestazione dell'Essere, quando invece il termine coscienza per Moretti-Costanzi già presuppone l'Essere. È chiaro che Moretti-Costanzi, attraverso la sua formazione, per mezzo della sua adesione al cattolicesimo ed in virtù del suo orizzonte di pensiero, è portato invece a vedere nella coscienza che dischiude l'Essere l'autentica maniera di cogliere la realtà nella sua profondità ontologica. Di fatto la differenza tra i due sembra essere una sfumatura, Carabellese sottolinea la preminenza dell'Essere rispetto alla dimensione coscienziale, dall'altra parte Moretti-Costanzi ritiene che la coscienza esperita dal singolo non possa non aprire ad una dimensione ontologica di appartenenza ulteriore.

Ma la radice reale di questa differenza si spiega mettendo in evidenza quello che è il vero solco che separa i due filosofi: la certezza che Moretti-Costanzi pone al centro della sua concezione di uomo, e che invece Carabellese non possiede, è quel concetto di persona che inevitabilmente Moretti-Costanzi riceve dalla tradizione cristiana e che invece Carabellese

31 T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, in Id., *Opere*, op. cit., p. 400.

non riuscirà mai a collocare pienamente nel suo pensiero. Le parole di Moretti-Costanzi, a stabilire questa distanza incolmabile, sono chiare ancora ne *La filosofia pura*: «L'Essere di Coscienza, in definitiva, non può vedersi o menzionarsi senza che noi ci pronunciamo col *sum* sostanziale d'esso medesimo e senza che, insomma, chi lo menziona sia pervenuto, di là dall'uomo, alla Coscienza in cui è persona»³². La frase in questione non lascia margini di interpretazione: la persona e la consapevolezza di essere persona è la cifra imprescindibile per giungere a quell'Essere che certo sarà Essere di coscienza, ma che per giunger ad essere colto come tale deve necessariamente passare per quel “*sum* sostanziale” che è la consapevolezza di esser coscienza nella persona appunto. In Carabellese vi è il tentativo di parlare del rapporto tra i “molti” e l'Essere a cui quei molti appartengono, ma in questa relazione certo non viene a darsi il concetto di persona che potrebbe spiegare come quella molteplicità stia in relazione personale e interiore con l'Essere; le parole di Mirri rispetto a tale aspetto del pensiero carabellesiano sono illuminanti: «...i molti dell'Essere a cui Carabellese indirizzò la sua attenzione, una volta distaccati dall'empiria umana senza possibilità di riacquistare questa sul piano superiore della concreta coscienza, venivano ad esser privati proprio di Quella singolarità che egli aveva voluto restituirgli e apparivano solo come i numerabili della coscienza, senza nome e senza volto»³³. Ancora a ribadire la distanza che si può riscontrare rispetto al concetto di persona che unisce e palesa il legame di ciascun uomo con Dio.

Pur permanendo, dunque, questa consistenza pneumatica dell'uomo che può approssimarsi al senso del reale solo in questa certezza dell'utilizzo della *ratio superior* che lo contraddistingue, il pensiero morettiano risulta però del tutto più orientato a voler individuare nella consistenza coscienziale dell'uomo e del reale la vera cifra che permette di scoprire il fondamento di quella realtà. La lezione di Carabellese è sempre viva e presente nel pensiero morettiano: il problema filosofico è problema teologico e quindi la sfera del divino diviene inevitabilmente l'oggetto a cui il sapere filosofico deve tendere. In Carabellese, però, la consistenza intelligibile del pensare finisce per essere quasi un ostacolo alla chiara percezione della presenza della sfera del divino come fondamento del mondo umano, per il Molfettese il limite massimo per la definizione di chi sia veramente l'assoluto è l'impossibilità di cogliere quest'ultimo in un legame di reciprocità con l'uomo, il Dio descritto da Carabellese non è il soggetto, ma può rimanere solo oggetto puro di pensiero per preservare la sua consistenza di assoluta ulteriorità rispetto alla sfera della caducità terrena. Questo inappellabile fondamento, che rimane sempre infinitamente distante dall'uomo, forse è proprio la necessaria conclusione di un Ontologismo che per essere critico, e quindi coerente fino in fondo con l'attributo mutuato dalla filosofia kantiana, finisce per essere anche impossibilitato a portare a compimento lo sforzo del sentire, che è poi lo sforzo per una veggenza; la consistenza limitata della terrenità umana resta un solco invalicabile

³² Ivi, p. 401.

³³ E. Mirri, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in AA. VV., *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia di Bologna nell'ottobre del 1960, Silva, Genova 1964, p. 205.

per avere una via di accesso alla presenza del divino: il Dio di Carabellese rimane altro rispetto alla sfera umana e solo nelle ultime opere del Molfettese può intravedersi un'ermeneutica del divino che permette di scorgere un'apertura verso la presenza del divino. La filosofia di Moretti-Costanzi si caratterizza invece per aver dischiuso delle vie verso il riconoscimento della manifestazione e soprattutto della presenza del divino nella sfera esistenziale umana. In ciò avviene il superamento morettiano dell'istanza dell'Ontologismo critico carabellesiano. Moretti-Costanzi propone una visione coscienziale del reale che risulta molto più accentuata rispetto a Carabellese, anche lo stesso termine coscienza negli scritti di Moretti-Costanzi sembra assumere un significato differente, per il filosofo umbro la coscienza non descrive solo l'individualità spirituale del singolo, la coscienzialità dell'esistenza risulta invece la cifra che è in grado di descrivere la profondità ontologica del reale. L'universo pneumatico che contraddistingue la visione del reale dell'ontologismo viene acuita da Moretti-Costanzi quando il reale giunge ad essere quasi trasfigurato, in aderenza con lo spirito francescano a cui Moretti-Costanzi è certamente incline, in funzione di un disvelamento della presenza di una coscienzialità che pervade, come effigie del divino, tutto il concreto reale; non è un caso che Moretti-Costanzi abbia utilizzato sia nelle sue opere, sia nelle sue lezioni e nei suoi dialoghi, come attestano le fonti orali, il desueto termine "indiamiento", con questa parola infatti si vuole indicare proprio quella trasformazione che può avvenire in un reale che può e deve essere colto nella sua autenticità e questa autenticità si può ricevere solo se si riesce a vedere quel reale con occhi nuovi, in fondo la trasfigurazione del reale, l'ascesi di coscienza, nel suo rivelare la costituzione edenica del mondo, non fa altro che presentare la realtà nel suo legame di perfezione con il divino, quindi non cambia la realtà per come appare, ma è chi la guarda che sa trovare la vera consistenza, nascosta ai più, di quella dimensione. Risulta quindi evidente che la fonte dell'Ontologismo critico da cui prende avvio il percorso di pensiero di Moretti-Costanzi giunge poi a indicare itinerari nuovi che rifulgono di una luce nuova, si tratta del bagliore di un coscienzialismo che appare molto più accentuato rispetto a quello di Carabellese e che soprattutto muove la teoresi morettiana verso lidi irraggiungibili nella speculazione carabellesiana, si giunge a cogliere la sfera del divino con quella consistenza della soggettività come invece non avviene, almeno in maniera chiara e diretta, nella speculazione di Carabellese. Per Moretti-Costanzi si sviluppa una vera e propria cristologia filosofica che spiega nella *persona Dei* la vera possibilità di avere accesso all'Assoluto, è solo nel Cristo che si realizza quell'unione tra la sfera dell'umano e quella del divino, unione che risulta invece più problematica nell'universo carabellesiano. Ma in Moretti-Costanzi la distanza dal maestro pugliese si fa ancora più significativa quando si prende in considerazione questa specificità cristologica che assume il pensiero del filosofo umbro: come in Carabellese, anche in Moretti-Costanzi la possibilità di cogliere questa dimensione di ulteriorità che indica il significato del reale è possibile solo grazie all'esperienza di un pensiero che sia capace di innalzarsi, di farsi cognizione intelligibile o, con i termini morettiani, "esperienza rara", ma Moretti-Costanzi nella maturità del suo pensare segna uno stacco decisivo proprio quando individua nel coscienzialismo la strada per individuare la connotazione critica dell'uomo, in continuità

con la tradizione della filosofia medievale per Moretti-Costanzi l'anima è *naturaliter christiana* perché la coscienza è strutturata per essere compiuta nella Coscienza superiore, in quella sfera del divino quindi che solo nella prossimità del Cristo si compie come bontà, verità e bellezza. Cristo è dunque la presenza che indica la via del compimento per l'uomo, è quel *Logos* che non resta parola maestra ma che diviene invece esperienza vissuta dall'uomo stesso. Ecco che dunque il coscienzialismo dischiude una realtà che era preclusa ad un Ontologismo critico che rimaneva nella teoresi che sfociava nell'intelligibile, Moretti-Costanzi pretende invece che questo coscienzialismo conduca a fare una vera esperienza di verità, superando così ogni forma di intellettualismo, l'esperienza sapida di veggenza coinvolge tutto l'uomo, è per tutta la *mens*, quando con quest'ultimo termine si intenda la personalità dell'uomo e non solo il suo intelletto. La coscienza che viene così individuata da Moretti-Costanzi è una coscienza che deve condurre alla veggenza attraverso un percorso che sembra portare in ulteriori luoghi di verità quella intuizione carabellesiana di una continuità tra la sfera filosofica e quella teologica, anzi per Moretti-Costanzi questa continuità in realtà risulta essere un'univocità, il filosofo umbro giunge infatti a dichiarare superata ogni distinzione nella dottrina conclusiva del suo cammino di pensiero, la dottrina del Cristianesimo-Filosofia.

Se dunque appare abbastanza evidente che con Moretti-Costanzi l'orientamento dell'Ontologismo critico prende una strada di originalità ulteriore rispetto all'insegnamento carabellesiano, occorre anche dare un nome a questa istanza del pensiero filosofico italiano della seconda metà del Novecento. L'appellativo che qui viene proposto giunge in realtà non tanto dal solo magistero morettiano, quanto da ciò che il seme di pensiero gettato dal filosofo umbro ha fatto nascere attraverso l'ulteriore sviluppo che è stato dato dagli allievi, diretti ed indiretti, di Teodorico Moretti-Costanzi. In un primo momento infatti, la scuola che era nata nell'ateneo bolognese e che si era sviluppata in due successive generazioni attorno al teoreta aveva preso il nome di "scuola bonaventuriana bolognese", tra gli anni '50 e '70 del Novecento si erano alternati gruppi di allievi interessati alle tematiche di Moretti-Costanzi che avrebbero portato poi a sviluppi ulteriori il pensiero morettiano a vari livelli nella società civile; in questa cerchia di allievi morettiani va inserita in primo luogo Tina Mirella Manfredini che fu la prima assistente di Moretti-Costanzi e fu colei che all'Università di Bologna portò avanti il magistero morettiano ampliandolo con ulteriori studi ed interessi, primo fra tutti quello per Rosmini, in questo primo gruppo di allievi vanno annoverati certamente Alceo Pastore, Silvana, Martignoni e Emanuela Ghini, che da lì a pochi anni andò a compiere la scelta di vita consacrata come Carmelitana, scelta che è stata testimoniata e continua ad essere testimoniata fino ad oggi con una costante attenzione a quei motivi di riflessione conosciuti in quella scuola bolognese. Questi sono gli allievi del nucleo storico originario della scuola, al gruppo si aggiunsero quasi subito anche altre persone come Ivanhoe Tebaldeschi, Silvana Simoni, Enzo Melandri, don Luigi Bettazzi, Maria Luisa Danieli, Alda Casadei Belletti, Vera Lotti, si aggiunsero alla scuola anche i collaboratori di Moretti-Costanzi che, anche in anni diversi, avevano dimostrato interesse per gli ambiti di riflessione proposti dal filosofo umbro, si parla di Enrico M. Forni, Gianfranco Morra,

Roberto Dionigi, e anche, dopo di essi, Antonio Schiavo, Maurizio Malaguti, Mario Micheletti.

Vi sono stati poi gli allievi che, pur non appartenendo a questi gruppi strutturati di studenti, hanno saputo recepire e sviluppare con originalità gli stimoli del pensiero morettiano prima come studenti e poi nella dimensione accademica, è il caso di Silvano Zucal e di Michele Nicoletti che nel loro magistero accademico trentino hanno portato anche quegli stimoli ricevuti da studenti bolognesi dei corsi di Moretti-Costanzi, si pensi in particolare alla vastità dell'opera teoretica di Silvano Zucal³⁴ che ha declinato l'interesse teoretico per la dimensione ontologica in alcuni autori come Guardini, Ebner e Zambrano, tra gli altri, e ha posto la sua competenza a servizio di ricerche che denotano una fulgida capacità di unire gli ambiti della realtà contingente con il loro fondamento, ne è chiaro esempio uno dei suoi ultimi lavori, l'imponente *Filosofia della nascita*. Il quadro viene completato se si pensa a chi è stato allievo diretto del filosofo umbro e poi ha cercato di proseguire con declinazioni ulteriori il percorso di pensiero del filosofo umbro, qui chiaramente il riferimento è quello dell'ambito dell'ateneo di Perugia in cui i discepoli diretti di Moretti-Costanzi, Edoardo Mirri e Marco Moschini hanno condiviso anni di confronti con l'accademico bolognese, fino alla sua morte, con loro Furia Valori e Marco Casucci hanno proseguito e continuano a proseguire una strada di pensiero che parte dal coscientismo morettiano e prende ulteriori vie di ricerca che non si esauriscono in quanto già detto da Moretti-Costanzi ma sanno guardare al confronto con ambiti e tematiche della storia della filosofia e dell'attualità. Basterebbe già questo ricco elenco di illustri studiosi per dire di come dall'Ontologismo critico carabellesiano la ricaduta di pensiero di tale ispirazione sia stata feconda e continui ad esserlo, si deve aggiungere però che è proprio la ricchezza e la specificità degli studi proposti da tutte queste personalità che segnano quello che oggi è un orientamento particolare dell'Ontologismo critico, appunto l'orientamento che ha preso avvio dalla rielaborazione coscientista di Teodorico Moretti-Costanzi. Se si prendono in considerazione gli scritti del compianto Edoardo Mirri³⁵ si nota infatti come rispetto a

34 Senza nessuna velleità di completezza, si prendano in considerazione alcuni dei testi scritti da Silvano Zucal a indicazione di questa linea di continuità con l'orizzonte di interesse discusso da Moretti-Costanzi: S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982; Id. (curatela), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bologna 1988; Id., *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992; Id. (curatela), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993; Id. (curatela), *La parola e le realtà spirituali: frammenti pneumatologici*, di F. Ebner, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1998; Id., *Ferdinand Ebner: la "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999; Id. (curatela), *Cristo nella filosofia contemporanea: il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; Id., *María Zambrano: il dono della parola*, Bruno Mondadori, Milano 2009; Id., *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in F. Meroi (a cura di), *L'inquietudine e l'ideale: studi su Michelstaedter*, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 155-182; Id., *Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all'"Itinerarium mentis in Deum"*, in «Studi Francescani», v. 107, n. 3-4 (2010), pp. 423-472; Id., *Maurice Merleau-Ponty*, Morcelliana, Brescia 2010; Id., *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017; Id., *Romano Guardini e il paradigma della "fede nuda"*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», v. 2019, 11 (2019), p. 82-93.

35 Edoardo Mirri è stato fin dalla conclusione del suo percorso universitario allievo e poi amico e collega di teodorico Moretti-Costanzi, è quindi stato naturale che il legame tra loro abbia portato ad una convergenza di interessi che poi hanno trovato ulteriore sviluppo nell'originalità del percorso di studio e di pensiero di Edoardo Mirri, si offre qui una sommaria rassegna dei suoi scritti che esemplifica sia il debito d'ispirazione

Moretti-Costanzi vi siano degli autori e dei contenuti che Moretti-Costanzi non era solito approfondire, primo tra tutti Hegel, e proprio in riferimento al filosofo tedesco si deve notare il contributo che Edoardo Mirri ha saputo donare in una lettura assolutamente originale, non manualistica, di Hegel, una lettura che è evidentemente fatta in chiave teologica, in cui grande attenzione è posta a tale dimensione fin dagli *Scritti giovanili*, talvolta troppo poco considerati per la lettura completa del pensiero hegeliano. In egual modo si devono citare i lavori di Furia Valori³⁶, capaci di presentare e rileggere il pensiero di significativi autori alla luce di una sensibilità filosofica in grado di cogliere, con un'ermeneutica attenta delle opere, contenuti di senso latenti e non immediati, si citano a tal proposito i lavori su Hegel, su Carabellese stesso, su Levinas e anche su Heidegger e Gadamer. Alla stessa maniera Marco Moschini³⁷, pur essendo allievo diretto di Moretti-Costanzi, ha saputo allargare l'orizzonte

morettiano sia il percorso di riflessione filosofica che si è poi fatto autonomo ed originale: E. Mirri, *curatela, traduzione e commento di G. W. F. Hegel, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino, Japadre, L'Aquila 1970*; Id., *curatela, traduzione e commento di M. Heidegger, Il pensare poetante, (antologia di testi), CLEUP, Perugia 1972*; Id., *curatela, traduzione e commento di G. W. F. Hegel, Scritti teologici giovanili, Guida, Napoli 1972*; Id., *La resurrezione estetica del pensare tra Heidegger e Moretti-Costanzi, Bulzoni, Roma 1976*; Id., *La nuova scuola bonaventuriana bolognese, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Bologna, n. 1, 1976, pp. 9 – 25*; Id., *Storia ed eternità nel Nietzsche, in AA. VV., Tempo e storia, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 2, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli 1984, pp. 63 – 100*; Id., *Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico, in AA. VV., Filosofie minoritarie in Italia fra le due guerre, a cura di P. Ciaravolo, Roma 1985, pp. 87 – 114*; Id., *introduzione e curatela di P. Carabellese, L'attività spirituale umana: prime linee di una logica dell'Essere, ESI, Napoli 1991*; Id., *introduzione e curatela di P. Carabellese, Il problema teologico come filosofia, II ediz., ESI, Napoli 1994*; Id., *traduzione, introduzione e curatela di A. Schopenhauer, La dottrina dell'idea, (antologia di testi), Armando Editore, Roma 1999*; Id., *traduzione, introduzione e curatela di G. W. F. Hegel, Scritti giovanili, Orthotes, Napoli – Salerno 2015*.

³⁶ Per uno schematico prospetto della produzione di Furia Valori rispetto alle tematiche in questione di prenda in considerazione quanto segue: F. Valori, *Esperienza ermeneutica dialettica in Hans Georg Gadamer, Cadmo, Roma 1990*; Id., *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese, ESI, Napoli 1996*; Id., *Saggio introduttivo a P. Carabellese, L'Essere e la sua manifestazione. Parte seconda. Io, ESI, Napoli 1998*; Id., *Saggio introduttivo a P. Carabellese, L'Essere e la sua manifestazione. Parte prima. La dialettica delle forme, ESI, Napoli 2003*; Id., *Il discorso parallelo. Verità linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer, Armando Editore, Roma 2003*; Id., *Itinerari della persona, Carabba, Lanciano 2009*; Id., *Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona, in «La Nottola di Minerva», X, n. 1/3, 2012, pp. 85-90*; Id., *Ontologia del virtuale, intelligenza collettiva e repubblica delle menti in Pierre Lévy, in «Il Pensare», II, n. 2 (2013), pp. 97-109*; Id., *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica, Carabba, Lanciano 2019*; Id., *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel, in «Giornale di Metafisica», n.1, 2019, pp. 299-315*.

³⁷ L'opera di Marco Moschini appare vasta e con ampi orizzonti di studio, se ne dona un quadro ristretto nelle seguenti righe a indicazione della continuità con l'orizzonte di pensiero di Moretti-Costanzi, ma anche a indicazione di come siano state seguite ulteriori strade di pensiero: M. Moschini, *L'Ascesi di Coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Collana «Repara domum meam», Assisi - San Damiano 1991; Id., *Francescanesimo ed ascesi di coscienza, in Teodorico Moretti-Costanzi, L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Pagine, Roma 1994, pp. 67-88; Id., *Filosofia e fede sapiente, in La ricerca di Dio a cura di E. Mirri e F. Valori*, ESI, Napoli 1999, pp. 121-144; Id., *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando Editore, Roma 2000; Id., *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini, in AA.VV., Il Linguaggio della Mistica, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6-7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 221-230*; Id., *Teologia e tempo, in Fede e ragione a cura di E. Mirri e F. Valori*, ESI, Napoli 2002, pp. 191-214; Id., *Anselmo e Tommaso nella prospettiva del cristianesimo filosofia, in AA.VV., La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII, Atti del convegno Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003, Ed. Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve 2004, pp. 173-184*; Id., *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Carabba, Lanciano 2008; Id., *saggio introduttivo e curatela di T. Moretti-Costanzi, Opere*, Bompiani, Milano 2009; Id., *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo, in «Il*

morettiano dedicandosi, con risultati evidenti, allo studio di Cusano, di Hegel, ma anche alla stesura di opere di propria teoresi in cui emerge con chiarezza il tema di un coscienzialismo che unisce le istanze dell'ontologia con l'orizzonte ontico dell'esistenza. Così la medesima capacità di allargare gli orizzonti morettiani, pur rimanendo nel solco di una tradizione coscienziale, la si nota negli scritti di Marco Casucci³⁸, basti prendere in considerazione i suoi lavori su Heidegger o su Ricoeur per leggere questa attitudine a saper coniugare l'interesse ontologico con le specificità di tali autori.

Ecco allora che l'eredità di Moretti-Costanzi, così ricca e articolata deve per forza andare ad acquisire un nome, non tanto per volontà di identificazione ma piuttosto per un'esigenza di chiarezza; questa cerchia di interessi sembrano infatti partire certamente dall'Ontologismo critico ma sono andati poi a trovare una connotazione che non è rispecchiata pienamente dall'orientamento carabellesiano. Questa specificazione di questo orizzonte che si è andato a definire nel corso di più di mezzo secolo di produzione filosofica deve poter essere caratterizzato da ciò che più specificamente ha connotato il pensiero morettiano rispetto a quello di Carabellese e soprattutto tale definizione deve riuscire a cogliere quel filo rosso che riesce a legare, pur nei vari ed articolati interessi, tutti questi allievi diretti ed indiretti del filosofo umbro. Ed allora la cifra che sembra tenere unito questo variegato mondo filosofico e che allo stesso tempo può rendere esplicito il principale interesse è senza dubbio quella di un'ontologia che però abbia una decisa attenzione per la dimensione coscienziale come fondamento non solo dell'uomo ma anche della realtà, in fondo è solo nella costituzione coscienziale del reale che può evidenziarsi quell'unione di filosofia e teologia che però, andando oltre Carabellese, conduce ad una sapienzialità che si compie nella manifestazione dell'assoluto come presenza. Ecco che, allora, se la lettura di questa manifestazione dell'assoluto nella dimensione coscienziale dell'essere è veramente la cifra che accomuna questo orizzonte di pensiero, il nome che può essere proposto per questo grande ambito di ricerca, che ormai non è più solo scuola ma si può intendere come orizzonte, è quello di ontocoscienzialismo. Questo appare il nome appropriato per quello che non è più solo un interesse, visto che ormai ha iniziato ad acquisire le peculiarità di approfondimento e di ampiezza di un vero e proprio orientamento di ricerca nel panorama filosofico italiano. Le parole di Marco Moschini relativamente a questo orientamento indicano la via che questo indirizzo di pensiero può continuare a percorrere:

Pensare», II, n. 2 (2013), pp. 77-96; Id., *La domanda filosofica*, Carabba, Lanciano 2015; Id., *Soste nel cammino*, Carabba, Lanciano 2019.

38 Tra gli scritti di Marco Casucci che attestano la sua continuità con il pensiero morettiano e allo stesso tempo indicano il suo ampio orizzonte di studio si segnalano: M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Carabba, Lanciano 2007; Id., *Essere idea libertà. La dottrina dell'idea in Martin Heidegger*, Carabba, Lanciano 2008; Id., *Teodorico Moretti-Costanzi: l'esistenza e il suo oltrepassamento*, in AA. VV., *Voci dal Novecento*, a cura di Ivan Pozzoni, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 451-480; Id., *Note su ascesi e potenziamento della coscienza: la dottrina schopenhaueriana del genio e lo Übermensch nietzscheano*, in «Il Pensare», II, n. 2 (2013), pp. 51-76; Id., *From Time to Otherness: between Heidegger and Ricoeur*, in «La Nottola di Minerva», XV, 2017; Id., *Libertà e persona. Saggi su Paul Ricoeur*, Orthotes editrice, Napoli-Salerno 2018; Id., *Tra tempo ed eternità. Il platonismo essenziale in Arthur Schopenhauer*, Carabba, Lanciano 2018; Id., curatela di AA. VV., *Economia e bene relazionali. Tra desideri e realizzazione dell'uomo*, Orthotes editrice, Napoli-Salerno 2019.

«La filosofia ci parla di se stessa, ma parlandoci di se attesta anche di un nuovo autentico modo di esperienza. La filosofia ci parla dell'ulteriore nel quale siamo inevitabilmente fondati e spesso dimentichi. La filosofia è appunto platonicamente memoria del ciò che sussiste per sempre e da sempre come quella medesimezza espressiva del sé che noi siamo. E siamo in quanto la nostra stessa esistenza non sarebbe leggibile se non letta nella coscienza che si riconosce aperta sul vero. Ebbene la filosofia per questo è sempre un trascendere che in sé comprende. Ma parlare del recupero del mondo nell'ascesi della mente non vuol dire solo riparlare del mondo ma vuol dire parlarne sacralmente ovvero parlarne nel fondamento di verità, che è Dio. Questa è la grande lezione metafisica che discende dalla tradizione ontologica e che segnatamente è condivisa da quanti del tema Dio hanno fatto il loro tema e il loro orizzonte di pensiero»³⁹.

³⁹ M. Moschini, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il Pensare», II, n. 2 (2013), p. 96.

La storia qualitativa della filosofia in Teodorico Moretti-Costanzi

Mattia Cardenas

Ca' Foscari University, Italy

Abstract

The article analyzes Teorico Moretti Costanzi's Christianity-philosophy in relation to his concept of history of philosophy, radically opposed to the historicization of pure philosophy.

This is a line of study that proposes a reinterpretation of the Italian philosopher's thought that highlights the lines of connection with the subject of the philosophy of history and the implications of the same.

Keywords

Pure Philosophy, Christianity-Philosophy, Qualitative history

Individuato, a dispetto dello gnoseologismo, il primato della coscienzialità dell'essere e l'intrascendibilità della coscienza, alla «critica del concreto», inaugurata dall'ontologismo carabellesiano, è richiesto di riconoscersi nell'essere appartenenti non al principio quale Oggetto universale ma alla *Coscienza* come *Persona Assoluta*. Perché questo sia esperibile è indispensabile, stando alla riflessione di Moretti-Costanzi, che l'ontologismo trovi il suo approfondimento nel *cristianesimo-filosofia*, che l'essere di coscienza si espliciti in *ascesi di coscienza*, in modo da realizzarsi quale *sapere* auto-evidente, in cui la *mens*, il filosofare, e così la storia, siano autenticamente qualificati nella trascendenza, nella persona assoluta (*Verbum Dei*), e quindi nel cristianesimo come “filosofia unica” e “tradizione di realtà”.

1. La filosofia pura

L'essenza teologica della filosofia – la sua *divina inutilità*⁴⁰ – dischiusa dall'ontologismo critico rischia di rimanere inesplicita se non trova il suo concreto chiarimento, la sua puntuale esplicitazione, nell'identità di *filosofia* e *teologia*, nell'affermazione della verità *trascendente* accomunante i singoli pensanti in un medesimo *intelligere et sentire*. Solo in virtù del concreto e integrale esperire nella verità è possibile oltrepassare il retaggio immanentista della coscienza gnoseologica e, perciò, della *veritas filia temporis*, su cui s'adagia ogni forma «impura» del filosofare. L'impurità non corrisponde alla negazione della filosofia nella ragione quantitativa e strumentale propria dell'obiettivismo scientifico né

⁴⁰ P. Carabellese, *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, A. Signorelli, Roma 1942, p. 279.

equivale alla sua contrazione nell'ambientazione della prassi storica; l'impurità – e la conseguente affermazione della crisi o della «bancarotta della filosofia» – è data, a rigore, dal permanere del *presupposto-uomo*. Su tale presupposto è fondato il «dire» della filosofia «impura», della «filosofia comune», del moltiplicarsi irrelato di opinioni, di cui la *filosofia pura* vuole essere invece il radicale togliimento, essendo *disposizione* e *testimonianza* della sola e unica verità che accomuna i *cum-scientes*. L'unico e autentico presupposto del filosofare è la *sofia*, da intendersi nel significato di «qualificazione sapienziale»⁴¹. La sapienza come presupposto è ciò che qualifica lo stato di coscienza cui assurge la *mens* filosofica nel suo esser *filia*, cioè tensione alla verità. Il *sapere* non allude ad alcuna logica del conoscere, ad alcun logo dimostrativo che afferri e irretisca la verità, poiché questo significherebbe soltanto op-porsi e non già *disporsi* alla sapidezza (estetica) della verità. La riduzione intellettualistica che la filosofia impura mette in atto nei riguardi della verità è essenzialmente gnoseologista: vivendo della dualità di soggetto-oggetto viene a vivere della contrapposizione tra *mens rationalis* e *affectus*, tra «intelletto» e «cuore», quando unica è, in concreto, la *mens* nella vicendevole implicazione delle sue espressioni (*esse, nosse, velle*) che sa l'essere in un «credo che sa resistere ed imporsi al so contrario della *ragione*»⁴². La coscienza dell'essere non riguarda allora il mero conoscere, ma il *sentirsi* nel Principio. L'ascesa di coscienza è *sapere* – è sapere l'essere – nel senso del saggiare la sua sapidezza estetica, nel sentirsi cioè appartenenti al principio e non nell'essere mera coscienza cogitativa. *L'esse ex veritate* che l'ontologismo svela è un sapere *partecipativo*, che la coscienza esperisce nella sua integralità (*esse, nosse, velle*); un *sapere* «che mi costituisce e che mi fonda, nell'implicanza del sentire, dell'intendere e del volere non separabili dall'io cosciente»⁴³. Il solo conoscere è impurità (gnoseologismo) entro cui non può che affermarsi la pluralità doxastica della «filosofia comune», che di filosofico non può vantare nulla (se non la sua configurazione estrinseca).

Sapere l'unico essere – il sapersi di ogni pensante *nel* principio – non può interessare il ripristino del «discorso» metafisico quanto piuttosto l'attuazione della *metafisicità* del *pensante*. Tale metafisicità è la sola *filosofia pura* in quanto attuantesi secondo uno *status* di coscienza – l'ascesi – capace di *rammemorare* e *partecipare* dell'essere. La metafisicità del pensante *testimonia* l'essere e non «dice» (al modo gnoseologico) l'essere. L'esplicitarsi dell'essere di coscienza *in ascesi* non per questo è astrarre dal concreto o dall'esperienza; è collocarsi *qualitativamente* in essa. A differenza della coscienza cogitativa «che guarda il mondo senza esserlo»⁴⁴, la *mens* qualificata si fa mondo: non è possibile «mondo» senza «io» e «io» senza «mondo». Si è sempre nell'essere di coscienza e non nella presupposizione (realista) dell'essere alla coscienza o nella proiezione (idealista) del mondo da parte del

⁴¹ T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura* (1959), in ID., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 322.

⁴² *Ivi*, p. 333. Per quanto concerne tale aspetto in relazione all'essenza del filosofare morettiano cf. E. Coviello, *La 'filosofia pura' di Teodorico Moretti-Costanzi: essenza e significato del filosofare*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4, 2007, p. 693.

⁴³ T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, cit., pp. 399-400.

⁴⁴ ID., *La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica* (1955), in ID., *Opere*, cit., p. 262.

soggetto. L'ascesi – in quanto *ascensus* (e non *askesis*) – è intensificazione e apertura di un mondo altro rispetto a quello inteso dalla coscienza non qualificata, è innalzamento dell'esperienza a un livello di coscienza ulteriore e non fuga dal reale; grazie all'essere *in quo sumus cogitantes* è possibile esperire, per la *mens*, non qualcosa di altro dall'esperienza, ma questa stessa realtà in luce nuova. Un *excessus mentis*: non una evasione dal sé, ma un elevarsi qualitativo, uno «stato di elezione nell'Essere (Stato di Grazia)»⁴⁵. Ciò che si dischiude, stando al cristianesimo-filosofia, è una superiore *mondanità edenica*. Il significato peculiare dell'ascesi non sta nella purificazione di «io» generici – tutti indistinguibili nell'essere termini dell'Oggetto puro di coscienza – quanto piuttosto nell'esser *persone* proprio in quanto ciascuna partecipa del principio o della Persona assoluta (*Verbum Dei*). Occorre esplicitare l'affermazione delle singolarità pensanti nel principio nel senso di un «pluralismo interpersonale societario»⁴⁶. Una pluralità di persone – di *volti* tra loro irriducibili – ognuna co-intelligente e memore dell'originario: soltanto «nell'Unicità del Principio dell'*intelligere* e dell'Essere si dà la “*diversitas*” delle persone che sono in quanto intendono e si intendono»⁴⁷. La persona non può essere fondata sul presupposto-uomo: l'ascesi di coscienza manifesta la persona come essenzialmente pensante nel principio e non come uomo a cui, *per accidens*, inerisce il pensare. La “redenzione” della coscienza «decaduta» è possibile solo in virtù della *ratio superior* del cristianesimo, in quanto cioè “filosofia pura”, esperienza e testimonianza *immediata* della verità. Il *sapere* è sempre *intus-legere*, un «indiarsi» nel principio (Dio). Non perciò «filosofia-cristiana» – locuzione che attesta l'equivoco gnoseologico – ma *cristianesimo-filosofia* quale essenza stessa dell'*intelletto partecipe*, di ciò che consente di oltrepassare lo *status* inferiore della ragione e di aprirsi alla Coscienza. Con le parole di Moretti-Costanzi:

«Niente di più dogmatico, di più a-filosofico, di più antistorico, che il figurarsi il cristianesimo come un insieme di cognizioni di natura *sui generis*, non filosoficamente qualificabile, da cui la filosofia, per essere e mantenersi quella che è, dovrebbe prescindere del tutto, staccandosi nettamente dalla fede. Per prima cosa – in proposito – va confermato che la fede, lungi dall'essere la gratuità sentimentale che il pensiero rappresentativo suol figurarsi, appartiene alla Coscienza medesima in cui è ragione la ragione e che, ben lungi dal contraddirla in seno all'io che nel *so* e nel *credo* è quello stesso, la concretizza e la completa in un prolungamento conforme alla qualità originaria del nostro sapere e meditare»⁴⁸

La coscienza qualificata e così la filosofia è in tal senso *naturaliter christiana*. In difformità rispetto alla dimensione del conoscere entro cui permane anche l'ontologismo critico, il *cristianesimo-filosofia* innalza la coscienza a una dimensione capace di esperire verticalmente, qualitativamente, la realtà medesima. Sì che il filosofare nel principio – non nell'impersonalità del soggetto gnoseologico ma nel *chi* della Persona assoluta (*Christus*),

⁴⁵ Id., *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, (1951), in ID., *Opere*, cit., p. 129.

⁴⁶ Id., *La validità perenne dell'oggettivismo di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 2, 1956, p. 7.

⁴⁷ Id., *San Bonaventura da Bagnoregio*, in ID., *Opere*, cit., p. 2630.

⁴⁸ Id., *La filosofia pura*, cit., p. 430. Per un approfondimento circa la polemica morettiana sull'«equivoco» rappresentato dalla 'filosofia cristiana' si rimanda a M. Moschini, *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo-filosofia*. Teodorico Moretti-Costanzi, Edizioni Sala francescana di cultura, Assisi 1990, pp. 116-117.

in rapporto di similarità con le persone cui è oggetto di pensiero – è verace partecipazione all'essere e alla verità. Una *sophia* che, in quanto ascetica partecipazione al principio, oltrepassa il filosofare come attività di riflessione trascendentale per scoprirsi quale dialogicità *qualitativa* dei cointelligenti.

2. La storia qualitativa

Il sapere partecipativo accomuna i cointelligenti, i *cum-scientes*. L'appartenenza qualitativa non può testimoniare alcuna dialogicità che non sia fondata sulla Coscienza. Se il dialogo fosse a partire dal «presupposto-uomo» esso si annullerebbe come tale, essendo proliferazione irrelata di opinioni, “filodossia”. Filodossia di cui si fa custode il conoscere orientato alla mera istanza di storicizzazione, la cui posizione intellettualistica non può che attendere a una considerazione non qualitativa della storia. È soltanto il *cum-scire*, il comune sentirsi e appartenere al principio, a poter fondare il dialogo. Il comune *intelligere* qualificante le *mentes* è storicità autentica nella misura in cui le singole persone si elevano a sapere l'essere. Entro la *storia qualitativa* – non storicisticamente intesa – non vi è affatto una differenza di essere, bensì un *differire nell'essere*. La qualità del pensante s'individua in *alte vette* dialoganti tra loro nella chiarezza di una *sophia* nettamente distinta dalla *ratio* gnoseologica, ovvero dal livello eminente della coscienza che è l'*intellectus* partecipe.

Il senso della storia è segnato e detto dalle alte vette, da coloro che hanno saputo *ascendere all'essere*, all'assoluto qualitativo. La specificità del *sapere* non consente alcun nesso dialettico tra il livello *superior* della coscienza in cui si attua la metafisicità del pensante e il livello *inferior* della coscienza rappresentato dalla *ratio* gnoseologica. Sono piani assolutamente irrelati: non c'è redenzione per chi dimora e fonda il proprio dire sull'impurità del presupposto-uomo⁴⁹. Soltanto la *mens* qualificata può testimoniare la verità (l'essere). Ciò a cui partecipano le alte vette è un pensare sempre il *medesimo* in *varie figure*. Il non-qualitativo, l'errore, l'astratto, la *ratio* «livellatrice», non possono avere alcun ruolo per il darsi della verità: sono l'assolutamente irredimibile (*nihil negativum*). Non si dà mediazione tra chi partecipa dell'esperienza edenica a cui la *filosofia pura* in quanto asceti conduce e coloro che rimangono nell'esteriorità *impura* della coscienza non qualificata. Proprio perché partecipi del Medesimo, le alte vette – il differenziarsi delle persone nella Persona Assoluta (*Verbum Dei*) – stanno tra loro in un rapporto cairótico (καίρως) e nient'affatto cronologico. Il *καίρως*, come tempo *intensivo* della coscienza qualificata, è la sola *redenzione* possibile dalla cronaca, dall'indefinito moltiplicarsi «culturalistico» delle opinioni, incapaci di stare poiché separate dall'*intellectus* partecipe della *sophia*. Le alte vette – le singole personalità filosofiche (ma anche gli altri «*luminaria*» della Coscienza come i *poeti* e gli *artisti*) – sono quindi gli eterni *presenti dialoganti* nel principio. Il che non significa affermare la permanenza del singolo problema filosofico; significa affermare,

⁴⁹ Osserva Moretti-Costanzi: «Non v'è affermazione filosoficamente più deplorabile di quella, consueta, di una filosofia da circoscrivere, quanto a valore e vitalità, nell'ambito storico della sua umana data di nascita» (T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, cit., p. 436).

piuttosto, il perdurare della filosofia nelle singole e concrete figure filosofiche. È infatti la filosofia, nella sua identità con la teologia, a parlare nella coscienza filosofica qualificata. È il filosofo che è *detto* dalla Verità. Non è il presupposto-uomo a consentire all'individuo-filosofo di dire la verità, ma è la Verità a parlare nel filosofo e a consentirgli di essere compartecipe, insieme alle altre intelligenze, del *medesimo* dire. Il darsi storico del «Medesimo» è sempre *storia sacra*, in cui le alte vette sono eternate dal giudizio (divino): le alte vette esprimono così la *communio sanctorum* («*civitas paulina*»⁵⁰) in cui l'elevatezza di spirito culmina nel *con-sapere* l'essere, nel *dialogo* tra le *vive* personalità filosofiche. Nella storia essenziale ogni filosofia – ogni singolo nome (volto) – è *attuale*: «il nome in atto, udito ed invocato nella pienezza inconfondibile del suo senso, è la stessa cosa che l'attuarsi, di un qualificabile, ch'è 'ab aeterno'»⁵¹. Stando al cristianesimo-filosofia, l'attualità non allude all'inveramento della molteplicità delle categorie filosofiche nell'unica e concreta categoria che, oltrepassandole, le annovera come propri contenuti; se così fosse, la storia dell'essenziale ricadrebbe nella forma gnoseologica del *cogito cogitatum*, di un immanentismo che toglie se stesso. L'attualità è il tempo intensivo-qualificato, dove non c'è progresso né per la verità né per il dire-la-verità:

«Dire che un filosofo è più grande di un altro, non è un esaltarlo ma un deprimerlo col togliergli il criterio di riconoscimento che esige eguaglianza e parità. È un offenderlo, d'altronde, con l'applicargli quel criterio comparativo di grandezza, solo umanamente riconoscibile e misurabile nella comparazione tra re e sudditi, sul quale, istituendosi, s'era elevato. Insomma, la filosofia non consistendo che in un livello mentale qualitativo, associa e non isola in locazioni più o meno elevate chi lo calca. Ed a ciascuno che lo calca basterà la qualifica di filosofo: tale tra dei *pares* senza *primus*: come il santo»⁵²

⁵⁰ Id., *Il senso della storia* (1963), in Id., *Opere*, cit., p. 505.

