

Finitezza possibilità trascendenza

Scritti in onore di Carlo Scilironi

a cura di M. Dalla Valle, A. Gambarotto e L. Illetterati

F E S T S C H R I F T

6

The Festschrift series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

Editor in Chief

Luca Illetterati

Prima edizione 2025, Padova University Press
Titolo originale *Finitezza possibilità trascendenza. Scritti in onore di Carlo Scilironi*

© 2025 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-465-3



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Finitezza possibilità trascendenza

Scritti in onore di Carlo Scilironi

a cura di

M. Dalla Valle, A. Gambarotto e L. Illetterati

Indice

Introduzione	11
--------------	----

Parte I

Note intorno alla filosofia di Carlo Scilironi

La lezione e la parola scritta <i>Mino Conte</i>	15
Morte tra immanenza e trascendenza nel solco di due Scuole padovane <i>Ines Testoni</i>	19
«Sapere di non sapere» e «sapere originario» Sulla prospettiva teoretica di Carlo Scilironi <i>Leonardo Messinese</i>	35
Il senso del «socratismo perenne» di Carlo Scilironi A partire da <i>Leggere Essere</i> e tempo di <i>Heidegger</i> <i>Aldo Stella</i>	55
San Paolo filosofo e la finitudine del pensiero Note sul <i>San Paolo filosofo</i> di Carlo Scilironi <i>Gabriele Fadini</i>	79
La doppia ma <i>stessa</i> differenza Con Carlo Scilironi <i>Marcello Barison</i>	89
Sintassi e semantica dell'essere Un'eredità possibile di Carlo Scilironi <i>Andrea Gambarotto</i>	113
«Per non trattenere che la luce» Aforismi sul destino e la grazia <i>Martino Dalla Valle</i>	127

Parte II

Filosofia e teologia

Filosofia e teologia nelle pubblicazioni di Carlo Scilironi in <i>Studia Patavina</i> <i>Gaudenzio Zambon</i>	155
---	-----

Mistica e filosofia	
Rilevanza di un testo di Carlo Scilironi per il pensiero cristiano	173
<i>Giuseppe Trentin</i>	
Pensare la grazia	
Con san Paolo e Vladimir Jankélévitch	187
<i>Riccardo Battocchio</i>	
L'esistenza è un simbolo che passa	
Heidegger e Barth <i>sorvegliati speciali</i> di san Paolo	201
<i>Fabrizio Luciano</i>	
<i>Das Nichtige ist nicht das Nichts</i>	
Note intorno ad alcuni cenni pareysoniani a Barth	217
<i>Enrico Moro</i>	
«Non siamo esperti di nulla»	
A proposito della filosofia monastica	233
<i>Giandomenico Placentino</i>	
«Avremmo avuto bisogno di meravigliose menzogne»	
Certeau su modernità e cristianesimo: un appunto	249
<i>Paolo Bettio</i>	
Dio onnipotente o fondatore e garante dell'ordine naturale?	
Una nota a Origene, <i>Contro Celso</i> V 14 e 23	265
<i>Marco Zambon</i>	
Custodi del mistero	
Una lettura di <i>Esodo</i> 20, 1-17	281
<i>Alessandra Organte</i>	

Parte III Ermeneutica e ontologia

Matematica, scienza della natura e metafisica in Kant	291
<i>Giuseppe Micheli</i>	
Hölderlin sulla poesia come servizio divino	
Riflessioni a partire da <i>Heimkunft</i>	307
<i>Gabriele Tomasi</i>	
Il compito del pensare tra finitezza e assoluto	
Note per una ontologia della comunicazione	341
<i>Giulia Bernard</i>	

La contraddizione del finito <i>Luca Illetterati</i>	359
Essere e possibilità tra limite dell' <i>episteme</i> e originario dell'affezione <i>Roberto Tommasi</i>	379
Severino tra ontologia e storia <i>Mauro Visentin</i>	395
« <i>Ce qu'il vous plaira, mon Réverend Père</i> » Per un <i>lógos</i> ironico <i>Enrico Cerasi</i>	413
Conoscere o capire? <i>Massimo Donà</i>	441

Introduzione

Finitezza, possibilità, trascendenza: sono le tre parole del titolo nelle quali abbiamo creduto di individuare le parole-guida del lungo, inesausto ed esemplare magistero filosofico del professor Carlo Scilironi. Le risonanze che si ottengono accostando queste parole sono probabilmente infinite, ma qualsiasi studente di filosofia che abbia frequentato l'Università di Padova negli ultimi quarant'anni non esiterebbe ad associarle al nome di Carlo Scilironi e al suo insegnamento di *Ermeneutica filosofica*. Poiché, dunque, il 2024 è l'anno in cui si conclude, per limiti d'età, non certo della sua inesauribile energia fisica e intellettuale, la sua attività di insegnamento, alla quale, per inciso, egli ha sempre annesso un grande valore civile e morale, amici, colleghi ed ex-studenti hanno voluto celebrare il professore e il maestro, il collega e l'amico con questa pubblicazione che ambisce, però, e non retoricamente, ad avviare un primo sondaggio critico della sua opera, senza esaurirsi nella mera occasione celebrativa.