⁵¹ Id., *L'asceta moderno*, in Id., *Opere*, cit., p. 9.

⁵² Id., *L'ora della filosofia*, in Id., *Opere*, cit., p. 868 n. 46. E ancora: «La storia della filosofia (così difficile a ritrovarsi, commista com'è solitamente con quella, tutta diversa, della *filodoxia*), presenta d'altronde, ove scoperta sulla sua linea, una continuità indicativa per quanto concerne la '*contemplatio*' e l'accorgimento relativo della sua effettiva quiddità» (Id., *L'estetica pia*, in Id., *Opere*, cit., p. 784); più esplicito nel prosieguo: «Onde la mia avversione, ripetutamente da me espressa, anche se con accenni, in altre opere, per la *storia della filosofia* scritta e imbastita *more solito* (senza un filosofo capace di richiamare i propri pari che ne sia autore) secondo una successione cronologica che fa da regola distributiva, pianificante e livellante, di organismi concettuali raccolti e constatati secondo il loro mero esserci e, quindi, in sostanza, senza una norma. Una storia del genere che fa seguire – poniamo – ad un Cartesio uno Spinoza piuttosto che porlo a fianco, in linea di continuità qualitativa, a un S. Anselmo o a un Agostino, è fatta apposta, in realtà, più che per istruire, per confondere e, più che per formare ed educare a grandi cose, per scoraggiare a tal riguardo, con l'ingenerare il convincimento che la Verità sia irraggiungibile, che il trattarne smarrisca, inconcludentemente, in un caos di opinioni contraddittorie e che coloro da cui è stata affermata con fede e impegno, altro non siano stati che degli illusi, unica realtà non illusoria essendo quella del divenire dove tutto passa e si nullifica sul piano dell'individuo e della specie irrimediabilmente morituri» (*Ivi.*, p. 784 n. 14). Anche nell'importante *Prolusione* al corso di Filosofia teoretica dell'Università di Bologna su *Cosa significa filosofare* (a.a. 1953-54) Moretti-Costanzi non esitò a dire che «non ha senso e non v'è modo di stabilire tra i filosofi una gerarchia di valori e verità. Essendo essi altrettante verità; voci singolari dell'Essere che li comporta; basterò che ciascuno per proprio conto colga se stesso per cogliere gli altri nel loro senso e nel particolare valore della loro testimonianza» (Id., *Cosa significa filosofare*, in Id., *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere*, introduzione e a cura di M. Moschini, Armando Editore, Roma 1999, pp. 39-40).

L'attualità è *progressione* compartecipe della perennità del principio e quindi dell'unica e pura filosofia (*perennis quaedam philosophia*) nella storia qualitativa: è «la *Storia* di un *Intelligere* che resta, in ogni punto delle sue espressioni personali, l'unica e sola Filosofia»⁵³.

Pensare attualmente il medesimo non allude al reiterarsi dell'identico, ma al *rifrangersi* del principio nelle qualità personali, che nessun segmento *in tempore* può separare. La *storia qualificata* della filosofia è *traditio*, dove le varie e singole personalità non tradiscono nulla di soggettivistico poiché l'atto filosofico, nella sua purezza, non può essere né aggettivato né storicizzato; come non è possibile una «mia» filosofia, allo stesso modo non è concesso «un» tempo spazializzato per il filosofare quale *sermo sapientiae*⁵⁴, alla cui dimensione cronachistica-culturalistica inerisce invece il susseguirsi filodossico della coscienza decaduta. Il darsi storico del Sacro-Verità è perciò sforzo di *testimonianza* della verità nella storia. Se, infatti, filosofare significa «testimoniare l'Essere che si è e che, appunto in quanto nostro, non vuole dimostrazioni che non siano *prove*: non ragionamenti che non siano *esplicazioni*»⁵⁵ allora il cristianesimo, proprio in quanto filosofia, è *tradizione di realtà* – «non nel tramandarsi d'un semplice «si dice» – ma di una «Realtà vissuta da

⁵³ ID., *Il senso della storia*, cit. p. 640. Si tenga presente la precisazione fornita da Moretti-Costanzi circa il senso da attribuire all'attualità, anche in riferimento all'assoluto distacco tra la coscienza qualificata e l'errore: «là, nell'elevatezza della filosofia dove si dura, si dura peraltro non già con un durare che significhi esclusione del mutamento, e del discredito, e dell'oblio, ma che significhi piuttosto permanenza e conservazione di là da essi, oltre il cui livello e il cui nuvoleggiare determinante dimenticanze nonché lacune, i filosofi veri saranno sempre recuperabili per chi è superiore mentalmente: sempre attuali. La loro perennità qualificata consiste insomma in una recuperabilità non estinguibile, anche ampiamente intervallata. In tale recuperabilità: la loro gloria» (Id., *L'ora della filosofia*, cit., p. 865 n. 42).

⁵⁴ Ciò vale per lo stesso filosofare morettiano, per la determinazione stessa del *cristianesimo-filosofia*: «Che Cristo sia la filosofia per me, che Cristo, anzi, sia la *mia* filosofia, non significa affatto, negli intendimenti del cristiano, che lo sia privatamente, per lui singolo, deliberatosi in tale senso, per conto proprio, e con una decisione stante al di fuori, quanto a ragionevolezza motivante, del cristianesimo-filosofia. Significa piuttosto che, nella accettazione sostanziale fattane dalla singola persona, il cristianesimo, che la trova autentica ed affrancata dai limiti che la rendevano chiusa e incomunicabile, umanamente, la trova anche collocata con la sua capacità di garanzia, su di un'altezza. Essendo questa l'altezza mentale dove nell'ascendere al grado di *mens* si ascende insieme alla filosofia, il singolo divenutone capace, non potrà dire che essa è *sua* se non nella misura in cui, quale *io* senza più chiusure e restrizioni, non possa dire ch'egli è di essa. Della Realtà, insomma, della cui sapidezza sofica, piena e manifesta nella rivelazione, la filosofia medesima è la voce diretta ed il discorso: *sermo sapientiae*» (Id., *L'equivoco della «filosofia cristiana» e il cristianesimo-filosofia*, in ID., *Opere*, cit., p. 1322). A proposito dell'importanza per l'attuale filosofare dell'agostiniano e morettiano *sermo sapientiae* come «testimonianza» di «una «fides» che nel filosofare ha adeguato il suo 'sermo'» si veda anche E. Mirri, *Parole di commiato da Teodorico Moretti-Costanzi*, in ID., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Napoli 2006, pp. 585-587. Da questo punto di vista si comprende come per la scuola morettiana dell'Università di Perugia, legata in particolar modo all'opera di Edoardo Mirri e di Marco Moschini, sia indispensabile superare le secche storicistiche entro cui cade, inevitabilmente, ogni «sapere storico» – anzitutto quello formulato da Garin e proseguito dalla storiografia filosofica italiana (cf. Id., *Il problema non si pone*, in ID., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, cit., pp. 585-587); al fine di superare tale *impasse* è indispensabile procedere *con* e *oltre* il dettato morettiano recuperando la lezione idealistica in direzione di una di una storia della filosofia come *figura* «nelle forme dello spazio e del tempo della filosofia «pura»» (Id., *La storia della filosofia come «figura»*, in ID., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, cit., p. 717). Ed è per questo che, anche in netta polemica contro l'attuale prassi storiografica ed accademica, per Mirri: «La «storia della filosofia» – si potrebbe dire coi termini inadeguati della burocrazia universitaria – è sempre filosofia *tout court*, «filosofia teoretica»» (Id., *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012, pp. 150-151).

⁵⁵ ID., *Cosa significa filosofare*, cit., p. 41.

ciascuno ecclesialmente» in *memoria dell'origine*⁵⁶. La sapidità del Vero è tale nella misura in cui è esperita dalla singola persona e altresì trasmessa alla comunità dei cointelligenti.

Il sapere (*in Christo*), quale unica filosofia, è sempre un *aliis tradere* in cui «ai veri la Verità»⁵⁷. La storia, che nell'ontologismo critico è specificata come abito del vero, viene così trasfigurata in *storia sacra*, dove la purificazione della coscienza, lo sforzo di esplicitazione in cui consiste il filosofare, è la stessa *critica* che si fa *coscienza ascesa*: fruizione integrale della *sophia* che il *sermo* qualificato, pur partecipandovi, non potrà mai dire compiutamente poiché sempre incompiuto è, in seno alla Coscienza (*Verbum Dei*), lo «sforzo intimo verso noi stessi»⁵⁸.

⁵⁶ Id., *Il Cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà*, in Id., *Opere*, cit., p. 1759. Sì che: «Da uno scritto filosofico non deve e non può attendersi un *quid novi*, che non confermi e non ripeta la Verità. La novità che la riguarda, quale scoperta che si fa in proprio al livello intimo del raro, è anche, e insieme, riscoperta. Riscoperta, nel senso che nel suo attuarsi ci si recupera in attitudini mentali basilari cui va relativa l'immissione in una storia della realtà, auto garante nella concordia dei suoi testimoni 'memorabili'» (Id., *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, in Id., *Opere*, cit., p. 915).

⁵⁷ Id., *Il Cristianesimo-Filosofia come tradizione di realtà*, cit., p. 1817. E inoltre: «Il filosofare che comporta la varietà dei discorrenti, sappiamo bene che la comporta nell'*Unicità* che li fa tali: s'aggiunga subito che questa è l'*Unicità* stessa in cui con-sente chi in qualche modo parla dei singoli, diversi, e li riconosce con sensatezza. Non c'è storia della filosofia per chi non si personalizzi rispetto ad altri nella trattazione di un tema Unico (quello, precisamente, in cui riconosco, quale filosofo, dei filosofi: i miei filosofi)» (Id., *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita*, in Id., *Opere*, cit., p. 241). Rispetto al rapporto che Moretti-Costanzi instaura tra la *molteplicità dei veri* e l'*unicità della Verità* occorre richiamare la riflessione sviluppata entro la 'Scuola bonaventuriana bolognese', in riferimento soprattutto al magistero del suo più autorevole esponente, Maurizio Malaguti. Tale rapporto, che innerva il concetto stesso di storia (e di storia della filosofia), deve dismettere il carattere fondamentalmente elitario che, ad avviso di Malaguti, attraversa l'intero filosofare morettiano, rimanendo al quale, infatti, non vi sarebbe 'redenzione' alcuna per coloro che, contrariamente al con-sentire delle 'alte vette', dimorano nell'oscurità della 'vallata', dell'errore. Il che, per Malaguti, non rinvia affatto alla necessità di un recupero, seppur mediato dalla 'filosofia pura' morettiana, della dialetticità hegeliana (come invitano, invece, le riflessioni di Mirri e Moschini), quanto piuttosto allude al *sapersi* in una dialetticità (di stampo cusaniiano) in cui la parola profetica, criteriata *in Christo*, fa sì che «nessun uomo può essere mai nell'errore *totalmente*», sì che la «prospettiva illimitata dell'idea partecipativa» non può che rinviare alla *libera elezione* della verità (M. Malaguti, *Liberi per la Verità*, Cappelli, Bologna 1980, p. 154). La dialettica idealistica, che pare onniclusiva, è in realtà esclusiva ed escludente e nella sua struttura illusoria, giacché «nel momento medesimo in cui accoglie nel suo seno i molti 'veri' trasformandoli nella verità e realizza la verità nei molti 'veri', dissolve e l'una e gli altri» (M. Malaguti, *Pluralismo dei «veri» e unicità della verità*, estr. da *Pluralismo filosofico e verità*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Padova 1970, p. 117). A ciò è necessario ovviare con una convergenza della pluralità dei veri verso il «loro centro comune», l'unica verità, che, a differenza del dispositivo idealistico, trascende e pertanto sta «oltre la dialettica stessa» (*Ivi.*, p. 122). Sì che l'autentico pluralismo, inclusivo della molteplicità delle filosofie, può consistere solo nella comune «partecipazione entusiastica», con un *atto di libertà*, «alla presente-trascendente verità» (*Ivi.*, p. 131).

⁵⁸ T. Moretti-Costanzi, *Cosa significa filosofare*, cit., p. 41. Per tale motivo si è rilevato, sempre sulla scia morettiana, il ruolo di *iniziazione*, per il singolo, della stessa storiografia filosofica, qualora sia qualificata al di là delle ambiguità dello stesso ontologismo carabellesiano: «Né tutto ciò porta ad immote o stupefatte contemplazioni, quasi che la storiografia filosofica avesse il fine di erigere monumenti statuari solo da ammirare, come in un museo, o dei semplici modelli cui ispirarsi. Intanto, se solo alla scuola dei grandi ed effettivi filosofi si attinge la filosoficità, quindi la storiografia assume il ruolo come di 'iniziazione'. Ma v'è di più e lo si chiarisce solo nell'ascesi: invero, non si attinge in qualche modo la qualità e massimità se non con congenialità ed al suo livello, partecipandovi» (S. Buscaroli, *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Paideia, Brescia 1979, p. 328).

Deus summe sensibilis. Argomento ontologico e resurrezione estetica del pensare in S. Anselmo d'Aosta⁵⁹

Marco Casucci.

University of Perugia, Italy

Abstract.

In this essay I try to find a different approach to the well known “ontological argument”. The usual way of understanding of the famous Anselmian argumentation reduces it to a sort of merely logic formula in which the real sense of the *Proslogion* seems to be forgotten and concealed in its original intent. Indeed, the ontological argument, in the *Proslogion*, is put in a specific frame in which the aesthetical element is particularly highlighted by St. Anselm as the main key that allows to reveal the real sense of the argument itself. Thus, the Anselmian definition of God as “*summe sensibilis*” gives us the opportunity to rethink the so called “demonstration of God’s existence” in the opposite sense of a “manifestation of God in men’s existence”, as it was at the origin for St. Anselm’s “*intellectus fidelis*”.

Keywords

God, Beauty, Aesthetics, Ontology, Theology

Quando si approccia al tema dell’argomento ontologico ciò che viene in mente è prima di tutto la questione della connessione tra pensiero ed essere di cui l’aggettivazione onto-logico dà chiara impronta e testimonianza. Quindi fondamentalmente è la questione del pensare nel suo rapporto col fondamento ad essere al centro in questa sorta di “formula”, che troppo facilmente viene degradata ad una dimostrazione puramente “logica” dell’esistenza di Dio. Eppure, a leggere un attimo per intero il *Proslogion* di S. Anselmo ci si rende conto che questo pensare, troppo precipitosamente declinato in una sorta di logica formale volta alla ricerca di un contenuto inarrivabile, proprio per la sua scarna struttura, troppo esile per potersi ergere al contenuto eccessivo che tenta di cogliere, si innesta su di una radice ben più profonda. Questa radice, traendo nutrimento da un terreno fertile troppo spesso tralasciato dal discorso filosofico come marginale, è appunto quello della “sensibilità” che, ampliando le potenzialità del pensare, lo colloca in una vastità di esperienza in cui Dio può finalmente offrirsi come Principio, ben oltre i vani tentativi di assaltarne l’“essenza” mediante una logica “astratta”. Scopo di questo breve percorso sarà pertanto quello di ritrovare nell’*intellectus fidelis* anselmiano quelle tracce di un “sentire” non degradabile a mero tramite con una realtà empirica esteriore, quanto piuttosto come un *modus essendi* che prevede un

⁵⁹ Questo articolo riporta un mio intervento in occasione del Festival di filosofia “La filosofia, il castello la torre” tenutosi ad Ischia nel 2019 che aveva come tema “Dio”. Lo stile a volte colloquiale del testo è dovuto a quei toni e a quelle esigenze che non ho voluto mutare nel testo per mantenere viva la dimensione dialogica in cui è stato pronunciato.

radicamento “nel” Principio, senza di cui il Principio stesso, in quanto tale, non potrebbe manifestarsi al pensare⁶⁰.

Per introdurre queste considerazioni, quindi, è innanzitutto fondamentale comprendere come in S. Anselmo la fede illumina l'intelletto e quindi che cosa vuol dire questa fede che “cerca” l'intelletto (*fides quaerens intellectum*). La fede “autogarante” cerca la sua esplicazione in un intelletto che non è meramente ancillare ma un “leggere dentro”, un chiarificare che appartiene alla forza autoesplicantesi della fede medesima. In questo senso il problema del rapporto tra ragione e fede non sussiste nella misura in cui, secondo Anselmo, deve presupporre la possibilità di una ragione della fede che è di per se stessa illuminante e chiarificatrice.

La fede per S. Anselmo non è muta. Essa parla col logo suo proprio il cui *intelligere* ne è l'esplicazione sapiente. La fede è sempre la fede che si è e non la fede che si ha. In questo senso il discorso razionale intorno alla fede non va inteso come spiegazione di un elemento estraneo e Dio stesso non risulta come oggetto di cui bisogna dare dimostrazione. Tutto questo diviene evidente nella modalità di presentazione dell'argomento su cui si fonda il *Proslogion*.

Importante a tale proposito è quello che ci racconta il biografo di Anselmo sulle circostanze che hanno ispirato il *Proslogion*. Eadmero racconta che Anselmo era particolarmente impegnato dopo la stesura del *Monologion* nella ricerca di un unico argomento che fosse in grado di dare ragione delle verità lì esposte. Tutto questo lo rendeva insoddisfatto e lo proiettava in una spasmodica ricerca di questo argomento unitario: «Il riflettervi – riferisce Eadmero – gli toglieva da un lato la voglia di mangiare, e dall'altro di bere e di dormire, ed era la sua angustia maggiore e gli turbava la concentrazione». Al punto che Anselmo era sul punto di lasciare tutto, quando

«si convinse che quei pensieri fossero una tentazione del demonio e si sforzò di allontanarli dalla sua mente. [...] Ma ecco che una notte, durante una veglia di preghiera, la grazia di Dio illuminò il suo cuore e l'intera questione apparve chiara al suo intelletto riempiendogli di gioia e di esultanza ogni intimo recesso dell'anima»⁶¹.

Questo racconto biografico ci illustra un elemento veritativo fondamentale per comprendere il significato e il senso con cui è stato scritto il *Proslogion*. Il passaggio sperimentato da Anselmo nel momento in cui riceve l'illuminazione non deve essere inteso

⁶⁰ Voglio qui da subito precisare lo “spirito” che ha animato questo intervento e che costituisce innanzitutto un tributo alla scuola di pensiero a cui ho avuto l'onore di appartenere sin dagli anni della mia formazione universitaria. Il testo qui presentato vuole quindi intendersi come il prolungamento e la continuazione di un dialogo mai interrotto con l'opera di Moretti-Costanzi e di Edoardo Mirri insieme a Marco Moschini e Furia Valori che da sempre si sono cimentati con l'arduo compito di una chiarificazione essenziale del senso primario dell'argomento ontologico. Al di là dell'approccio storiografico – che si noterà essere in questo scritto pressoché assente – ciò che preme l'interrogazione è piuttosto l'esigenza di un approfondimento teoretico impersonante con una parola che, da sempre, risuona “per tutti e per nessuno”.

⁶¹ Eadmero di Canterbury, *Vita di Sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, Jaca Book, Milano 1986, I, 2, p. 58. Questo aspetto è sottolineato anche nel prologo del *Proslogion* laddove si afferma: «Ma quando volevo escludere completamente da me quel pensiero, affinché non impedisse alla mia mente, occupandola inutilmente, di impegnarsi in altri pensieri nei quali potessi fare progressi, proprio allora quel pensiero cominciò più ad imporsi, con una certa importunità a me che non lo volevo e lo respingevo. Mentre dunque, un giorno, fortemente mi affaticavo nel resistere alla sua insistenza, nel conflitto stesso dei pensieri mi si presentò ciò di cui avevo disperato, sì da farmi applicare con passione a quel pensiero che mi ero preoccupato di respingere» (*Prosl., Proemium*, citato dalla tr. it. Anselmo, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 305).

come la “soluzione di un problema”, nel senso che ad un certo punto, dopo diversi tentativi, Anselmo si sia trovato a risolvere il “problema” Dio, così come si risolve una dimostrazione matematica.

Da questo punto di vista, quindi, è assolutamente scorretto parlare, a proposito dell'*unum argumentum* di una “dimostrazione” dell’esistenza di Dio. E in effetti Anselmo non utilizza mai questa espressione perché sa benissimo che Dio non può essere assolutamente un *demonstrandum* all’interno di una dimostrazione, perché questo presupporrebbe un *demonstrans* che prende Dio ad oggetto, dissolvendo la sua absolutezza e riducendola ad un livello minimale, concettualizzabile da una ragione che si essa, sarebbe padrona di Dio. Ma un Dio che si facesse asservire da una ragione dimostrativa non sarebbe più tale e quindi con la dimostrazione dell’esistenza di Dio avremmo dimostrato che Dio, propriamente, non “esiste” affatto. Non è un caso che tanto Nietzsche, quanto Heidegger, sulla scorta della critica kantiana, abbiano tacciato questo genere di “esercizi” col nome di “nichilismo”, nel senso che qualsiasi dimostrazione dell’esistenza di Dio fa di Lui un “nulla”.

Veniamo quindi ad analizzare il *Prologo* e l’invocazione iniziale del *Proslogion* che, come vedremo subito, non sono affatto dei meri artifici retorici, ma servono veramente ad introdurre il lettore nella posizione adeguata per poter comprendere quanto scritto.

Qui si dice in particolare che il fine dell’opera è «*ad astruendum quia deus vere est*»⁶². Qui Anselmo non usa l’espressione “dimostrare” ma il verbo “*astruere*” che ha la stessa radice di istruire e di costruire che in latino vuol dire insieme “addossare costruendo”, “aggiungere”, “garantire”, “provare”, “sostenere” ed in ogni caso è usato nella tradizione precedente. S. Anselmo in opposizione a “*destruere*”, distruggere. Quindi, in ogni caso, non si tratta affatto di dimostrare alcunché, quanto piuttosto di un argomento che si aggiunge per costruire, per edificare e dare protezione a ciò che di per se stesso si fa esperire e sperimentare su di un livello qualitativo ulteriore ed autogarante.

Inoltre, il testo in latino non riporta affatto il termine “*existit*” ma “*est*”... noi siamo soliti utilizzare in maniera alternativa ed equivoca questi termini, che in latino hanno un significato ben distinto. In particolare “*existere*” implica uno stare fuori uno sbucare un venir fuori, in altre parole come la stessa parola lascia intendere nel suo “*ex-*”: questo verbo implica un’esistenza separata, distinta, determinata. Laddove al contrario il verbo essere rafforzato dall’avverbio “*vere*” implica tutt’altro: ovvero che Dio non è un *quid* separato ed astratto ma la realtà tutta, l’essere veramente essente. Ovvero: ciò di cui tutte le cose hanno appunto bisogno per essere e per ben-essere: perché tutte le cose sono in quanto l’essere è.

Ancora, a sostegno del carattere non dimostrativo dell'*unum argumentum* si può aggiungere che, per quanto ad un certo punto in difficoltà nei suoi tentativi Anselmo stava quasi per mollare tutto, per quanto lui cessasse di andare a cercare con il pensiero l'*unum argumentum*, la situazione si capovolge per cui è quello stesso pensiero che va a cercare lui: come ci racconta lo stesso S. Anselmo, infatti, «quel pensiero cominciò sempre più ad imporsi». Ed è quello che succede nella maggior parte delle idee essenziali, tanto in filosofia, quanto nell’arte e nella poesia... ad un certo punto si smette di cercare e si viene cercati. È quello che solitamente gli artisti chiamano “ispirazione”. È quello che in generale accade nei momenti salienti della vita di ciascuno e che ci qualifica realmente, cioè ci fa diventare quello che siamo⁶³.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ In questo caso è inevitabile un riferimento alle bellissime pagine che Nietzsche dedica all’ispirazione dello *Zarathustra* in *Ecce Homo*: «C’è qualcuno che, alla fine del secolo XIX, abbia un concetto chiaro di ciò che i poeti delle epoche forti chiamavano *ispirazione*? Altrimenti lo spiegherò io. – Se si serba in sé anche un minimo

Fides quaerens intellectum: ecco quindi spiegato il primo titolo dato all'opera che abbiamo sottomano: la fede che cerca l'intelletto. Ma questa fede che cerca la sua intelligenza non è un che d'irrazionale che cerca di diventare razionale, ma una intelligenza della fede (*intellectus fidei*) che non è nient'altro che il logo appropriato della verità se dicentesi e se attestantesi nella sua qualità autogarante, oltre le nebbie dell'umano raziocinare. E quindi il *quaerere* della *fides* non è un mendicare un intelletto a lei esteriore che ne garantisca l'autenticità estrinsecamente, quanto piuttosto la scoperta di una intelligenza sua propria che è appunto un "leggere dentro" l'essenziale.

Da qui si comprende il significato dell'invocazione e della preghiera con cui si apre il *Proslogion*. Essa non è una *captatio benevolentiae* necessaria per far accettare l'opera in un ambiente religioso. Piuttosto è funzionale a mostrare l'essenziale della fede che cerca l'intelletto. Si tratta cioè di un lasciar venire incontro preliminarmente ciò che è il tema fondamentale dell'opera. L'invocazione chiede questo: che il fondamento si mostri e doni la parola essenziale affinché se ne possa dire in maniera sensata.

Il principio del *Proslogion*, così, è la sua fine. Questo perché è un'opera "speculativa" appunto: la circolarità nel caso di ciò che è speculativo non è un errore ma una qualità fondamentale. Essendo un'opera sul principio e che fa del principio il suo fine, il principio dell'opera non può che essere la sua fine e la sua fine il suo principio.

È necessario quindi sotto molti aspetti cambiare punto di vista per poter accedere al livello necessario per intendere quello che viene espresso in quest'opera, che è senza dubbio qualcosa di insolito per il normale modo di concepire le cose proprio della ragione umana. Proprio per questo la preghiera è un'esortazione una «*excitatio mentis ad contemplandum deum*», che richiama l'omuncolo che è in noi a desistere dalle vane cogitazioni della quotidianità e a "vacare deo"⁶⁴.

A partire da qui comincia tutto un gioco speculativo e dialettico sulla assenza/presenza di Dio alla mente di colui che lo ricerca. Perché colui che ricerca Dio lo ricerca in quanto ne ha assaporato la beatitudine e allo stesso tempo ne avverte la mancanza. Ma che cos'è in fondo la mancanza se non la presenza di un'assenza e l'assenza di una presenza?

L'uomo di per sé è infatti "incurvatus" nel suo *status* di deiezione esistenziale e chiede di essere rialzato, rimesso in piedi, affinché possa guardare avanti e in alto. Ma questo non è possibile se in qualche modo non ci è stato dato di poter fare ciò; ovvero se non ne scopriamo l'intima possibilità in noi stessi come condizione qualitativa preliminare che ha già da sempre illuminato il cammino dell'uomo. La curvatura è tale solo per chi è già stato dritto/eretto – sappiamo che siamo nell'inautenticità solo nella misura in cui abbiamo esperienza dell'autentico: è questo in fondo il senso del mito della caduta e del peccato originale di cui è intessuta tutta l'invocazione del *Proslogion*.

residuo di superstizione, sarà difficile riuscire a rifiutare di fatto la rappresentazione secondo cui noi siamo soltanto incarnazione, soltanto strumento sonoro, soltanto medium di poteri che ci sovrastano. Il concetto di rivelazione, nel senso di qualcosa che, subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa *visibile*, udibile, qualcosa che ci scuote e sconvolge nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni di forma – io non ho mai avuto una scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser – fuori – di- sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce» (F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996, pp. 98-99).

⁶⁴ *Prosl. I.*

Per questo dice Anselmo: «Insegnami a cercarti e mostrarti a chi ti cerca, perché non posso né cercarti, se tu non me lo insegni, né trovarti se tu non ti mostri. Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti. Che io ti trovi amandoti e ti ami cercandoti»⁶⁵.

In questo senso si tratta sempre di un *intellectus fidei*, cioè di un intelletto della fede da intendersi nel suo senso speculativo: è *intelletto della fede* nella misura in cui esso si rivolge alla fede nel desiderio di comprenderla, ma allo stesso tempo esso è intelletto *della fede* nel senso che è la fede stessa il criterio dell'*intelligere*. Si tratta di quella fede ovviamente che è “credere in” e non “credere a” e che quindi in quell’“in” ritrova lo stesso senso di quell'*intus-legere* che è proprio dell'*intelligentia* che la sostanzia e che di essa si sostanzia. C'è quindi un rapporto circolare ininterrotto tra fede e intelletto. In questa fedeltà dell'intelletto ovviamente non sembra dunque strano per il “pensatore” il “desiderio” che anima la ricerca speculativa. Piuttosto il desiderio, la dimensione erotica che fu già platonica nel *Simposio* nel *Fedro*, si ritrova qui intatta in una ricerca che non può mai fare astrazione rispetto al suo radicamento essenziale in una tensione che appartiene inequivocabilmente alla sfera di un pensare “incarnato”.

È solo a questo punto che si presenta l'argomento nella sua sfavillante semplicità: «Noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande» (*te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit*)⁶⁶.

Il «ciò di cui non si può pensare il più grande» è assolutamente il più grande. Anselmo doveva avere ben presente cosa fosse “grande”, essendo cresciuto all'ombra delle alpi ed avendo contemplato da Avranches, in Normandia, l'immenso respiro dell'oceano nel suo ritrarsi ed estendersi durante le maree. Ma nel pensare ciò di cui non v'è il più grande non si pensa più il grande e il piccolo, ma la grandezza senza grandezze che è fondamento di ciò che è grande⁶⁷.

⁶⁵ *Prosl.* I, tr. it., p. 313.

⁶⁶ *Prosl.* I, 2, tr. it., p. 317.

⁶⁷ Cfr. in proposito soprattutto il *Monologion*: Dio è sommamente giusto perché è la giustizia, è sommamente buono perché è la bontà ecc. Nella somma essenza, pertanto, secondo S. Anselmo soggetto e predicato coincidono per cui se si dice che essa è giusta, ciò non significa che il giusto si aggiunga ad essa dall'esterno, quanto piuttosto essa è giusta *essentialiter*, ovvero di per se stessa in quanto è la giustizia stessa. Per questo ogni predicato non mostra rispetto ad essa quale o quanto essa sia, ma piuttosto il che cosa in maniera supereminente.

In questo senso Dio, nella misura in cui è la sommità apicale di tutte le cose che sono, non mostra scissioni in tutto ciò che si può dire di lui. Per questo il linguaggio che gli si riferisce è un linguaggio in cui tutte le essenze si ritrovano nella loro unità, al di là delle scissioni intellettualistiche che finitamente mettiamo in atto quando giudichiamo delle cose che sono: «nulla, dunque, di ciò che si dice veramente della sua essenza, va preso nel senso del *quale* e del *quanto*, ma nel senso del *che cosa* è. Tutto ciò, infatti, che è quale o quanto, è anche altro, nella sua essenza; quindi non è semplice, ma composto».

È importante sottolineare la domanda che si rivolge Anselmo a proposito della somma natura ovvero la domanda sul “che cosa” e non sul come, sul quale e sul quanto. Anselmo si pone così in una disposizione essenziale in virtù di cui poter comprendere la verità intrinseca nell'unità del principio, senza porsi in un logos estrovertente che prima di domandarsi il che cosa debba porsi il problema di come arrivarci. In questo senso le “dimostrazioni” di Anselmo non sono tali, ma piuttosto ostensioni di qualcosa che si offre al pensare e che chiede al pensare di essere detto per ciò che esso è. In questo senso si deve intendere il significato della meditazione che abbiamo introdotto all'inizio. Anselmo intende mostrare la necessità del fondamento del pensare.

A partire da questo punto, nel momento in cui Anselmo si è garantito la possibilità di un linguaggio adatto ontologicamente a dire ciò che si offre al pensare per la sua meditazione, il maestro di Le Bec può procedere a

Allora, sostiene Anselmo: se l'insipiente comprende nel suo intelletto ciò che dico egli deve con questo pensare non solo qualcosa di grande nel suo intelletto, ma anche il grande che non può avere altro di più grande oltre sé. Per questo l'*esse in intellectu* riguardo a Dio è sempre anche un *esse in re*: perché se il pensiero di Dio come IQM fosse solo nel mio intelletto e si richiedesse una realtà esterna che ne confermasse o negasse l'esistenza, bisognerebbe ammettere che esiste un di più nella realtà che si aggiunge al pensiero dell'IQM medesimo e così l'IQM non sarebbe più l'IQM, ma un *minus* a cui bisogna aggiungere qualcosa.

Quindi nel dire, o meglio nell'*intelligere* l'IQM, l'intelletto comprende un qualcosa che, per dirla con Hegel, è allo stesso tempo "reale e razionale", in quanto, essendo l'assoluto, eccede la misura finita di un pensiero che deve completarsi con la realtà per essere. Nel pensiero dell'IQM, infatti, non sono tanto io che penso, ma l'IQM stesso che si pensa, ostendendosi al pensiero e concedendosi nell'essere che gli è proprio. Ricordiamo a tale proposito che il *Proslogion* e l'argomento sono espressione della *fides quaerens intellectum* e che di conseguenza ciò che cerca non è l'intelletto: l'intelletto è ciò che è cercato dal contenuto sapienziale e immanente della fede.

Insomma, anche in questo caso bisogna compiere un sacrificio fondamentale: che è il sacrificio del nostro intelletto finito, indagatore – di quel lumino con cui nella notte o nel buio di una stanza ci illudiamo di illuminare ogni cosa, ma sempre una per volta e con fatica. Anselmo dice: spegniamo il lume e apriamo la finestra per far entrare la luce del vero sole che illumina ogni cosa – la stessa cosa la diceva Platone agli schiavi nella caverna. L'uomo "*incurvatus*" è appunto l'insipiente che guarda scissamente alla realtà illudendosi che solo il prendere le distanze da essa gli permetta un'adeguata conoscenza. Ma l'uomo eretto, dal chiaro intelletto, scioglie questo enigma in un solo gesto, alzandosi dalla incurvatura del suo *lumen naturalis*, per aprire la finestra su quella grandezza che, essendo la grandezza stessa, è essa che dà il metro e sfugge ad ogni metro estrinseco che voglia misurarla.

Questa cosa diventa particolarmente evidente nel terzo capitolo laddove si afferma il necessario essere di Dio in ordine ad un oltrepassamento della considerazione finita dell'ente verso la sua dimensione assoluta in cui pensiero ed essere non presentano alcuna scissione. Dice infatti Anselmo:

«Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa di migliore di te, la creatura si eleverebbe al di sopra del creatore; il che sarebbe grandemente assurdo. In verità, di tutto ciò che è, all'in fuori di te solo, si può pensare che non sia. Tu solo hai dunque l'essere nel modo più vero, e perciò massimo, rispetto a tutte le cose, perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore»⁶⁸.

Proprio per questo Anselmo conclude affermando una duplicità di livelli tra il discutere di Dio da insipienti o da sapienti. L'insipiente, infatti, quando "in cuor suo" dice che Dio non è, assume la parola Dio come priva di significato, come vuota e astratta locuzione che non comprende il suo essere, e di essa giudica vanamente. Dall'altro invece, se l'insipiente effettivamente pensa e comprende l'essere che nella parola Dio si manifesta, "intelligendo" effettivamente ciò che essa significa, non può non concordare di necessità con l'argomento,

dire il "che cos'è" di Dio: la somma essenza è senza principio né fine; è principio e fine di tutte le cose; è in ogni luogo e in ogni tempo; non è in alcun luogo e in alcun tempo; la somma essenza non muta *per accidens*; è sostanza sebbene sia fuori da ogni sostanza ed è singolarmente tutto ciò che è; essa è spirito semplicemente e le cose comparate a lei non sono.

⁶⁸ *Prosl.* I, 3, tr. it., p. 319.

dissolvendo le “*vanae cogitationes*” e lasciando mostrare l’essere stesso di Dio nella sua incontrovertibile necessità. Così l’*insipiens* si fa *sapiens*, abbandonando il livello deficitario del suo intendere finito, per elevarsi al livello pieno della sua intelligenza che è agostinianamente “*capax Dei*”.

In questo recupero di una coscienzialità piena ed autentica, propria di un Cristianesimo di cui Anselmo si fa pieno e verace interprete, non può quindi mancare un recupero pieno di una sensibilità che non risulta più essere un mero tramite tra il conoscere ed una natura estrinsecamente data – fonte di tutti gli equivoci sin qui evidenziati, propri di quella insipienza per cui Dio stesso risulta come argomento estrinseco, al pari della realtà attestata da un senso “fisico”, “corporeo” che ha perduto la condizione originaria del suo creaturale “essere-da-Dio-in-Dio”.

Non è un caso se, a tale proposito, Von Balthasar abbia intitolato il primo paragrafo del capitolo dedicato a S. Anselmo nel volume II di *Gloria “Ästhetische Vernunft”* – “Ragione estetica”. L’argomentare della fede, che si ritrova in un *intelligere* qualitativamente riscoperto nel suo indimento sostanziale, non può prescindere da una partecipazione integrale alla “sapienza” da cui proviene.

È così quindi che la corporeità, e il senso che le è costitutivo, si offre come un elemento da recuperare e non da respingere. Si tratta per Anselmo di chiarirlo con il criterio dell’origine che lo ha generato e posto in essere, in un mondo originariamente creato per essere abitato dall’uomo. Ed è esattamente questo il punto su cui Anselmo insiste nel momento in cui pensa Dio come “sommamente sensibile”, cogliendo il suo Essere come sorgiva e base di tutto ciò che c’è di positivo nella natura vissuta e colta in modo non empiristico, ma piuttosto esperienziale e sapienziale.

In altre parole: pensare Dio come *summe sensibilis* significa sostanzialmente che il pensare stesso nel rivolgersi al suo apice fondativo non implica una negazione del mondo, quanto piuttosto, sulla linea di un cristianesimo che non si confonde più con alcuna forma di gnosticismo, una reintegrazione piena della “*natura naturata*”, in quella “*natura naturans*” che ne costituisce il fondamento verace⁶⁹. Già nel *Monologion* è possibile cogliere questo aspetto quando nel capitolo secondo si ricorda come la materia stessa o è da Dio ed in lui è fondata, oppure non è nulla⁷⁰.

Dire quindi che Dio sia “sommamente sensibile” non vuol dire certo affermare un super-soggetto senziente superlativamente dotato di una super-sensibilità. Piuttosto il platonismo anselmiano si ripercuote anche su questo aspetto, facendo avvertire l’esigenza di un recupero estetico della mondanità a partire dal suo principio fondante. Così, esattamente

⁶⁹ Mi sia concesso qui l’utilizzo di una terminologia spinoziana che mi sembra tuttavia quanto mai appropriata ad esprimere questa reintegrazione del sensibile nel Principio come elemento cardine di un pensare “integrale”. In questa direzione d’altronde, tanto Moretti-Costanzi che Mirri hanno sempre visto una stretta relazione tra l’*unum argumentum* e il pensiero spinoziano.

⁷⁰ «Quindi, poiché tutto ciò che esiste in virtù della somma essenza, e questo non può essere se non perché essa o la fa o ne è materia esistente, ne consegue per necessità che nulla esista, al di fuori della somma essenza, se non perché essa lo fa [...]. Siccome appare certissimamente che l’essenza di tutte le cose, esistenti al di fuori della somma essenza, è stata fatta dalla medesima somma essenza e non deriva da alcuna materia, senza dubbio nulla è più chiaro di questo: la somma essenza ha prodotto da sola, per se stessa e dal nulla, una massa tanto grande di cose, una tanto numerosa moltitudine così bellamente formata, così ordinatamente variata, così convenientemente diversa» (*Monologion* II, VI, tr. it. pp. 65-67)

come Dio è il *maximum* del pensare, il *maximum* del giusto e del bene, allo stesso modo egli è il *maximum* del sentire, in quanto è ciò in virtù di cui le cose sensibili e la stessa sensibilità dell'uomo vengono avvertite come un qualcosa che è meglio che ci sia, piuttosto che non esserci affatto («*melius esse sensibilem [...] quam non esse*» – si ricorda a proposito nel *Proslogion*⁷¹).

Non sarà dunque il Dio di Anselmo “*summe sensibilis*” proprio perché è quella stessa bellezza che fa belle le cose belle? Non sarebbe un caso che proprio nel prosieguito del *Proslogion* la dimensione “*pathica*” del sentire si riaffermi in maniera molto evidente rispetto al rigore “logico” profuso nella presentazione dell’*unum argumentum*.

Questo *pathos* ritorna ad esempio a proposito dell’argomentazione circa la “misericordia” di Dio, dove si riafferma l’insondabilità del mistero divino per la coscienza finita, riprendendo i toni di una invocazione che altro non può se non chiedere al Principio la ragione del suo essere che eccede la misura dell’umano comprendere:

«O altezza della tua bontà, Dio! Si vede il motivo per cui sei misericordioso, ma non lo si vede con chiarezza. Si scorge da dove il fiume proviene, ma non si vede la sorgente da cui nasce. Infatti è per la pienezza della tua bontà che sei pietoso con i peccatori, ma per quale ragione tu lo sia è nascosto nella profondità della tua bontà»⁷².

La stessa “passione” si ritrova poi in *Prosl.* II, 14 laddove il sentire è invocato ancora una volta ad integrazione del percorso sapienziale come elemento imprescindibile ai fini di una beatitudine che è propria della *tota anima*. Qui la sensibilità stessa è richiesta come coronamento esperienziale:

«Hai forse trovato, anima mia, ciò che cercavi? Cercavi Dio e hai trovato che egli è un qualcosa (*quiddam*)⁷³– di sommo, di cui non si può pensare alcuna cosa migliore; hai trovato che ciò (*hoc*)⁷⁴ è la stessa vita, la luce, la sapienza, la bontà, l’eterna beatitudine e la beata eternità; e hai trovato che ciò è ovunque e sempre. Se infatti non hai trovato il tuo Dio, in che modo egli è ciò che hai trovato e che hai compreso con una verità così certa e con una certezza così vera? Se invece lo hai trovato, come accade che tu non senta ciò che hai trovato? Perché la mia anima non ti sente, Signore Dio, se ti ha trovato?»⁷⁵.

Anselmo desidera “sentire” Dio perché, come recita il titolo stesso del capitolo XVII: «in Dio vi sono armonia, profumo, gusto, soavità, bellezza, in modo ineffabile»⁷⁶. Ancora una volta quello che si cerca è una restituzione integrale del pensare al suo elemento in virtù di cui *l’Id Quo Majus* non si riduce ad una mera cogitazione di impronta razionalistica ma si coglie solo pienamente all’interno di un percorso ben più ampio di cui il *Proslogion* stesso ci dà testimonianza. L’esito di questa ascesi, infatti, non è la rinuncia, quanto piuttosto la “*delectatio*”, come risulta chiaramente dall’ultima parte del testo qui preso in esame. Il Dio di Anselmo, infatti – tale nella misura in cui fatto proprio in una esperienza che è allo stesso tempo singolare, personale e comunicativa (proprio come l’esperienza della bellezza: allo stesso tempo unica, ma comunicabile tra quei pari che si incontrano sullo stesso piano di

⁷¹ *Prosl.* II, 5, tr. it., p. 323.

⁷² *Prosl.* II, 9, tr. it., p. 329.

⁷³ Rivedo qui la traduzione italiana che utilizza “ente” per tradurre un “*quiddam*” che è molto più generico.

⁷⁴ Anche in questo caso ritocco la traduzione: qui si traduce un semplice “*hoc*” con “questo ente”, laddove non ci sono motivi per farlo.

⁷⁵ Tr. it., p. 337.

⁷⁶ *Prosl.* II, 17, tr. it., p. 341.

“finezza” sensoriale asceticamente purificata) – non chiede all’uomo alcuna rinuncia circa il proprio essere. Esattamente come Dio stesso non rinuncia alla sensibilità nel suo sommo essere, allo stesso modo l’uomo, nel pareggiarsi alla sommità dell’*intellectus fidei*, non perde alcunché, ma piuttosto si potenzia in una *delectatio* che in Dio tocca il suo apice:

«Perché dunque vaghi nella molteplicità, omuncolo, cercando i beni della tua anima e del tuo corpo? Ama l’unico bene, in cui si trovano tutti i beni, ed è sufficiente. Desidera il bene semplice, che è tutto il bene, ed è bastate. Infatti che cosa ami, carne mia, che cosa desideri, anima mia? È lì, è lì tutto ciò che voi amate, tutto ciò che voi desiderate»⁷⁷.

Ed è così che S. Anselmo dà avvio ad un lungo elenco di *delectationes* che, non a caso, si apre proprio con la dimensione della bellezza per poi passare alla sfera della corporeità, mai disprezzata, ma piuttosto esaltata nella sua appartenenza alla divina realtà del creato, giungendo così alla salubrità, alla sazietà e (addirittura!!) all’ebbrezza – quasi in un’apertura dionisiaca – che conduce poi alla musica e alla sapienza⁷⁸. Insomma, si tratta di un bel *climax* in cui, ancora una volta, non si dà scissione tra “fisico” e “metafisico”, ma un unico orizzonte spirituale in cui si è sin da principio radicati.

Così, concludendo, in questo orizzonte in cui ogni scissione è ricomposta, si mostra come lo scopo dell’*unum argumentum* non è tanto quello di “dimostrare” alcunché, quanto piuttosto il “mostrare” l’imprescindibilità del Principio alla coscienza che di per se stessa è già da sempre integralmente protesa verso la sua condizione necessaria nella triformità di *esse-nosse-velle* che la compone. In questo Anselmo ci ammaestra, lasciando manifestare il senso di quell’oltre-misura che costituisce la scaturigine di quella soficità stessa in cui si completa e si reintegra la misura finita di ogni itinerario filo-sofico che voglia dirsi autenticamente tale.

⁷⁷ *Prosl.* III, 25, tr. it., p. 353.

⁷⁸ Vale la pena di riportare il lungo passo in latino in cui l’argomentazione filosofica sfocia da ultimo nella dimensione della lode e dell’esaltazione piena della creatura, come un fiume alla fine sfocia nel vasto mare: «*Si delectat pulchritudo: “fulgebunt iusti sicut sol”. Si velocitas aut fortitudo, aut libertas corporis cui nihil obsistere possit: “erunt similes angelis dei”, quia “seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale”, potestate utique non natura. Si longa et salubris vita: ibi est sana aeternitas et aeterna sanitas, quia “iusti in perpetuum vivent” et “salus iustorum a domino”. Si satietas: satiabuntur “cum apparuerit gloria” dei. Si ebrietas: “inebriabuntur ab ubertate domus” dei. Si melodia: ibi angelorum chori concinunt sine fine deo. Si quelibet non immunda sed munda voluptas: “torrente voluptatis suae potabit eos” deus. / Si sapientia: ipsa dei sapientia ostendet eis seipsam*» (*Prosl.* III, 25).

Istanze dell'ontologismo critico-ascetico tra Schopenhauer e Bergson

Mattia Loreti

LM University of Perugia, Italy

Abstract

The essay attempts to propose an interpretative reading of Schopenhauer and Bergson through Moretti-Costanzi's conception of "philosophy as ascesis". It has been pointed out that Schopenhauer and Bergson share some basic positions despite their distinct speculative paths; specifically, the utilitarian conception of natural knowledge, and the proposition of intuitive knowledge as the organ of philosophising. From these proximities emerges the implicit sharing of the philosophical disposition as "ascesis", "elevation", as much of the philosophical self as of the environment related to it, overcoming the subject-object dichotomy that prevents one from emphasising the qualitative importance of the level of consciousness involved in speculation.

Keywords

Ascesis, Intuitive knowledge, Consciousness, Levels of being

Il rapporto tra Schopenhauer e Bergson sebbene non indagato in profondità nella storia della filosofia, tuttavia ha spesso suscitato confronti e avvicinamenti, che non hanno risparmiato seppur superficialmente rivendicazioni di filiazioni di temi, categorie e idee dell'uno all'altro⁷⁹. Nella diversità e specificità di ciascun percorso filosofico, infatti, non sono da sottovalutare alcune tangenze che, pur in presenza di distanze incolmabili in alcuni punti fondamentali, giungono a manifestare alcuni percorsi sotterranei comuni alle due filosofie. L'intento qui è di considerare tre punti essenziali, tutti irrimediabilmente connessi: la concezione della destinazione originariamente pragmatica della conoscenza;

⁷⁹ Per un confronto dell'accoglienza del pensiero di Schopenhauer in Francia per quanto riguarda il confronto diretto con il pensiero di Bergson si rimanda a I. Vecchiotti *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1976; per un confronto tra il pensiero di Schopenhauer e Bergson in terra tedesca si rimanda invece al testo di C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca (1907-1932)*, Quodlibet, Macerata 2013. Altri testi che sostengono la dipendenza o addirittura il plagio della filosofia di Schopenhauer da parte di Bergson sono Hermann Bönke, *Plagiator Bergson*, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences, Fr. Huth's Verlag, Charlottenburg 1915, ma anche I. Antal, *Bergson und Schopenhauer*, in «JSG» (Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft), 1914, pp.3-15. La querelle è stata ripresa recentemente anche da A. François, *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique*, in *Études germaniques*, t. LX, n° 4, octobre-décembre 2005

l'intuizione come *medium* di un sapere di qualità superiore, come quello filosofico; la trasfigurazione qualitativa del sé filosofico resa necessaria dall'atteggiamento filosofico, nell'esercizio di un'ascesi "del" singolo coinvolto.

La triade, con particolare riferimento al terzo punto, giustifica il richiamo di entrambi ad un'istanza tanto cara all'ontologismo critico-ascetico. La prospettiva è quella di avvicinare i due filosofi proponendo un'ermeneutica delle due traiettorie speculative in grado di far emergere, nonostante le diversità specifiche – e ciò è ancora più significativo – una comune esigenza tipica della tradizione dell'ontologismo critico-ascetico: l'ascesi dell'io nella disposizione filosofica, che esige una trasvalutazione del sé filosofico insieme al recupero di un'ambientalità relativa al superamento dello gnoseologismo cosalistico-somatico, esemplificantesi nella disposizione originaria della conoscenza imperniata sulla distinzione soggetto-oggetto e sulla considerazione esclusivamente fisicalistica della realtà.

1.1 La conoscenza rappresentativa in Schopenhauer

Il conoscere in Schopenhauer si articola in due forme distinte ma connesse come l'intelletto e la ragione, entrambe protese alla ricerca di soddisfazione dei moti e dei desideri del *Wille zu leben*.

Tale posizione subordinata e strumentale si giustifica nella genesi della facoltà conoscitiva dal grembo della volontà, che il filosofo tedesco presenta in special modo nel secondo libro del *Mondo*⁸⁰. Prima però di affrontare la nascita delle capacità conoscitive, che ne determinerà la funzione originaria – e il limite -, si passeranno in rassegna le caratteristiche essenziali delle due modalità conoscitive, sia in ciò che le accomuna che in ciò che le differenzia.

Innanzitutto, le tesi gnoseologiche di fondo. Quelle sostenute nel *Mondo* sono in linea di continuità con le argomentazioni della sua dissertazione dottorale, la *Quadruplica*⁸¹. Se, infatti, nel lavoro dottorale vi era una essenziale ripresa dei fondamentali del trascendentalismo kantiano, *radicalizzati* e *semplificati*⁸² nella riconduzione del sistema conoscitivo, delineato dal filosofo di Königsberg, all'unico principio di ragion sufficiente, la concezione della conoscenza dei primi due libri del *Mondo* ne rappresenta una riconferma, seppur mutata nell'esigenza sistematica imposta dalla speculazione sul *Wille*.

L'impostazione pertanto è quella che consegue dalla ammissione della distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. La prima celeberrima frase del *Mondo* ci introduce

⁸⁰ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo Editori Laterza, Bari 2016 (1982)

⁸¹ A. Schopenhauer, *Sulla quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di S. Giametta, BUR Rizzoli, Milano 2020 (1995)

⁸² «Ma non si era limitato a ricordare i risultati della teoria della conoscenza kantiana, bensì li aveva *semplificati* e *radicalizzati* allo stesso tempo. Del complesso ingranaggio della facoltà conoscitiva kantiana egli aveva conservato un unico principio: quello di ragione sufficiente» R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia, una biografia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1997, p.225

alle radici kantiane del filosofo tedesco, rendendone manifesta l'adesione alla posizione di fondo: «Il mondo è mia rappresentazione»⁸³. Ciò che già vi è *in nuce*, in questa dichiarazione introduttiva è che la conoscenza del mondo e di ogni oggetto, *lato sensu*, è relativa alla rappresentazione e alle forme della rappresentazione, in una coincidenza che ci spinge anzi ad affermare, confermando i risultati della Quadruplica, che «oggetto e rappresentazione sono tutt'uno»⁸⁴. Sorge allora il problema di indagare secondo quali forme della facoltà rappresentativa il mondo si rende presente alla conoscenza.

La forma universale della conoscenza rappresentativa, sua condizione ineliminabile e cifra della stessa, è il rapporto soggetto-oggetto; subordinate ad esso sono le altre tre forme essenziali dell'oggetto: spazio, tempo e causalità, in cui si determina quell'unico principio che governa la nostra conoscenza, ossia il principio di ragione⁸⁵. Lungi dall'essere proprietà dell'oggetto, sono anzi le condizioni di ogni possibile rappresentazione conoscitiva su cui ogni esperienza deve strutturarsi. Questo era lo spirito della Critica kantiana secondo Schopenhauer, che lo accoglie riconducendo però tutta la varietà delle forme conoscitive *a priori* a modificazioni dell'identico principio di ragione⁸⁶.

Dopo aver passato in rassegna i tratti elementari della concezione conoscitiva della rappresentazione fenomenica si considerino le due sono le facoltà in cui si articola ed esercita la conoscenza nell'uomo: l'intelletto e la ragione, che pur nella loro divergenza riguardante le modalità di funzionamento non alterano il loro comune nocciolo rappresentativo.

L'intelletto è deputato alla formazione delle rappresentazioni intuitive, e la «sua unica forza è conoscere la causalità»⁸⁷. Nel suo dominio rientrano tutte le esperienze possibili del mondo visibile, ed anche le forme conoscitive *a priori*, condizioni essenziali di quelle. L'intelletto conosce attraverso l'intuizione e proprio dal suo funzionamento intuitivo appare il mondo, in quanto il suo procedere dall'effetto alla causa è la condizione perché si possa percepire l'azione di un oggetto, e perciò costituirsi la rappresentazione oggettuale. Le affezioni subite come modificazioni del corpo vengono proiettate e riferite all'azione di un oggetto, e nel passaggio dall'affezione alla percezione oggettuale si compie il percorso dall'effetto alla causa cui sovrintende l'intelletto, che adoperandosi nell'esercizio della sua funzione «trasforma d'un tratto in intuizione la confusa e brutta

⁸³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.25

⁸⁴ Ivi, p.37

⁸⁵ «Io affermo ora in più, che il principio di ragione è l'espressione comune per tutte queste forme dell'oggetto, delle quali siamo consci *a priori*; e che perciò tutto quanto noi sappiamo puramente *a priori*, non è nulla se non appunto il contenuto di quel principio e ciò che da esso deriva; in esso adunque propriamente viene formulata tutta quanta la nostra conoscenza certa *a priori*. Nel mio scritto intorno al principio di ragione ho ampiamente mostrato che qualsivoglia oggetto possibile è a quello sottomesso» Ivi, p.28

⁸⁶ Ivi, p.30

⁸⁷ Ivi, p.34

sensazione»⁸⁸, in sostanziale ribaltamento della famigerata tesi humeana della causalità posticcia⁸⁹.

La ragione, invece, presiede alla formazione delle rappresentazioni astratte, ossia i concetti. La capacità della formazione di questi ultimi è «patrimonio speciale dell'uomo»⁹⁰, e sorge da una modalità conoscitiva differente da quella dell'intelletto seppur intimamente legata ad esso: la riflessione. Intimamente legata poiché «essa è in verità un riflesso, un derivato di quella conoscenza intuitiva»⁹¹ opera dell'intelletto. Come detto, la funzione della ragione è quella di formulare concetti, e da essa vengono tre portati fondamentali del conoscere umano che marcano distintamente la differenza dall'animale: il linguaggio, l'azione metodica e la scienza. Questi tre precipitati della ragione sono il risultato della formulazione e dell'applicazione dei concetti sul "materiale" intuitivo fornito dall'intelletto, che costituisce da ultimo la sola sorgente conoscitiva: «l'intuizione è senz'altro la fonte di ogni conoscenza»⁹². In altre parole, la ragione è uno sforzo di traduzione dell'intuizione intellettuale sotto una forma completamente differente: l'astrazione concettuale. Il loro legame, perciò, è essenziale:

«Ora, per quanto i concetti siano adunque fondamentalmente diversi dalle rappresentazioni intuitive, stanno tuttavia in un necessario rapporto con queste, senza di cui non esisterebbero; il qual rapporto costituisce tutta la loro essenza. La riflessione è necessariamente imitazione, riproduzione dell'originario mondo intuitivo, per quanto imitazione di tutt'altro genere, in una materia del tutto eterogenea. Perciò i concetti si posson benissimo chiamare rappresentazioni di rappresentazioni»⁹³.

Questo procedere per concetti significa guadagnare un'approssimazione dei risultati delle rappresentazioni intuitive concrete nella forma astratta del concetto, che cerca di "riscriverle" secondo le proprie possibilità.

Il senso e il valore della conoscenza razionale, però, sta tutta nella sua funzione: questa non amplia la nostra conoscenza, ma ne consente l'ottimizzazione pratica. La traduzione della conoscenza intuitiva in conoscenza astratta è un'esigenza pragmatica, infatti «ogni sicura conservazione, ogni possibile comunicazione, ogni precisa e ampia applicazione della conoscenza al campo pratico dipende dall'esser divenuta un sapere, una conoscenza astratta»⁹⁴.

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ «ogni intuizione non è puramente sensibile, bensì intellettuale, ossia pura conoscenza della causa dall'effetto, e quindi presuppone la legge della causalità. Dal conoscimento di quella dipende ogni intuizione, e perciò ogni esperienza, nella sua prima e intera possibilità; e non viceversa il conoscimento della legge causale dall'esperienza, come voleva lo scetticismo di Hume, che per la prima volta viene confutato con questa dimostrazione». Ivi, p.35

⁹⁰ Ivi, p.29

⁹¹ Ivi, p.60

⁹² A. Schopenhauer, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p.59

⁹³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.64

⁹⁴ Ivi, p.79

La forma del sapere astratto consente di estrarre, dal materiale conoscitivo, dei principi generali a cui ricondurvi una molteplicità di fenomeni, e la formulazione di leggi che permettono di prevedere degli accadimenti e di conseguenza di improntare delle azioni metodicamente disegnate. La conoscenza astratta non produce un'estensione del nostro sapere, ma lavora sul conosciuto per dargli una nuova forma, quella del concetto, maggiormente sistematica. La parola, il concetto è il suo prodotto, ma anche il suo strumento per la conservazione del guadagno conoscitivo dell'intuizione, in quanto consente di riunire in un unico termine molteplici esperienze ed oggetti; ciò a scapito delle singolari sfumature, ma con il grande pregio di una più agevole conservazione e utilizzo.

Apice della rappresentazione astratta è la scienza, da cui deriva il suo materiale specifico di quest'ultima⁹⁵. Carattere distintivo della scienza, infatti, è la sua forma sistematica, la cui configurazione ordinata articola i concetti attraverso rapporti di subordinazione e di coordinazione⁹⁶. Nella definizione più organica che ne dà Schopenhauer: «Ciò che le scienze distingue dalla comune conoscenza è soltanto la loro forma, il carattere sistematico, l'alleviamento del conoscere raggiunto col ridurre ogni caso singolo all'universale, mediante la subordinazione dei concetti, e ottenendo così la piena compiutezza»⁹⁷. Ne viene sottolineato l'aspetto formale, il suo carattere sistematico e la sua concettualità organicamente strutturata che ne fanno il potenziamento massimo della conoscenza informata dal principio di ragione; nonostante però l'eccezionalità della sua organizzazione sistematica, la scienza non offre nulla di nuovo alla conoscenza, ma trae il suo senso dal servizio eminentemente volto al potenziamento delle opportunità offerte all'utilizzo pratico del materiale conoscitivo.

Ma è la genesi della conoscenza rappresentativa che rende perfettamente conto della sua funzione, e conseguentemente dei suoi tratti essenziali e dei suoi limiti. Schopenhauer infatti, nel secondo libro del *Mondo*, fornisce la genesi dell'intelligenza e della conoscenza radicata nella volontà. La ricerca delle origini della facoltà conoscitiva rappresenta l'indicazione perspicua della naturale subordinazione della conoscenza alle esigenze che la volontà di vivere le impone, e fornisce più o meno direttamente il senso e l'orientamento della conoscenza a partire dalla funzione che è chiamata ad espletare a servizio della volontà, grembo da cui sorge.

La facoltà conoscitiva nasce dall'esigenza stessa della volontà quando questa stessa si obietta nelle forme animali ed umane e deve provvedere alla conservazione della specie che ogni individuo persegue per sé; la conoscenza rappresentativa pertanto «interviene come un aiuto – *μηχανή* - fattosi necessario a questo grado di obiettivazione della volontà, per la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie»⁹⁸. E proprio grazie a questo nuovo strumento sorto dalle necessità vitali tese al prosperare dell'individuo e della specie «ecco balzar fuori, d'un tratto, il mondo come rappresentazione, con tutte le sue

⁹⁵ A. Schopenhauer, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, op. cit., p. 569

⁹⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.89

⁹⁷ Ivi, p.207

⁹⁸ Ivi, p.176

forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, pluralità e causalità»⁹⁹. Il mondo «era finora semplice volontà: adesso è, insieme, rappresentazione, oggetto del soggetto conoscente»¹⁰⁰. La volontà, che nel procedere dell'incremento del grado della propria obiettivazione nel fenomeno passa dalla forza impulsiva totalmente inconscia fino alla conoscenza, «ha acceso a se stessa una fiaccola, come un mezzo reso necessario per impedire lo svantaggio, che sarebbe venuto crescendo dalla ressa e dalla complicata natura dei suoi fenomeni, e soprattutto dei più perfetti»¹⁰¹. Questi ultimi, i “più perfetti”, sono gli uomini, apice della manifestazione fenomenica della volontà, a cui però non basta più la forma conoscitiva ridotta alle rappresentazioni intuitive ma:

«l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, pieno di bisogni e esposto ad innumerevoli danni doveva, per poter resistere, essere illuminato da una doppia conoscenza, e quasi una potenza più elevata della conoscenza intuitiva doveva aggiungersi a quest'ultima, come suo riverberamento: dico la ragione, come patrimonio di concetti astratti. Con la ragione incomincia la riflessione, che abbraccia il futuro ed il passato; ed in seguito vengono la meditazione, la preoccupazione, la capacità d'una condotta premeditata, indipendente dal presente; e infine una coscienza in tutto chiara delle proprie decisioni volontarie, in quanto tali»¹⁰².

Ecco accanto alla facoltà delle rappresentazioni intuitive, l'intelletto, quella della ragione, facoltà delle rappresentazioni astratte, per concludere il quadro genetico della facoltà conoscitiva articolantesi nell'uomo. Questo passaggio genealogico che Schopenhauer fornisce è utile, si diceva, per ricondurre la conoscenza alla sua funzione “naturale” - quella per cui è sorta dalle nebbie dell'incoscienza della volontà - e per comprendere nella sua destinazione originaria anche i suoi limiti. Schopenhauer è chiarissimo su questo punto: la «conoscenza in genere, sia razionale o sia puramente intuitiva, nasce originariamente dalla volontà, [...] come una semplice *μηχανή*, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie»¹⁰³; nessuna aspirazione teoretica, nessun orientamento disinteressato ma un destino sotto il segno della subordinazione: «in origine destinata quindi al servizio della volontà, per il raggiungimento dei suoi fini, rimane a questa pressoché costantemente schiava: così in tutti gli animali ed in quasi tutti gli uomini»¹⁰⁴.

La conoscenza, che raggiunge la propria maggiore complessità nell'uomo, dove la conoscenza intuitiva si accompagna a quella astratta, è concepita alla stregua di un organo che si sviluppa e assume la propria determinata forma per far fronte a tutte le esigenze, i bisogni ed i limiti dell'organismo a cui appartiene. Relativa alla sua utilità pratica, l'intelligenza nasce dalle difficoltà appartenenti alle forme più elevate del fenomeno della

⁹⁹ Ibidem

¹⁰⁰ Ibidem

¹⁰¹ Ibidem

¹⁰² Ivi, p.177

¹⁰³ Ivi, p.178

¹⁰⁴ Ibidem

volontà, e di quest'ultima infatti «è dunque prodotto e al contempo strumento»¹⁰⁵. Ecco il perché di una caratterizzazione come: «l'intelletto, in quanto mero strumento della volontà, differisce da essa tanto quanto il martello è diverso dal fabbro che lo utilizza»¹⁰⁶. Sicuramente martello di notevole complessità e di grandissime capacità, ma la cui destinazione servile la relega sempre ad un'inclinazione essenzialmente orientata alla pratica e nutrita dall'interesse della soddisfazione della volontà.

1.2 La conoscenza in Bergson

Anche in Bergson la conoscenza assume dei connotati eminentemente utilitaristici, evidenziandone la destinazione pratica, di contro ad una concezione disinteressata e teoretica della stessa. Il pensatore francese opera una ricollocazione della conoscenza che finisce per giustificarla come un derivato, seppur notevole, degli interessi vitali da cui sorgerebbe e di cui sarebbe funzione: «Fedele all'idea che l'uomo è in primo luogo un vivente uscito dalle mani della natura, Bergson considera che la conoscenza, la percezione e l'intelligenza si siano sviluppate non perché gli esseri umani acquistassero una visione pura dell'universo nel quale vivevano, ma perché potessero meglio sopravvivere in esso»¹⁰⁷.

È emblematica a questo riguardo, anche qui, la genealogia dell'intelligenza stessa che il filosofo delinea nelle pagine centrali dell'*Evoluzione Creatrice*¹⁰⁸ - dove si nota come l'intelligenza sia una delle virtualità insite alla "corrente vitale", e che raggiunge la sua più brillante manifestazione nella linea evolutiva del regno animale nell'uomo - poiché emerge da queste pagine l'orientamento pragmatico dell'intelligenza, assegnata alle finalità della vita che si incarnano, in questo caso, negli individui del genere umano.

L'intelligenza è presentata da Bergson in confronto con l'istinto, ed infatti, sebbene rappresentino due linee divergenti e siano nella loro specificità contrapposte, intelligenza e istinto conservano qualcosa l'una dell'altra, e Bergson le presenta in questo rapporto di opposizione e completamento reciproco¹⁰⁹. La comunanza sostanziale, data dall'originarsi di ambedue dallo *élan vital* tradisce anche la loro funzione comune; infatti, istinto e intelligenza hanno la loro ragion d'essere nel vantaggio che arrecano all'organismo:

¹⁰⁵A. Schopenhauer, *La Dottrina dell'Idea Dai frammenti giovanili a Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di E. Mirri, Armando Editore, Roma 1999, p.141

¹⁰⁶A. Schopenhauer, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, op. cit., p.296

¹⁰⁷P. Godani, *Bergson e la filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2008, p.133

¹⁰⁸H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, tr. it. F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002

¹⁰⁹«Si tratta ora di mostrare come anche l'intelligenza e l'istinto si contrappongano e si completino. Ma vediamo, anzitutto, perché si è tentati di considerarli come attività, la prima delle quali sarebbe superiore alla seconda e le si sovrapporrebbe, mentre in realtà sono cose che non appartengono al medesimo ordine, né l'una è succeduta all'altra, né è possibile metterle in un rapporto gerarchico. Il fatto è che istinto e intelligenza, avendo incominciato con il compenetrarsi, conservano qualcosa della loro origine comune. Né l'uno né l'altra si incontrano mai allo stato puro» H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, op.cit, p.114

«la vita che un organismo manifesta consiste in un certo sforzo per ottenere determinate cose dalla materia grezza. Non c'è dunque da stupirsi se ciò che nell'istinto e nell'intelligenza ci colpisce è la diversità di questo sforzo, e se in queste due forme dell'attività psichica vediamo anzitutto due diversi metodi per agire sulla materia grezza»¹¹⁰.

Sia l'istinto che l'intelligenza sono le due tendenze che si sviluppano su un percorso evolutivo tendente alla soluzione di questo medesimo interrogativo "interessato": come agire sulla e ottenere qualcosa dalla materia? «Istinto e intelligenza rappresentano dunque due soluzioni, divergenti e ugualmente eleganti, di un solo e identico problema»¹¹¹. Come rispondono a tale esigenza nel loro esercizio pratico istinto e intelligenza?

L'istinto si configura come «facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici»¹¹², della cui specificità ne va dell'essenza della specie stessa, e la cui precisione e immediatezza di applicazione implica un'invariabilità di struttura altamente specializzata¹¹³. Vive una sorta di "simpatia divinatoria" con la vita, che gli permette di usare i propri meccanismi organici in modo preciso ed efficiente sul proprio oggetto di riferimento, come se operasse una conoscenza "agita", innata ed inconsapevole, e percepisse dall'interno l'ambiente circostante e immediato.

L'intelligenza, invece, «considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione»¹¹⁴, dove la produzione dello strumento si confronta con lo sforzo della manipolazione della materia. L'intelligenza - che non ha in sé quella dotazione naturale dell'immediatezza simpatetica dell'istinto - rappresenta per l'appunto la capacità di fabbricazione di uno strumento artificiale che sia adattabile alle esigenze dell'azione.

È per questo che la natura delle sue operazioni è totalmente fuori dal nostro fuoco se si assume come punto di partenza che l'intelligenza sia destinata alla speculazione pura. Bergson infatti enuncia la propria posizione, il proprio punto di partenza che permette di dare conto delle stesse forme assunte dall'intelligenza: «noi riteniamo che l'intelligenza umana sia relativa alle necessità dell'azione»¹¹⁵.

È da tali necessità dell'applicazione pragmatica che derivano gli orientamenti dell'intelligenza e le sue forme adatte alla cattura di alcune caratteristiche della realtà verso cui si dirige in modo esclusivo; come ad esempio che il «suo oggetto principale [è]

¹¹⁰ Ivi, p.115

¹¹¹ Ivi, p.120

¹¹² Ivi, p.118

¹¹³ «L'istinto trova a portata di mano lo strumento adeguato: questo strumento – che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta, come tutte le opere della natura, un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento – esegue immediatamente, al momento giusto, senza difficoltà e con una perfezione spesso ammirevole, quanto gli è richiesto. Per contro, conserva una struttura pressoché invariabile, in quanto, modificarlo implicherebbe modificare la specie. L'istinto è dunque necessariamente specializzato, non essendo altro che l'utilizzazione di un determinato strumento per un determinato fine» Ibidem

¹¹⁴ Ivi, p.117

¹¹⁵ Ivi, p.128

la dimensione solida dell'inorganico»¹¹⁶. La concezione del reale in cui si muove e si applica l'intelligenza è quella di una natura esteriore ed inerte, immobile; suo "oggetto naturale" è la materia grezza. Tali target aggiunti alla destinazione interessata all'azione portano in dote altri tratti salienti dell'intelligenza: quest'ultima considera ogni suo oggetto come discontinuo, riproducendo la frammentazione del reale in corpi distinti ed esteriori l'un l'altro; ma soprattutto essa prospera nella riconduzione del movimento ad una giustapposizione di immobilità¹¹⁷. Il sezionamento in istanti, dal lato del tempo, e in posizioni relative, dal lato dello spazio, sono delle astrazioni rispetto alla concretezza del movimento di un oggetto, ma sono l'unico punto di appoggio per esercitare un'azione su di esso, per averne sotto controllo – a "portata di mano" - la posizione attuale e prevederne la futura. In altre parole, «la nostra intelligenza si distoglie dalla mobilità perché non ha alcun interesse a occuparsene»¹¹⁸, poiché non si prefigge di «ricostruire il movimento per ciò che esso è in se stesso, ma semplicemente lo sostituisce con un equivalente pratico»¹¹⁹. Quest'ultimo punto, in particolare, esemplifica perfettamente quello che Bergson chiama il "meccanismo cinematografico"¹²⁰ della conoscenza abituale. Da tali presupposti è chiaro come ogni schema che l'intelligenza applichi alla realtà tenda inevitabilmente a restituire una rappresentazione delle cose dipendente dalla volontà di agire su di esse.

Dello stesso tenore si può considerare pure l'idea di percezione che Bergson fornisce in *Materia e Memoria*¹²¹. La percezione si configura come la misura delle nostre azioni possibili sulla materia che ci circonda: «la nostra rappresentazione della materia è la misura della nostra possibile azione sui corpi; risulta dall'eliminazione di ciò che non riguarda i nostri bisogni e, più in generale, le nostre funzioni»¹²². Detto altrimenti, la percezione ha una funzione selettiva del reale, che esclude ciò che "non è alla nostra portata", selezionando gli aspetti salienti, utili alla nostra capacità di agire:

«Percepire consiste dunque nel distaccare, dall'insieme degli oggetti, la possibile azione del mio corpo su di essi. La percezione allora è soltanto una selezione. Non crea niente; il suo compito, al contrario, è quello di eliminare dall'insieme delle immagini tutte quelle su cui non avrei alcuna presa, poi, in ciascuna delle stesse immagini trattenute, tutto quanto non interessa i bisogni dell'immagine che chiamo il mio corpo»¹²³.

La percezione è l'esito dell'oscuramento di alcuni aspetti della materia per illuminarne altri; oscuramento che ha come criterio quello di evidenziare solo ciò che può essere

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ L'intelligenza, secondo Bergson «parte sempre dall'immobilità, come se questa fosse la realtà ultima o l'elemento fondamentale; quando vuole rappresentarsi il movimento, lo ricostruisce tramite la giustapposizione di varie immobilità» Ivi, p.130

¹¹⁸ Ivi, pp.129-30

¹¹⁹ Ivi, p.130

¹²⁰ Ivi, p.250

¹²¹ H. Bergson *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, a cura di A. Pessina, Editori Laterza, Roma-Bari 2020 (1996)

¹²² Ivi, p.30

¹²³ Ivi, p.192

raggiunto dalla nostra azione e che può raggiungerci con la propria, mettendo a “tacere” tutto il resto¹²⁴. È un’operazione di “discernimento pratico”, in cui gli aspetti che la percezione fornisce di ogni oggetto dipendono dai bisogni dell’uomo che li “illumina”; le caratteristiche dell’oggetto percepito sono relative agli interessi pratici che orientano lo sguardo e la percezione stessa, sulla scorta di un’azione da eseguire per soddisfare un bisogno:

«Percepire coscientemente significa scegliere, e la coscienza consiste prima di tutto in questo discernimento pratico. Le diverse percezioni dello stesso oggetto che i miei sensi forniscono, non ricostruiranno, dunque, riunendosi, l’immagine completa dell’oggetto; esse resteranno separate le une dalle altre attraverso degli intervalli che misurano, in qualche modo, altrettanti vuoti nei miei bisogni: è per colmare questi intervalli che è necessaria un’educazione dei sensi»¹²⁵.

La conseguenza è che la presa percettiva di ogni oggetto è discontinua: se ogni percezione permette di cogliere i caratteri dell’oggetto utili per la nostra azione, mossa da un interesse, è chiaro che la percezione permetta di volta in volta solamente uno sguardo parziale sull’oggetto; si avvicenderanno, perciò, una molteplicità di punti di vista che rifletteranno il mutevole susseguirsi dei nostri bisogni: «ciascuna delle qualità percepite dai miei differenti sensi nello stesso oggetto rappresenta una certa direzione della mia attività, un certo bisogno»¹²⁶.

Questo il criterio che informa la percezione, ma tale criterio evidentemente ha bisogno di ancorarsi ad un riferimento, dove la generica tendenza all’utile pratico si concretizzi incarnandosi nelle sue esigenze agenti specifiche; questo punto di ancoraggio è, chiaramente, il nostro corpo, sorgente dalla quale la legge dell’utile trae le sue concrete direzioni: «Per il posto che in ogni istante occupa nell’universo, il nostro corpo segna le parti e gli aspetti della materia su cui avremmo presa: la nostra percezione, che misura precisamente la nostra azione virtuale sulle cose, si limita così agli oggetti che attualmente influenzano i nostri organi e preparano i nostri movimenti»¹²⁷.

L’uomo, infatti, dalle stesse parole di Bergson sarebbe un *homo faber* prima e piuttosto che *sapiens*¹²⁸; rimarcando, come la naturale disposizione dell’uomo sia quella agente, e l’intelligenza sia il suo timbro specifico, in quanto caratterizzante l’agire umano con il procedimento della fabbricazione. Questa disposizione originaria dell’uomo nutre e si nutre a sua volta di una attività prettamente umana, e prettamente in linea con le

¹²⁴ «La nostra percezione delinea, in qualche modo, la forma del loro residuo; li termina [gli oggetti] nel punto in cui si ferma la nostra possibile azione su di essi, e in cui essi cessano, di conseguenza, di interessare i nostri bisogni. Questa è la prima e la più evidente operazione dello spirito che percepisce; esso traccia delle divisioni nella continuità dell’estensione, cedendo semplicemente alle suggestioni del bisogno e alle necessità della vita pratica» Ivi, p.176

¹²⁵ Ivi, p.39

¹²⁶ Ivi, p.38

¹²⁷ Ivi, p.151

¹²⁸ «Se potessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenessimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell’uomo e dell’intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*» H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, op. cit., p.117

inclinazioni fondamentali dell'*homo faber*: la scienza. La conoscenza scientifica è il prolungamento metodico e sistematico dell'uso dell'intelligenza e delle sue leggi, che mantiene di questa anche la sua aspirazione di fondo:

«Accrescere la nostra influenza sulle cose. La scienza può essere speculativa nella forma, e disinteressata in ciò che concerne i suoi fini immediati: in altre parole, possiamo accordarle un credito illimitato. Ma per quanto la scadenza possa essere rinviata, dobbiamo pur sempre essere ripagati delle nostre fatiche. E la scienza, in definitiva, punterà sempre all'utilità pratica. Anche quando si lascia andare alla teoria, la scienza è tenuta a adattare il suo procedere alla configurazione generale della pratica. Per quanto in alto possa innalzarsi, deve sempre essere pronta a ricadere nell'ambito dell'azione e a ritrovarsi subito a suo agio»¹²⁹.

2.1 L'intuizione in Schopenhauer

Chiaramente distinta "qualitativamente" da quella intellettuale è l'intuizione come *medium* della filosofia, così come dell'arte, della virtù e da ultimo anche della *noluntas*, la negazione della volontà che ne rappresenta la conseguenza più radicale. Nulla a che vedere, quindi, con la conoscenza intuitiva dell'intelletto, ancora nell'ordine della rappresentazione, nelle maglie del fenomeno.

L'intuizione, bensì, è l'organo di una conoscenza immediata e disinteressata che si scioglie dal vincolo della volontà per dirigersi verso il proprio "oggetto", anche se, in questo caso, la terminologia soggetto-oggetto deve venir messa da parte o corretta sensibilmente. Oggetto di tale intuizione è l'idea, che rappresenta l'oggettivazione adeguata della cosa in sé, la volontà: «Per idea intendo adunque ogni determinata ed immobile grado di obiettivazione della volontà, in quanto esso è cosa in sé, e sta quindi fuor della pluralità. Codesti gradi stanno ai singoli oggetti, come le loro forme eterne, o i loro modelli»¹³⁰. Fuori del tempo e dello spazio le idee, come «forme prime di tutte le cose»¹³¹, sono oltre la conoscenza dell'individuo, e di quelle forme di conoscenza rappresentativa che gli appartengono, in quanto si muove nel perimetro del principio di ragione:

«Ma poiché questo è la forma, a cui va sottomessa tutta la conoscenza del soggetto, in quanto esso conosce come individuo, vengono anche le idee a trovarsi affatto fuori dalla sfera della conoscenza dell'individuo in quanto individuo. Se quindi si vuol che le idee diventino oggetto della conoscenza, questo può accadere solo col sopprimere l'individualità nel soggetto conoscente»¹³².

Questi conosce solo attraverso il principio di ragione, la sua conoscenza abita solo il fenomeno, il mondo rappresentativo. Quella conoscenza rappresentativa che si origina dall'esigenza della volontà della conservazione dell'individuo, e che al servizio di questa rimane destinata. Ogni oggetto, ogni rappresentazione sarebbe una trama di relazioni e di

¹²⁹ Ivi, pp.268-9

¹³⁰ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.156

¹³¹ Ivi, p.201

¹³² Ivi, p.200

rapporti che da ultimo rinvierebbero al proprio corpo, espressione della volontà individuata in noi, termine di riferimento della conoscenza originariamente sottomessa al principio di ragione:

«In origine adunque e per natura è la conoscenza in tutto al servizio della volontà; e come l'oggetto immediato [il corpo], che diviene suo punto di partenza mediante l'applicazione della legge di causalità, non è se non volontà oggettivata, così rimane anche ogni conoscenza informata al principio di ragione in un più stretto o più largo rapporto con la volontà. Imperocché l'individuo trova che il suo corpo è un oggetto fra oggetti, coi quali tutti il corpo stesso ha svariate relazioni e riferimenti, secondo il principio di ragione; sì che la considerazione di quegli oggetti riconduce pur sempre, in via diretta o indiretta, al proprio corpo, ossia alla propria volontà»¹³³.