Tre sono anche le parti in cui è suddiviso il volume perché tante sono parse ai curatori, in seguito a un esame empirico, le aree tematiche cui era possibile ascrivere i numerosi contributi pervenuti, e che corrispondono felicemente ai temi più frequentati da Scilironi nella sua produzione, con l'eccezione della prima, alla quale abbiamo dato il titolo di *Note intorno alla filosofia di Scilironi* (in ossequio affettuoso a uno degli stilemi preferiti dal destinatario di questo omaggio), in cui si raccolgono infatti tutti quei contributi che, in modo diverso, ognuno dalla propria particolare prospettiva, si confrontano direttamente con uno o più dei suoi scritti o con l'insieme della sua opera.

La seconda parte, che ha per titolo *Filosofia e teologia*, accoglie invece gli studi che pongono al centro l'eterno e controverso rapporto tra ragione e fede, o, per dirla con Scilironi, fra trascendente e trascendentale. È da dire che nessuna questione è forse più importante per Scilironi di quella della fede, o meglio, della "possibilità e del fondamento della fede" (come recitava il titolo di uno dei suoi primi libri), che non può però ridursi a cieco fideismo, ma deve trovar posto nel sistema della ragione, come quella necessaria pos-

sibilità, quella immanente eccedenza, giustificata ma non assicurata logicamente, che sola può rispondere all'incalzante domanda di senso che, dopo tutto, ogni razionalismo lascia inevasa.

Nella terza e ultima parte, infine, si trovano riuniti i contributi di *Ermeneutica ed ontologia*, due tra i campi in cui, assieme a quello filosofico-teologico, Scilironi ha indagato di più e più a fondo. Ermeneutica, in specie, è solo un altro nome per filosofia, se è vero che la proposta finale di Scilironi, quel "neosocratismo" che egli stesso ha evocato in contrapposizione al neoparmenidismo di Severino, «padre venerando e terribile», eppure fino all'ultimo combattuto in nome di una più "umana" ermeneutica della finitezza, può essere ricondotto appunto a una «antropologia ermeneutica» alternativa alle opposte e ugualmente insufficienti «antropologie dell'identità» e «della differenza».

Confidando nell'indulgenza dell'omaggiato per quanto leggerà, ci auguriamo di esser riusciti almeno a dimostrargli la nostra gratitudine.

Parte I
Note intorno alla filosofia di Carlo
Scilironi

La lezione e la parola scritta

Mino Conte

C'è stato un tempo, breve ma gravido di significati, in cui la presenza nelle aule universitarie non era più possibile. Tutti ricordiamo il Covid 19, la pandemia, la situazione senza precedenti venutasi a creare, la vita costretta ed esposta, e il problema di come continuare a tenere le lezioni in condizioni di emergenza. Stava per iniziare il secondo semestre dell'anno accademico 2019/2020. Il presente universitario divenne improvvisamente distante, remoto. Il corpo accademico rispose prontamente, chi subito adottando le forme di didattica tecnologicamente assistita, chi adoperandosi in altro modo. Gli incontri tra colleghi erano in quei giorni frutto di casualità, dei pochi passi percorsi per ricordarsi della realtà cittadina. Ricordo che un giorno incontrai Carlo Scilironi tra il Capitano e il Liviano, e subito iniziammo a discorrere della situazione venutasi a creare, delle difficoltà, del disagio da entrambi esperito. Mi raccontò del suo corso di Ermeneutica filosofica, quell'anno dedicato alla "lettura, analisi e interpretazione di *Essere e Tempo* di Martin Heidegger". Mi illustrò in dettaglio come procedeva. Pensò di porre integralmente per iscritto il testo delle lezioni, che in tempi normali sarebbe stato solo pronunciato. Di primissimo mattino procedeva con la paziente e meticolosa scrittura, lezione dopo lezione. Trentatré lezioni. Ora l'insieme del lavoro è stato pubblicato in formato unitario col titolo *Lezioni su Essere e Tempo di Martin Heidegger* (Cleup, Padova 2020). La dedica è rivolta a quegli studenti cui furono destinate, pezzo per pezzo.