L'intuizione, invece, come disposizione del genio, si libera dal giogo della volontà e vede nell'oggetto l'idea che vi si esprime; passa dal particolare fenomenico all'universale dell'idea in un mutamento confinante con la pazzia: «ciascuno, il quale nelle effimere cose conosca le eterne idee, apparisce qual folle»¹³⁴; in cui, in altre parole, nell'intuizione si coglie l'eterno dell'idea nell'effimero del singolo oggetto.

Ed è in questo contesto, e necessariamente per ciò, che avviene l'oblio della propria individualità, quella che al conoscere imponeva i propri limiti soggettivistici e ostacolava il coglimento delle idee. Il correlato cosciente dell'idea non è più l'individuo, ma il "soggetto puro della conoscenza", dove la precisazione aggettivale "puro" sta ad indicare sia l'elevazione extra-individuale di colui che intuisce, sia l'eccezionalità della forma in cui si realizza tale conoscenza; come nota Möbuß:

«Conoscere le idee significa per l'uomo raggiungere un livello superiore di conoscenza, diverso dalla mera rappresentazione. Abbiamo detto che, per conoscere le idee, l'uomo si deve liberare della propria individualità. A questo punto, risulta evidente come il consapevole abbandono dei legami con il regno in cui vale il principio di ragione sia un presupposto importante per il raggiungimento di tale conoscenza superiore»¹³⁵.

"Livello superiore di conoscenza": proprio nella tradizione dell'ontologismo critico-ascetico¹³⁶ - in cui Schopenhauer è considerato "un maestro di elezione" - la teoria estetica schopenhaueriana è tipicamente interpretata come un'espressione di livelli dell'essere e di coscienza sperimentati dal singolo che si emancipa della scaduta visione gnoseologica, a partire dalla giovanile distinzione tra coscienza empirica e miglior coscienza del *Nachlass*.

¹³³ Ivi, pp.206-7

¹³⁴ Ivi, p.221

¹³⁵ S. Möbuß, *Il mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer guida e commento*, Edizione Garzanti, Aprile 1999, p.110

¹³⁶ Cfr. S. Buscaroli (a cura di), *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Paideia Editrice, Brescia 1979, in particolare pp. 225-248; ed anche v. Arthur Schopenhauer, *La Dottrina dell'Idea Dai frammenti giovanili a Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.34

Nell'intuizione infatti la distinzione soggetto-oggetto dismette la sua inevitabile opposizione-implicazione poiché dissolta la propria individualità, nel silenzio della volontà,

«rimane nient'altro che soggetto puro, chiaro specchio dell'oggetto, come se l'oggetto solo esistesse, senza che alcuno fosse là a percepirlo, né più è possibile separare colui che intuisce dall'intuizione stessa, poiché sono diventati tutt'uno essendo l'intera conoscenza riempita e presa da una sola immagine d'intuizione; se adunque in siffatto modo l'oggetto s'è disciolto da ogni relazione con altri oggetti fuor di se stesso, e il soggetto s'è disciolto da ogni relazione con la propria volontà – allora quel che viene così conosciuto non è più la singola cosa come tale, ma è l'idea, l'eterna forma, la diretta oggettività della volontà in quel grado. E perciò appunto non è più individuo quegli che è assorto in tale intuizione, imperocché proprio l'individualità vi s'è perduta. Egli è invece puro soggetto della conoscenza, fuori della volontà, del dolore, del tempo»¹³⁷.

Il correlato soggettivo non soffre più di nessun legame con la volontà e non risponde più alle impazienze e sofferenze ad essa legate. Infatti nella contemplazione in cui si profonde il genio, nell'intuizione inglobata totalmente nell'idea che presuppone il dissolvimento dell'individualità, nulla più lo riguarda direttamente, ogni oggetto colto nella propria idea viene considerato senza alcun legame con la volontà che ha perso il proprio riferimento egoico. Questa facoltà intuitiva assegnata al genio non è però sua prerogativa, in quanto dotazione di una privilegiata costituzione ontologica individuale, bensì esprime l'esigenza di una costituzione ontologica che ci dice dell'accesso ad un livello di essere in cui la realtà e il singolo che la sperimenta si sostanziano; ammette, infatti, Schopenhauer essere «esistente in tutti gli uomini [...] quel potere di conoscer nelle cose le idee rispettive, e spogliarsi così per un istante della loro personalità»¹³⁸. Al di là della eccezionalità delle figure geniali chiunque può accedere (“ascendere”) all'intuizione e slargare la propria conoscenza oltre i propri limiti fenomenici; una potenziale «elevazione dell'intelletto sopra il livello comune»¹³⁹, in cui: «Da tal conoscenza essenziale procede, come l'arte, anche la filosofia; anzi, come vedremo in questo libro [il quarto], ne procede pur quella disposizione d'animo, che sola conduce alla vera santità e alla redenzione del mondo»¹⁴⁰.

La conoscenza geniale che si sostanzia di un'attitudine del tutto speciale alla contemplazione intuitiva, libera dalle catene della volontà, elevatasi a puro soggetto conoscente, è una disposizione spirituale che si declina nelle forme dell'artista, del filosofo e del santo, e della realtà relativa a tali consistenze d'essere; espressioni concrete della saggezza estetica, filosofica ed etica che si origina dall'intuizione.

¹³⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p.209

¹³⁸ Ivi, p.224

¹³⁹ Ivi, p.221

¹⁴⁰ Ivi, p.304

2.1 L'intuizione in Bergson

Avendo riconosciuto nell'intelligenza e nella conoscenza in generale la loro funzione biologico-pratica, Bergson delinea nell'intuizione un vero e proprio metodo filosofico, che sarà quello della sua filosofia e dei suoi epigoni speculativi. Prima necessità per orientare il sapere filosofico al di là delle mire utilitaristiche dell'intelligenza, la teoria dell'intuizione opera in direzione di un «oltre-passamento del piano intellettualistico della conoscenza»¹⁴¹. L'intuizione rompe le sclerotizzazioni del concetto e dell'intelligenza discorsiva, che ha la tendenza ad assolutizzare i suoi risultati e i suoi termini; tendenza a cui Bergson replica evidenziando l'«originario sfondo intuitivo di ogni autentica conoscenza»¹⁴².

Entrando più nello specifico, per Bergson ci sono due modalità di conoscere: una “relativa” ed una “assoluta”. La prima è la forma conoscitiva dell'analisi, tipico procedere dell'intelligenza e della scienza, che consiste nella

«operazione che riduce l'oggetto ad elementi già conosciuti, cioè comuni a questo oggetto e ad altri oggetti. Analizzare consiste allora nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che essa non è. Ogni analisi è così una traduzione, un'elaborazione in simboli, una rappresentazione prodotta da punti di vista successivi, dai quali si annotano i punti di contatto tra oggetto nuovo, che si studia, e gli altri oggetti, quelli che si pensa di conoscere già»¹⁴³.

Questa proprio perché si deve riferire al conosciuto, restituendo ciò che non è noto per mezzo di conoscenze pregresse e pre-formate, significa darne una traduzione relativa ad altro da sé che ne annulla l'irriducibile particolarità e la novità irricostruibile. Tale il limite inestirpabile dato dal suo meccanismo di funzionamento.

La seconda è l'intuizione, che consiste in una «simpatia intellettuale con la quale ci si trasporta all'interno di un oggetto in modo da coincidere con quel che esso ha di unico e, quindi, di inesprimibile»¹⁴⁴. Opposta all'analisi, non è una visione dall'esterno sull'oggetto a cui si applicano delle categorie a seconda dei punti di vista e dell'armamentario simbolico-concettuale con cui riferirsi ad essa, ma una capacità conoscitiva in cui l'oggetto viene colto «dal di dentro»¹⁴⁵. Vuol significare un conoscere le cose “assolutamente”, senza alcuna relazione con ciò che l'oggetto non è; sciolto da ogni relazione conoscitiva esteriore alla propria sostanza.

Questo, si è visto, non è l'atteggiamento spontaneo con cui si è soliti rivolgersi alla realtà, ed infatti tale modalità di atteggiarsi implica uno sforzo, che è lo stesso della considerazione filosofica. L'intuizione come conoscenza assoluta deve esser l'organo della metafisica che «è la scienza che pretende di fare a meno dei simboli»¹⁴⁶, che diffida dai

¹⁴¹ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Editori Laterza, Bari 1994, p.12

¹⁴² Ivi, p.32

¹⁴³ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di R. Ronchi, tr. it. D. Giordano, Orthotes Editrice, Napoli 2012, p.32

¹⁴⁴ Ibidem

¹⁴⁵ Ivi, p.30

¹⁴⁶ Ivi, p.32

concetti utili all'analisi, ma che «sono incapaci di rimpiazzare l'intuizione, cioè l'indagine metafisica dell'oggetto in ciò che esso ha di essenziale e specifico»¹⁴⁷.

La filosofia deve riconoscere le insidie dell'approccio dell'intelligenza alla realtà, da cui viene ritagliata e immobilizzata secondo le esigenze pratiche dell'azione, e di cui i concetti, pur essendone gli strumenti maggiormente elaborati, non esulano dalla loro destinazione pragmatica:

«La nostra intelligenza, quand'essa segue il suo naturale percorso, procede, da un lato, per percezioni solide, dall'altro, per concetti stabili. Essa parte dall'immobile, e non concepisce e non esprime il movimento se non in funzione dell'immobilità; si impianta nei concetti predefiniti, e lì si sforza di catturare, come in una rete, qualcosa della realtà che passa. Essa opera così non certo per acquisire una conoscenza interiore e metafisica del reale, ma semplicemente per servirsene, poiché ogni concetto (come d'altronde ogni sensazione) è una domanda pratica che la nostra attività sottopone alla realtà e a cui, come conviene fare in affari, la realtà è tenuta a rispondere o con un sì o con un no. In tal modo, però, essa lascia scappare del reale ciò che ne costituisce la stessa essenza»¹⁴⁸.

La metafisica, perciò, deve coltivare un'aspirazione verso il "vero empirismo" che si sostanzia di un accostamento e di un'accoglienza della realtà oltre la mediazione di presupposti concettuali, una disposizione simile a una "auscultazione spirituale"¹⁴⁹.

La metafisica allora «non può che essere uno sforzo faticoso, anche doloroso, per risalire la china naturale del lavoro del pensiero, per installarsi immediatamente, per mezzo di una sorta di dilazione intellettuale, nella cosa che si studia, per andare infine, dalla realtà ai concetti e non più dai concetti alla realtà»¹⁵⁰. Tale il procedere dalle cose ai concetti, che ristabilisce il primato della realtà rispetto ad una forma espressiva tendenziosa - come potrebbe essere il concetto informato dalle esigenze agenti - in cui il conoscere potrebbe inciampare:

«Ciò è di una difficoltà estrema. Occorre che lo spirito si violenti, che rovesci il senso dell'operazione per mezzo della quale pensa abitualmente, che corregga, o meglio rimaneggi, continuamente tutte le sue categorie. Ma in tal modo perverrà a concetti fluidi, in grado di seguire la realtà in tutte le sue sinuosità e d'adottare lo stesso movimento della vita interiore delle cose»¹⁵¹.

L'intuizione è l'organo di cui deve riappropriarsi la filosofia per oltrepassare i pregiudizi della conoscenza naturalmente orientata non alla comprensione della realtà, consapevole del fatto che:

¹⁴⁷ Ivi, p.37

¹⁴⁸ Ivi, p.59

¹⁴⁹ «empirismo vero è quello che si propone di portarsi il più vicino possibile all'originale stesso, approfondendone la vita e, per una specie di *auscultazione spirituale*, di sentirne palpitare l'anima. E questo empirismo vero è la vera metafisica» Ivi, p.45

¹⁵⁰ Ivi, p.54

¹⁵¹ Ivi, pp.60-1

«È vero che in questo modo bisogna procedere a un rovesciamento del lavoro abituale dell'intelligenza. Pensare consiste, di regola, nell'andare dai concetti alle cose, e non dalle cose ai concetti. Conoscere una realtà è, nel senso comune del termine, "conoscere", prendere concetti già fatti, dosarli e combinarli insieme fino a che non s'ottienga un equivalente pratico del reale. Ma non si deve dimenticare che il normale lavoro dell'intelligenza è lontano dall'essere un lavoro disinteressato. In generale non miriamo alla conoscenza per la conoscenza, ma a conoscere in vista di una posizione da prendere, di un vantaggio da ricavare, insomma, di un interesse da soddisfare»¹⁵².

Abbandonando un orientamento pratico verso la realtà, l'intuizione è la dismissione di un universo categoriale ad esso legato, per impegnarsi in uno sforzo di apprensione della realtà dissolvendo i filtri derivanti dalle esigenze umane dell'azione; ma soprattutto è in grado di reintegrare le frammentazioni del reale operate dalle stesse. Colta nella sua originalità l'intuizione rimette in contatto con «l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana»¹⁵³.

L'intuizione è perciò anche garante che le modalità conoscitive abituali non sconfinino nell'«applicare alla conoscenza disinteressata del reale i procedimenti di cui ci serviamo comunemente per uno scopo d'utilità pratica»¹⁵⁴, da cui nascono le difficoltà della metafisica e i fantasmi della filosofia in generale.

Al di là delle differenze con cui dal punto di vista terminologico Schopenhauer e Bergson si riferiscono o all'attività dell'intelligenza discorsiva o di una ragione concettualizzante, entrambi nella sostanza sono concordi nel valutare questa tipologia conoscitiva che avanza per determinazioni, definizioni, concetti e principio di ragion sufficiente come una funzione vitale, piuttosto che una facoltà puramente conoscitiva. E che si sostanzia di un atteggiamento nei confronti della realtà che muove dal rapporto problematico soggetto-oggetto. Ma questa modalità, al confronto con l'intuizione, manifesta tutta la sua parzialità e la sua deformazione di status conoscitivo deietto, in cui la deiezione dell'uomo (soggetto) e del mondo (oggetto) sono ad esso correlativi; risulta compendio eccellente di tale condizione il quadro descrittivo di Moretti-Costanzi:

«Esso è reale, visibile e tangibile in ognuno, descritto a dovere da scienze apposite in relazione al mondo fisico dove esiste; senonché tanto questo quanto lui, in tale innegabile realtà, sono condizionati dalla realtà d'un modo d'essere che intende ed impone certe descrittive "zoologiche", anatomistiche e fisiologiche. L'uomo ed il suo mondo inospitale, in altri termini, sono in relazione e dipendenza dall'esser-uomo, nell'inseparabile connesso d'un sapere conoscitivo privo di un

¹⁵² Ivi, p.47

¹⁵³ H. Bergson *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, op. cit., p.155

¹⁵⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp.59-60

sapor cui vanno conformi, nella coscienza decurtata, maniere di agire e di sentire altrettanto spurie e adulterate»¹⁵⁵.

Tale è il risultato di quella “insania gnoseologica”¹⁵⁶ che si costituisce nello gnoseologismo della rappresentazione soggetto-oggetto, o nel dominio delle forme apprensive dell’intelligenza sulla realtà, che si riferiscono esclusivamente al suo aspetto solido, inerte e cosalistico.

Condizione, questa, che lungi dal rappresentare una semplice metodologia conoscitiva od epistemologica, è uno status esistenziale totalizzante, che nella sua impostazione dicotomica coinvolge anche il soggetto stesso, che si vede dissolvere nella propria consistenza: «La riduzione effettuata da Schopenhauer del fenomeno kantiano a mero spettro, vuoto fantasma, ad ombra priva di un corpo che la proietti» è la radicalizzazione coerente di tale atteggiamento verso la realtà, in cui «nella nebulosità inconsistente del fenomeno, che è uno status, rientrano insomma tanto l’oggetto che il soggetto. E il vero fenomeno, appunto, risulta questo: l’esser soggetto per un oggetto»¹⁵⁷.

Come non vedere allora nella trasvalutazione conoscitiva dell’intuizione, *medium* del sapere filosofico, la possibilità indiscutibile della critica di tale atteggiamento verso la realtà, che denuncia una modalità scaduta di essere in cui si attua l’evanescente soggetto gnoseologico; e nell’elevazione intuitiva un rinnovamento, una conversione della conoscenza che si sostanzia di un radicamento in un livello d’essere che dismette i panni umanistici e soggettivistici della dicotomia conoscitiva, per ravvisare, infine, la dialettica tra due modalità di essere e di sapere in cui riconoscere la differenza nota

«tra l’intelligere sapienziale ed il conoscere ai quali appunto corrispondono due modi eterogenei cogitandi. Ma è manifesto che il modo di conoscenza nell’Idea, come il sapere ed anche l’intelligere, non è una conoscenza punto né poco; è, viceversa, letteralmente, una redenzione dal conoscere dove il brutto mondo “materiale” ha la sua consistenza e la sua sede. Ancora: è una resurrezione da questo ultimo proprio perché lo è, insieme, dal conoscere “speculativo” che scompare con la sua illusorietà dicotomistica. I termini del dicotomismo gnoseologico sono i costituenti della coppia soggetto-oggetto, che sta ad etichettare, giusta il già detto, lo stato di derelizione e perdizione»¹⁵⁸.

Tale il terreno in cui situare in un proficuo e profondo confronto Schopenhauer e Bergson, sulla stessa frequenza d’onda nella concezione della filosofia come “ascesi”, esercizio di elevazione del singolo oltre se stesso, e le sue limitazioni umane e materiali - considerando quest’ultime sia in modo letterale che in quanto categoria esistenziale. Tale lo scenario in cui far convergere i due filosofi, che può giustificarsi in un’interpretazione di questo approdo sempre provvisorio, poiché sempre da rinnovare, e propedeutico per la

¹⁵⁵ T. Moretti-Costanzi, *La Critica disvelatrice*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e di M. Moschini, Bompiani Editore, Milano 2009, p. 1051

¹⁵⁶ *Ibidem*

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 1063

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 1066

riflessione filosofica, che è l'abbandono e il trasmutamento del piano egoico e dell'ambientalità assegnata all'io particolare, in cui consiste in primo luogo una filosofia come ascesi del proprio sé filosofico. L'intuizione, organo della filosofia, implica l'ascesi della propria individualità, concepita come limite filosofico; e la dilatazione dei nostri limiti conoscitivi in cui consiste e che, lungi dal significare la dissolvenza della propria singolarità, impone una trasfigurazione qualitativa della nostra persona e della nostra "comprensione".

E tale in Schopenhauer la filosofia, declinazione della disposizione geniale alla contemplazione intuitiva, slarga i limiti della nostra individualità, e consiste nell'abbandono della nostra soggettività per assurgere a "soggetto puro" della conoscenza, in cui il soggetto filosofico si eleva, e la filosofia impone un esercizio metamorfico, un'ascesi del proprio io. L'aspetto che viene abbandonato è la "materialità" come categoria esistenziale, di cui la filosofia è la tensione attiva verso il suo superamento. E in Schopenhauer proprio il correttivo "puro" redime, anche terminologicamente, il richiamo al soggetto che non ha nulla del soggetto gnoseologico, ma è testimone di un livello d'altezza in cui si concretizza la sua modulazione d'essere qualitativamente non comparabile; di questo passaggio, ancora il Moretti-Costanzi:

«In tale altezza Schopenhauer, trovò al di sopra del mero individuo ragionante a norma d'una irrazionalità costitutiva, il "rein" campione della Coscienza che, appunto in questa, che lo rivela e che rivela, ha la sua altezza e la sua purezza. Non riesce arduo, a questo punto, riconoscere nella purezza impersonata da cui viene l'aggettivo, la purezza nella quale, secondo le aspirazioni kantiane più profonde, avrebbe dovuto riuscire pura la ragione pura. Pura non certo nella trascendentalità astratta che la distacca dall'esperienza, bensì nel trascendimento che questa stessa, disciolta e libera dal pregiudizio d'una oggettività inconcepibile che la tenga inchiodata ad un livello fisicalistico, spaziale, dimostra chiaro l'attuazione di un modo d'essere tutto diverso da quello umano-conoscitivo»¹⁵⁹.

Così come, per Bergson, il metodo intuitivo denuncia, contemporaneamente, i limiti delle operazioni intellettive che debordano dal loro campo di applicazione legittimo, e propone allo stesso tempo un'alternativa che in realtà è un programma filosofico. L'intuizione è il metodo che rinnova la metafisica e la libera dalle incrostazioni rigide dell'intelletto, e consente anche di riqualificarsi rispetto al proprio atteggiamento naturale, quello dell'*homo faber*; è l'opportunità di assurgere ad una conoscenza della realtà assoluta e non più relativa. Tutto ciò al prezzo di un abbandono del procedimento dell'intelligenza e dell'interesse a seguirlo, infatti «filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del pensiero»¹⁶⁰. E se il pensiero intellettuale assumeva il proprio senso e la propria direzione dalla necessità di agire, propria delle esigenze vitali dell'individuo, quest'ultima (l'individualità) si deve oltrepassare e con esso la sua prospettiva limitante il sapere filosofico. Abbandonare l'intelligenza per impegnarci nello sforzo dell'intuizione

¹⁵⁹ Ibidem

¹⁶⁰ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p.61

implica un superamento della nostra umanistica individualità, anzi una elevazione tale che si ampli «in noi l'umanità facendo sì che quest'ultima trascenda se stessa»¹⁶¹. Ed è proprio l'umanità come limite, che quando non viene mondato nell'introdursi al pensiero filosofico, ma anzi viene cavalcato, sfocia nell'Umanismo senza "e", che è in questione:

«Pensare, per Bergson, significa "invertire la direzione abituale del pensiero". Dicendo questo, egli lancia due avvertimenti in uno. Il primo in base al quale non è possibile pensare immersi nelle abitudini e nelle fabulazioni condivise, sottomessi alle regole d'obbedienza dell'ordine sociale. Il secondo, ancora più radicale, in base al quale, poiché pensare non è un'attività spontanea, propria della natura umana, non è possibile pensare, adeguatamente e integralmente, in quanto uomini»¹⁶².

Per l'appunto quella conoscenza metafisica - o meglio si potrebbe dire con termine morettiano quella "metafisicità" della conoscenza - che assurgeva all'assolutezza di una installazione simbiotica nella realtà, di contro al sapere analitico, come risuona anch'esso nelle parole del Moretti-Costanzi, che descrive la dissolvenza del soggetto umanistico per l'avvenuta trasfigurazione di un sapere qualitativo e redentivo che restituisce un oggetto radicalmente rinnovato e "ritrovato", in sostituzione di quella modalità conoscitiva relativa ad una modulazione scaduta d'essere:

«dove a questa subentra – si diceva - il ritrovamento redentivo, l'oggetto si trasfigura, il soggetto, come limite, dilegua. Si trasfigura, l'oggetto, perché non resta più antistante ed in sé stante, ma viene penetrato e posseduto in un senso che diversamente non possiede. Ora; in questa sensificazione intimistica, d'attinenza ad un io reale che passa all'atto, c'è appunto il venir meno , il dimissionamento del soggetto»¹⁶³.

Essenziale e co-implicata a tale restaurazione del sé è il recupero di una ambientalità non più estranea, non più inerte natura oggettuale e financo ostile. Non vi è più la separazione tra coscienza e mondo, tra soggetto ed oggetto, nessuna dicotomia che possa escludere l'inevitabile co-appartenersi di singolo e mondo; recupero, in sintesi, di una dimensione mondana in cui si concretizza il livello d'essere di cui la coscienza ristabilita dalle ombre dello gnoseologismo ne dà testimonianza vissuta:

«una dimostrazione simile dimostra, insieme alla persona concreta altra dall'uomo, un altro mondo; ma un altro mondo che non è tale nel risultar estraneo a "questo mondo" legalizzato e descritto dalla scienza, bensì nel costituirne il correttivo; il disvelamento, appunto, da quelle ombre che si ritengono costituire, invece che nascondere, la Realtà»¹⁶⁴.

¹⁶¹ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, op. cit., p.160

¹⁶² P. Godani, *Bergson e la filosofia*, op. cit., p.11

¹⁶³ T. Moretti-Costanzi, *La Critica disvelatrice*, op. cit., p. 1066

¹⁶⁴ *Ibidem*

Le Leggi Dinamiche come Guide alla Ontologia Fondamentale

Vera Matarese

University of Bern, Switzerland/University of Perugia, Italy

Abstract

Are we entitled to read off our fundamental ontology from our dynamical laws? North (2013) answers in the affirmative, by claiming that we should posit, in the fundamental world, whatever makes the dynamical laws true. Her view is even committed to term-objectivism, according to which equivalent but different mathematical formulas depict different fundamental structures of the physical world (North 2009). In contrast, Esfeld (2020) answers in the negative, by claiming that dynamical laws do not wear their ontology on their sleeves, as their predicates are only nomological parameters, devoid of any ontological significance. I argue that it is desirable to distinguish between parts of the dynamical laws that aim to directly represent some physical entities and parts of the dynamical laws that do not. However, even those parts that do not fulfill this goal are ontologically significant, as they reveal the structure of the world.

Keywords

Dynamical laws, Fundamental ontology, Representation of physical systems, Mathematical language

1. Introduzione

Come caratterizzare la ontologia fisica fondamentale? La metafisica naturalizzata si rivolge alla fisica, con lo scopo di rispondere a tale quesito. Questo articolo analizza il principio meta-ontologico secondo il quale le leggi dinamiche delle nostre teorie fisiche fondamentali rivelano la costituzione della nostra ontologia fisica fondamentale, e quindi, tale ontologia deve essere derivata dalle leggi dinamiche. Questo principio, chiamato “LINK”, è discusso in due diversi campi di indagine filosofica: la filosofia della fisica e la metafisica.

In filosofia della fisica, LINK è spesso usato per fornire un resoconto ontologico delle nostre teorie fisiche. Le nostre teorie fisiche sono scritte nel linguaggio matematico, principalmente in termini di equazioni differenziali che disciplinano la evoluzione del sistema fisico in considerazione. Se LINK fosse vero, per poter derivare una ontologia fisica, sarebbe necessario partire proprio dal linguaggio matematico di tali equazioni. Ad esempio, in meccanica quantistica non-relativistica, LINK viene invocato per supportare il realismo della funzione d'onda, secondo il quale, la realtà fisica non è tridimensionale, così come la

percepiamo, ma multi-dimensionale. I sostenitori di questo realismo, infatti, sostengono che poiché l'equazione di Schrödinger – la legge dinamica della meccanica quantistica – riguarda l'evoluzione temporale di una funzione d'onda multi-dimensionale, dovremmo inferire che la nostra ontologia fondamentale consiste in un campo fisico multi-dimensionale.

In metafisica, questo tipo di dibattito riguarda la questione se il linguaggio delle nostre migliori teorie identifica le articolazioni e categorie fondamentali della nostra ontologia, in parole più poetiche, se scolpisce la natura nelle sue articolazioni e giunture (una espressione che in Inglese viene resa come *'carve the joints'*). In questo caso, il linguaggio delle leggi non è matematico. Piuttosto, le leggi sono proposizioni che sono formulate in termini di predicati. Ad esempio, Lewis (1973) e Sider (2020) sostengono che le nostre teorie forniscono un accesso privilegiato all'ontologia del mondo, proprio perché il loro linguaggio è scritto in predicati perfettamente naturali, ovvero predicati che denotano proprietà fondamentali.

Questo breve articolo si propone di discutere LINK valutando diverse argomentazioni a suo sostegno e a sfavore intrecciando questi due diversi tipi di dibattiti, con la ferma convinzione che ognuno dei due possa trarre beneficio dall'altro. Mentre il discorso metafisico può fornire strumenti più rigorosi per concettualizzare LINK, la filosofia della fisica ci offre esempi concreti per analizzare come LINK viene applicato e le sue implicazioni, il che è centrale se vogliamo giudicare la sua plausibilità.

Articolerò la mia discussione come segue. Inizialmente, presenterò LINK nelle sue diverse formulazioni e applicazioni più note nella letteratura di filosofia della fisica e metafisica. Secondariamente, valuterò due principali argomenti che mirano a scardinare la validità di LINK, e, prendendo spunto da delle considerazioni mosse da Tim Maudlin (2007) in merito alla distinzione tra rappresentazione ontologicamente completa e rappresentazione dello stato fisico completa dal punto di vista informativo offrirò un mio contributo. Il linguaggio delle leggi dinamiche non va interpretato meccanicamente, inferendo entità fisiche dagli oggetti matematici che appaiono nel formalismo. Piuttosto, tutto il linguaggio matematico che appare nelle leggi dinamiche ha una rilevanza ontologica perché mostra la struttura della ontologia fisica fondamentale.

2. LINK, il principio dinamico di corrispondenza tra le leggi e la ontologia fisica fondamentale

LINK, che è stato chiaramente presentato e sostenuto nelle opere di North, afferma che le nostre leggi dinamiche sono guide alla ontologia fisica fondamentale in quanto rivelatrici delle relazioni tra ciò che è fondamentale e ciò che è fondamentale. Da questa affermazione, North (2013, p. 184) trae un altro principio: «dovremmo postulare, a livello fondamentale, qualunque cosa presuppongano le leggi dinamiche, qualunque cosa le renda vere. Una corrispondenza in ontologia tra dinamica e mondo indica che abbiamo dedotto la corretta

ontologia fondamentale del mondo». Chen (2017) battezza questo principio "il principio di corrispondenza dinamica" (*Dynamical Matching Principle*):

Il principio di corrispondenza dinamica: dovremmo dedurre un'ontologia fisica fondamentale del mondo che corrisponda a qualunque cosa le leggi dinamiche della nostra teoria fisica propongano.

Questo principio appare inizialmente abbastanza innocente e anche abbastanza generale. Se adottiamo un realismo scientifico standard, infatti, secondo il quale sono le nostre teorie scientifiche, prima di tutto quelle fisiche, a mostrarci la verità sul mondo, questo principio sembra ovvio e non particolarmente esplicativo. Per comprenderne la rilevanza, la domanda a cui si dovrebbe rispondere è come dovremmo attuare questo principio in casi concreti. Una semplice attuazione del principio ci legittimerebbe a inferire la nostra ontologia fondamentale direttamente dalle leggi dinamiche, "leggendole" in modo diretto.

Ci sono almeno due occasioni in cui North abbraccia una attuazione del principio, avallando così l'opinione che dovremmo leggere l'ontologia fondamentale dalle leggi dinamiche. Il primo esempio è quello citato nella introduzione, riguardante la realtà fisica della funzione d'onda multi-dimensionale postulata dalla meccanica quantistica (North 2013). Il secondo esempio riguarda la meccanica classica (North 2009). North paragona la formulazione newtoniana, quella lagrangiana e quella hamiltoniana, sostenendo che rappresentano diverse strutture del mondo.

L'applicazione del LINK sembrerebbe dunque molto innocente, se così possiamo dire. Ciò che gli ontologisti delle teorie fisiche sono chiamati a fare è di analizzare le leggi delle nostre teorie e inferire la esistenza di ciascun elemento che costituisce le leggi. Prendiamo prima in esame il caso della seconda legge di Newton, e poi quello della equazione di Schrödinger.

La seconda legge di Newton, è solitamente scritta come:

$$F = ma$$

da qui, si deriverà che la nostra ontologia fisica fondamentale è costituita da proprietà come la accelerazione e massa, e da entità come forze.

Se ora esaminiamo invece la equazione di Schrödinger,

$$i\hbar \frac{d\Psi}{dt} = \hat{H}\Psi$$

questa detta la evoluzione dinamica e temporale di una entità, la funzione d'onda che è specificata nello spazio delle configurazioni, che è uno spazio multi-dimensionale. Infatti, la funzione d'onda attribuisce a ogni punto dello spazio delle configurazioni un numero complesso che rappresenta la amplitudine e fase della onda in quel punto. Da ciò si deve inferire che la nostra ontologia fondamentale è un campo multi-dimensionale, che vive in uno spazio altrettanto multi-dimensionale. Ciò che noi vediamo attorno, ovvero uno spazio tridimensionale, non fa parte della nostra ontologia fisica fondamentale.

Mentre LINK ci appariva come un principio innocente, credo che si possa già intravedere da questi due esempi che ha delle implicazioni sconcertanti. Innanzitutto, è sconcertante che si arrivi a postulare una realtà così diversa dalla nostra non sulla base di esperimenti fisici, ma sulla base del linguaggio matematico di una teoria. Secondariamente, LINK appare

sconcertante perché i linguaggi matematici delle nostre teorie variano. Pensiamo in quanti modi possiamo riscrivere la seconda legge di Newton. Possiamo scriverla in termini di derivata della velocità, o di seconda derivata della posizione.

$$F = \frac{d\dot{x}}{dt} m = \frac{d^2x}{dt^2} m$$

Dovremmo forse dire che queste due reiscrizioni della stessa legge ci guidano a due ontologie differenti?

Supponiamo, inoltre, di formulare la equazione di Schrödinger in modi differenti. Ad esempio, all'interno della meccanica Bohmiana, invece di usare una funzione d'onda multi-dimensionale, potremmo riformulare l'equazione di Schrödinger con molte diverse funzioni d'onda cosiddette efficaci e tri-dimensionali, integrate a campi di entanglement quantistico (Norsen 2010). A questo proposito, sembra che, se seguiamo LINK, la nostra ontologia non dovrebbe dipendere dalla teoria in sé, che solitamente ricopre un ruolo fondazionale, piuttosto dalla formulazione della teoria stessa, ovvero dal suo linguaggio matematico.

Nonostante tali perplessità, che appaiono abbastanza palesemente, North (2009) sembra non essere sconcertata dalle implicazioni di LINK. Infatti, nei suoi lavori sulla meccanica classica, analizza le diverse formulazioni della meccanica classica (meccanica newtoniana, meccanica lagrangiana e meccanica hamiltoniana) e sostiene che queste formulazioni matematiche equivalenti rivelano effettivamente differenze ontologiche fondamentali, in modo tale che dovremmo forse sostenere che queste formulazioni sono invece tre diverse teorie, in quanto postulano diverse quantità fondamentali e forniscono diverse spiegazioni dei fenomeni. Mentre la meccanica newtoniana postula quantità vettoriali come l'accelerazione e la forza e uno spazio tri-dimensionale, la meccanica lagrangiana e hamiltoniana postulano funzioni di energia scalare e spazi multi-dimensionali.

Ma come sostenere queste tesi se non partendo da LINK come un assunto? Ci sarebbe un modo per sostenere LINK? A questo punto, si ritiene di dover investigare se questo principio possa ricevere qualche supporto in metafisica. In metafisica, LINK, o il Principio di Corrispondenza Dinamica, sarebbe normalmente sostenuto all'interno della tesi, difesa in parte da Lewis (1973) e in parte da Sider (2013, 2020), che i. Le leggi della natura usano solo predicati perfettamente naturali che si riferiscono a proprietà fondamentali, in quanto "scolpiscono" la realtà nelle sue giunture; ii. Esiste un dato di fatto su quale sia la giusta terminologia da usare quando si formulano leggi di natura, ovvero le leggi dinamiche delle nostre teorie fisiche (Oggettivismo terminologico). Ciò significa che se il simbolo di "massa" figura nelle leggi della natura, allora la nostra ontologia fondamentale include una proprietà perfettamente naturale chiamata "massa".

Alla luce di ciò, possono essere sollevate due critiche diverse a LINK, che discuteremo qui di seguito.

3. Due critiche a LINK

3.1. Le leggi dinamiche possono talvolta usare predicati non fondamentali

Se LINK fosse valido, allora le leggi dinamiche dovrebbero usare solo predicati che scolpiscono la realtà nelle sue giunture (cioè che catturano la nostra ontologia fondamentale, si riferiscono a proprietà perfettamente fondamentali). Tuttavia, Hicks e Schaffer (2017) negano questa ipotesi, appellandosi alla seconda legge di Newton $F = ma$. Secondo loro, è chiaro che in questa legge l'accelerazione non è fondamentale, ma derivata. Infatti, è possibile riformulare l'accelerazione in termini di velocità, e la velocità in termini di posizione. Questo esempio si ripropone di mostrare che LINK è falso, e quindi non possiamo derivare la nostra ontologia fondamentale dalle leggi dinamiche.

A mio avviso, però, sarebbe da notare che questa critica a LINK, presuppone una particolare definizione di fundamentalità, secondo la quale i predicati fondamentali sono solo quelli che appaiono nelle definizioni di altri predicati, ma mai definiti in termini di altri predicati. Pertanto, l'argomento di Shaffer e Hicks è convincente solo finché si assume una definizione metafisica di fundamentalità basata sul criterio di definizione irreversibile. Questo criterio si basa su tre diversi requisiti che ogni entità fondamentale deve soddisfare: i. Indipendenza: ci sono caratteristiche di base della realtà; ad esempio predicati fondamentali, con i quali è possibile definire tutti gli altri predicati; ii. Completezza: l'insieme di tutti i predicati fondamentali è completo in quanto può definire tutto il resto. iii. Minimalità: nessun sottoinsieme proprio dei predicati appartenenti all'insieme dei predicati fondamentali è completo.

Per difendere LINK, North avrebbe solo bisogno di negare che questa definizione di fundamentalità sia significativa per i concetti fisici. In effetti, si potrebbe obiettare che anche se l'accelerazione può essere scritta in termini di velocità, è un concetto molto diverso da questo ultimo, dato che non misura la velocità ma il cambiamento di velocità. L'informazione fisica che fornisce è diversa, e per questo motivo non dovrebbe essere considerata come derivata dalla velocità a livello concettuale. La derivata della velocità ha un significato fisico profondo, tale che il concetto fisico risultante è un altro concetto fondamentale, il concetto di accelerazione. Naturalmente è possibile riscrivere l'accelerazione in termini di velocità, ma questo non significa che quest'ultima sia più fondamentale della prima. Sono due concetti fisici fondamentali e diversi. Non a caso, infatti, nella relatività ristretta, velocità uniforme e accelerazione occupano ruoli teorici estremamente distinti, distinguendo tra sistemi di riferimento inerziali e sistemi di riferimento non-inerziali.

Un altro modo di obiettare a questa critica è di ribadire quanto si è detto prima. Una sostenitrice di LINK come North dovrebbe sostenere che c'è solo un modo giusto per scrivere le leggi di natura. Anche se, per convenienza matematica, dovessimo riportare nei manuali di fisica equazioni con formulazioni diverse, questo non vorrebbe dire che ci sia solo una formulazione giusta della equazione di Newton. Questa equazione è quella in virtù della quale tutte le altre formulazioni sono equivalenti.

3.2. Le leggi dinamiche usano sempre predicati non fondamentali

Un'altra obiezione a LINK viene, con ancora più forza, da coloro che sostengono, come Esfeld (2020), che, ad esclusione delle posizioni di particelle, tutti i parametri che figurano nelle nostre leggi della natura fungono semplicemente il ruolo di permettere la scrittura delle leggi di natura in modo compatto, forte, e semplice, insomma nel sistema migliore possibile, come dice Lewis. Le leggi di natura sono quegli assiomi o teoremi che compaiono nel migliore sistema delle leggi di natura. Secondo Esfeld, un sistema di leggi di natura è il migliore se le sue leggi sono le più semplici possibili, ovvero, se possiamo scriverle con il minor numero di variabili e parametri. Contrariamente a quanto sostenuto da Lewis, dunque, il migliore sistema di natura non mira a includere un linguaggio naturale, che riveli la natura fondamentale della realtà. Piuttosto, le leggi nascono con l'intento di essere agibili, semplici. Ora, supponiamo, come Esfeld, che la nostra ontologia fisica non abbia proprietà quali massa, carica, spin, eccetera, ma che l'unica cosa che esista siano variabili di posizione. A questo punto, ovviamente, le leggi devono necessariamente inserire dei parametri come massa, carica, spin, per sistematizzare la ontologia nel modo migliore possibile. Scrivere delle leggi di natura che possano dar conto della evoluzione delle traiettorie delle particelle solo in termini di posizione, infatti, risulterebbe in un sistema di leggi di natura poco efficiente ed estremamente lungo e complicato. Dato che l'obiettivo principale è quello di ottenere delle leggi agili, allora sarà premura del fisico formalizzarle introducendo parametri, variabili appropriate in modo tale che le leggi siano tali. In questa ottica, LINK viene considerato come erroneo e fuorviante.

Anche se le considerazioni di semplicità e agevolezza delle leggi di natura non devono assolutamente essere sottovalutate, ritengo che sia esagerato dare un peso eccessivo a tali considerazioni. Il fisico formula una legge della natura per descrivere lo stato e la evoluzione di un "qualcosa" che la sua teoria vuole descrivere, e lo fa specificando le proprietà del sistema fisico in considerazione. Slegare il linguaggio delle leggi della natura dalla ontologia in modo così drastico non rende giustizia al carattere rappresentativo delle leggi di natura e delle teorie scientifiche, sempre se continuiamo a muoverci in una ottica di realismo scientifico, come, d'altronde, anche Esfeld si muove.

A questo punto, Esfeld potrebbe proporci una risposta. Il fatto che le leggi di natura postulino parametri come la massa o la carica, non vuole dire che nella ontologia ci sia esattamente una proprietà chiamata massa o una proprietà chiamata carica. In realtà, questi sono parametri che mirano a descrivere la evoluzione del sistema, a specificare, in modo compatto, la evoluzione delle traiettorie delle particelle, per esempio. Ma ciò non vuole dire che a livello di ontologia fondamentale ci sia veramente spazio per queste categorie ontologiche quali "massa" o "carica".

4. La distinzione di Maudlin tra rappresentazione ontologicamente completa e rappresentazione completa dal punto di vista informativo

C'è un punto della critica di Esfeld che merita un'ulteriore analisi. Questo punto è la consapevolezza che, generalmente, gli elementi che appaiono nelle leggi dinamiche non hanno un ruolo "ontologicamente rappresentativo". A questo proposito, Maudlin (2007) traccia una distinzione, che può rivelarsi utile, tra rappresentazione ontologicamente completa del sistema e una rappresentazione del sistema che è completa da un punto di vista informativo.

Una rappresentazione completa dal punto di vista informativo è una rappresentazione del sistema fisico, fornito dalla teoria fisica di riferimento, che fornisce tutte le informazioni sul sistema. Con "tutte" le informazioni del sistema ovviamente intendiamo tutti quei parametri e variabili che sono necessari per specificare e predire la evoluzione del sistema.

Una rappresentazione ontologicamente completa del sistema invece comprende quegli elementi matematici, che fanno parte del linguaggio della teoria, che esauriscono, attraverso il loro ruolo rappresentativo, tutta l'ontologia del mondo. In questo caso, la completezza è data dal fatto che la rappresentazione del sistema fisico include tutti gli elementi che rappresentano gli elementi del mondo, esaustivamente, nel senso che tutti gli elementi fondamentali del mondo devono comparire nella rappresentazione.

Solo le entità che appaiono nella rappresentazione ontologicamente completa del sistema entrano nella teoria attraverso il loro ruolo nel rappresentare la ontologia fondamentale e quindi possono esserne guida. Maudlin spiega questa distinzione presentando il caso del campo elettromagnetico, che è abbastanza illuminante: la rappresentazione ontologicamente completa del sistema è costituita sia dal campo elettromagnetico che dalla carica elettrica (o la densità della carica). Ma la carica non appare nella rappresentazione completa dal punto di vista informativo del sistema, poiché tutte le informazioni di cui abbiamo bisogno per predire la evoluzione del sistema e per specificarlo sono fornite dal campo. Infatti, dal campo elettromagnetico, il fisico può ricostruire dove siano le "sorgenti" di onde elettromagnetiche e i suoi "pozzi", rappresentati, appunto dalle cariche, e quale sia la loro natura.

Ecco perché è così importante chiedersi quali elementi delle leggi sono rappresentativi e quali non lo sono, prima di trarre qualsiasi conclusione ontologica. Ogni volta che ci chiediamo come inferire la nostra ontologia fondamentale dalle leggi dinamiche, dovremmo prima chiederci se i loro termini o oggetti matematici entrano nella teoria per rappresentare l'ontologia del mondo o per fornire tutte le informazioni sul sistema.

Il significato di questa distinzione, per lo scopo del nostro articolo, è che le due rappresentazioni non necessariamente combaciano. Nell'esempio proposto, abbiamo la carica che compare nella rappresentazione ontologicamente completa, ma non in quella completa da un punto di vista informativo. Potrebbe anche esserci un caso in cui una entità appaia nella rappresentazione completa dal punto di vista informativo, ma non in quella ontologicamente completa. Ad esempio, mentre i realisti della funzione d'onda prendono la

funzione d'onda per rappresentare l'ontologia del mondo, questa può effettivamente apparire nelle leggi dinamiche solo per darci informazioni sulla evoluzione del sistema.

5. La funzione del linguaggio matematico nelle leggi dinamiche

La distinzione di tipi di rappresentazioni del sistema fisico introdotta da Maudlin è certamente significativa e appropriata. È importante saper distinguere elementi matematici che rappresentano le entità fisiche che compongono il sistema, da quelli che hanno un valore prettamente informativo, in particolare riguardo la sua dinamica.

In entrambi i casi, ci riferiamo a “rappresentazioni” del sistema fisico. Da una parte, gli elementi della rappresentazione che è completa ontologicamente sono gli elementi che costituiscono la ontologia della nostra teoria (quali entità esistono). Dall'altra parte, gli elementi della rappresentazione che è completa dal punto di vista informativo sono gli elementi che abbiamo bisogno per descrivere qualsiasi situazione fisica del nostro sistema. Noi sappiamo che la rappresentazione completa dal punto di vista informativo non è necessariamente una rappresentazione diretta della realtà. Un altro esempio, oltre a quello riportato sopra, ci può aiutare. Le equazioni di Maxwell, che descrivono un campo elettromagnetico, si possono formulare utilizzando potenziali scalari e vettoriali. Una rappresentazione del sistema fisico che utilizza solo tali potenziali è completa dal punto di vista informativo, ma non lo è ontologicamente, dato che i potenziali non descrivono direttamente delle entità ontologiche che costituiscono il sistema.

Eppure, sarebbe un errore pensare che la rappresentazione completa dal punto di vista informativo sia semplicemente un modo convenzionale privo di alcuna rilevanza ontologica. Gli elementi che compaiono in tale rappresentazione non necessariamente rappresentano direttamente le entità della teoria, tuttavia mostrano strutture diverse, in quanto “scoprono” la realtà in modi differenti. Diverse rappresentazioni complete dal punto di vista informativo rivelano strutture diverse della nostra ontologia. In questo senso, anche gli elementi che costituiscono una rappresentazione del sistema che è completa a livello informativo hanno una rilevanza ontologica.

L'errore, dunque, consiste nel distinguere tra parti del linguaggio che rappresentano entità fisiche quali particelle o campi o forze, e parti che non hanno nessuna rilevanza ontologica. Questa distinzione è portata avanti da una certa concezione miope della ontologia fisica come una realtà di oggetti o individui, di proprietà e relazioni, che tende a focalizzare la propria attenzione sulle diverse parti del linguaggio matematico e a chiedersi: è la funzione d'onda veramente un campo fisico? È il parametro di massa una proprietà delle particelle?

Tutti i concetti fisici, espressi nel formalismo matematico, e che noi impieghiamo per specificare un sistema dal punto di vista informativo, ci danno informazioni riguardo la struttura della nostra ontologia fisica. Dunque, diverse formulazioni delle stesse leggi possono sicuramente riguardare le stesse entità e proprietà del mondo, ma divergeranno sulla struttura ontologica del mondo, dato che parleranno di esso in modi differenti.

Riprendendo l'esempio trattato sulla meccanica quantistica, possiamo dire che anche se la funzione d'onda non descriva direttamente un campo fisico multi-dimensionale, e quindi una entità ontologica, è differente dire che la funzione d'onda è un campo multi-dimensionale che abita nello spazio delle configurazioni, piuttosto che scriverla come un insieme di campi tre-dimensionali uniti da relazioni di entanglement quantistico. Infatti, anche se entrambi i casi ci sono solo particelle come entità ontologiche, e queste particelle sono legate da relazioni di entanglement quantistico, la concezione di rapporti tra le particelle cambia. Solo nel secondo caso, infatti, si tenderà a privilegiare una interpretazione in cui le particelle si influenzano vicendevolmente tramite connessioni di tipo causale.

Per comprendere ciò si pensi alla distinzione tra ontologia e ideologia in metafisica. Adottando una distinzione introdotta da Quine tra ontologia e ideologia, e prendendo il termine "ideologia" come una componente oggettiva di una teoria, Sider (2013, 2020) sostiene che anche la ideologia ci parla del contenuto del mondo:

«L'ideologia conta. L'ideologia di una teoria fondamentale fa parte del suo contenuto rappresentativo tanto quanto la sua ontologia, poiché rappresenta il mondo come avente una struttura corrispondente alle sue espressioni primitive. E il mondo secondo una teoria ideologicamente gonfia ha una struttura molto più complessa del mondo secondo una teoria ideologicamente più snella; tale complessità non deve essere posta alla leggera». (Sider 2013, p. 15).

Se ci è lecito paragonare la ideologia con tutti quegli elementi che appaiono nelle leggi senza essere entità ontologiche, allora possiamo dire che, anche questi elementi hanno un significato ontologico perché ci parlano della struttura della ontologia.

Tutto ciò che compare nella rappresentazione completa a livello informativo ci parla della realtà del mondo, anche se non è una entità ontologica stessa. Uso la citazione di Kment (2014) per veicolare questa riflessione:

«Non si dovrebbe presumere che tutti gli ingredienti della realtà debbano essere individui, proprietà o relazioni – o entità di qualsiasi tipo, del resto. Ad esempio, è possibile che per descrivere completamente la realtà, abbiamo bisogno di usare qualche pezzo primitivo di ideologia che si riferisce a qualche aspetto della realtà che non appartiene a una di queste tre categorie ontologiche e che potrebbe non essere affatto un'entità» (Kment 2014, cit. in Cowling 2019 p. 383).

Il linguaggio delle nostre leggi dinamiche ci guida nella scoperta della realtà del mondo fisico. E questa tesi non può essere negata sulla base che non tutto il linguaggio rappresenta entità ontologiche. Ci sono elementi delle nostre leggi che non rappresentano la realtà direttamente, eppure parlano della sua struttura. In vista di ciò, mentre una via alternativa potrebbe essere quella di porre tutte le possibili formulazioni delle leggi di natura come uguali senza particolari distinzioni, il mio invito è quello di trattare possibili formulazioni delle nostre leggi di natura come alternative genuine, nell'obiettivo di capire meglio il mondo e di caratterizzare la struttura della sua ontologia fisica.

5. Conclusione

Le leggi dinamiche delle nostre teorie fisiche fondamentali svolgono il ruolo di guida nell'inferire la ontologia fisica fondamentale dalla scienza. Questo ruolo di guida, però, non va interpretato troppo ingenuamente. Bisogna infatti saper distinguere tra parti del linguaggio delle nostre leggi che rappresentano direttamente entità fisiche e quelle che vogliono specificare tutte le informazioni riguardo il sistema. Tuttavia, sarebbe anche fuorviante disfarsi di tutte le parti del linguaggio che non rappresentano direttamente entità fisiche come prive di valenza ontologica. Diverse formulazioni delle stesse leggi divergono per quanto riguarda la struttura del mondo, dato che parlano di esso in modi differenti. Il linguaggio delle nostre leggi dinamiche conta: ci racconta di quelle giunture e articolazioni della natura che la ontologia vuole scoprire e studiare.

Ancora sulla polemica antignoseologica dell'ontologismo e il suo correttivo

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

In the anti-gnoseological prejudice of critical ontologism a corrective on perspective can be found. Reality, experience, the experience of things, are therefore to be brought back into "another" realism in which the "world" speaks with things that continually refer to the beyond that always leaves its trace, inevitable and clear. This opens up a proactive and not polemical perspective of the ontological vision of the Italian ontological school.

Keywords

Ontology, Ontocriticism, reality

Alcuni anni fa avevo cercato di contribuire a delineare un problema vivo nel quadro del pensiero ontologico critico italiano: e cioè il rapporto che lo spiritualismo ontologista ha tenuto con la questione gnoseologica¹⁶⁵. Un argomento molto frequentato in tutti gli autori dell'ontologismo critico così come testimoniato da un risveglio dell'attenzione alla corrente filosofica italiana¹⁶⁶.

Oggi giova riproporre le argomentazioni che feci dieci anni fa arricchendole, rispetto alla prima volta con ulteriore precisazione, di un correttivo, su ciò che emerge ancora da quella polemica e che allora non registrai. Una serie di chiarimenti che la stessa dottrina antignoseologica dell'ontologismo critico richiedeva. Questo anche alla luce del dibattito sollecitato tra amici di precisare quanto allora scritto. In ordine soprattutto ad una ricentrata lettura storiografica e alla necessità di indicare almeno due punti essenziali di rilancio della riflessione. Da una parte la riaffermazione dello schietto fondamento ontologico essenziale espresso dall'ontologismo e dall'altra la volontà di riacquisto del mondo che deve condurre ad una valutazione positiva dell'evento conoscitivo pur mantenendo inalterata la critica

¹⁶⁵ M. Moschini, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il Pensare» vol. anno 2, 2013, p. 77-97.

¹⁶⁶ A testimonianza di questo lo sviluppo di un certamen sul pensiero carabellesiano ha cominciato a produrre interesse e sviluppo di studi. Il presente numero della rivista poi dà ulteriore conferma con gli critti dedicati a Moretti-Costanzi. Cfr A. Altamura, *Pensiero e responsabilità in Pantaleo Carabellese*, Stilo Editrice, Bari 2020. Nel volume si raccolgono diversi di autori che tutti convergono su questa necessità di riaprire dibattito sull'ontologismo per i molti risvolti che questo può offrire.

all'eccessiva riduzione implicita nelle correnti che di tale unilateralismo gnoseologico ne hanno dato senso e programma.

Uno degli obiettivi dell'ontologismo critico da sempre è stato il tentativo di circoscrivere una dottrina che concedesse un'apertura prospettica e pluridimensionale della coscienza; questo cercando di rimandare ad una visione nei confronti di una realtà che appare sempre eccedente. Questa consapevolezza deve però fare i conti con la prospettiva rigida, a volte insormontabile, che l'ontologismo stesso ha preso nei confronti dell'impostazione meramente gnoseologica e scientifica non meno che con quella rigidamente metafisico-razionale (a cui è legato l'ontologismo critico stesso).

Così la rigidità delle posizioni e delle due tendenze, quella gnoseologista e quella metafisica, ha reso complicato un componimento delle reciprocità sul tema conoscitivo tanto che nell'ontologismo tale polarità ha determinato moltissimo la frattura. Caso emblematico è rintracciabile nel distacco dal positivismo di Bernardino Varisco che ha costituito il punto iniziale di questa polemica antignoseologista nell'ontologismo critico¹⁶⁷.

Infatti, la polemica antignoseologica tipica della scuola ontologista italiana risultò necessaria a volte per orientare allo sviluppo di un pensiero antipositivista che approdò ad un risultato senza dubbio originale: la comprensione dei concetti chiave di "essere di coscienza" e di "triformità coscienziale"¹⁶⁸. La polemica antignoseologica, e la relativa posizione antisoggettivista, ha giocato poi un ruolo decisivo rispetto alla proposta teoretica che, liberata da questa *vis polemica* contro ogni forma di gnoseologia e di scienza, avrebbe potuto far apparire meglio la soluzione di un modo diverso di leggere l'essenza concreta dell'ontologia e la prospettiva plurima della coscienza capace di riconoscere nei livelli della coscienza stessa il dire plurimo del reale.

In definitiva, nell'ontologismo critico, dal Varisco al Moretti-Costanzi, fino alle tendenze di ripensamento dell'ontologia e dell'ermeneutica che caratterizzano l'espressione di alcuni pensatori di questa scuola, si ritrova una comune riflessione sulla coscienza in relazione al dire plurimo della e sulla realtà¹⁶⁹.

La coscienza nell'ontologismo critico infatti non ha caratteri di esclusione, ma di "associatività massima" delle possibilità dell'intendere stesso; essa realizza la comprensione del mondo nella associatività, nell'unità delle sue tre forme di intendere, sentire e volere, che posti in atto dall'apertura al fondamento, si ritrovano al livello supremo della coscienza, consapevoli del medesimo principio ontologico, che garantisce comunque della possibilità di esperire il mondo su diversi piani di intendere e di essere del mondo stesso. Ovvero la modalità gnoseologica e calcolante (così la definiva il Moretti-Costanzi) non esclude il livello della consapevolezza esperienziale ascisa ma entrambe convivono su diversi livelli e piani.

¹⁶⁷ B. Varisco, *Scienza e opinioni*, Roma 1901. Ad essa andrebbe relativa la critica a lui mossa da una ben lunga recensione che ebbe molto successo e che avviò il dibattito, mai concluso, tra la scuola di Varisco e il neoidealismo: G. GENTILE, *Recensione a B. Varisco; Scienza e opinioni*, «La critica», I, 1903. B. Minozzi, *L'itinerario speculativo di B. Varisco*, «Pensiero», 23, 1993, pp. 115-131.

¹⁶⁸ Nozioni centrali rispettivamente del pensiero ontologista di P. Carabellese e di T. Moretti-Costanzi.

¹⁶⁹ Sulla centralità della tematica della coscienza rimando al mio *La coscienza. Note sul concetto di coscienzialità e sapienzialità*, in A. Pieretti (ed.), *Pensare il medesimo II*, ESI, Napoli 2007, pp. 43-64.

Le forme della coscienza sono esse stesse, sì diverse, ma sostanziali l'una con l'altra, e vengono a costituirsi in un solo sguardo sul mondo.

La coscienza in questa definizione tipica dell'ontologismo appare infatti molto ricca e feconda. Questa consente di non cadere nella fallace interpretazione della diversificazione come esclusione ma anzi la diversità dei livelli, e dei modi di intendere che si attuano in essi, costituisce un essenziale riconoscimento della potenza espressiva della vita, del conoscere, del sentire e del volere¹⁷⁰. Il concetto della plurilivellità della coscienza, salvando la sua pluridimensionalità, esonera da trovare preminenze di facoltà su altre; apre alla complessità, ma anche alla semplicità dell'articolazione della coscienza come dimensione viva di riconoscimento del reale, dell'essere, che si manifesta nel mondo e che si squaderna alla coscienza in tutti i suoi livelli fino alla consapevolezza del suo fondamento.

Per precisazione storiografica, l'ontologismo critico si pose in funzione antiscientista in confronto alla tendenza positivista, molto viva nella prima metà del Novecento in Italia e nel resto d'Europa. Un dibattito che in effetti si presentava a quel tempo come la discussione centrale decisiva. E questo fu uno dei punti di confronto storiografico dell'ontologismo critico italiano dal quale si sono tratti spunti teorici che hanno marcato la discussione interna nell'ontologismo e lo hanno posizionato in maniera decisa nel quadro dei dibattiti e delle polemiche antiscientistiche di prima metà del Novecento.

Il livello di influenza che ha svolto nell'ontologismo la questione del realismo è palese ed è palese che tale tema si sia intersecato con la radicale polemica contro lo scientismo e lo gnoseologismo svolta dal Varisco o dal Moretti-Costanzi. Una decisa impostazione antignoseologica ha infatti portato gli ontologisti italiani a schierarsi decisamente, e sempre, per una continua ridefinizione del realismo alla luce di un confronto continuo e in negativo contro quello che loro definivano come l'inganno dello pseudo realismo scienziata e logicista. Nell'ontologismo critico la richiesta di un vero, di un bello e di un buono coscienziale, che ci fa cogliere il mondo nella sua profondità e purezza, si erge contro il falso realismo unidimensionale che vuole accreditare come vero solo la solidità della "cosa", dell'"oggetto", così come proposto dallo gnoseologismo. Un accreditamento del falso realismo che ha allarmato i pensatori della scuola ontologica conducendoli, appunto, ad una serie serrata di argomenti autenticamente antidialettici.

Tanto decisa questa polemica antignoseologica da determinare una sostanziale diffidenza verso ogni concessione allo gnoseologismo ed alle forme di realismo che su di essa si costruiscono. Una diffidenza che ha le sue premesse in quelle visioni teoretiche del medesimo ontologismo.

Tutta la scuola ontologica italiana, dal Varisco al Carabellese, evidentemente voleva richiamare ad un'assunzione del termine "ontologismo" nel senso più speculativamente stringente: la coscienza, la riflessione, la speculazione, il pensare, altro non sono che un

¹⁷⁰ Secondo una significativa rilettura e riproposta del concetto bonaventuriano di "ascesi della mente" fatta propria da Edoardo Mirri che in quel concetto vede esemplarmente espressa la nozione autentica della coscienza critica riconosciuta nell'elevatezza della stessa al suo principio. E. Mirri, *L'itinerarium mentis come itinerarium Dei*, in «Doctor seraphicus» 26(1979), pp 15-32 ora in E. Mirri, *Pensare il medesimo*, ESI, Napoli 2007.

riferirsi all'esplicazione manifestativa dell'essere come totalità, come interezza e pienezza; un riferirsi all'idea, al fondamento ed al principio¹⁷¹.

La preminenza del manifestarsi dell'essere doveva generare una matura coscienza filosofica chiamata necessariamente a fare i conti, e segnatamente condannare, ogni pretesa soggettivistica, ogni dicotomia soggetto/oggetto che relegasse il dire dell'essere ad un dire sull'ente.

L'obiettivo critico degli ontologisti italiani, al di là delle distanze teoretiche, convergeva nella comune istanza ad attuare uno smantellamento del dogmatismo logico. Bisognava limitare ogni pretesa e lettura gnoseologica della struttura del reale per far emergere il sapere ontologico fondamentale. Bisognava diffidare dell'impalcatura rigidamente conoscitiva che le ultime voci del neopositivismo, e dell'eco dei risultati della filosofia fenomenologica tedesca, sembravano riproporre. Bisognava restare aderenti ad una visione pura del pensiero e ad un esercizio aperto alla manifestatività dell'essere; recuperare il senso del filosofare oltre le strutture del realismo empirico-razionale e distanziarsi dalla lettura soggettivistica del pensiero idealistico e neoidealistico¹⁷².

Non ultima giocava un ruolo decisivo la premessa viva nell'ontologismo che "filosofare" non voleva dire garantirsi l'autonomia e la neutralità rispetto al mondo, ridotto ad una sorta di datità di oggetti. Filosofare voleva dire porsi dalla parte dell'essere; voleva dire filosofare nel principio e non sul principio; farsi loquaci per la maturata consapevolezza dell'imprescindibile presenza del principio stesso: elemento critico e non mero oggetto.

Non più il mondo come serie di oggetti dati alla conoscenza del soggetto, ma il mondo come il ciò che appare in un legame inscindibile: quello tra essere ed enti, tra uno e molti, tra temporale ed eterno. Laddove il principio stesso non può farsi presente alla coscienza se non nel suo principiato. Nel suo stesso farsi presente il principio resta del tutto eccedente, altro, riccamente inafferrabile. Annunciato nella realtà della coscienza esso ci consegna il mondo, e ce lo rende nella concretezza di esso direbbe Carabellese¹⁷³.

Se questa dinamica dell'eccedenza del principio è essenziale allora si può ben comprendere quello che è stato ampiamente segnalato dagli stessi pensatori dell'ontologismo e cioè l'inadeguatezza di parole come "intellectio", "conoscenza", "intuizione", se riferite al dire sul principio. E questo non differentemente da quella lunga tradizione di ascendenza platonico-agostiniana che aveva fatto della "dotta ignoranza" il

¹⁷¹ In essa mi sia concesso di vedere in parte confluire l'interpretazione che l'ontologismo critico ha in parte apprezzato, pur nella critica serrata che se ne faceva, del pensiero neoidealistico italiano e in maniera peculiare quello del Gentile. Una chiamata del Gentile nella scuola ontologico-critica che già si riverberava su questo tema, malgrado i distinguo molto decisi dall'idealismo, già nella prolusione del Moretti-Costanzi al suo insegnamento bolognese nel 1953. T. Moretti-Costanzi, *Prolusione in Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere*, M. Moschini (ed.), Armando editore, Roma 1999.

¹⁷² Una posizione di distanziamento che portò non pochi fraintendimenti del pensiero hegeliano nella scuola ontologica italiana. Tutti i suoi esponenti non solo avevano posto una differenza tra il loro ontologismo e il loro concetto di idea da quello di Hegel spesso segnalato come una deviazione e un errare dell'ontologia verso un rigido soggettivismo razionalistico.

¹⁷³ Un passaggio che va segnalato anche come ampiamente descritto nel complessivo sviluppo della sua opera *Che cos'è la filosofia?* recentemente da me rieditata per Morlacchi University Press, Perugia 2021.

nocciolo sicuro e il punto di partenza di un'autentica certezza teoretica, preliminare alla discussione sull'essere e sul principio.

Simili premesse, qui solo richiamate, hanno comportato un deciso diffidare dell'ontologismo di ogni retaggio gnoseologico e soggettivistico. E retrospettivamente si può dire che ciò non è stato privo di problemi e di conseguenze. Non si possono evitare per esempio di esporre fino in ultimo alcune interpretazioni su io e mondo, uno e molti, che spesso sembravano, più che chiarirsi, complicarsi in una rinuncia all'approfondimento ed alla valutazione di un elemento coscienziale che anche solo minimamente rivelasse un'ambiguità gnoseologica, perdendo così l'occasione di chiarire, nel dettaglio del suo stesso fondamento teoretico, il tema stesso dell'io, della coscienza e del soggetto coscienziale come elemento essenziale del darsi manifestativo dell'essere nella sua concretezza e nella sua stessa capacità di interrogare nel suo stesso porsi¹⁷⁴.

La fedeltà alle visioni sull'essere e sul principio ha comportato una precisazione di carattere metodologico che faceva del confronto con la gnoseologia, e segnatamente con la critica kantiana, un punto comune di impegno interpretativo e di confronto storiografico. Se era abbastanza agevole porsi in maniera decisa contro le strutture di una razionalità positivisticamente ridotta a mero calcolo ed esercizio di facoltà intellettive, per l'ontologismo diventò essenziale il paragone con il criticismo kantiano. La dottrina di Kant, infatti, era sentita essenziale per esprimere in maniera decisa la distanza stessa tra la riflessione ontologica e quella gnoseologica. Questo intento interpretativo del kantismo comportava però una purificazione del criticismo kantiano che pure restava una dottrina gnoseologica. Insomma, si voleva salvaguardare il carattere della critica non come esercizio gnoseologico (come nella lettera di Kant lo è ovviamente), ma la critica come via per scoprire i limiti del conoscere e aprire alla consapevolezza dell'oltre. Critica che diventa così non più critica conoscitiva, ma ontologica. Si istaura con l'ontologia e non vi si sovrappone¹⁷⁵.

Metodologicamente critico, l'ontologismo si poneva il compito di una «resurrezione della critica» come aveva richiesto in ultimo Moretti-Costanzi già dalle pagine del *Giornale di Metafisica* nel 1973. Questa resurrezione doveva chiarirsi anche nel suo carattere ascetico e quindi nel suo distacco da ogni compromesso gnoseologico¹⁷⁶.

¹⁷⁴ È il caso del Varisco nel quale la considerazione dell'uno e dei molti resta sempre segnata da una ambiguità di fondo che viene sostanzialmente mai risolta. Restando pure intatta l'esigenza del filosofo di uscire da quella dinamica positivista a cui aveva rinunciato e che costituisce il primo grande elemento proprio dell'ontologismo italiano, fecondo e foriero degli sviluppi e degli approfondimenti futuri.

¹⁷⁵ «Dopo Kant la critica è morta ed è nato il dogmatismo dell'opposizione. L'idealismo post-kantiano l'ha uccisa, e non inverte, la critica, in gran parte è stata una sosta e non una scoperta. Riprendiamo la critica immergendola nell'ontologismo che, riempiendola di essere, viene ad avviarla ad una più profonda scoperta dell'essere». P. Carabellese, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, Ed. Arte e Storia, Roma 1953, p.14.

¹⁷⁶ T. Moretti-Costanzi pubblica nel «Giornale di Metafisica» 1(1973), pp. 1-37 il risultato di una dispensa dal significativo titolo *La critica disvelatrice*, oggi in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, E. Mirri - M. Moschini (ed.), Bompiani, Milano 2009, Tale breve ma denso scritto segnala tutta la profondità e l'influsso della lettura kantiana nella scuola ontologica italiana iniziata già dai tempi del Varisco. Come caso esemplare ricordo di P. Carabellese della *Critica del Concreto* che significativamente dedica a "Bernardino Varisco rinnovatore della critica".

Questo ambizioso programma di recupero ontologico, si scontrava contro quegli elementi che, in qualche modo determinarono lo stesso ontologismo negli esiti del suo antirealismo gnoseologico ed antiscientistico. Di certo i pensatori dell'ontologismo non volevano evitare il confronto con la scienza e la gnoseologia intorno al tema della realtà, che anzi era tenuto davanti alla loro attenzione come problema e come obiettivo finale della loro speculazione. La filosofia, infatti, era colta anche come percorso di chiarificazione del reale nella sua purezza; ma tale purezza era acquistabile a prezzo di un distanziamento teoretico essenziale dall'equivoco tanto della gnoseologia e tanto della metafisica tradizionale che era vista di stampo essenzialmente razionalista e gnoseologico.

Si è detto quanto fosse rigettata la concezione che conduceva a leggere una sorta di confluire del pensiero classico ad un esito di natura gnoseologica nel pensiero moderno che trovava il suo culmine nel pensiero kantiano. La smentita di un Kant gnoseologicamente impegnato, e l'analisi del suo pensiero, diventò centrale per svolgere un programma diffuso di recupero di nomi e concetti della filosofia moderna che volevano essere tratti via dall'inevitabile esito gnoseologico della metafisica nella modernità. Sarà certo Carabellese che inizierà con la rivalutazione di Kant e Cartesio a cui risponderà, per converso, l'allievo Moretti-Costanzi con una valutazione di Spinoza e di Schopenhauer questo ultimo letto come vero emendatore della rischiosa linea gnoseologista¹⁷⁷.

Un ampio dibattito storico filosofico che culminerà anche in tempi più recenti in alcuni esponenti della stessa scuola ontologica. È il caso della rivalutazione del pensiero del Nietzsche "metafisico nella sua esplicazione del concetto di "eterno ritorno" in Edoardo Mirri. Dello stesso l'interpretazione del pensiero estetico dello Heidegger¹⁷⁸. O come nella interpretazione di Tina Manferdini sui pensatori americani letti ed identificati secondo un preciso filone ontologico e di delineazione di linee di nuovo umanesimo o di filosofia della religione che hanno trovato terreni fecondi di sviluppo nel pensiero di Maurizio Malaguti o di Silvano Zucal¹⁷⁹. O come per gli esiti di una riformulazione dell'ermeneutica e della dottrina della persona in Furia Valori¹⁸⁰.

Insomma, la scuola ontologista, nelle sue diverse anime e correnti di approfondimento, si è impegnata in una proposta vasta di confronto storiografico ed ermeneutico del problema ontologico che hanno evitato di chiudere il discorso ontologista in percorsi troppo angusti e troppo limitati alla sola impostazione iniziale.

¹⁷⁷ P. Carabellese, *La filosofia di Kant: l'idea teologica*, Vallecchi, Firenze 1927; *Il concetto della filosofia da Kant fino ai nostri giorni*, Trimarchi, Palermo 1928. Del Moretti-Costanzi basta ricordare la monografia *Spinoza* (on una rilevante introduzione di Carlo Vinti) per l'edizione Armando del 2000; tale monografia è oggi raccolta nella già citata *Opere*. In esse sono riedite anche le due essenziali monografie dedicate allo Schopenhauer appunto *Schopenhauer e Noluntas*.

¹⁷⁸ E. Mirri, *La metafisica nel Nietzsche*, Ed. ALFA, Bologna 1961; *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, Armando, Roma 2000.

¹⁷⁹ T. Manferdini, *Ontologismo critico e filosofie dell'esperienza concreta*, Edizioni Historica, Reggio Calabria 1954; e sempre di T. Manferdini, *Studi sul pensiero americano*, Ed. ALFA, Bologna 1960. Cfr S. Zucal, *Tina Mirella Manferdini*, in <http://www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org>.

¹⁸⁰ F. Valori, *Il discorso parallelo*, Armando, Roma 2003 e della stessa *Itinerari della persona*, Carabba, Lanciano 2009.

Ma tornando ad un elemento significativo di questa ermeneutica storiografica dell'ontologismo critico, di sicuro è ravvisabile un momento tipico, ed importante di questo, nel superamento di alcune nozioni centrali delle ontologie classiche. La ricchezza della nozione di essere a cui aspiravano gli ontologisti italiani. Spinti a non appiattare la dottrina dell'essere a strutture teoretiche che finivano comunque a cosalizzare l'essere stesso, li spingeva ad una decisa riformulazione dell'ontologia alla luce di una concretezza coscienziale nella quale fosse possibile avere la capacità di cogliere tutta l'essenza del filosofare e dei suoi possibili sguardi.

Di certo allontanata del tutto era, e doveva essere allontanata, pena l'impossibilità di giungere alla purezza espressiva del pensiero, la nozione di un essere meramente rappresentabile, reso "idea" (da qui il fraintendimento di Hegel di tutti gli esponenti dell'Ontologismo critico fino a Moretti-Costanzi).

Solo l'integrazione con la critica all'atteggiamento sostanzialistico può rendere senso al pregiudizio antignoseologico dell'ontologismo che altrimenti si perderebbe nel suo carattere radicale se non iscritto in questa più vasta rivendicazione speculativa dell'ontologia.

La realtà, l'esperienza, l'esperienza delle cose, quindi sono da ricondurre dentro l'alveo di un "altro" realismo ove a parlare non siano gli oggetti presi nella loro scissione e neutralità; un realismo nel quale parli il "mondo" con le cose che rimandano continuamente all'oltre che lascia sempre la sua traccia, inevitabile e chiara. All'astrattismo logico, scientifico e "metafisico" (quando non sia logico e metafisico insieme) va contrapposto il realismo della coscienza ove si fa strada la persuasione che la realtà non deve essere scissa o contrapposta senza soluzione e conciliazione; la realtà va colta e riconosciuta nella sua stessa imprescindibilità ed indagata dal cosciente nel linguaggio e nel sapere fondamentale e sapienziale che essa richiede¹⁸¹.

L'acquisto di una consapevolezza della coscienza, capace di mantenere in sé i livelli del sentire, del conoscere, dell'intendere, rispetto ai diversi modi di essere e di presentarsi del reale, può divenire, nell'orizzonte del pensiero ontologista italiano, ciò che esonera dalle dicotomie, dalle opposizioni e dalle scissioni, soprattutto da quelle che si istituivano razionalisticamente in quello che veniva indicato come il "sostanzialismo metafisico". Non più un contrapporsi di essere e pensiero, non più realtà contro idea, e tanto meno il perdersi nella dicotomia soggetto e oggetto. Il tutto mantenendo così la diversità delle modalità della coscienza e in pari tempo il carattere unificante della coscienza stessa.

¹⁸¹ «Noi traiamo dal pensiero la certezza che l'essere è questo è il principio inconfutabile. Ed è anche il principio dell'idealismo, giacché porta con sé necessariamente l'altro pel quale l'essere è posto nel pensiero». P. Carabellese, *Critica del concreto*, Pagnini, Pistoia 1921 p.35.

L'accordo tra differenti Consonanza e differenza tra essere ed ente in Martin Heidegger

Nazareno Pastorino

University of Salerno, Italy

Abstract

This essay analyses the aporetic relationship between Being (*Sein*) and beings (*Seiende*) according to Heidegger's thought. It highlights how the ontological difference does not obstruct their essential harmony which is, in fact, possible thanks to their irremovable separation. The ontological difference, according to this point of view, is a good field to point out the unexpected accordance between 'being' and 'nothing' or *aletheia* and *Lichtung*. This perspective reveals, without any contradiction, that an affinity, which no one can conceal, strongly dwells in alterity and in difference. Beings (*Seiende*), besides proving itself as something different from Being (*Sein*), confirms itself as part of Being too.

Keywords

Harmony, Difference, Accordance, *Aletheia*, *Lichtung*

«L'essente e il suo essere sono la stessa cosa? In cosa consiste la loro differenza? Cos'è, per esempio, in questo pezzo di gesso l'essente? Già la domanda è di per sé ambigua, in quanto la parola essente può assumere due significati, come, il greco *tò ón*. L'essente significa anzitutto ciò che (*was*), nei singoli casi, è essente: nel caso specifico, questa massa di un grigio tendente al bianco, di forma determinata, leggera, friabile. L'essente significa, in secondo luogo, ciò che, per così dire, "fa" sì che la cosa in questione sia un essente anziché non essente; ciò che nell'ente, se è un essente, costituisce il suo essere. [...] Il primo significato di *tò ón*, corrisponde a *tà ònta (entia)*, il secondo caso a *tò èinai (esse)*»¹⁸².

La presente riflessione è tesa all'interrogazione su uno dei concetti fondamentali della filosofia heideggeriana, quello di differenza ontologica¹⁸³. In esso si cela e si rivela molto più

¹⁸² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966 (tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Torino, Mursia, 1986, pp. 41-42).

¹⁸³ La stessa posizione del problema, raccolto nella formula "differenza ontologica" apre ad una profonda problematicità che si presenta ben prima della posizione del suo contenuto, ossia già dalla sua semplice enunciazione. Infatti richiamare la "differenza ontologica" significa spostare l'ago della bilancia in favore dell'essere e di tutto ciò che riguarda l'orizzonte ontologico, permettendo a quest'ultimo uno scarto vivo e acquisito in suo favore rispetto a quello ontico. Tuttavia tale supposta e inverificata acquisizione è proprio il cuore del problema ed è ciò che occorre stabilire con ferma esattezza. A riprova del fatto che il bilanciamento tra essere ed ente non sia così deciso e dunque così in profondo equilibrio, vengono in supporto le parole dello

di quanto esso annunci apertamente. Infatti se la differenza che caratterizza il rapporto tra essere ed ente è veramente tale – se la differenza è veramente non solo scarto ontologico tra due livelli incommensurabili, ma anche l'opposizione¹⁸⁴ di due nature che portano in chiaro (ognuna da sé, ognuna per sé) la propria differenza come assoluta specificità e specificazione – allora nella differenza ontologica sarà possibile scorgere tanto il vero senso dell'essere quanto quello dell'ente.

Obiettivo fondamentale di questo lavoro è, altresì quello di mettere in evidenza la natura dei due termini in gioco nell'intento di rendere più chiara l'azione reciproca e biunivoca che esercitano l'uno sull'altro, l'uno attraverso l'altro e, infine, (sorprendentemente) l'uno *per* l'altro. La differenza ontologica, altresì rilevata da Heidegger, ha un carattere prettamente funzionale alle due nature degli agenti in questione: l'ente non è l'essere e viceversa perché, a livello fondamentale e funzionale, l'essere vive della differenza così come l'ente si raccoglie consapevole come se medesimo e non altro, proprio in virtù di tale differenza.

Perciò appare sensato tener per ferme le parole del filosofo tedesco presenti in *Essere e tempo* secondo le quali: «l'essere non è qualcosa come l'ente»¹⁸⁵ tanto quanto quelle espresse in *Che cos'è metafisica?* secondo cui: «ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo che colui che la pone – in quanto tale – è coinvolto nella domanda, cioè è posto in questione»¹⁸⁶. L'essere non è l'ente e purtuttavia proprio la domanda sull'essere può essere posta soltanto se l'esserci riesce a porre tale domanda. Infatti, poche righe più avanti Heidegger specifica che «il domandare metafisico deve essere posto in modo tale e a partire dalla situazione esistenziale dell'esserci che domanda»¹⁸⁷. Occorre rilevare innanzitutto che l'esserci, colui che pone la domanda circa il senso dell'essere è coinvolto in tale domanda. Tale coinvolgimento potrebbe risolversi nella riflessione secondo la quale l'essere, essendo l'essere dell'ente, assorbe e coinvolge l'ente mostrando come la natura

stesso Heidegger: «tale distinzione è intesa a cominciare da *Essere e tempo*, come “differenza ontologica”, e ciò con l'intenzione di mettere a riparo da ogni confusione la domanda della verità dell'Essere. Ma questa distinzione è subito sospinta nella traiettoria da cui proviene. Qui infatti l'enticità si afferma come *ònta, idea* e, in seguito, come oggettività in quanto *condizione di possibilità* dell'oggetto. Perciò nel tentativo di superare la prima impostazione della domanda dell'essere in *Essere e tempo* e nei testi che ne derivano (*L'essenza del fondamento* e il libro su *Kant*), si resero necessari vari tentativi per venire a capo della “differenza ontologica”, per coglierne l'origine stessa, cioè la genuina *unità*. Fu dunque necessario lo sforzo di liberarsi dalla “condizione di possibilità” in quanto riduzione esclusivamente “matematica” e di cogliere la verità dell'Essere in base alla sua *propria* essenza (evento). Di qui il carattere tormentato e discrepante di questa distinzione. Infatti, se si pensa dalla prospettiva tradizionale, questa distinzione è altrettanto necessaria a creare un primo orizzonte per la domanda dell'Essere, quanto essa resta comunque insidiosa. Giacché essa scaturisce appunto dalla domanda sull'ente in quanto tale (sull'enticità)». (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989; tr. it. di A. Iandicco, *Contributi alla filosofia*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 253-254, il corsivo è di Heidegger).

¹⁸⁴ Intendo fare mia la lezione di Luigi Vero Tarca circa l'assoluta ricchezza del termine “op-posizione”, indicando con esso non soltanto il carattere negativo proprio di ciò che nega qualcosa tramite il suo non essere ciò a cui si oppone ma, soprattutto, indicando ciò che si *pone* quale positivo altro dal positivo, attraverso l'atto della negazione.