In questa esperienza d'insegnamento, radicalmente anacronistica per i funzionari della tecno-didattica, è racchiusa a mio avviso una lezione ulteriore. La trentaquattresima, quella non scritta. Quella sul senso stesso dell'insegnare. Che cosa insegnare e come farlo. Perché farlo. Benché un accadimento possa temporaneamente o meno interrompere le consuetudini, e nessuno sapeva se lo stato emergenziale sarebbe durato un mese o sei o più, restano pur sempre alcuni aspetti fondamentali dell'insegnare con la loro saldezza e con la loro nuda evidenza. Al centro un libro, nel nostro caso non uno qualsiasi ma, come scrive Carlo Scilironi, «la maggiore opera filosofica del Novecento». Davanti a sé uno «sforzo primario» che però non esauriva l'intendimento delle lezioni: «la conoscenza analitica della *littera* di *Essere e tempo*». Non si trattava di un corso di *storia* della filosofia ma di *ermeneutica filosofica*, «cioè, a tutti gli effetti, un corso di filosofia teoretica, o, *simpliciter*, un corso di *filosofia*, senza aggettivi senza genitivi». Al di là della lettera, occorre intendere lo *spirito* del testo. Ben sapendo che ogni lettore, nel momento stesso in cui si accinge ad analizzare e interpretare un testo, svolge il suo sforzo all'interno di alcuni problemi fondamentali, riguardanti il rapporto tra il tutto e le parti e la possibilità stessa del domandare e del conoscere, che sempre necessita di un *prae*. Il corso dell'anno precedente era stato dedicato alla *Scienza della logica* di Hegel. A ben vedere, puntualizza Scilironi «queste sono due modalità di un unico problema, che in epoca recente è stato rappresentato con due termini di straordinaria ricchezza: dialettica ed ermeneutica. Come a dire: Hegel e Heidegger».

Insegnare e nel contempo ricercare, tentare con tenacia di avvicinare lo spirito di un testo rendendolo comprensibile ad altri attraverso la propria fatica. Comprensibile da parte degli altri pretendendo da loro uno sforzo commisurato, non reso comprensibile perché amputato, semplificato, reso semplice una volta ridottane latitudine e spessore. Se il tutto viene perso, le singole parti diventano incomprensibili. La lettura, allora, non può che essere integrale. Rendendo, in altri termini, lo stesso atto del comprendere un'attività di ricerca che poco per volta affina, in chi ne accetta la sfida, la capacità di lettura, di analisi, di interpretazione. La lezione è, in questo senso, formativa, non ha come obiettivo questo o

quell'apprendimento singolo, questa o quella particolare nozione slegata da una ulteriorità significante. L'aver posto al centro la forma solida di un contenuto filosofico, con le sue peculiari e connotate asperità, contrasta radicalmente con un'idea di didattica basata sul paradigma dell'apprendimento basato sui nuovi linguaggi multimediali, mettendo in primo piano un apprendere senza fatica, piacevole, rispondente ai propri desideri e bisogni, sganciando le "competenze" (iscritte nella necessità ideologica del *competere*) dai contenuti. Una "competenza" diversamente intesa, può al contrario scaturire dal confronto continuo con una realtà che oppone resistenza, e che cosa può opporre oggi maggiore resistenza per un giovane del testo heideggeriano? Anziché sottoscrivere le forme mentali entro cui lo studente già si trova, assume un significato ben maggiore il rendere possibile l'esperienza dell'altro e di altro rispetto all'ordine cognitivo ed esperienziale già dato dei destinatari. Un rapporto formativo si può produrre non evitando il rapporto con l'alterità e con la resistenza dei contenuti culturali, al contrario favorendolo. Per gli studenti di quel corso l'esame era già contenuto nelle lezioni.

L'idea di scrivere, rigo per rigo, le lezioni, essendo venuta meno la possibilità di pronunciarle, è stato un atto di non comune dedizione al proprio mestiere di professore. Il professore dei contenuti, il professore colto e preparatissimo eppure continuamente intento al loro studio, che incessantemente li ripensa, li rivede. Insomma, una figura umana non comune sicuramente opposta al cosiddetto "facilitatore degli apprendimenti" come recita il grigio *refrain*, tutto metodi e strumenti, quasi indifferente nei confronti del corpo solido di una disciplina. Il professore che riprende ogni cosa daccapo, che ogni volta sente il bisogno di ricominciare perché nulla è mai abbastanza. La parola pronunciata è tutt'uno con l'atto d'insegnare, certo. Il maestro parla ai suoi discepoli. La causa di forza maggiore, la pandemia, ha consentito di recuperare il grado primario e originario dell'insegnare. Le parole non poterono essere pronunciate, è vero, ma l'ideale dell'oralità non fu tradito o svilito nella muta immobilità di una scrittura albeggiante. Il colloquio intimo, profondo, tra un uomo, un testo, i suoi studenti fu solo diversamente praticato. L'occasione consentì di recuperare le fondamenta di un mestiere antico nel momento stesso in cui tutto pareva