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927 (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1979, p. 19).

¹⁸⁶ Id., *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1929 (tr. it. F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 37-38).

¹⁸⁷ Ivi, p. 38.

dell'esserci (ente particolare tra gli altri) sia all'essere costantemente rivolta nel suo senso più profondo, quasi a richiamare una superiorità univoca che condanna l'esserci ad una dipendenza tanto impari quanto obbligatoria e restrittiva. Tuttavia il coinvolgimento a cui sopra si accenna, fa riferimento anche ad una dipendenza esistenziale della domanda metafisica da cui il senso dell'essere deve trarsi e a cui il senso dell'essere è immancabilmente vincolato. «Per quanto frantumata possa apparire la vita quotidiana» afferma Heidegger «nondimeno essa mantiene pur sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del "tutto"»¹⁸⁸. Queste parole ne richiamano altre presenti in *Essere e tempo*:

«la tendenza genuina di ogni "filosofia della vita" seriamente scientifica [...] porta con sé la tendenza inespressa a una comprensione dell'essere dell'Esserci. Bisogna però notare che in essa manca, e qui sta la sua più radicale insufficienza, la problematizzazione ontologica della "vita" stessa in quanto modo di essere»¹⁸⁹.

Sembra chiaro (e, paradossalmente più si rende chiaro quanto detto, più ciò che segue diventa assai problematico) che non si tratta di rintracciare l'inadeguatezza dell'orizzonte ontico nei confronti di quello ontologico-metafisico, non si tratta di denunciare l'orizzonte dei significati ontici come di per se stessi inadatti ad esprimere il cuore di una possibile essenza destinale (seppur da loro posseduta), si tratta di esplicitare ciò che di ontologico ed esistenziale scorre sotteso ma vivo nell'orizzonte ontico. Solo in questo modo si apre ad una profonda e adeguata comprensione degli ammonimenti heideggeriani circa un nuovo inquadramento e sul ruolo che devono avere scienze come la biologia, l'antropologia e la psicologia: esse domandano lasciando inquestionato e presupposto il *modo di essere* di ciò a cui è rivolta la domanda. Penetrando il problema: tali scienze ricercano soluzioni partendo da un modo d'essere della cosa, credendo fortemente che l'essere sia precisamente il *modo* della cosa, vale a dire, il suo porsi ed apparire così e così, immediato e reale. Da una diversa angolazione problematica ci si potrebbe però domandare: se è vero che il modo di essere è dato dall'essere posto, cosa pone quel modo di essere posto tale che esso stesso possa *essere* posto? Tale prospettiva sembra riportare avanti una visione schiacciata prepotentemente sull'ontologia, sconfessando quanto detto in apertura. Tuttavia è esattamente il contrario: tanto più affiora l'esigenza di mostrare quanto la trascendenza¹⁹⁰ sia struttura imprescindibile dell'ente, tanto più appare innegabile che tale trascendenza è ad esso destinata.

Voglio indicare con forza, cioè, che seppur l'apparire della verità ontica *dipende* solo e soltanto da qualcos'altro che ne concede la manifestazione, è pur sempre vero che «l'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella validità (*Geltung*), nell'esserci, nel "c'è"»¹⁹¹. Si tenga ora presente che il termine "*Geltung*" viene tradotto a ragione da Pietro Chiodi con "validità" ma ha anche il significato di "essere in

¹⁸⁸ Ivi, p. 47.

¹⁸⁹ Id., *Essere e tempo* cit., p. 83.

¹⁹⁰ Con ciò s'intende il pieno significato dell'essere, come aprirsi della *radura* ove ogni senso viene a distinguersi.

¹⁹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 24.

risalto” e per questo anche di “farsi valere” grazie alla propria evidenza. Ora quest’ultimo termine rimanda etimologicamente al latino *evideor*, vale a dire, ciò che spicca grazie al suo *trarsi fuori* dalla confusione e dall’indistinzione. L’essere è innanzitutto negli enti che concretizzandosi si traggono fuori dall’indistinto e da ciò che è oscuro e, dunque, non chiaro al vedersi; l’essere è primariamente manifestazione di qualcosa che si fa valere grazie al suo essere presente. Se ciò è vero giungiamo ad un nodo intricatissimo: da un lato «l’essere non è qualcosa come l’ente» tanto da poter affermare che ogni evidenza ontica si fonda, necessariamente, su qualcosa di trascendente e trascendentale che doni la possibilità per ogni sua effettiva manifestazione, dall’altro, proprio tale possibilità trascendentale, tale necessaria evidenza che rende possibile l’evidenza stessa¹⁹² si fonda, a sua volta, sull’evidenza della semplice presenza, ossia proprio quella che essa pretende di fondare. Infatti non potrebbe darsi nessuna condizione di possibilità antecedente all’evidenza se non ammettessimo una *manifestazione* evidente dell’evidenza e, tale evidenza, paradossalmente, non può essere altro che ontica.

A rafforzare tale paradosso si potrebbe anche dire che, se è vero che l’essere è “nulla dell’ente” (ni-ente) proprio perché la sua evidenza è il rischiararsi del significato di ogni ente, di nuovo, ci troviamo col dover ammettere che tale evidenza che è propria dell’essere non è un niente, poiché c’è, è *valida*, si trae fuori dall’indistinto, e quindi, giocoforza, è un ente. Alcune indicazioni ulteriori possono giungere dalla lettura delle densissime pagine del saggio *L’arte e lo spazio* del 1969. Ivi, come indicato da Gianni Vattimo nell’introduzione alla traduzione italiana del testo, nel riconoscere lo spazio come *Urphänomen*, Heidegger rimette in gioco l’interrogazione profonda circa la domanda ontologica «rinunciando al tentativo di ricondurre la spazialità alla temporalità dell’esistenza»¹⁹³. Il che, nei termini della questione finora posta, significa anche voler ridisegnare la questione circa la differenza ontologica, l’essere e il nulla e il continuo gioco dell’alternarsi tra il pieno e il vuoto, il senso della presenza e l’irrinunciabile quanto enigmatica ricchezza dell’assenza. Infatti, ricollegandoci perfettamente all’aporia circa la natura originaria e fondativa tra ente ed essere e tra le rispettive *evidenze* o “manifestazioni”, Heidegger scrive:

«i prodotti della scultura sono corpi. La loro massa consiste in materiali diversi. [...] Il formare avviene nel modo del circoscrivere, come un includere e un escludere rispetto ad un limite. Entra così in gioco lo spazio. Esso viene occupato dalla figura scolpita, in quanto riceve la sua impronta come volume pieno, come volume che include zone vuote, come volume totalmente vuoto»¹⁹⁴.

Nel porre tali problemi Heidegger non fa altro che richiamare l’attenzione sulla questione ontologica. Cosa sono i corpi che tramite la scultura prendono forma? Essi fanno certamente parte dell’orizzonte ontico e tuttavia il loro modo di formarsi, vale a dire il loro modo di sussistere anche soltanto nella più pura e semplice considerazione esistentiva, li mette

¹⁹² Con ciò intendo il senso già indicato di *e-vidente* come “trarsi fuori di ogni ente dall’indistinto”.

¹⁹³ M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, St Gallen, Erker, 1969 (tr. it. di C. Angelino, *L’arte e lo spazio*, Torino, Il melangolo, 2005, p. 10) [dall’introduzione di G. Vattimo].

¹⁹⁴ Ivi, p. 19.

necessariamente in relazione con lo spazio tramite il proprio avanzamento che si esplica nella specificità dinamica dell'escludere, dell'includere e del circoscrivere. Ora, se l'occupante che è la figura scolpita viene riconosciuta come ente, di contro lo spazio deve quantomeno esprimere una forma problematica dell'essere. Intendo con tale espressione null'altro rispetto a quello che Heidegger stesso conferma con le sue stesse parole: «sono cose [*scil.* le cose sinora dette, ossia le cose riportate nella precedente citazione] ben note e cariche di enigmi»¹⁹⁵. L'enigma più rilevante sta nel fatto che l'ente che non è né l'essere né lo spazio, costituisce un *pieno* che abbraccia un *vuoto*. Ma cosa è veramente lo spazio? Siamo davvero in grado di dire cos'è lo spazio? «Siamo posti in condizione di gettare uno sguardo in-ciò-che-è proprio dello spazio?»¹⁹⁶.

La domanda fondamentale è posta: siamo in grado anche solo di gettare uno sguardo su ciò che veramente, profondamente è lo spazio? A rigor di logica lo spazio è ciò che viene incluso e circoscritto dall'ente¹⁹⁷ e dunque, se ente non è, o è l'essere come possibilità assoluta o è il nulla come impossibilità assoluta. Per questo secondo Heidegger lo spazio appartiene al dominio di quei fenomeni originari che al loro contatto provocano nell'uomo una sorta di paura che si impadronisce di lui fino all'angoscia, questo perché: «dietro lo spazio, a quanto pare, non vi è nulla cui esso possa essere ricondotto»¹⁹⁸. L'angoscia non è provocata soltanto dall'*absolutus* che lo spazio rappresenta, la paura non ha a che fare soltanto con la natura dell'oggetto o con il modo in cui esso si presenta, esse derivano dalla contraddizione letale che si genera ogni qual volta si voglia interrogare lo spazio, nel tentativo di andare al suo cuore, al suo in sé, o come preferisce dire Heidegger: «cercare di gettare lo sguardo in ciò-che-è-proprio dello spazio»¹⁹⁹. Ciò perché, aporeticamente, lo spazio dovrebbe essere l'altro assoluto rispetto all'ente e, al contempo però, richiede qualcosa che lo sorregga: ciò che sorregge, domanda di essere sorretto da qual cosa che esso stesso sorregge.

Allora prende profondamente senso e chiarezza la domanda, precedentemente posta: che cos'è veramente lo spazio? Cosa è veramente l'essere? Come si esplica sensatamente la differenza ontologica? «Lo spazio si può ancora dire?»²⁰⁰. A questa domanda si può rispondere di certo in maniera affermativa se essa diventa un'affermazione ed anzi più significativamente, una esclamazione: «lo spazio si può ancora dire!». È lo spazio che deve dire se stesso, deve mostrarsi, così come la verità deve trarsi fuori dall'oscurità e deve rendersi degna della parola che in greco la nomina. In *Essere e tempo*, Heidegger afferma:

«l'esser vero del *logos* in quanto *apòphansis* è *l'aletheuein* nel modo dell'*apophainesthai*: lasciar vedere l'ente nel suo non-esser-nascosto (esser-scoperto), facendolo uscire dal suo esser-nascosto. *L'aletheia* che nei passi da noi citati coincide per Aristotele con *pragma*,

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 23.

¹⁹⁷ Si tenga sempre presente che lo scritto da cui prendono le mosse tali considerazioni ha a che fare con l'arte e con la scultura.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, cit., p. 23.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

phainomena, significa le “cose stesse”, ciò che si manifesta, *l'ente nel come del suo essere-scoperto*»²⁰¹.

La verità del *logos*, dunque, si afferma nel manifestarsi della svelatezza dell'ente, vale a dire del suo non essere-nascosto. L'*aletheia* è dunque ciò che si manifesta, l'ente come tratto fuori dal nascondimento, ciò che è scoperto, svelato. L'ente come “fenomeno” rimanda profondamente alla verità poiché essa significa nient'altro che le “cose stesse” nel loro dirsi²⁰². E allora, ancora una volta, appare che la verità dell'essere non è null'altro che il mostrarsi innegabile e incontrastabile dell'ente quale è. Ma proprio in questa ultima considerazione, proprio nell'espressione “l'ente quale è” rimbalza di nuovo la questione di fondo: quel “è” si pone quale struttura trascendentale dell'apparire, determinando proprio quello scarto tra essere ed ente che poc'anzi ho tentato d'ignorare. In *Che cos'è metafisica?* Heidegger domanda: «occorre che sia prima data la totalità dell'ente, affinché questa possa cadere semplicemente come tale sotto la negazione, nella quale poi il Niente stesso possa annunciarsi»²⁰³. Tralasciando la questione del Niente, basti rilevare che le parole del filosofo tedesco indicano proprio quanto espresso in precedenza: per far sì che l'ente si manifesti, esista, si faccia chiaro²⁰⁴ occorre che sia data la totalità dell'ente presa nel suo essere trascendentale, vale a dire, come condizione di possibilità per qualsiasi manifestazione.

Emanuele Severino nella sua opera dedicata al pensiero di Heidegger rileva con estrema chiarezza i termini della questione:

«l'ente, in quanto appare, è fenomeno; ma l'apparire dell'ente è condizionato da un'intenzionalità (*sichzuwenden zu...*) trascendentale che a sua volta deve avere un oggetto, il quale deve formare, in quanto avente il carattere dello star di contro, l'orizzonte entro cui può venir incontro l'ente»²⁰⁵.

Si tratterà dunque di mostrare quanto l'orizzonte trascendentale in cui ogni apparire si dà sia dipendente dall'apparire che esso stesso fonda e viceversa, quanto l'apparire concreto, nel suo specifico carattere ontico necessiti proprio di quell'orizzonte trascendentale e significativo senza il quale non potrebbe darsi oggettività del fenomeno.

Nella *Lettera sull'“umanismo”* Heidegger rileva quanto segue riguardo quell'ente particolarissimo che è l'uomo: «per giungere nella dimensione della verità dell'essere in modo da poterla pensare, noi, uomini d'oggi, siamo tenuti a chiarire anzitutto come l'essere

²⁰¹ Id., *Essere e tempo*, cit., p. 334, il corsivo è di Heidegger.

²⁰² Si tenga presente quanto affermato da Heidegger in *Essere e tempo* (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 53-71) prima per quanto riguarda il concetto di fenomeno, poi per quanto riguarda quello di *logos*. I due termini appaiono al filosofo tedesco assai legati in quanto, se da un lato il *logos* si esplica proprio nella sua più profonda funzione di manifestare qualcosa attraverso il discorso, renderla chiara lasciandola trasparire, dall'altra parte, il *phainomenon* è proprio ciò che si lascia vedere da se stesso e dunque si racconta (*lègo*) attraverso il suo apparire e la sua presenza.

²⁰³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* cit., p. 46.

²⁰⁴ Heidegger individua in *phaino*, ovvero “porre in chiaro”, “illuminare” la radice di *phainomenon*, a sua volta, *phaino* ha come propria radice “*pha*” che, come “*phos*”, rimanda al significato di “luce”. Cfr. id., *Essere e tempo*, cit., p. 55.

²⁰⁵ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 87.

riguardi l'uomo e come lo reclaims»²⁰⁶. La verità, se è veramente tale, dovrebbe risultare assolutamente autoevidente, di una tale autoevidenza che persino il tentativo della sua negazione si attesterebbe come la sua più grande conferma. Per questo, nonostante come già attestato da Aristotele, la verità ha sempre carattere relazionale riferendosi sempre a qualcosa (o ad uno stato di cose)²⁰⁷, essa, a livello fondamentale, non dipende da nulla. Questo passo della *Lettera sull'umanismo*, fa affiorare un diverso senso della verità. Infatti, appare di primaria importanza chiarire, innanzitutto, in quali termini la verità dell'essere riguardi l'uomo e, addirittura, lo reclaims. "Reclamare" significa chiamare a sé, riconoscere che l'altro, il diverso, ha qualcosa di familiare, tanto da volerlo *ri-chiamare* o *ri-ferire* a sé. Nell'atto di questa riconduzione dell'esserci a sé da parte della verità, si esplica, ancora una volta, il più profondo senso della differenza ontologica, che è significativamente un "differire" dei differenti senza escluderne una più profonda, sottile ed ineludibile co-appartenenza che continuamente si esprime nel riferimento reciproco. Per questo anche Heidegger può dire senza alcun problema, in apertura di *Essere e tempo* che l'esserci «è in se stesso ontologico»²⁰⁸ ed «è, onticamente, "vicinissimo" a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo»²⁰⁹. Ciò indica, con riferimento più profondo, che l'esserci non è l'Essere ed è addirittura lontanissimo, a primo acchito, dalla verità. Tuttavia quest'ultimo è tutt'altro che estraneo alla verità dell'essere, proprio a confermare il destino che lo coinvolge e lo riguarda. Più precisamente: «l'uomo è piuttosto "gettato" dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così esistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere, l'ente appaia come quell'ente che è»²¹⁰.

L'uomo si trova gettato nella verità, gettato dall'essere stesso nel suo pieno significare. Proprio l'e-sistenza, intesa come caratteristica peculiare e specifica dell'essere uomo, che lo vede costitutivamente coinvolto nel destino dell'essere e della verità, apre ad un intreccio significativo e indissolubile tra essere ed ente.

L'esserci, nella sua decisiva apertura, radice ora di smarrimento ora di profonda elezione e possibilità, deve mirare alla sua realizzazione come cosa che è a pieno titolo nel «destino della verità»²¹¹. Ciò vuol dire che «probabilmente fra tutti gli enti l'essere vivente è per noi il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, ma dall'altro è ad un tempo abissalmente separato dalla nostra essenza e-sistente»²¹². "Esserci",

²⁰⁶ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976; (tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 54).

²⁰⁷ Cfr. Aristot., *Peri Hermeneias*, 1, 13 a, in *Opere*, I; (tr. it. G. Colli, *Dell'espressione*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 51-52): «In effetti, il vero e il falso consistono nella congiunzione e nella separazione. In sé, i nomi ed i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono ad esempio i termini "uomo", o "bianco" quando non si aggiunga qualcos'altro; in tal caso non vi è ancora né falsità né verità. Eccone un segno: anche l'ircocervo indica qualcosa, ma non ancora come vero o come falso, se non si sia aggiunto l'essere o il non essere semplicemente o coniugato secondo un tempo».

²⁰⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 33.

²⁰⁹ Ivi, p. 37.

²¹⁰ Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 56.

²¹¹ Ivi, p. 50.

²¹² Ivi, p. 49.

ed “e-sistere”, non nominano affatto e in nessuna occasione l’essere semplicemente presente, poiché al *sub-sistere* si sostituisce da sempre l’e-sistere che richiama lo «stare fuori nella verità dell’essere» e mai l’«*actualitas*, realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea»²¹³. Alla base di questa impostazione risulta sempre più chiara l’idea heideggeriana secondo cui l’esserci è chiamato ad essere il custode della verità, pronto, per natura, ad accogliere ciò che si rischiarà e si dichiara nella limpidezza della *radura*. Ma se ciò è vero, tenuta ferma la differenza che caratterizza essere ed ente, per una logica necessaria, l’ente deve essere anche profondamente affine a ciò che deve custodire e accogliere. Il “ci” dell’esserci non è altro che l’assillante idea nel pensiero heideggeriano, che l’uomo sia un *luogo* ove accade l’essere e con lui tutti i significati delle cose.

Tornando a quanto detto in apertura circa lo spazio e il suo valore, ora si rende più chiaro cosa significa che: «nella parola spazio parla il fare – e lasciare – spazio. Il che significa disboscare, dissodare»²¹⁴. Ma soprattutto: «nel fare-spazio parla e si cela al tempo stesso un accadere»²¹⁵. Tale accadere è l’accadere dell’essere che al pari dello spazio è libera donazione²¹⁶, è possibilità metafisica, condizione trascendentale di quell’e-sistenza a cui si faceva riferimento prima e che si discosta dal mero senso della pura presenza ove nulla può autenticamente accadere. Tale condizione è la possibilità di trovare un senso di trascendenza nell’immanenza e viceversa un ancoraggio immanente che dia coordinate specifiche al puramente altro. Tale logica si ripropone nel -ci che non è altro se non un *luogo* di pura trascendenza ed immanenza, al contempo. Infatti il -ci dell’esserci indica una coordinata spaziale indeterminata, utile a segnalare soltanto l’*esser-gettato* come condizione esistenziale. Il -ci come il -*da* che traduce, preserva la pura indeterminatezza spaziale, collocando il riferimento ad un qui o un là imprecisato. Ciò che invece risulta ben precisato è che questa condizione propria dell’esserci, abbandonando la mera forma dell’individuazione spaziale, apre all’*individuazione esistenziale*, ove lo spazio inteso viene a coincidere con la possibilità, la domanda e l’accadere. Tale impostazione apre di certo alla problematicità di un abbraccio necessario tra ontico e ontologico, tra immanenza e trascendenza, tra ciò che accade come senso e significato e ciò che lo raccoglie predisponendosi al suo ascolto.

Nonostante tale intesa, però, permane (e deve permanere!) lo scarto ineliminabile e necessario tra la natura dell’essere e quella dell’ente. Ciò accade sorprendentemente proprio in continuità con l’elemento che sembrerebbe negare tale dislivello. Proprio perché, in altri termini, l’essere rischia a primo acchito di essere dipendente da chi lo ascolta, tanto da poter ingenuamente affermare che non esiste alcun *essere* se non l’essere dell’ente (non esiste cioè alcun fondamento per qualcosa che non debba esser fondato), risulta parimenti vero che non vi può essere alcun essente in cerca del significato se tale significato non si differenzia, *ab origine*, da chi tende al suo ascolto o si mette sulle sue tracce. D’altronde non bisogna

²¹³ Ivi, p. 50.

²¹⁴ Id., *L’arte e lo spazio* cit., p. 25.

²¹⁵ Ivi, p. 27.

²¹⁶ Cfr. Ivi, p. 25.

attendere il pensiero del secondo Heidegger per poter asserire che, sebbene la ricerca sull'essere sia una ricerca orientata da una direzione preliminare, il termine ultimo a cui tende la ricerca si configura come un autentico arricchimento per l'ente che si mette faticosamente in ricerca²¹⁷. Se così non fosse basterebbe quella "comprensione media" che, al contrario, Heidegger descrive inequivocabilmente come una profonda «incomprensione [che] [...] attesta la necessità fondamentale di una ripetizione del problema del senso dell'essere»²¹⁸.

Per comprendere meglio questo strano rapporto tra essere ed ente, caratterizzato, cioè, da un bisogno reciproco e da una ineliminabile distanza, occorre notare che, ancora prima che tra essere ed ente, esiste, nell'identità stessa del fondamento, una dicotomia tanto necessaria quanto apparentemente aporetica. L'essente che cerca l'essere, più precisamente, cerca la *verità* dell'essere²¹⁹. È proprio in essa che si può rinvenire una dicotomia particolarissima. Tale dicotomia – come spero di mostrare di qui a poco – non dà avvio però alla contraddizione né ad alcun carattere aporetico che destabilizzi in maniera decisiva la natura stessa della verità. Esso ne specifica, piuttosto, soltanto una caratteristica peculiare che ne esplica il suo determinarsi e decidersi, prima sul piano ontologico e poi, di rimando, sul piano ontico ed esistentivo.

La verità è significativamente espressa dalla parola greca *aletheia*, molto cara ad Heidegger poiché essa indica la non-ascosità, la svelatezza, ciò che si trae fuori da qualsiasi nascondimento. L'*aletheia* tuttavia non è la *Lichtung*, la luminosità improvvisa in cui un viandante che cammini in mezzo a un bosco di fitti alberi può trovarsi l'*aletheia* non è l'indiscutibile imporsi della verità, mondata da qualsiasi ombra. Sembrerebbe, come pur rileva lo stesso Heidegger, che, mentre nella nozione di verità espressa dal termine *aletheia*, la verità stessa sia comunque e sempre prigioniera e dipendente da altro (ovvero dall'oscurità da cui essa si trae essendo definibile per via negativa come non-nascondimento), attraverso la *Lichtung* si richiama immediatamente al rischiararsi aperto e definitivo del vero, senza alcun vincolo e limite. La *Lichtung* è infatti la chiarezza incontrovertibile dell'essere che si impone, e quindi, certamente anche l'apparire dell'essere che non lascia spazio al buio e alla notte del nulla. In tale prospettiva sembra che tra essere e nulla, tra visibile e invisibile o oscuro, non vi sia alcuna contaminazione ma solo separazione. In tal senso si trova superata l'idea di verità come non-nascondimento poiché la *Lichtung* fa trionfare pienamente l'essere senza *dipendere* da alcun tiranno oscuro da cui, poi, liberarsi. Ma come accade tutto questo? In che modo si dà il diradarsi dello spazio, il farsi-spazio, che traduce il verbo tedesco "*lichten*", evidentemente collegato con il sostantivo "*Lichtung*"? In tal senso la *Lichtung* chiama allora in causa anche lo *stare-fuori*, nel senso di sporgere e differenziarsi da ciò che è meramente presente. Di conseguenza, però, – e così

²¹⁷ Cfr. id., *Essere e tempo* cit., p. 21.

²¹⁸ Ivi, p. 20.

²¹⁹ Cfr. Id., *Contribuiti alla filosofia* cit., p. 417: «la domanda sull'essere si trasforma ora nella domanda sulla verità dell'Essere. L'essenza della verità è ora raggiunta tramite la domanda che parte dall'essenziale presentarsi dell'Essere concepito come la radura del latente, quindi come appartenente all'essenza dell'Essere stesso. La domanda della verità "dell'Essere" si svela come la domanda dell'Essere "della" verità».

si riapre la questione a noi cara – tale sporgere significa, ancora una volta, smarcarsi dall'ombra della non-verità, svelarsi come ciò che diviene privo di ogni velo.

Viene a rimarcarsi così un rapporto gemellare tra distinti: distinta è la *Lichtung* dalla *aletheia* con tanta forza quanta ne ha il loro costante rapporto e riferimento. A conferma di quanto da me sostenuto e del paradossale strutturarsi di tali intrecci in *Contributi alla filosofia*, Heidegger afferma: «la *aletheia* si trasforma in *phos*, una volta che la si interpreti in base alla luce, anche il carattere dell'*α privativum* va perduto»²²⁰. Quando si discende più in profondità, in direzione del fondamento e del significato originario da cui si genera il fenomeno già posteriore del velarsi della verità, cade allora il carattere umbratile cui la *aletheia* è pur sempre costretta (pur dopo il suo smarcarsi e – paradossalmente – proprio a causa e per difetto del suo smarcarsi), a favore di quella luce (*phos*) che dunque le appartiene e che poche righe prima riuscivamo ad attribuire soltanto alla *Lichtung* quelle pura chiarezza e apertura, quasi in contrapposizione proprio alla *aletheia*.

Ancora, in favore di ciò Heidegger ribadisce: «l'*aletheia* richiede invece un'interrogazione più originaria sulla sua propria essenza (dove e perché *velamento* e svelamento?). Per la posizione di questa domanda è però necessario anzitutto l'*aletheia* nella sua dimensione essenziale in quanto apertura dell'ente»²²¹. È in *Tempo ed essere* che, però, si leggono parole decisive:

«l'*aletheia*, la non-ascosità (*Unverborgenheit*) pensata come *Lichtung* dove si dispiega la presenza (*Anwesenheit*) non è ancora la verità (*Wahrheit*). È dunque l'*aletheia* qualcosa di meno della verità? O è qualcosa di più, poiché soltanto essa concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*, poiché non può darsi presenza e presentificazione fuori dal dominio della *Lichtung*? L'idea che suggerisco è che la verità come *aletheia*/svelamento e la verità come conformità non siano per nulla incommensurabili o fra loro opposte, ma che la prima sia condizione della seconda e nello stesso tempo debba necessariamente compiersi in essa: solo se qualcosa in qualche modo si manifesta sarà possibile procedere alla ricerca di una corrispondenza fra pensiero e realtà; qualcosa deve apparire perché esso sia conosciuto e dichiarato in un giudizio di corrispondenza»²²².

In questo passo, Heidegger pone un ulteriore dilemma: deve considerarsi l'*aletheia* come non verità in relazione al suo carattere sempre mediato e cioè dipendente da quella natura del disvelamento? Oppure deve essa considerarsi già pensata come *Lichtung* perché solo attraverso di essa (nonostante il proprio “smarcarsi” che la condanna al carattere spurio dalla mediazione) può darsi quel manifestarsi della *Lichtung* come pura presenza di ciò che si è imposto e, quindi, finalmente è? L'idea suggerita dal filosofo tedesco è che le due verità non siano affatto incommensurabili. Allo stesso modo la verità intesa come *adequatio* e *certitudo* è in se stessa non solo compatibile con l'*aletheia*, ma addirittura necessaria per quest'ultima. Ma se l'accordo tra *aletheia* e *Lichtung* mostra inequivocabilmente la necessità e sensatezza che questi due momenti della verità non siano né identici né opposti

²²⁰ Id., *Contributi alla filosofia*, cit., p. 329.

²²¹ Ivi, p.327.

²²² Id., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969; (tr. it di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1987, p. 184).

(intendendo con ciò “esclusivi” in una logica dell’*aut-aut*); lo scarto può e deve permanere proprio rispettando una decisa *consonanza dei differenti* diretta a svelare un’ottica aperta e dialogata tra ciò che rimarrà profondamente distinto. Allo stesso modo, l’essere non è l’ente; tra quest’ultimo e ciò che lo fonda resiste e resisterà lo scarto e la differenza. Tuttavia occorre, anche in questo caso, pensare ad una logica della collaborazione che spinge i due *differenti* ad un accordo²²³ fondato sul riconoscimento tanto della alterità e della separazione quanto della consonanza e convergenza²²⁴. Infatti, più si palesa l’incommensurabilità e lo scarto ontologico tra il fondante e il fondato, più tale porsi e imporsi detta anche la legittimità fondativa dell’altro che, proprio dall’individuazione e dalla differenza, si propone, non solo come altro *dal* medesimo ma anche come altro *del* medesimo²²⁵.

Si delinea così una natura partecipata o meglio condivisa tra essere ed ente ove il *con* non cancella e prevarica la divisione (separazione) e parimenti, la divisione non impedisce alla partecipazione di mostrarsi proprio nel rispetto più profondo della differenza. Occorre dunque pensare in maniera bina e unitaria in quanto, benché la differenziazione tra essere ed ente appare reclamata da qualunque metafisica, il suo fondamento «resta ignoto e infondato. [...] Per chi sa, tuttavia, questo fondamento è talmente *degno* di essere domandato che deve restare aperta persino la domanda se ciò che noi chiamiamo direttamente la differenziazione, il deferimento (*Austrag*) di essere ed ente possa mai essere esperito in modo adeguato all’assenza in direzione di questa nominazione. [...] Ciò significa che il deferimento non può essere afferrato concettualmente (*begriffen*)²²⁶.

Il fondamento che legittima la differenza tra essere ed ente (differenza reclamata da qualsiasi sistema metafisico²²⁷) resta ignoto e ciò perché innanzitutto tale differenza non si

²²³ Si intenda con il termine ‘accordo’ non l’artificialità di un patteggiamento conveniente alle parti e sconveniente alla naturalezza del palesarsi inequivocabile della verità, ma, piuttosto, l’accordo armonico e naturale di chi ritrova nell’altro una sinfonica consonanza che lo completa, lo rafforza, lo rende meramente *possibile*.

²²⁴ Sulla natura paradossale della *differenza* sono sicuramente interessanti le considerazioni poste da Pierpaolo Ciccarelli in Aa. Vv. *Sentieri della differenza* (a cura di A. Ardovino), Nuova Editrice Universitaria, Roma 2008, in part. a p. 48 circa il carattere ambivalente della “differenziazione” tra essere ed ente posta già da Parmenide e rilevata da Heidegger. Tale ‘differenziazione’ «è una differenza, per così dire ‘ambivalente’. Così ambivalente da manifestare un paradossale intreccio con il suo esatto contrario, ossia con la *Gleichsetzung*, “uguagliamento” o “parificazione” di essere ed ente». Questa “parificazione” o rendersi uguale (“uguagliamento”) presuppone, a mio avviso la conferma inscalfibile della profonda differenza tra le parti in quanto la stessa idea di “uguagliamento” sottende l’idea secondo cui qualcosa che è differente tenta di avvicinarsi a qualcosa per non esserlo più. Proprio però in tale movimento si rivela ancora più chiara e distinta l’idea di una originaria differenza che – è il caso di ribadirlo – trova la forza della propria identità proprio da ciò che sembrerebbe in grado di porla in discussione. Parimenti si potrebbe anche pensare che, allora, viene a rafforzarsi l’idea di un accordo dei differenti che ritrovano una particolarissima uguaglianza nel rispetto della differenza.

²²⁵ Lo stesso ragionamento può essere valido per il rapporto essere-nulla in quanto, come si è tentato di specificare a proposito della questione circa il rapporto tra le coppie pieno/vuoto e presenza/assenza, anche esso gode in maniera rinunciabile del contrasto e dell’accordo di ciò che, logicamente, sembrerebbe (e in effetti, sotto un certo rispetto, lo è) fortemente aporetico.

²²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Günther Neske, 1961; (tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 706, Il corsivo è di Heidegger).

²²⁷ Cfr. *Ibidem*.

può né esperire né afferrare. Infatti se si volesse esperire la differenza dell'essere dall'ente dovremmo pur ammettere che tale esperienza, per il sol fatto che essa è stata possibile (proprio come esperienza e non come profondamente *altro* dall'esperienza) non sarebbe differente dall'esperibilità di qualsiasi ente²²⁸. Purtuttavia far riferimento alla differenza ontologica resta:

«l'*unico appoggio* in un primo tempo possibile per avvistare ciò che in tutta la metafisica è costantemente il medesimo, non come una qualità indifferenziata, ma come il fondo decisivo che guida e caratterizza storicamente ogni domandare della metafisica»²²⁹.

²²⁸Sull'argomento, si tenga in debita considerazione quanto espresso da Massimo Donà in *L'aporia del fondamento*: «l'esser condannato all'onticità da parte dell'essere dice appunto che nessuna reale *differenza* riesce a costituirsi tra *essere* ed *ente*; ossia che il primo esiste solo nella forma del secondo (il quale viene dunque a determinarsi come effetto dell'originaria *aporia* di in essere che, solo in quanto 'non si distingue dal nulla', esiste sempre ed esclusivamente nell' "è" che viene *predicato di ogni determinatezza*). (M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Milano-Udine, Mimesis, 2008, p. 38). Il corsivo di Donà. Si rilevi altresì che tale posizione appare condivisa anche da Emanuele Severino come ben segnalato da Enrico Berti: «Severino non ha mai dato importanza alla distinzione tra essere ed ente, divenuto di moda con Heidegger, ed ha perfettamente ragione, perché in Aristotele questa distinzione non c'è, essere ed ente sono due modi dello stesso verbo, l'infinito e il participio, e tutto ciò che vale per l'uno vale anche per l'altro, come pure vale per il presente "è" (E. Berti, *Severino e Aristotele*, in Aa. Vv. *Il destino dell'essere*, Brescia, Morcelliana, 2014 [pp. 131-145], p. 135, nota 4).

²²⁹ M. Heidegger, *Nietzsche* cit. p. 706, il corsivo è di Heidegger.

La rivalutazione estetica del finito. Rosario Assunto lettore della Filosofia dell'arte di Schelling

Francesco Porchia

University of Perugia, Italy

Abstract

This article deals with some of the themes addressed by Rosario Assunto on the relationship between the Absolute and things. Assunto rereads Schelling's philosophy and tries to give new dignity to the finite. The Italian philosopher brings to light the theme of Schelling's aesthetics, making fundamental contributions to contextualising the German philosopher's thought and to being able to reread the question of Schelling's pantheism in the light of the relationship between the One and the Many. Although Schelling's system is articulated more broadly, the reading of Assunto still constitutes a fundamental stage in understanding a crucial phase of Schelling's thought.

Keywords

Rosario Assunto, Schelling, Aesthetics, pantheism.

La questione relativa al rapporto tra l'Uno e i molti costituisce notoriamente un argomento fondamentale per la storia della filosofia occidentale. Nonostante la tradizione abbia posto il problema sotto diversi aspetti, la questione resta ancora aperta e delinea un terreno sempre fertile per la riflessione filosofica. Questo tema, a partire da una prospettiva estetica, ha interessato un'importante filosofo del XX secolo, Rosario Assunto, uno degli allievi di Pantaleo Carabellese ed esponente dell'Ontologismo critico. È noto come i grandi corsi universitari, quando trascritti, offrano la singolare opportunità di raggiungere e coinvolgere un numero più vasto di studiosi che non sia limitato alla stretta cerchia dei soli uditori. Quando trascritto, il corso viene preservato e perennemente rinnovato dai lettori che ad esso accedono al di là dei limiti del tempo. Per quanto riguarda Rosario Assunto, ed il suo corso sull'*Estetica dell'identità*²³⁰, egli testimonia il senso e l'apertura del filosofare, conferendo nuova vita e attualità ad un corso tenuto da Schelling (e pubblicato postumo). Tenute nell'anno accademico 1960-1961²³¹, le lezioni di Assunto intendono infatti rileggere e reinterpretare il messaggio consegnato da Schelling nel suo corso intitolato *Filosofia dell'arte*²³². Gli scopi di questo dialogo intrattenuto tra Assunto e il filosofo tedesco sono

²³⁰ R. Assunto, *Estetica dell'identità. Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, S.T.E.U., Urbino 1962.

²³¹ Cfr., *ivi*, p. 5.

²³² F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, tr. it. A. Klein, Morcelliana, Brescia 2022.

fondamentalmente due: 1) Contestualizzare storicamente e filosoficamente il testo di Schelling all'interno del suo variegato filosofare; 2) evidenziare l'importanza del rapporto che intercorre tra filosofia e arte col fine di porre la questione sulla relazione tra l'Uno e i molti.

1. La «Filosofia estetica» di Tubinga

Per quanto riguarda il primo punto, risulta fondamentale evidenziare la novità che Assunto ha introdotto rispetto alla tradizione. È noto come il variegato itinerario del filosofare schellinghiano sia costituito da una continua evoluzione, legata da un filo conduttore che non subito è divenuto evidente negli studi della tradizione²³³. Ciò che Assunto rende evidente, come si vedrà, è che la *Filosofia dell'arte* rappresenta una tappa non indifferente all'interno dell'evoluzione del pensiero schellinghiano, collegandosi direttamente a quella riflessione iniziata nel periodo universitario di Tubinga, e ponendosi anche in relazione a quella svolta che porterà allo sviluppo della filosofia positiva. Assunto sottolinea infatti come Schelling si sia occupato dell'arte sin dal *Frammento giovanile, Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*²³⁴, ponendo inevitabilmente la questione relativa al rapporto che intercorre tra filosofia e arte²³⁵. Proprio questa relazione spinge Schelling a tenere il corso sulla *Filosofia dell'arte*, nel tentativo di dare una soluzione a quelle riflessioni, iniziate nello *Stift* di Tubinga, volte a chiarire non solo quale tipo di relazione sussista tra filosofia e arte, ma anche a verificare l'effettività validità di una filosofia dell'arte. Una questione che, nota Assunto, è ancora oggi tanto attuale nonostante la distanza che ci separa da Schelling²³⁶. Ciò che emerge immediatamente dal testo schellinghiano è la necessità di evidenziare l'autonomia e l'affinità che le due discipline condividono ad un tempo. La *Filosofia dell'arte* mostra come l'oggetto delle due scienze sia sempre il medesimo ma, nonostante ciò, le due discipline debbano mantenere un equilibrio, una distinzione all'interno della loro convergenza. Come sottolinea Assunto: «Si tratta ora di vedere come la filosofia permanga identica a se stessa e in se stessa, pur essendo congiunta da una *interna identità* all'arte come un *diverso* rispetto alla filosofia: un *diverso* che, in questo suo esser diverso della filosofia permane in sé come una identità rispetto a se stesso»²³⁷. Chiarita la possibilità di poter parlare di un'autentica relazione tra filosofia e arte, a cagione della loro

²³³ Contro la frammentarietà del pensiero schellinghiano si veda W.J. Jacobs, *Leggere Schelling*, tr. it. C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2008 p. 29.

²³⁴ Non è chiaro chi tra Hegel, Schelling e Hölderlin sia il vero autore di questo scritto. Assunto attribuisce la paternità delle idee del frammento a Schelling non entrando, durante lo svolgimento delle lezioni, nel merito del dibattito ancora oggi aperto. Sul dibattito si rimanda a L. Amoroso, *Introduzione*, in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, tr. it. L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, pp. 7-15 (d'ora in poi citato semplicemente come *Il più antico programma*). In questa sede pertanto, per poter al meglio analizzare il contenuto della lezione di Assunto, si riporterà il discorso sostenuto da Assunto.

²³⁵ Sul rapporto tra filosofia e arte nel primo Schelling si rimanda inoltre a G. Di Tommaso, *La via di Schelling al «Sistema dell'idealismo trascendentale»*, ESI, Napoli 1995, pp 249-251.

²³⁶ Cfr., R. Assunto, *op. cit.*, pp. 13-15.