dissolversi in una quotidianità sospesa, fatta di bollettini medici e strategie di contenimento e mitigazione degli effetti ancora poco noti di un virus che minacciava la vita. Carlo Scilironi tenne in vita il suo corso. A modo suo. Senza troppo curarsi delle mirabilie subito offerte dalla cosiddetta didattica innovativa, che ogni cosa tende a standardizzare e uniformare, e delle talora insistite richieste di adeguamento operativo. L'insegnare deve sempre poter essere un atto libero frutto di un pensiero autonomamente elaborato, altrimenti non è più tale. Se viene meno la libertà dell'insegnamento di che cosa potrà mai essere ritenuto responsabile un professore? Non sono certo di essere riuscito a mettere in luce la sua trentaquattresima lezione. Sono però certo che ricorderò il momento in cui me ne parlò, una mattina in piazza Capitanato.

Morte tra immanenza e trascendenza nel solco di due Scuole padovane

Ines Testoni

Introduzione

L'incontro con la morte, in tutte le sue manifestazioni concrete, causa nella vita reale delle persone la sofferenza più grande, la quale spesso si accompagna a un'angoscia soverchiante. Fin dall'apparire della coscienza e della capacità di rappresentare i propri pensieri, gli umani cercano di conferire senso sia a tale terrore sia al fatto che dobbiamo inevitabilmente fare i conti con la finitudine. Quando i significati non vengono trovati, oppure non reggono e vengono messi in crisi, la sensazione che ne consegue è quella di una inesorabile perdita di controllo sulla propria esistenza, accerchiata dall'afflizione tra dolore e terrore¹. Per questo motivo la filosofia, nata secondo Platone come *melete thanatos*, insieme alla religione che in essa trova il proprio fondamento, continuano ad evolvere discutendo le forme con cui si definisce il rapporto tra la totalità dell'essere, il mondo che abitiamo e la natura a cui apparteniamo, cercando di comprendere se esistano tracce che permettono di inferire una continuità tra l'esser qui adesso e l'oltre.

Oggi viviamo in un tempo in cui le certezze offerte per secoli

¹ Per questi argomenti che aprono un dialogo serrato tra filosofia e psicologia, si veda I. TESTONI, *Il grande libro della morte*, Il Saggiatore, Milano 2022.

dalla metafisica, la quale nella convinzione di parlare inconfutabilmente supportava le rappresentazioni religiose della salvezza, sono state messe in questione in modo radicale. Le spiegazioni epistemiche relative alle dimensioni immutabili dell'essere, dice Emanuele Severino, sono state irreversibilmente smantellate² e tale tramonto ha decretato per le religioni abramitiche la perdita di affidabilità rispetto ai loro simbolismi di fede.

Il fenomeno della morte di Dio annunciato da Zarathustra ha inaugurato dunque il ventesimo secolo all'insegna della perdita dei riferimenti di valore entro cui orientare il senso dell'esistenza, non più informato dalla rivelazione di una volontà trascendente che guida il mondo oltre la morte. Possiamo forse far risalire a siffatta caduta l'esperienza delle peggiori atrocità arretrate all'umanità da fascismo, nazismo e stalinismo. E purtroppo sappiamo che il totalitarismo è sempre pronto alla riattualizzazione, imponendoci di affrontare con rigoroso senso critico qualsiasi argomento che faccia leva su promesse e speranze, per non tradurre l'atto di fede in sconsiderato fondamentalismo o illusorio spaccio – direbbe Giordano Bruno – di bestie trionfanti³.

L'Università di Padova esprime in modo emblematico questa temperie culturale, avendo accolto proprio nel secolo breve due importanti correnti dialetticamente antitetiche – quella di Roberto Ardigò e quella di Marino Gentile. Nell'eventualità che possa darsi una sintesi tra tali polarità consiste il senso del presente capitolo, dedicato a Carlo Scilironi, uno dei professori più amati e apprezzati del Dipartimento di Filosofia (ora confluito nel FISPPA) che collaborano con il Master in *Death Studies & The End of Life*⁴. Le sue competenze sulle forme con cui i filosofi che predilige hanno significato il senso del vivere dovendo fare i conti con la morte entusiasmano da quasi due decenni i corsisti che affrontano l'argomento sia per interesse professionale in ambito sanitario sia perché devono misurarsi con le sfide dell'insensatezza con cui le perdite minacciano il cammino esistenziale delle persone⁵. Le sue lezioni

² E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, BUR, Milano 2012.