²³⁷ *Ivi*, p. 28.

identità, diviene però parimenti cruciale la necessità di salvaguardare l'autonomia delle due scienze proprio perché, a causa della loro affinità, il rischio era quello che una delle due venisse assorbita dall'altra. Questa posizione tipica della *Filosofia dell'arte*, volta a rivendicare l'autonomia di filosofia e arte alla luce della loro identità, costituiva una novità (come verrà chiarito più avanti) rispetto agli antecedenti scritti schellinghiani. Sin dal *Frammento giovanile*, come attentamente sottolinea Assunto, l'autonomia delle due discipline veniva meno a favore dell'arte: «Ora io sono convinto che l'atto supremo della ragione, quello col quale essa abbraccia tutte le idee, è un atto estetico e che *verità e bontà* sono affratellate *solo nella bellezza*. Il filosofo deve possedere altrettanta forza estetica quanta il poeta»²³⁸. Secondo le pagine del *Frammento* la filosofia non sarebbe in grado di colmare la scissione che permane tra soggetto e oggetto, una questione che per Schelling diviene più urgente dal momento in cui ha ormai scoperto Spinoza²³⁹. La questione nel *Frammento* riguarda dunque una forma artistica particolare, ovvero la poesia, che sopperisce all'incapacità della filosofia di superare quelle contraddizioni che paralizzano l'intelletto umano. La ragione deve divenire estetica e congiungere Verità e Bene nella Bellezza. Eppure, nonostante queste premesse, la questione estetica non rivestirà un ruolo centrale negli scritti schellinghiani sino all'opera fondamentale del 1800, il *Sistema dell'idealismo trascendentale*.

2. Dal Frammento al Sistema dell'idealismo trascendentale

Nel periodo che intercorre tra il *Frammento* e l'opera del 1800, il filosofo tedesco si occuperà prevalentemente di dare nuova dignità al non-Io fichtiano attraverso l'interesse per la filosofia della Natura. Le riflessioni condotte sulla poesia non sono state però accantonate, poiché lo spirito stesso che anima la filosofia resta per Schelling quella «forza estetica» che anima il poeta²⁴⁰. Assunto sottolinea proprio la valenza di questa «forza estetica» nello sviluppo giovanile della filosofia schellinghiana:

²³⁸ *Il più antico programma...*, p. 23.

²³⁹ Si pensi alla celebre lettera del 4 febbraio 1795 che Schelling aveva inviato all'amico Hegel: «Nel frattempo sono diventato spinozista! Non ti stupire. Vuoi sapere in breve come? In Spinoza il mondo [...] era *tutto*, per me lo è l'*Io*. La vera differenza tra la filosofia critica e la dogmatica mi sembra risiedere nel fatto che la prima prende le mosse dall'*Io* assoluto (non ancora condizionato dall'oggetto), mentre l'altra dall'oggetto assoluto, o Non-*Io*. Quest'ultima, nella sua estrema conseguenza, conduce al sistema di Spinoza, la prima a quello kantiano. La filosofia deve prendere le mosse dall'*incondizionato*. Si tratta però di vedere dove risiede questo incondizionato, nell'*Io* o nel Non-*Io*», in G.W.F. Hegel, *Epistolario I*, tr. it. P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 115.

²⁴⁰ Questa visione di Assunto era stata affermata anche da Richard Kroner quando in una pagina della sua grande opera sulla filosofia classica tedesca afferma: «Se Schelling, già nella filosofia della natura, determinava l'intuizione come l'organo speculativo, [...] questo organo raggiunge la sua autentica forza solo là dove si disvela come quello dell'intuizione *estetica*. In verità l'intuizione intellettuale è in Schelling fin dall'inizio intesa come estetica, anche se ciò non viene detto esplicitamente fino al 1800», aggiungendo nella note della stessa pagina come il *Frammento* giovanile: «dimostra che già a quell'epoca per Schelling "l'atto supremo della ragione" era "un atto estetico", che già allora egli assumeva il punto di vista dell'idealismo trascendentale, in cui "il filosofo deve possedere altrettanta forza estetica quanto il poeta"», in R. Kroner, *Da Kant a Hegel. Vol. II. Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, tr. it. R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021, p. 50.

«La “poesia” di cui si parla nel *frammento sistematico* è dunque, per lo Schelling degli anni immediatamente successivi, un “senso estetico” intrinseco alla filosofia come tale. Il silenzio di Schelling [...] relativamente al problema dell’arte non va dunque interpretato come un suo disinteresse rispetto al punto di vista estetico: in questi anni (1796-1799), Schelling non si occupa dell’arte in quanto tale perché è interessato, di preferenza, alla soluzione di un altro tra i problemi enunciati nel *frammento sistematico*, il problema della natura. E nel suo filosofare sulla natura [...] Schelling filosofa alla maniera progettata nel *frammento sistematico*: con tanto senso estetico quanto il poeta»²⁴¹.

Eppure questa filosofia poetica stava subendo un’importante svolta rispetto al *Frammento* giovanile dove, come si è già evidenziato, la filosofia sembrava essere destinata a tramontare, a gettarsi nella poesia. Nonostante permanga quella «forza estetica» nel filosofare schellinghiano, sembrava essersi prodotto una sorta di rovesciamento in cui ora la filosofia diviene l’elemento che prevale sull’arte assorbendola²⁴². Questo perché, chiarisce Assunto, nel periodo che intercorre tra il giovanile *Frammento* e il *Sistema dell’idealismo trascendentale* non si è sviluppata una riflessione adeguata sulla necessità di porre la giusta attenzione sulla valenza di entrambe le discipline. In particolare, il *Sistema dell’idealismo trascendentale*: «propone nel punto di vista estetico il punto di vista definitivo della filosofia in quanto tale» ma, aggiunge Assunto «questa indifferenziazione di arte e filosofia non giustifica l’arte nel suo costituirsi come una attività diversa dalla ricerca filosofica»²⁴³. Sebbene sia stata dichiarata l’identità tra arte e filosofia manca dunque ancora una riflessione che valorizzi l’importanza della loro autonomia e questo problema inizia a sorgere proprio a partire dal *Sistema dell’idealismo trascendentale* che, pur ponendosi in continuità col *Frammento* giovanile, apporta delle novità nel porre il problema del ruolo dell’arte rispetto a quello della filosofia²⁴⁴. La continuità, rispetto al *Frammento* giovanile, è data dalla posizione schellinghiana secondo cui il compimento della filosofia si ha nell’arte e nella facoltà poetica, l’unica capace di superare definitivamente la scissione tra soggetto e oggetto: «La filosofia muove da una scissione infinita di attività contrapposte; ma sulla medesima scissione si fonda altresì ogni produzione estetica, e viene perfettamente superata da ogni singola esibizione dell’arte»²⁴⁵. Pertanto nel *Sistema dell’idealismo trascendentale*, l’arte

²⁴¹ R. Assunto, *op. cit.*, pp. 56-57.

²⁴² «Si potrebbe paradossalmente osservare che Schelling finisce col capovolgere il programma enunciato nel *frammento sistematico*, ed a far naufragare la poesia nella filosofia come operazione dello spirito poetico», in *ivi*, p. 65.

²⁴³ *Ivi*, p. 67.

²⁴⁴ Un problema che secondo Assunto emergerà a partire dal 1798, l’anno in cui Schelling viene chiamato all’Università di Jena per insegnare. Le domande che insorgono a partire da questo periodo sono quelle che, in collegamento con le dichiarazioni schellinghiane del *Frammento*, costituiscono le premesse che dal *Sistema dell’idealismo trascendentale* porteranno alla *Filosofia dell’arte*: «Perché l’arte, oltre alla filosofia? E in che consiste la diversità dell’arte rispetto alla filosofia? Senza queste domande non potremmo spiegarci le novità che l’ultima parte del *Sistema dell’idealismo trascendentale* porta rispetto alle affermazioni del *frammento sistematico*, pur nella sua continuità e fedeltà al programma ivi enunciato. E l’insorgenza di queste domande possiamo farla coincidere col 1798: un anno che nello svolgimento del pensiero estetico di Schelling ha la stessa diversità che ebbe per la sua vita e la sua carriera», in *ivi*, p. 70.

²⁴⁵ F.W.J. Schelling, *Sistema dell’idealismo trascendentale*, tr. it. G. Boffi, Bompiani, Milano 2017, p. 575.

viene nuovamente indicata come quella possibilità di ricucire la scissione. Ma vi è una questione ulteriore in grado di collegare la schellinghiana opera del 1800 con il giovanile *Frammento*, ovvero il riferimento alla mitologia²⁴⁶. La nuova mitologia auspicata da Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*²⁴⁷ rappresenterebbe, secondo Assunto, il compimento di quella mitologia razionale di cui si parlava nel *Frammento*²⁴⁸. Ma proprio questo punto incentrato sulla mitologia, se evidenzia la continuità di pensiero da un lato, d'altro canto mette in luce, nota Assunto, come in realtà proprio con la reintroduzione della mitologia scaturisca in Schelling il tentativo ormai consapevole di porre arte e filosofia sullo stesso piano, un progetto che, a partire dall'annuncio della nuova mitologia, all'interno del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, verrà ripreso nel *Bruno*.

3. Il Bruno e la genesi del finito dall'infinito

Questo dialogo infatti riprende il rapporto tra Verità e Bellezza in modo da ricercare un'identità che salvaguardi anche l'autonomia di arte e filosofia:

«Verità e bellezza, filosofia e arte, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, erano ancora differenziate fra loro: di una differenziazione che collocava l'arte, in quanto capace di far conoscere "das Höchste" all'uomo intero, oltre, e in certa guisa al disopra della filosofia. Qui, in questa battuta del *Bruno*, verità e bellezza, nella loro assolutezza, vengono fatte coincidere: e il punto di arrivo della filosofia come dell'arte viene additato nel raggiungimento di tale coincidenza. Una filosofia che avendo raggiunto l'assoluta Verità esprimerà anche la Bellezza (le sue opere dunque saranno anche opere d'arte); un'arte che esprimendo l'assoluta Bellezza manifesterà anche l'assoluta Verità, configurandosi, nelle proprie opere, come filosofia, oltre che come arte, proprio perché autentica arte»²⁴⁹.

Il ruolo svolto dal *Bruno* è tanto importante per Assunto poiché, oltre a sviluppare la questione del riconoscimento della parità tra arte e filosofia in relazione alla loro identità-autonomia, pone la questione fondamentale, quella che riguarda il rapporto tra infinito e finito, tra soggetto e oggetto, tra Uno e molti. Proprio a partire da questa tematica risulta possibile rivalutare la relazione che sussiste tra arte e filosofia perché, a partire dal *Bruno*, Schelling si è maggiormente interrogato sulla questione relativa alla genesi del finito dall'infinito²⁵⁰. Alla luce di queste riflessioni e del nuovo senso attribuito all'identità tra finito e infinito, la bellezza, il poetico furore, non ha più lo scopo di proiettare verso un

²⁴⁶ Com'è noto la mitologia rivestirà un ruolo fondamentale anche nell'ultima produzione schellinghiana, in quella filosofia positiva dove la mitologia verrà intesa quale movimento storico della coscienza al quale deve subentrare la Rivelazione: in Cfr., F.W.J. Schelling, tr.it. A. Bausola, Rusconi 1997, p. 883.

²⁴⁷ F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 581.

²⁴⁸ Si ricordano in tal proposito le parole del *Frammento*: «Per la prima volta parlerò qui di un'idea che, a quanto ne so, non è ancora venuta in mente a nessuno: noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare mitologia della ragione», in *Il più antico programma*, p. 25.

²⁴⁹ R. Assunto, *op. cit.*, pp. 118-119.

²⁵⁰ Cfr., *ivi*, p. 126. La questione, come si vedrà, è molto importante per Assunto poiché proprio a partire da questa relazione tra finito e infinito si può, secondo il «filosofo del giardino» rivalutare la valenza del finito.

Assoluto distante, non mostra pertanto una bellezza particolare della cosa ma, scrive Assunto: «Su questa unità del Bello in sé e del Vero in sé si fonda la bellezza delle cose belle mostrate dall'arte: la quale bellezza in tanto è bellezza in quanto è verità, esposizione di quegli *eterni concetti delle cose grazie ai quali soltanto ogni cosa è bella* e che sono anche *assolutamente veri*»²⁵¹. La Bellezza dell'opera d'arte non è dunque bellezza particolare della cosa finita intesa come elemento temporale e determinato, ma costituisce il manifestarsi dell'eterno nel finito, testimoniando pertanto la presenza dell'assoluto all'interno del finito. Viene pertanto ribadita l'autonomia dell'arte e della filosofia alla luce delle due vie che permettono di cogliere l'assoluto. Dunque, poiché il finito non viene considerato come ciò che è manchevole, come privazione di assoluto, ma contiene in sé la traccia del “medesimo”, dell'eterno Assoluto, la possibilità di cogliere l'unione di finito e infinito è duplice. La ricerca può essere condotta dall'arte in modo oggettivo, o dalla filosofia in modo soggettivo:

«L'arte dunque mostra nel finito l'unità dell'infinito e del finito; la filosofia conosce nell'infinito l'unità dell'infinito e del finito [...] L'autosufficienza della filosofia nei confronti dell'arte – autosufficienza che le conclusioni del *Sistema dell'idealismo trascendentale* sembrava avessero messa in dubbio – è qui confermata dallo Schelling nella determinazione dell'ufficio che rispettivamente compete alla filosofia e all'arte. Entrambe portano l'uomo al cospetto della unità del finito e dell'infinito, dell'Uno e del Tutto: ma l'arte mostra tale unità nel finito, la filosofia nell'infinito»²⁵².

Diviene pertanto necessario introdurre il concetto di idea, col fine di chiarire la questione della presenza dell'Assoluto nel finito. La contemplazione filosofica dell'Assoluto è possibile infatti grazie alla presenza delle idee nelle cose: queste non sono altro che l'Archetipo, l'essenza, il permanere del Medesimo all'interno della dinamicità del molteplice. Dunque le idee costituiscono l'anima delle cose ed anche il punto di congiunzione tra l'Uno e i molti, ma l'infinito non può che esser presente in ciò che è altrettanto infinito. Questa posizione porta ad una sorta di panteismo²⁵³ in cui l'Uno-tutto costituisce il cardine dell'identità tra finito e infinito: «Ora, questo punto di indifferenza, proprio perché tale, e proprio perché è assolutamente uno, inseparabile e indivisibile, è presente a sua volta in ogni unità *particolare* (detta anche potenza), e ciò che non è a sua volta possibile senza che, in ciascuna

²⁵¹ *Ivi*, p. 127.

²⁵² *Ivi*, pp. 130-131.

²⁵³ Schelling è ancora qui immerso nel panteismo bruniano, una posizione che evidentemente rinnegherà con il celebre scritto sulla libertà dove si parlerà più di un panteismo che di un panteismo vero e proprio. Viene a mancare l'identità assoluta tra infinito e finito, al posto della quale si parlerà invece del rapporto tra fondamento e generato. Contro le accuse di panteismo, mosse da Jacobi, egli scrive: «Sono certamente una magnifica invenzione questi termini generali, con i quali un'intera veduta viene indicata con una sola parola. Quando per un sistema si è trovata la parola giusta, il resto viene da sé, e si è dispensati dalla fatica di ricercare più esattamente quello che ha di caratteristico. Anche l'ignorante può, non appena gli sono dati quei nomi, giudicare con il loro aiuto le opere più meditate» e più avanti chiarisce «Un'altra chiarificazione del panteismo, più aderente, come sembra comunemente, è quella secondo cui esso consisterebbe in una piena identificazione di Dio con le cose [...] Ma difficilmente si potrebbe pensare una distinzione delle cose da Dio, più totale di quanto non si trovi in quello Spinoza», in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, pp. 82-83, in *Id.*, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, L. Pareyson (a cura di), Mursia, Milano 1974, pp. 77-140.

di queste unità *particolari*, non siano a loro volta presenti tutte le unità ovvero tutte le *potenze*»²⁵⁴. La filosofia, per poter essere filosofia dell'arte, non deve occuparsi del particolare della cosa, esaltandone la finitezza. Non deve fermarsi alla considerazione temporale del particolare ma riscoprire l'eterno immanente nel finito. Proprio per questo non si parla di una semplice "teoria", ma di una filosofia dell'arte²⁵⁵. Ciò che essa deve fare è ricercare nell'oggetto quel medesimo permanente che dal particolare innalza il filosofo sino all'assoluto. Il passaggio dal concetto (Assoluto) all'idea (potenza), come si vedrà, sarà cruciale per poter delineare l'autonomia dell'arte dalla filosofia.

4. Mitologia e Filosofia dell'arte

Il passaggio dal *Bruno* alla *Filosofia dell'arte* avviene con la consapevolezza di aver raggiunto questa autonomia. La filosofia e l'arte condividono lo stesso fine, ma intraprendono strade diverse. Interessante diviene allora la questione dell'archetipo, poiché permette a Schelling di recuperare il tema della mitologia la quale, come nota Assunto, apre verso una strada in cui il finito assume la propria dignità rispetto all'infinito. In merito agli archetipi tra filosofia e arte scrive Schelling:

«La filosofia risponde a queste domande con la dottrina delle idee o archetipi. L'assoluto è semplicemente uno; ma quest'uno, contemplato assolutamente nelle forme particolari in modo tale che l'assoluto è semplicemente uno; ma quest'uno, contemplato assolutamente nelle forme particolari in modo tale che l'assoluto non venga per ciò stesso soppresso, è = idea»²⁵⁶.

Gli archetipi sono presenti anche nella filosofia dell'arte, dove si parla di archetipi reali, e sono raffigurati da Schelling per mezzo della figura degli *dei* della mitologia²⁵⁷. L'arte mostra la bellezze negli enti, il manifestarsi dell'eterno, non in se stesso, ma nelle cose²⁵⁸. Questa presenza dell'eterno nelle cose è data in quegli archetipi che Schelling, per quanto concerne l'arte, chiama *dei*. Diviene pertanto importante soffermarsi nuovamente sul tema della mitologia per cercare di comprendere ulteriormente la differenza che sussiste tra idee e *dei*. A tale scopo Assunto richiama i concetti di «politeismo dell'immaginazione» e «monoteismo

²⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, cit., p. 72.

²⁵⁵ «In ogni caso, là dove la potenza particolare è trattata come *particolare* e si enunciano le leggi valevoli per essa *nella sua particolarità*, e quindi là dove si ha a che fare non con la filosofia in quanto filosofia [...] bensì con la conoscenza *particolare* dell'oggetto e dunque con uno scopo finito, in tutti questi casi la scienza non può essere detta filosofia, ma soltanto *teoria* di un particolare oggetto», in *ivi*, p. 73.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 75.

²⁵⁷ «Queste idee *reali*, viventi ed esistenti, sono gli *dei*. Il simbolismo universale, ovvero la *raffigurazione* universale *delle idee* come *reali*, è pertanto contenuto nella mitologia, e la soluzione del secondo compito che ci siamo posti consiste precisamente nella costruzione della mitologia. Di fatto gli *dei* di ogni mitologia altro non sono se non le idee della filosofia, contemplate però oggettivamente, ossia *realmente*» in *ibidem*.

²⁵⁸ «Proprio perché non raffigura semplicemente il finito in quanto tale, ma nel finito l'infinito, l'arte non può infatti raffigurare altro che figure mitologiche, e, in particolare, figure di *dei*, la cui caratteristica è precisamente quella d'essere raffigurazioni non del mero finito, ma, nel finito, dell'infinito», in A. Klein, *Presentazione*, p. 24, in *ivi*, pp. 7-62.

della ragione», già presenti nel *Frammento giovanile*²⁵⁹. Ciò serve a chiarire meglio, nota Assunto, come avvenga il passaggio dal concetto all'idea, giustificando la relazione tra l'Uno e i molti: «Il *concetto* è diventato *idea*: e proprio le *idee* sono gli *dèi*, protagonisti di questo che, riprendendo il termine adoperato da Schelling nel *frammento sistematico*, possiamo chiamare *politeismo dell'immaginazione*»²⁶⁰. Il perché di questo «politeismo» è reso evidente dall'effettivo manifestarsi dell'assoluto nella molteplice condizione che caratterizza il molteplice, in un parallelismo che Assunto traccia tra il *Frammento giovanile* e il paragrafo 24 della *Filosofia dell'arte*²⁶¹. L'indagine sull'Assoluto è condotta là dove esso si manifesta, nella «scorza variopinta» (come direbbe Hegel), negli enti che mutano e sono distinti gli uni dagli altri. Eppure, nonostante si proietti nella molteplicità e nella caducità del finito, l'Assoluto resta sempre l'Uno, sempre il medesimo. Esso è ciò che è costante, il permanente nella dinamicità del molteplice. Questo è il significato dell'idea (o degli dei) e della funzione del «politeismo dell'immaginazione», ovvero riconoscere che l'Assoluto si annuncia nel molteplice:

«Ora, ogni Idea, in quanto *compenetrazione dell'universale e del particolare* se considerata in se stessa (idealmente, come Idea) è una *immagine del Divino*; e in questo esser le Idee, considerate in se stesse [...] immagini del Divino consiste la risposta al problema del *Bruno*, che Schelling riprende in questa parte della *Philosophie der Kunst*, sul passaggio dall'infinito al finito, dall'unità alla molteplicità»²⁶².

La presenza del Divino nel finito sembrerebbe, agli occhi di Assunto, conferire una nuova dignità al finito il quale, come si è detto sopra, non deve essere inteso come mero contrario dell'infinito, come una privazione di esso²⁶³. Da ciò deriva anche la validità della filosofia dell'arte, la quale non ha per oggetto il finito in quanto tale (non è mera «teoria»), ma è ricerca che oggettivamente viene condotta per poter ritrovare l'Assoluto. Eppure, nonostante questa forte valenza del «politeismo dell'immaginazione», nonostante l'importanza di salvaguardare l'importanza della molteplicità come luogo del manifestarsi dell'Assoluto, è ugualmente importante porre l'adeguata attenzione verso l'altro termine già presentato nel *Frammento giovanile*, ovvero il «monoteismo della ragione». Questo parallelismo tra il *Frammento giovanile* e la *Filosofia dell'arte* è tracciata, da Assunto²⁶⁴,

²⁵⁹ «Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte: ecco ciò di cui abbiamo bisogno», in *Il più antico programma di sistema*, p. 25.

²⁶⁰ R. Assunto, *op. cit.*, p. 152.

²⁶¹ «La vera costruzione dell'arte è esposizione delle sue forme, in quanto forme delle cose come sono in sé, ossia come sono nell'assoluto», in F.W.J Schelling, *Filosofia dell'arte*, cit., p. 90.

²⁶² R. Assunto, *op. cit.*, p. 154.

²⁶³ Come si vedrà in seguito, la tesi di Assunto è volta a giustificare l'essenza stessa del finito contro quella posizione di Schelling secondo cui la generazione del finito debba essere concepita per mezzo della «caduta». Una questione che trae origine già dal *Bruno*: «Nel *Bruno* l'Assoluto, come l'Uno, è detto padre di tutte le cose, anche se di per sé esso rimane nella sua eternità quale unità di finito e infinito. Inizia qui la via che porterà Schelling ad affermare l'origine del finito come caduta dall'Assoluto imputabile solo al finito stesso», in C. Tatasciore, *Introduzione*, p. XXIII in F.W.J. Schelling, *Bruno. Ovvero sul principio divino delle cose. Un dialogo*, tr. it. C. Tatasciore, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2000, pp. V-XXXII.

²⁶⁴ Cfr., R. Assunto, *op. cit.*, pp. 154-155.

alla luce del secondo paragrafo di quest'ultima, secondo cui: «Dio come ciò che afferma se stesso può anche esser descritto come l'infinita idealità comprendente in sé ogni realtà; come ciò che è affermato da se stesso può invece esser descritto come l'infinita realtà comprendente in sé ogni idealità²⁶⁵». Questo «monoteismo» serve proprio per rafforzare quanto detto sopra, poiché è vero che l'Assoluto si manifesta nel molteplice, ma è altrettanto vero che l'Assoluto resti l'Uno. Proprio sul passaggio dal «monoteismo» al «politeismo» si ha il passaggio dall'ideale al reale, dalla filosofia all'arte o, meglio, dalla filosofia generale alla filosofia dell'arte²⁶⁶. Appare più chiaro ora cosa intenda Schelling per l'identità e l'autonomia della filosofia e dell'arte: egli ne afferma l'identità poiché il fine di entrambe è il medesimo (l'Assoluto), ma ne evidenzia l'autonomia giacché ognuna intraprende un percorso differente e altrettanto valido (l'una guarda l'idea, l'altra gli dei). La questione della mitologia risulta fondamentale per Assunto nel suo tentativo di mostrare la valenza del finito. Preso per sé infatti il finito sarebbe il nulla²⁶⁷. La genesi del finito dall'infinito viene giustificato dall'arte che mostra la molteplicità dell'Assoluto nell'Assoluto stesso. Assunto ritorna sull'importanza della genesi in merito al ruolo che riveste la musica²⁶⁸ nella *Filosofia dell'arte*: «La musica, in altre parole, mostra proprio il momento della genesi, quel momento che per il *Bruno* era oscuro, filosoficamente inesprimibile e non comunicabile; e che dopo sarà giustificato filosoficamente: ma solo come un distacco negativo, una sorta di *peccato originale* del finito»²⁶⁹. Questa concezione del finito verrà mantenuta nel susseguirsi delle varie forme d'arte plastica (musica, pittura e plastica), in modo che Assunto sottolinei con forza questa diretta generazione del finito nell'infinito. In particolare è nella scultura che si ritrova la forma d'arte che meglio rappresenta gli dei e in cui: «il *politeismo dell'immaginazione*, che abbiamo visto essere il fondamento teoretico della *Philosophie der Kunst*, trova la propria realizzazione plastica, e si mostra come giustificazione del molteplice-diverso in quanto manifestazione, e non abbandono peccaminoso, dell'Uno identico»²⁷⁰. Dunque una visione che si scontra apertamente contro la futura assunzione schellinghiana del tema della caduta.

5. Quale Schelling? Rosario Assunto contro il tema della «caduta»

Come giustamente sottolinea Assunto, il tema della caduta diverrà più importante con lo scritto *Filosofia e religione*, dove la caduta assume il carattere di una colpa che deve essere

²⁶⁵ F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, p. 80.

²⁶⁶ Cfr. R. Assunto, *op. cit.*, p. 155.

²⁶⁷ Cfr., *ivi*, p. 188.

²⁶⁸ Rispetto alle arti plastiche la musica riveste il primo posto. Essa mostra nel tempo il divenire, l'eterno modellarsi del medesimo nelle cose. Alla musica segue la pittura, la quale mostra il medesimo già divenuto nello spazio per mezzo di immagini. Infine la plastica, soggetta alla terza dimensione, costituisce il passaggio ulteriore che riesce a racchiudere il lato organico e inorganico della materia. Assunto si soffermerà maggiormente sull'analisi di queste arti plastiche rispetto alle altre «arti parlanti» per quanto concerne il suo tentativo di porre un'alternativa al concetto schellinghiano di caduta.

²⁶⁹ F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, cit., pp. 229-230.

²⁷⁰ R. Assunto, *op. cit.*, p. 252.

redenta dalla rivelazione divina²⁷¹. Ma la distanza che intercorre tra la posizione della *Filosofia dell'arte* e quest'opera del 1804, concepita significativamente da Schelling come continuazione del suo *Bruno* in risposta a Eschenmayer²⁷², diviene evidente in merito alla questione relativa alla mitologia che, in *Filosofia e religione* segna proprio la svalutazione del finito:

«La vera mitologia è una simbologia delle idee, che è possibile soltanto mediante le forme della natura e una completa finitizzazione dell'infinito. Questa finitizzazione non può mai aver luogo in una religione, che si riferisce immediatamente all'infinito e può concepire una unificazione del divino con il naturale soltanto come superamento del naturale, come accade appunto nel concetto di miracolo»²⁷³.

Un punto di vista che, come pertanto sottolinea Assunto, porta ad una svalutazione del finito. Contro questa posizione l'arte, nel mostrare la Bellezza del finito, mostra il Vero e non semplicemente il finito in quanto tale. La filosofia dell'arte è esposizione dell'universo²⁷⁴, secondo l'indagine oggettiva condotta dall'arte. Questo doveva essere, secondo Assunto, l'autentico itinerario schellinghiano, quello governato dall'assoluta identità in grado di rivalutare il finito considerandolo al pari dell'infinito. Così anche Tonino Griffero si esprime sulla volontà di Assunto di sottolineare come:

«solo nell'arte si possa testimoniare un rapporto positivo (un passaggio senza “caduta”) tra la cosa reale o il molteplice e l'assoluto, per nulla negato o diminuito quando trapassa nelle potenze dell'arte. Il senso filosofico della *filosofia dell'arte* starebbe dunque nella giustificazione dell'identità tra il molteplice-diverso (il finito) e l'assoluto; nient'altro, in ogni caso, che un momento passeggero all'interno di un itinerario che sfocerà nel primato religioso»²⁷⁵.

6. Conclusioni: verso una vera svalutazione del finito?

È vero infatti che la questione estetica non costituirà l'elemento centrale della successiva filosofia schellinghiana, eppure sarà proprio in quel «primato religioso» che verrà compiuto quel ripensamento del finito che Assunto aveva ritrovato nell'estetica. Quella svolta, che

²⁷¹ «Che cos'è allora la natura, questo oscuro simulacro di spiriti caduti, se non un venir generato delle idee attraverso tutti i gradi della finitezza, finché la finitezza in esse, spogliandosi di ogni differenza, si purifica e giunge all'identità con l'infinito, e tutte le idee come reali assumono la loro prima idealità? [...] Essendo poi scopo finale della storia la redenzione della caduta, anche la caduta può essere vista, in questa prospettiva, da un lato più positivo», in F.W.J. Schelling, *Filosofia e religione* pp. 70-71, in *Id.*, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 33-76.

²⁷² Cfr., *ivi*, p. 35.

²⁷³ *Ivi*, p. 73.

²⁷⁴ Secondo una visione che si potrebbe intendere come ancora panteista, Schelling concepisce l'identità tra Dio e universo nella *Filosofia dell'arte*: «Ma l'universo è = all'assoluto, rappresentato nella totalità di tutte le determinazioni ideali. Dio e l'universo sono una cosa sola, ovvero non sono che aspetti diversi di una stessa e medesima cosa. Dio è l'universo considerato da lato dell'identità. Egli è tutto, poiché è la sola realtà, e pertanto fuori di lui non v'è nulla. L'universo invece è Dio considerato dal lato della sua totalità», in F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, cit., p. 72.

²⁷⁵ T. Griffero, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 214.

Assunto ritrova a partire dalle *Lezioni di Stoccarda*²⁷⁶, porta all'unificazione di arte e filosofia nella religione. Una svolta che sicuramente ha portato ad un cambiamento di rotta radicale rispetto al contenuto della *Filosofia dell'arte*²⁷⁷, ma che mantiene però lo stesso spirito. Il cambiamento di rotta ha sicuramente risentito anche della necessità di Schelling di chiarire la propria posizione rispetto alla questione de panteismo, evidenziando come nel rapporto tra essere ed ente non sussista più un'identità assoluta ma, come Schelling sottolineava nelle sue *Ricerche filosofiche*:

«le cose non sono diverse da Dio solo per grado, ossia per la loro limitazione, come potrebbe sembrare considerando superficialmente la dottrina dei modi, ma differiscono da Dio *toto genere*. Del resto, quale che sia la loro relazione con Dio, esse sono assolutamente separate da Dio in ciò che esse possono essere soltanto in e per un Altro (cioè per Lui), che il loro concetto è derivato, perché senza il concetto di Dio non sarebbe possibile»²⁷⁸.

Da questo punto di vista, Schelling ha ristabilito l'equilibrio e la distinzione tra l'essere e gli enti. È noto comunque come lo sviluppo della filosofia schellinghiana si sia soffermata proprio sulla necessità di rivalutare l'importanza dell'esistenza, alla luce di questa distinzione, passando attraverso la celebre formazione della *Grundfrage*²⁷⁹. Questo nuovo campo d'indagine, sebbene si collochi all'interno di una continua evoluzione di pensiero, è stato raggiunto mediante il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva. Un mutamento di orizzonte che si è determinato attraverso lo schiudimento di un nuovo modo di filosofare. Il finito si è macchiato per propria colpa del peccato originale, esso è caduto quando ha tentato di sostituirsi a Dio ma, nonostante tutto, ciò che emerge nell'ultima produzione di Schelling è la speranza, una promessa che schiude una dimensione che prescinde dal logico filosofare: l'amore.

In conclusione, il pregevole lavoro di Assunto sul corso schellinghiano risulta ancora oggi prezioso, tanto per i contributi volti a chiarificare il contesto storico in cui essa si colloca, tanto per le profonde riflessioni speculative volte a rivalutare la condizione del finito. Riflessioni che, seppur in forma diversa, costituiranno il nocciolo del futuro filosofare di Schelling.

²⁷⁶ Cfr. R. Assunto, *cit.*, 308.

²⁷⁷ «La svolta dopo la quale Schelling abbandonerà le posizioni faticosamente raggiunte nella *Philosophie der Kunst*, iniziando una nuova e diversa fase del suo irrequieto filosofare, quella che parte da *Philosophie und Religion*, ha luogo immediatamente dopo la ripetizione di Würzburg del corso sulla filosofia dell'arte. Tutti gli studiosi di Schelling sono concordi nel riconoscere nel saggio dello Eschenmayer [...] l'occasione immediata per la redazione di *Philosophie un Religion*, né sarebbe lecito formular congetture su come, senza questa occasione polemica, si sarebbe sviluppata ulteriormente la filosofia di Schelling: se nella direzione della *Philosophie der Kunst* oppure altrimenti», in *ivi*, pp. 310-311.

²⁷⁸ F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche...*, *cit.*, p. 84.

²⁷⁹ «Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?», in F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, *cit.*, p. 11.

Ontologia, etica e colpevolezza

Furia Valori

University of Perugia

Abstract

The article focuses on the theoretical question of the relationship between ontology and ethics in Heidegger and Levinas. Both authors persist in the split between the two, karstic in Heidegger, explicit in Levinas; but, from the problems that mark both conceptions in different ways, there emerges the need to fathom a path that goes beyond a naturalistic sojourn aware of ontological difference but suffering from finiteness, a path that goes beyond the allergy and contradictory abandonment of the inescapable ontological dimension. Levinas opens up to a different mode of being: the society of 'terms' exemplified by the Kantian realm of ends; however, he does not go all the way through it. Having negatively marked the ontological plane, he lives in cleavage, in opposition to it; he does not open up the possibility of accessing a plane in which wanting, feeling and understanding are restored to an original perfection on the ontological level, because he fundamentally considers it inescapable.

Keywords

Heidegger, Levinas, Ontology, Ethics, Ontological difference, Guilt

1 – I problemi dell'ontologia heideggeriana

L'ontologia è fondamentale?, così titola Levinas un importante articolo del 1951, poi inserito all'inizio della raccolta *Tra noi* (1991): qui riflette sull'ontologia, sul suo primato e sulla "evidenza" su cui si basa tale primato, ossia il "fatto" che esistano gli enti e i loro rapporti; quindi l'ontologia consiste nell'articolazione del significato di questo fatto, articolazione che diventa, appunto, fondamentale sia per le altre conoscenze filosofiche e scientifiche, sia per qualsiasi altro tipo di conoscenza. Questa sarebbe l'evidenza originaria che intende mettere in discussione: «La dignità delle ricerche ontologiche contemporanee deriva dal carattere imperioso e originario di questa evidenza [...]. Mettere in questione questa evidenza fondamentale è un'impresa temeraria. Ma accostarsi alla filosofia a partire da questa messa in discussione significa, per lo meno, risalire alla sua sorgente, al di là della letteratura e dei suoi patetici problemi»²⁸⁰. Con ciò Levinas è pienamente consapevole del carattere radicale e disarticolante della sua riflessione critica, che si dirige in particolare nei confronti dell'ontologia contemporanea, segnatamente di quella heideggeriana, a partire da

²⁸⁰ E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi*, Jaca Book, Milano 2002, p. 29 (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo).

Essere e tempo. Qui comprendere l'essere in quanto essere non significa più per la ragione affrancarsi dalla contingenza temporale per elevarsi al livello dell'eternità delle idee, bensì significa "esistere quaggiù", intendendo la condizione degli enti e particolarmente dell'esistenza umana come temporale e, quest'ultima, coinvolta, implicata direttamente in ciò che si pensa²⁸¹:

«Questa possibilità di concepire la contingenza e la fatticità, non come fatti offerti all'intellezione, ma come l'atto dell'intellezione, questa possibilità di mostrare nella brutalità del fatto e dei contenuti dati la transitività del comprendere una 'intenzione significativa' – possibilità scoperta da Husserl, ma collegata da Heidegger all'intellezione dell'essere in generale – costituisce la grande novità dell'ontologia contemporanea. Di conseguenza, la comprensione dell'essere non presuppone soltanto un atteggiamento teoretico, ma l'intero comportamento umano. Tutto l'uomo è ontologia»²⁸².

L'essere in generale è inseparabile dall'"apertura" dell'Esserci perché "c'è verità", in quanto l'essere in fondo è ritenuto "intelligibile". Ma l'impostazione heideggeriana dell'ontologia rischia di dissolvere l'ontologia nella "filosofia dell'esistenza", che Heidegger rifiuta, ma che per Levinas è la conseguenza "inevitabile" di tale concezione dell'ontologia. Tuttavia questa impostazione basata sulla fatticità non significa per Levinas che il dominio sulla realtà operato dalla coscienza esaurisca l'umano esser-nel-mondo²⁸³. L'apertura comprendente dell'Esserci appartiene già al suo essere ed è funzionale all'"aperto" dell'essere in generale; come tale, in definitiva, la "comprensione" è ciò in virtù di cui l'ontologia si costituisce come essenza di ogni relazione fra gli enti nell'essere. Ma soprattutto Levinas sottolinea che l'intelligenza dell'essente, la sua comprensione, consiste nell'andare al di là dell'essente stesso, cogliendolo nell'"orizzonte dell'essere", nell'"aperto": ciò significa per lui che anche la comprensione si risolve nell'andamento della filosofia occidentale che per intendere il particolare che è sempre unico, lo rapporta all'universale, snaturandolo. La conoscenza è sempre conoscenza dell'universale, mentre in realtà il particolare è "l'unico ad esistere": e l'unico per Levinas è la persona, l'Altro, che chiama anche Altri (*Autrui*). Il rapporto ad Altri non è dato dal concetto che universalizza; si tratta invece di vedere se sia possibile una relazione diversa dalla comprensione dell'essente come tale nell'orizzonte dell'essere, in cui Heidegger risolve anche l'"essere-con-altri" (*Miteinandersein*)²⁸⁴. Heidegger resterebbe ancora legato alle categorie dell'identità e della totalità, sulla linea delle direttrici di fondo dell'ontologia, e questa impostazione si radicalizza per Levinas nelle ultime declinazioni heideggeriane in cui l'essere è come una sorta di Neutro che determina gli essenti fondamentalmente a loro insaputa: «Il Neutro

²⁸¹ Ivi, p. 31.

²⁸² Ivi, p. 30. Sull'apporto di Husserl e Heidegger cfr. in particolare E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, III ed., Vrin, Paris 1974 (I ed., 1949); tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina ed., Milano 1998. (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. fr. con il titolo); Idem, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1982; tr. it. di E. Baccarini, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 50 ss (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo).

²⁸³ *Tra noi*, p. 32.

²⁸⁴ Ivi, p. 34.

dell'essere – scrive Levinas – al di sopra dell'ente che questo essere determinerebbe in qualche modo a sua insaputa, situare i fatti essenziali all'insaputa degli enti – significa professare il materialismo. L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergognoso»²⁸⁵. Diversamente per Levinas nel rapporto con Altri non basta la comprensione, non solo perché tale rapporto comporta anche la simpatia, l'amore, ecc., ma in quanto Altri non ci sollecita a partire da un concetto, bensì perché è essente nella sua singolarità e “conta come tale”. Non basta obiettare a ciò che l'ente esistente viene compreso comunque previamente nel suo essere; infatti per il filosofo franco-lituano comprendere una persona significa parlarle già, interloquire, comunque essere vocati; tener conto di lei non significa semplicemente lasciarla essere come essente. Ciò significa che per lui il linguaggio non si pone a livello della comprensione; infatti, mentre nell'incontro con l'ente intramondano utilizzabile, il possesso e la consumazione di quest'ultimo è superato nel movimento che comunque lo coglie all'interno della comprensione del mondo, invece: «Niente di tutto ciò quando si tratta della mia relazione con altri»²⁸⁶, perché la “persona” nel rapportarsi all'altra non la pensa soltanto come un essente conosciuto ma anche come associata con noi; e l'essere umano che incontra esprime lo stesso incontrare, per questo si distingue dalla conoscenza dell'essente come tale; l'impossibilità di avvicinarsi all'Altro senza parlargli, vuol dire che il pensiero è “inseparabile dall'espressione”, che non consiste, come per Heidegger, nell'articolare un comune contenuto già condiviso a livello di comprensione. Invece per Levinas:

«Essa [l'espressione] consiste, prima di ogni partecipazione ad un contenuto comune mediante la comprensione, nell'istituire la socialità per mezzo di una relazione irriducibile, di conseguenza, alla comprensione./ La relazione con altri non è dunque ontologia. Questo legame con altri che non si riduce alla rappresentazione d'altri, ma alla sua invocazione e, dove l'invocazione non è preceduta da una comprensione, la chiamo *religione*»²⁸⁷.

Levinas utilizza consapevolmente il termine religione, senza valenza confessionale, ad indicare lo specifico legame che lega una persona all'altra, infatti incontrare una persona significa nominarla, interpellarla riconoscerla non solo come data a noi ma anche essenzialmente in società con noi, dove la socialità non è la proprietà neutra di un dato essente lasciato essere liberamente nell'orizzonte dell'essere: con questo tipo di considerazione si permane nella comprensione dell'ontologia. L'uso del termine religione ha invece un senso etico: «Tuttavia se la parola religione deve affermare che la relazione con degli uomini, irriducibile alla comprensione, si allontana proprio per questo dall'esercizio del potere, ma nei volti umani raggiunge l'Infinito – accetteremo questa risonanza etica della parola e gli echi kantiani»²⁸⁸.

²⁸⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2004, p. 307 (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo).

²⁸⁶ *Tra noi*, p. 35.

²⁸⁷ Ivi, p. 36.

²⁸⁸ Ivi, p. 37.

Ponendo in discussione Heidegger, Levinas sottolinea che non si tratta di liberare la persona dalla categorizzazione adeguata alle cose, opponendo invece un'essenza basata su: progettualità, trascendenza, durata, persino libertà, che facciano comprendere l'essere umano ancora nell'orizzonte dell'essere che struttura il dominio sugli essenti: «L'essente in quanto tale (e non come incarnazione dell'essere universale) può essere solo in una relazione in cui lo si invochi. L'essente è l'uomo ed è accessibile in quanto prossimo. In quanto volto»²⁸⁹.

La comprensione trova una significazione all'essente e allo stesso Esserci a partire dall'Essere, nell'aperto: ma con questo il rapporto di nominazione costituisce sempre violenza e negazione, in quanto all'essente è tolta l'"indipendenza". Mentre nel possesso l'essente utile è negato, è mio, invece nell'incontro con l'Altro, nonostante il dominio e la sua sottomissione, l'uno non possiede mai totalmente l'Altro, che non rientra mai interamente nell'apertura della comprensione dell'essere: «Altri è l'unico essente la cui negazione non può annunciarsi che come totale: un assassinio. Altri è il solo essere che io posso voler uccidere»²⁹⁰. Ma tale potere vive nell'aporia che la sua realizzazione è la sua disfatta, l'altro ucciso in realtà sfugge. Uccidendo per uno scopo, in realtà l'altro è colto nell'orizzonte totalizzante dell'essere in generale, nell'ambito del quale riceve significato. Invece l'autentico incontro con l'Altro significa essere "faccia a faccia" (*vis à vis*), essere nell'ascolto e nella parola: «Alla comprensione, al significato, colti a partire dall'orizzonte, noi opponiamo il potere di significazione del volto»²⁹¹, sottolinea Levinas. Il volto esprime il "senso unico" nel sensibile, perciò non rinvia ad un senso nascosto, non è un segno che ha la ragion d'essere fuori di sé. Come tale, il volto è evidente di per sé e si impone di per sé (*Kath'auto*): «Altri non ci raggiunge soltanto a partire dal contesto, ma senza mediazione egli significa per se stesso»²⁹². Così il volto è autosignificante, perciò è "noumeno"²⁹³: in tal modo "il faccia a faccia" rompe ogni pre-comprensione ed ogni comprensione, perciò trascende ogni orizzonte ermeneutico ed anzi lo mette in discussione.

E la nudità noumenica del volto significa di per sé l'invocazione ultimativa: «Tu non ucciderai»²⁹⁴, che muove nel Tu la consapevolezza della propria colpevolezza; l'incontro con il volto apre la coscienza morale, apre il passaggio dal primato dell'ontologia al primato dell'etica, concepita come «filosofia prima»²⁹⁵.

²⁸⁹ Ivi, p. 38.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ivi, p. 40.

²⁹² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 194.

²⁹³ Sulla diversa accezione del "volto" da parte di Levinas e Marion, cfr. S. Galanti Grollo, *Il soggetto e la fenomenalità dell'altro. A partire da Levinas e Marion*, in *Filosofia dell'avvenire*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp.146 ss.

²⁹⁴ *Tra noi*, p. 202.

²⁹⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225, ma anche *Etica e infinito*, p. 93.

2 – Etica e colpevolezza

Heidegger e Levinas ci pongono di fronte a due concezioni antitetiche dell'ontologia, concezioni che in maniera radicalmente diversa si rapportano all'etica. Il primo riconduce i molti sentieri della filosofia sostanzialmente all'ontologia e sembra declinare e occultare la questione etica essenzialmente nel discorso ontologico, nelle pieghe della differenza ontologica fra essere ed ente. Anche se l'indagine fenomenologica heideggeriana esplicitamente non presenta un giudizio di valore relativamente all'esistenza autentica e a quella inautentica, al co-essere (*Mit-sein*) e alla cura (*Sorge*), ciò non toglie che, al di là delle intenzioni, il discorso etico sia risolto in quello ontologico, compaia e scompaia in esso. Il *Dasein* heideggeriano riconduce la propria autenticità nell'assunzione solitaria dell'esser-per-la-morte, nonostante la determinazione esistenziale del *Mit-sein*; e la "decisione"²⁹⁶ per l'autenticità consiste nella consapevolezza della finitezza da parte del *Dasein*: in proposito è significativa l'irruzione della coscienza che ricompare ad un tratto quale *deus ex machina* in Heidegger, non pensata fino in fondo nel suo rapporto con le altre determinazioni esistenziali. Tuttavia, perché il richiamo al proprio "Se stesso" da parte della coscienza se non vi fosse una differenza qualitativa eticamente esibita rispetto al "Si stesso"? In realtà Heidegger apre la questione etica, ma resta sulla soglia, non la percorre nella sua specificità, chiudendola nella descrizione fenomenologico-ontologica. La stessa determinazione della "colpevolezza" del *Dasein* a cui risveglia onticamente la coscienza, viene solo accennata pur riconoscendola fondamentale:

«La coscienza dà a conoscere 'qualcosa', apre. Questa caratteristica formale sta a significare che il fenomeno deve essere ricondotto all'*apertura* dell'Esserci. L'*apertura*, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi sempre siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla decisione e dal discorso. Un'analisi approfondita della coscienza la rivela come una *chiamata*. Il chiamare è un modo del *discorso*. La chiamata della coscienza ha il carattere del richiamo dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa»²⁹⁷.

Riguardo alla colpevolezza Heidegger presenta quella che ritiene essere la comprensione dominante per cui: «Tutte le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la 'voce' della coscienza parla in qualche modo di colpa»²⁹⁸. Quindi istituisce una indagine fenomenologica, quale ermeneutica della fatticità, al fine di indagare il fenomeno della colpa; l'esito consiste nel togliere ogni aspetto etico, religioso e giuridico, riconducendo invece il fenomeno della colpevolezza nell'ambito ontologico:

²⁹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), in *Gesamtausgabe*, Bd 2, ed. F. - W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, § 62 (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo).

²⁹⁷ Ivi, § 54.

²⁹⁸ Ivi, § 57. Nel § 62 di *Essere e tempo* dove affronta la decisione anticipatrice, la sola che comprenda il poter essere colpevole autenticamente, Heidegger precisa in nota che l'esser-colpevole originario non è da intendere in chiave teologica in quanto la ricerca filosofica "non 'sa' fundamentalmente nulla del peccato" (Ivi, § 62, nota 2); cfr. in proposito P. Colonnello, *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo Ed., Napoli 1995.

«L'idea formale esistenziale di 'colpevole' va quindi definita così. Esser fondamento di un essere che è determinato da un 'non', cioè *essere fondamento di una nullità*»²⁹⁹. L'Esserci è colpevole in quanto finito, in quanto pretende di assolutizzarsi, obliando la propria costitutiva finitezza. La questione etica si dissolve nell'ontologia, e nell'assunzione consapevole e nullificante dell'esser-per-la-morte. Ma, ancor più significativa è la non trattazione del perché il *Dasein* non riconosca immediatamente la propria finitezza, perché tenda ad obliarla, perché tenda ad assolutizzarsi, ad obliare il "non" che pure lo costituisce. Ciò in realtà riguarda tutti gli enti, ma l'essere umano vive consapevolmente questa condizione, per la quale vive tragicamente e dialetticamente la stessa differenza ontologica³⁰⁰. Lo stesso concetto di libertà, essenziale in sede etica, ha fondamentalmente una trattazione carsica, certamente non intesa, già in *Essere e tempo*, come libero arbitrio, *libertas indifferentiae*; si precisa successivamente sempre più in chiave non antropomorfa come essenza del principio originario dell'essere nel suo evenire; l'essere come *Abgrund*, fondamento infondato, in quanto *Ereignis*, si apre come lasciar-essere originario liberante nelle estasi temporali, nella differenza fra la presenza e ciò da cui e ciò verso cui è ordinata e definita. Il concetto di *Gelassenheit* che riceverà sempre più una declinazione mistica³⁰¹, si realizza come quel lasciar-essere nella consapevolezza della differenza ontologica fra essere ed ente, come e-venire e manifestarsi ad un tempo distanziante e approssimante dell'*Ereignis*.

Sulla questione della colpevolezza dell'esistenza umana si apre una problematica che, al di là delle intenzioni, sembra avvicinare Heidegger e Levinas inserendoli, nonostante la loro divergente declinazione dell'ontologia, in quel destino di tramonto del finito che caratterizza gran parte della tradizione filosofica occidentale. Può contribuire ad affrontare tali problematiche l'interpretazione heideggeriana del "Detto di Anassimandro" in *Sentieri interrotti*³⁰², criticata da Levinas. Andando oltre l'interpretazione filologica tradizionale del *Frammento*, Heidegger lo ritiene il primo "detto" del pensare "occidentale" ad un tempo aurorale ed escatologico³⁰³ e lo ripensa concependo gli essenti nella loro colpevolezza in base alla differenza ontologica, illuminandola secondo la concezione della verità dell'essere come $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Dopo aver fatto balenare la tragicità dell'esistere di tutti gli essenti, non solo dell'uomo, anche se è chiara l'attenzione a lui dedicata, Heidegger sdrammatizza e risolve la colpevolezza degli essenti – per il loro voler perdurare anche in contrasto fra loro – nel via via soggiornare e nel perire ineluttabile. Anche qui tratta rapidamente la questione della

²⁹⁹ *Essere e tempo*, § 58.

³⁰⁰ Cfr. F. Valori, *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica*, Carabba, Lanciano 2019, pp. 7 ss.

³⁰¹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1919-1976)*, in *Gesamtausgabe*, Band 16, ed. F. - W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1989; in proposito cfr. M. Casucci, *Essere, idea, libertà. La dottrina dell'idea in Martin Heidegger*, Carabba, Lanciano 2008, cap. IV.

³⁰² M. Heidegger, *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd 5, ed. F. - W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 299 ss (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it., con il titolo).

³⁰³ Ivi, p. 310.

colpevolezza, pensandola immediatamente e ontologicamente alla luce della costitutiva finitezza e del passare degli essenti; anche qui non affronta la questione del perché l'Esserci voglia permanere, gli essenti in generale vogliano permanere, se la finitezza è costitutiva. L'universalità della tensione al permanere da parte degli essenti e dell'esistenza umana, dovrebbe mettere in discussione la declinazione ancora naturalistica che resta in Heidegger. E, soprattutto, pone dei problemi al pensare e al pensarsi della differenza ontologica, in quanto quell'ente che ha il primato ontico e ontologico riguardo all'ontologia e al pensare la differenza ontologica, in fondo tende universalmente a porre in discussione tale differenza: da un lato tende ad assolutizzarsi, dall'altro quando pensa l'essere non può non entizzarlo: la costituzione onto-teologica della metafisica, con il correlato oblio della differenza ontologica, e l'umanismo attestano ciò secondo diversi angoli di visuale essenzialmente connessi. La concezione destinale del manifestarsi/sottrarsi dell'essere – la verità come ἀλήθεια – se per un verso deresponsabilizza, confermando la risoluzione dell'etica nell'ontologia, nello stesso tempo pone il problema se, invece, tale concezione mantenga veramente la differenza ontologica in quanto la temporalità profonda dell'essere delineata da Heidegger sembra in realtà umana, troppo umana: appunto, l'aporeticità dell'umanismo che è destinale per un verso, nello stesso tempo accade come movimento di negazione della differenza ontologica.

In realtà la presenza di un aspetto etico fondamentale nell'ontologia è già in origine nel detto anassimandro – in un'epoca in cui non c'era ancora la suddivisione fra i diversi ambiti del sapere; il “detto” sottolineiamo apre ad un'articolazione più complessa, non solo ontologica, ma anche etico-giuridica, rispetto a quella esplicitata da Heidegger nella sua interpretazione; e la presenza dell'elemento etico permane in Heidegger in maniera carsica, incidendo però fortemente, in quanto la colpa si radicalizza a livello ontologico. Ciò non solo in Heidegger, ma anche in Levinas.

3 – L'Io, l'Altro e la colpa

Con Levinas l'etica rimuove il primato dell'ontologia: il riscatto umano e filosofico accade nella relazione con l'Altro, abbandonando il livello dell'essere. Sia la decostruzione delle teorie ontologiche caratterizzate dal dominio del Medesimo sull'Altro, sia la ricostruzione dei livelli ontologici dell'*il y a* (essere)³⁰⁴, dell'*ypostasis* (esistente)³⁰⁵ e, quindi, il salto all'*ordine etico* nella relazione con l'Altro, sottolineano la frattura fra il livello ontologico dell'essere/esistente e l'ordine del Bene, concepito come al di là dell'essere, che non è deducibile dal Bene. L'esistente caratterizzato dal *conatus essendi* sempre bisognoso, come tale, per Levinas non possiede veramente la propria esistenza, è inglobato nel livello ontologico della Totalità, segnata dal dominio del Medesimo; quindi non accede all'ordine

³⁰⁴ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947; tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2000, pp. 50 ss (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo); Idem, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979; tr. it. di F. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987, pp. 21 ss (successivamente l'opera verrà citata dall'ed. it. con il titolo).

³⁰⁵ *Dall'esistenza all'esistente*, pp. 62 ss.

del Bene, così come non vi accedono le prospettive antropologiche imperniatae sull'esistenza e insistenti sulla finitezza, sulla bisognosità; la stessa finitezza come creaturalità dipendente, per Levinas è contraddittoria perché la creazione dell'esistente finito comporta una inconcepibile caduta del "Perfetto", di Dio; in tal senso Levinas va al di là dell'ipotesi creazionistica a livello ontologico:

«L'Infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità in una contrazione che lascia un posto all'essere separato. Così si delineano delle relazioni che si aprono una via al di fuori dell'essere. Un infinito che non si chiude circolarmente in se stesso, ma che si ritira dalla dimensione ontologica per lasciare un posto ad un essere separato, esiste divinamente. Esso inaugura, al di sopra della totalità, una società. I rapporti che si stabiliscono tra l'essere separato e l'Infinito, riscattano ciò che costituiva una diminuzione nella contrazione creatrice dell'infinito. L'uomo riscatta la creazione. La società con Dio non è un'aggiunta a Dio, né un venir meno dell'intervallo che separa Dio dalla creatura. In opposizione alla totalizzazione, l'abbiamo chiamata religione. La limitazione dell'infinito creatore, e la molteplicità sono compatibili con la perfezione dell'Infinito. Esse articolano il senso di questa perfezione»³⁰⁶.

La concezione levinasiana non condivide la declinazione della "separazione" come caduta o anche creazione di un esistente³⁰⁷, ma sostiene la "separazione" come determinazione etica di "termini", ossia di coloro che non mancano di nulla e che quindi non hanno bisogno di completarsi rapportandosi egoisticamente agli altri; i "termini" non bisognosi aprono alla relazione autentica con l'Altro, aprono all'ordine della "società" in cui il Bene "prende senso", al di là dell'essere/esistente: società a cui allude già il regno dei fini kantiano. Secondo Levinas: «Pensare una libertà esterna alla mia è il primo pensiero», anzi l'essere da parte dell'Io di fronte all'Altro costituisce l'"apriori del pensiero" e questo non concerne soltanto la relazione con il singolo, ma si realizza in «una totalità di esseri esteriori alla totalità»³⁰⁸, presenti gli uni agli altri. La relazione autentica «non lega dei termini che si completano e che, quindi, mancano l'uno dell'altro, ma dei termini che bastano a se stessi. Questa relazione è Desiderio, vita di esseri che sono giunti al possesso di sé»³⁰⁹. Quando i "termini" si possiedono perché non sono bisognosi, si instaura la relazione nell'"indipendenza". Così la "coscienza morale" costituisce la condizione del pensare³¹⁰, in essa l'Io è di fronte all'Altro, riconoscendolo libero, riconoscendosi tale: perciò la condizione del pensare è la relazione etica, non quella relazione in cui l'Altro e gli esseri sono dominati da un'intelligenza strumentale, diretta alla soddisfazione dei bisogni, segnata dal principio di ragione. In Levinas la relazione autentica si instaura "nell'indipendenza"³¹¹, nella non bisognosità: ma l'indipendenza "gli uni dagli altri" di per sé sembra muoversi nell'aporia di prescindere dalla relazione bisognosa per accedere alla relazione autentica. Tuttavia proprio nell'incontro con il volto dell'Altro bisognoso – l'orfano, la vedova, lo straniero – con la sua valenza

³⁰⁶ *Totalità e infinito*, p. 105.

³⁰⁷ *Ivi*, pp. 104-105.

³⁰⁸ *Tra noi*, p. 46.

³⁰⁹ *Totalità e infinito*, pp. 104-105.

³¹⁰ *Cfr. Tra noi*, p. 45.

³¹¹ *Totalità e infinito*, p. 105.

noumenica, disvelante, emerge la richiesta tragica e ultimativa: “Tu non ucciderai”, che drammaticamente scuote l’Io, può renderlo consapevole della propria colpevolezza, anzi dell’essere il “più colpevole” di tutti. L’irruzione dell’Altro con la sua bisognosità in realtà apre alla possibilità del ribaltamento, dell’andare al di là da sé, del Desiderio che nasce quando non c’è più il bisogno, dell’Opera come responsabilità radicale per l’Altro³¹². Così circolarmente la bisognosità dell’Altro dovrebbe essere la condizione del potersi dare dell’indipendenza e della non bisognosità dell’Io; nello stesso tempo l’indipendenza è la condizione della relazione responsabile verso l’Altro, fino alla sua “sostituzione”. I “termini” comunque indicano uno status etico – e diremmo anche diversamente ontologico – che costituisce la condizione della possibilità dell’ordine etico, ossia dell’autentica relazione non bisognosa e della separazione non bisognosa dall’Infinito, quindi dell’apertura alla trascendenza. Tuttavia, perché l’allergia nei confronti della propria bisognosità e miseria dovrebbe invece aprire a quella altrui? La colpevolezza radicale precedentemente ad ogni determinata colpa è emendabile, può approdare all’indipendenza dell’ordine etico? La consapevolezza della radicale colpevolezza basta a generare il libero movimento dell’andare al di là da sé, o fa affondare in essa?

La colpevolezza di cui parla Levinas riguarda la colpevolezza dello stesso esistere, che precede ogni colpa determinata: ma allora è presente e operante in lui ciò che è all’origine dell’ontologia occidentale e che la segna radicalmente anche se non totalmente, ossia la colpevolezza dell’esistente in quanto tale e quindi la necessità/pena del suo togliersi, che Levinas delinea come deposizione dell’Io per l’Altro, aprendo alla società dei “termini”, “indipendenti”, “separati” fra loro e dall’Infinito, con i problemi che abbiamo indicato in precedenza.

Il “ribaltamento” dell’Io è occasionato dall’irruzione dell’Altro, ma è un atto di libertà e non può non cominciare nell’Io, come lo stesso Levinas evidenzia. Tuttavia, se i livelli ontologici dell’*il y a* e dell’*esistente*, essenzialmente connessi, sono la Passività più Passiva, come può darsi l’evento del “ribaltamento”, che “comincia in me”? Questo “ribaltamento” costituisce possiamo dire l’inveramento, per utilizzare una espressione hegeliana, della “transustanziazione”³¹³ che l’Io può liberamente operare e si realizza nella sostituzione, nell’essere ostaggio ed espiazione: «L’io è colui che, prima di ogni decisione, è eletto per portare tutta la responsabilità del Mondo. Il messianismo è questo Apogeo nell’Essere - ribaltamento dell’essere ‘che persevera nel suo essere’ - che comincia in me»³¹⁴. Per Levinas la sostituzione è la possibilità di ogni Io, non dell’Uomo-Dio del cristianesimo, in quanto nella sostituzione dell’Uomo-Dio si realizzerebbe una sorta di contraddittoria transustanziazione dell’infinito nella creatura. Levinas ritiene contraddittorio parlare dell’Incarnazione di Cristo, perché l’Attività più attiva, Dio, non può inglobarsi nella Passività più passiva; ma, dobbiamo osservare, che se l’Attività più attiva trova un limite nel

³¹² E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell’altro uomo*, Il melangolo, Genova 1998, pp. 66 ss.

³¹³ *Tra noi*, pp. 91 ss.

³¹⁴ Ivi, p. 92; cfr. in proposito F. Valori, *Verbo e interpretazione. Levinas e “la nozione dell’Uomo-Dio”*, in AA.VV., *Filosofare in Cristo*, Perugia 2007, pp. 125-138.

livello ontologico, allora quell'Attività non è veramente attiva; o, forse, solo l'Attività più attiva può muovere la Passività, principiando il suo ribaltamento. Dopo aver dichiarato contraddittoria l'Incarnazione, Levinas cerca di pensare una ancor più problematica divinizzazione dell'uomo nell'ordine etico, un nuovo messianismo diffuso e un "ribaltamento" come l'autentica transustanziazione. In tale contesto caratterizzato dalla reinterprete e laicizzazione di temi ebraici e cristiani, la vera importanza dell'escatologia non consiste nel dare senso alla storia alla luce del futuro, ma essenzialmente nel mettere «in relazione con l'essere *al di là della totalità* o della storia [...]. Essa è relazione con *un sovrappiù sempre esterno alla totalità*, come se la totalità oggettiva non soddisfacesse la vera misura dell'essere»³¹⁵. L'al di là della totalità, da un lato è "trascendente" e "ininglobabile" nella totalità, dall'altro si "riflette" in essa, nella storia e nell'esperienza. L'"al di là" è costituito dall'infinito e l'escatologia pensata da Levinas mette in relazione con un significato al di là del contesto: «Si può risalire a partire dall'esperienza della totalità ad una situazione nella quale la totalità si spezza, mentre questa situazione condiziona la totalità stessa. Questa situazione è lo sflogorio della exteriorità o della trascendenza sul volto d'altri. Il concetto di questa trascendenza rigorosamente sviluppato si esprime con il termine di infinito»³¹⁶. Levinas conduce una ermeneutica del religioso in chiave etica, sulla scia di Kant, con la risoluzione della dimensione religiosa in quella etica; nello stesso tempo fa dell'ordine etico il livello dell'autenticità, l'al di là dell'essere, stentando a pensare un livello ontologico emendato, redento, perché fondamentalmente colpevole.

4 – L'autointerpretazione etica dell'ontologia

Si ripresenta anche in Levinas la questione della colpevolezza dell'esistente, l'uscita dalla quale non consiste, come nell'interpretazione heideggeriana del "detto" di Anassimandro, nel via via soggiornare e, alla fine, nel perire: una soluzione interna al livello ontologico. Anche Levinas fa presente che nella relazione asimmetrica fra l'io e l'Altro c'è la messa in questione nell'io «della posizione naturale del soggetto, della perseveranza dell'io – della sua perseveranza di buona coscienza – nel suo essere, messa in questione del suo *conatus essendi*, della sua insistenza di essente»³¹⁷. A proposito dell'interpretazione heideggeriana del "detto" di Anassimandro, Levinas rileva che Heidegger non ne ha colto il profondo contenuto etico:

«Ecco l'indiscreta – o l'ingiusta – presenza di cui forse già è questione nella 'Proposizione di Anassimandro', come Heidegger l'interpreta in *Holzwege*: messa in questione di questa positività dell'esse nella sua *presenza*, che significa, in breve, invasione e usurpazione! Heidegger non si è forse scontrato qui - nonostante tutto ciò che intende insegnare sulla priorità del 'pensiero dell'essere' - con la significanza originaria dell'etica? L'offesa fatta ad altri tramite la 'buona coscienza' di essere,

³¹⁵ *Totalità e infinito*, p. 21.

³¹⁶ Ivi, p. 23; cfr. in proposito G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

³¹⁷ *Tra noi*, p. 203.

offesa da sempre fatta allo straniero, alla vedova, all'orfano che nel volto dell'altro (ri)guardano l'io»³¹⁸.

Levinas coglie nel detto anassimandro, la ri-soluzione etica della tendenza a persistere del *conatus essendi*, che consiste per l'essere umano nel fare di sé fiamma, nell'andare al di là da sé, nell'invertire la propria dimensione naturale, disfarsene per l'Altro. Tale disfarsi del *conatus essendi* non si risolve per Levinas nell'uscita dal soggiornare, nella non presenza, bensì per l'essere umano nel de-porre sé per approdare al livello etico del Bene, in cui i "termini" non sono naturalisticamente riassorbiti nell'assenza, ma nell'indipendenza si offrono allo sfolgorio dell'Infinito nel volto dell'Altro.

Anche in Levinas ritorna la colpa dell'esistere come tale e la soluzione esplicitamente etica della colpevolezza evidenzia ancor più l'incidenza della declinazione anche etica dell'ontologia nei suoi albori. Forse quella che si è imposta nella cultura occidentale non è l'ontologia sull'etica – come sostiene Levinas – ma una ontologia segnata da un'autointerpretazione etico-giuridica, per cui gli essenti come tali sono colpevoli; allora la definizione di un ordine etico indipendente rispetto al livello ontologico dell'essere/esistenti da parte di Levinas, sembra esplicitare e radicalizzare quell'intreccio originario, che sembra non essere scalfito dal creazionismo.

Entrambe le concezioni, quella heideggeriana e quella levinasiana, permangono nella scissione, sia essa carsica, sia essa esplicita: ma da esse emerge la necessità di scandagliare un percorso che vada oltre un naturalistico via via soggiornare consapevole della differenza ontologica, ma sofferente della finitezza, un percorso che vada oltre l'allergia e l'abbandono contraddittorio della dimensione ontologica ineludibile. Levinas apre un itinerario ontologico/etico quando osserva che:

«La bontà consiste nel porsi nell'essere in modo tale che Altri vi conta più di me stesso. La bontà implica così, per l'io esposto all'alienazione dei suoi poteri a causa della morte, la possibilità di non essere per la morte [...]. Il giudizio della coscienza deve riferirsi ad una realtà che è al di là della sentenza della storia che è nello stesso tempo una sentenza ed una fine. La verità richiede dunque come ultima condizione, un tempo infinito che condiziona e la bontà e la trascendenza del volto»³¹⁹.

Levinas apre ad un diverso modo di essere – la società dei termini esemplata sul regno dei fini kantiano – che non percorre fino in fondo; avendo segnato negativamente il piano ontologico, vive nella scissione, nell'opposizione ad esso, non apre ad un volere, sentire e intendere restituiti ad una originaria perfezione a livello ontologico, perché non può.

³¹⁸ Ibidem.

³¹⁹ *Totalità e infinito*, p. 253.

Appendice *Ricordo di Tina (Mirella) Manferdini (negli anni 1955-1960)*

Emanuela Ghini.

Monastero Santa Teresa Savona, Italy

Il pensiero e il percorso accademico di Tina (Mirella) Manferdini (Bologna. 1927-2005) sono stati presentati con grande cura da Silvano Zucal³²⁰. A più di un decennio dalla morte è stata così colmata una lacuna che Mirella Manferdini non avrebbe considerato tale, tanto era modesta e intesa solo a quella che non considerava una carriera ma una impegnativa missione educativa.

Silvano Zucal ha avuto il grande merito di richiamare alla memoria di chiunque l'abbia conosciuta e soprattutto di chi dopo di lei ha beneficiato del suo magistero la figura di una pensatrice operosa e umile, troppo a lungo ignorata senza colpa di alcuno, per il ritmo di vita febbrile di tutti.

Devo al prof. Zucal e alla sua bella iniziativa se mi decido a ricordare Mirella Manferdini in modo del tutto dimesso, come grande sorella maggiore dei primi discepoli di Teodorico Moretti-Costanzi a Bologna. Assolvo così in misura minima un debito di lunga durata. Tina Manferdini, che tutti chiamavano Mirella, fu incontrata da noi alla metà degli anni '50 del secolo scorso, quando era assistente di Moretti-Costanzi, docente di Filosofia Teoretica nella nostra Università. Ne seguiva le lezioni e veniva ai suoi incontri con gli studenti che desiderassero frequentarlo anche fuori dall'Università. Avevano luogo quasi ogni sera nell'albergo cittadino dove egli risiedeva.

Alceo Pastore, Silvana Martignoni ed io, uniti nello studio e nel profondo rapporto di amicizia, fummo i primi allievi ad accogliere questo invito, rivoltoci dal professore fin dalle sue prime lezioni, e a superare la timidezza (da lui definita *gelo accademico*) nei suoi confronti. Non immaginavamo di essere i tre primi membri di quella "scuola neo-bonaventuriana bolognese", come fu in seguito definita, che avrebbe poi contato altri discepoli, pur restando sempre un piccolo gruppo, molto spesso realmente peripatetico.

Silvano Zucal nomina tutti gli appartenenti nel corso di vari anni alla "scuola morettiana", a questo singolare *Kreis* bolognese, come giustamente definisce una realtà inimmaginabile nell'Università italiana di oggi, ma già particolare in quella del secolo scorso, anche in una facoltà di filosofia. All'inizio, oltre a noi tre, chiamati da Moretti-Costanzi "gli onticini"³²¹, per la giovane età, seguirono come frequentatori del piccolo gruppo informale Silvana Simoni, Ivanhoe Tebaldeschi, Enrico Forni, Enzo Melandri, Maurizio Malaguti e, in modo saltuario, Luigi Bettazzi.

³²⁰ S. Zucal, *Tina Mirella Manferdini: La fede cristiana rispetto alla religione*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», n. 11, Settembre – Dicembre 2019.

³²¹ I piccoli ontici, allusione all'ontologismo critico di P.Carabellese, di cui Moretti-Costanzi era discepolo.

Tra le presenze costanti era Mirella. Ella assunse presto, indirettamente, la funzione di tramite tra Moretti-Costanzi e noi. La sua grande maturità, una fede vissuta con assoluta discrezione, ma testimoniata concretamente, qualità che allora non perceivamo ma avremmo riconosciuto in seguito, la resero la nostra consulente, per la fiducia e la stima che suscitava in noi. Ci saremmo accorti solo progressivamente della funzione educativa che esercitava nei nostri confronti.

Moretti-Costanzi, al di là del suo magistero che avrebbe tanto beneficamente influito sulle nostre vite, aveva anche aspetti estetizzanti e un po' decadentistici, che sarebbero venuti meno nel tempo, sui quali Mirella ironizzava con delicatezza ma senza reticenze. Con rispettosa franchezza sapeva opporsi ad alcune tesi di Moretti che giudicava opinabili. Peraltro mai da lui espresse nelle sue lezioni che ci affascinavano, nonostante il linguaggio spesso oscuro, che richiedeva un'attenta ermeneutica. Allo stesso modo Mirella sapeva far notare a Moretti qualche atteggiamento meno consono al suo ruolo. Come la frequente critica al matrimonio, che divenne inopportuna ripetuta al giovane Maurizio Malaguti appena sposato. Mirella rilevò al maestro la sconvenienza dell'atteggiamento e ottenne una risposta che la edificò: il rimpianto di Moretti-Costanzi per il matrimonio che non aveva realizzato e riteneva impossibile e la bellezza delle nozze di un discepolo che in giovanissima età aveva trovato il compimento di sé e l'apertura a una delle dimensioni più profonde della vita³²².

Se Mirella non si esimeva dall'evidenziare a Moretti alcuni atteggiamenti discutibili, tanto più sapeva soccorrere noi nella nostra immaturità. Con spirito fraterno - di fatto materno - vigilava perché non fossimo plagiati da una personalità attraente come quella di Moretti-Costanzi, di fronte alla quale, figli di famiglia come eravamo, ci trovavamo aperti a possibili suggestioni. Capiva chi di noi, in una età di ricerca e di critica a tanti pseudo valori, poteva correre il rischio di assolutizzare alcune modalità di vita del maestro non coerenti con il suo magistero cristiano. Sapeva che non eravamo credenti, o chi lo era non aveva la fede consapevole che lei viveva. Talvolta ci chiedeva la motivazione di atteggiamenti che non condivideva, o ci metteva in guardia da possibili fragilità. Nessun moralismo, ma l'affetto vigile di una sorella maggiore che ci aiutava a crescere. Tutti dobbiamo tanto a questa donna forte e vera, che Alceo Pastore chiamava affettuosamente "la nostra Mirellona".

Ella cominciava già allora a soffrire di depressione. Lavorava moltissimo, era vittima dell'insonnia, forse per il ritmo eccessivo di studio. Abitavamo entrambe in centro a Bologna, in vie che si incrociavano. Se andavo a trovarla in via Milazzo era felice, qualche volta veniva lei da me in via Galliera. Le raccomandavo di riposare, più di una volta mi disse: "devi essere la voce della mia coscienza". Capiva di pretendere troppo da se stessa. Il suo fisico apparentemente forte nascondeva una fragilità nervosa che la rendeva vulnerabile.

Nei soggiorni ai quali Moretti-Costanzi ci invitava al *Palazzo*, la sua antica casa di famiglia a Tuoro sul Trasimeno, Mirella partecipava più raramente di noi, ma si interessava con

³²² L'episodio mi è stato riferito da Maurizio Malaguti, che con la sua delicatezza abituale metteva io luce, oltre alla generosità di Tina Manferdini, che "rimproverò" il Professore, anche la sofferenza di Moretti-Costanzi, che si ritenne sempre inadatto al matrimonio e mascherava la pena con la critica.

passione alla storia dei luoghi che Moretti conosceva minutamente ed era affascinata dai paesi dell'Umbria che ci faceva visitare.

Forse per il bene che ci voleva, il nostro maestro era un po' assolutista nei nostri confronti, non sempre giustificava la nostra ammirazione per altri docenti e altre discipline. Mirella era lieta del pluralismo dei nostri interessi, suggeriva lei stessa a Moretti di invitare qualche collega alle nostre serate in comune. Stimolava l'attitudine di alcuni di noi allo studio dell'ebraico, della Scrittura, della letteratura cristiana antica, alla frequentazione delle settimane di teologia a Camaldoli...

Andammo insieme a un convegno di studi europei a Bolzano Mirella, Alceo ed io. Fu una festa e un onore per Alceo e per me, studenti e i più giovani dei partecipanti, ascoltare Merleau Ponty, che sarebbe morto poco tempo dopo. Jean Wahl, Gabriel Marcel... Era al convegno anche Vera Passeri Pignoni³²³. Mirella attenuava le mie critiche antiecclesiali per le barzellette opinabili del gesuita direttore di *Civiltà Cattolica*, ci illustrava le posizioni dei filosofi presenti.

Colpiva soprattutto l'interesse profondo che aveva per le loro persone, la comprensione con la quale li guardava. Dove noi vedevamo solo dei maestri, lei ne intuiva l'umanità, forse anche le possibili fragilità e aveva nei loro confronti una sorta di solidarietà consapevole e implicita, che talvolta affiorava e ci sorprende.

Durante il ritorno da un'escursione nei pressi di Bolzano mi sollecitò a porgere il braccio a un convegnista anziano che incespicava davanti a noi. Con stupore - era quasi buio - mi avvidi che era Jean Wahl. Non ricordo il dialogo nel mio incerto francese, ricordo la bontà del vecchio maestro che si interessava ai miei esami e che nei giorni successivi del congresso mi ringraziava dell'aiuto ricevuto ogni volta che mi incontrava. Quando invitammo Marcel a trascorrere una serata con noi dell'Università di Bologna Mirella ci presentò al filosofo come giovani affascinati dal suo pensiero, sviò la mia incauta affermazione che studiavamo anche Heidegger, l'indusse a parlarci di *Être et Avoir*.

Tina Manferdini faceva parte anche del nostro coro universitario. Durante una tournée in Olanda i giornali che diedero notizia dell'evento lodarono la solista dalla splendida voce da contralto. Lei affermò che se non fosse riuscita nella carriera universitaria avrebbe fatto la cantante lirica!

Quando, pochi mesi dopo aver firmato l'imprevista nomina ad assistente straordinaria in filosofia teoretica mi apparve chiara la strada diversa, ma intuita a pochi anni, che avrei dovuto percorrere e con dolore ma profonda convinzione rinunciai alla prospettiva di un percorso che ritenevo arduo e appassionante, ne avvertii Mirella. Mi rispose che aveva sempre immaginato che potevo finire così... Le esposi la mia perplessità per una vita che sapevo severa per la mia fragilità fisica. E le chiesi da chi avrei dovuto congedarmi nel nostro ambiente di studio. Mi suggerì di non salutare nessuno fino al momento dei voti e seguii il suo consiglio. Fu in questa occasione che mi confidò di avere da tempo come consigliere spirituale un frate molto semplice ma dalla profonda vita interiore che le era di grande aiuto.

³²³ (Bologna 1924-2000) in seguito presidente dell'Istituto Tincani di Bologna e dei Convegni Maria Cristina. Avrebbe poi avuto una cattedra di letteratura italiana all'Università di Madrid.

Negli anni '60 la vita monastica era molto austera e il distacco che richiedeva l'Ordine del Carmelo era radicale. Non avrei visto più nessuno degli amici almeno per tutti gli anni del noviziato... Seguì il suggerimento di Mirella anche nei suoi riguardi, nella certezza che portavo con me quanto mi aveva donato. La gioia della prospettiva che mi si era aperta davanti era tale che forse mancai di gratitudine verso di lei, ma era così schiva che l'avrei quasi ferita agendo diversamente. Nelle tappe importanti del cammino monastico le scrissi e mi rispose sempre con grande partecipazione, aggiornandomi sui passi della sua carriera accademica.

Seppi così che nel 1965 aveva iniziato l'insegnamento di filosofia della religione di cui avrebbe poi ottenuto la cattedra. Appresi solo più tardi da Silvano Zucal che «Tina Manferdini è tra le prime titolari di questa cattedra in Italia... e rimane in assoluto la prima donna filosofa della religione»³²⁴. Un magistero che dal 1980 al 1995 ebbe un centinaio di studenti ogni anno.

Mirella Manferdini si ritirò dall'Università per la grave malattia degenerativa che l'aveva colpita e che rese dolorosi i suoi ultimi anni. Oso sperare che sia stata confortata dalla convinzione che aveva animato il suo percorso esistenziale: «C'è per grazia di Dio un fondo di fede che nei momenti critici affiora potentemente e ridimensiona tutto»³²⁵.

Tina (Mirella) Manferdini ci ha comunicato col suo amore alla realtà e la magnanimità la fede in Cristo che è divenuta criterio di vita per quasi tutti i discepoli di Moretti-Costanzi appartenenti alla "scuola neobonaventuriana bolognese".

A distanza di anni ho rammentato un episodio che è un po' la cifra emblematica della sua vita e del suo, oserei dire, "ministero" nei nostri confronti. Moretti-Costanzi ci accompagnava qualche sera alle prime visioni di film che riteneva interessanti. All'uscita poteva esserci sulla soglia don Olinto Marella³²⁶, noto in città per la sua carità verso i poveri, che mendicava. Era una figura simbolo, che Bologna amava. Sedeva su un panchetto, col cappello sulle ginocchia, e aspettava un'elemosina per i suoi ragazzi, che salvava dalla strada. Lo stridore fra la gente che usciva, elegante e allegra, e la figura curva del vecchio padre dalla lunga barba era assoluta. Rammento l'ammirazione ma anche il disagio che suscitava in me il suo viso dolce e lieto.

Una sera in cui anche Mirella era con noi mi sussurrò, additandolo con tenerezza: «Ecco la risoluzione esistenziale di tutti i nostri problemi».

324 o.c.

325 Lettera del 10 settembre 1967.

326 Olinto Marella (Venezia 1882 -Bologna1969) figlio di un medico e nipote dell'arcivescovo Giuseppe Marella, sacerdote nel 1904, laureato in filosofia, vive dal 1924 nella chiesa di Bologna, insegna filosofia al liceo Galvani, esercita la carità verso tutti i più poveri, i perseguitati come gli ebrei, fonda la città dei ragazzi (1948). Per sostenerla mendica in un angolo del centro di Bologna e di notte sulle porte dei cinema e teatri della città. Il 4 ottobre 2020 è stato beatificato a Bologna dal cardinale Matteo M. Zuppi in rappresentanza del Papa.