³ GIORDANO BRUNO, *Lo spaccio de la bestia trionfante* (1584), Rizzoli, Milano 1985.

⁴ I. TESTONI, <https://endlife.psy.unipd.it/>

⁵ C. SCILIRONI, *Note intorno al problema della morte*, Cleup, Padova 2018.

infatti sono impiegate sulla problematizzazione dell'idea di finitudine e delineano le forme dello "stare" nella domanda relativa a che cosa significhi morire.

Prendendo spunto quindi dal contributo di Scilironi, nelle pagine seguenti verranno considerati seppur fugacemente alcuni temi relativi alla contrapposizione tra immanentismo e trascendentalismo, a lungo caratterizzata dall'esercizio della violenza contro coloro che hanno sostenuto la prima polarità – si pensi a Giordano Bruno e a Spinoza – al fine di proporre un ponte teso sul fiume dell'eternità che permetta di dirimere le ostilità.

1. Un cammino in continuità con il passato

Scilironi è certamente oggi tra i pensatori più significativi dell'Università di Padova, al cui interno si è sviluppata la cosiddetta Scuola filosofica padovana inaugurata da Marino Gentile, la quale ha assunto per certi versi una posizione antitetica all'insegnamento di un altro grande filosofo della stessa università: Roberto Ardigò. In effetti, il pensatore casteldidone, a sua volta, aveva dato vita a un territorio di studi oggi molto meno considerato, a causa della sua matrice positivista, il cui destino è stato fagocitato e superato dall'irresistibile ascesa del neopositivismo che ha fondato il sapere scientifico del ventesimo secolo. Purtroppo, però, le scienze, compresa la psicologia, che devono gran parte della loro intelligibilità all'empirismo logico, hanno espulso dalle proprie dissertazioni ogni questione filosofica, eclissando in tal modo l'interesse per gli aspetti fondativi che hanno dato impulso allo sviluppo del loro sapere. Da qui è forse derivato il declino dell'interesse per questo pensatore rigoroso, al quale dobbiamo il primo laboratorio di psicologia, aperto proprio a Padova⁶, e non è dunque un caso che in questa città siano stati istituiti corsi di laurea di tale disciplina tra più importanti in Europa, fin dal 1971. Alla rapida crescita della ricerca in questo campo che ha invero la maggior parte dell'insegnamento ardigoiano non è però corrisposto un adeguato riconoscimento, cosicché tale Scuola dopo aver dato l'abbrivio ad un

⁶ Si veda in tal senso: I. TESTONI (a cura di), *L'Inconscio*, Gallone, Milano 1997.

settore di ragguardevole successo, non ha guadagnato una esplicita bensì, come diremo tra poco, soltanto una recondita e oltremodo drammatica continuità.

Il percorso di riflessione inaugurato da Gentile, al contrario, è tutt'ora molto vivo, grazie agli sviluppi offerti da allievi di primissimo ordine: Enrico Berti, Franco Chiereghin e Gianni Romano Bacchin, i quali hanno saputo tanto elaborare traiettorie personali quanto valorizzare le possibili contaminazioni della fenomenologia di Edmund G.A. Husserl e di Martin Heidegger. L'importanza di questa corrente di pensiero, della quale Scilironi è oggi un brillante esponente, è data dalla originale modalità con cui vengono valorizzati e al contempo ridimensionati nella lettura dell'esistenza gli approcci sia metafisico sia delle scienze della natura. In tal modo, tali pensatori hanno saputo porre questioni capaci di mettere in luce le difficoltà in cui incorre qualsiasi deduzione aprioristica che pretenda di imporre atteggiamenti dogmatici, parallelamente al rifiuto di offrire pedissequamente l'avallo a pratiche, anche le più consolidate, dell'indagine empirica per la povertà di riflessione teoretica che ormai le caratterizza.

A partire dall'emancipazione di Gentile dall'attualismo⁷, uno dei Maestri – mi sto riferendo a Berti, studioso di fama internazionale che mantiene viva la tradizione di studi su Aristotele a Padova, in passato conosciuta come “cittadella averroista”⁸ – si approccia infatti alla metafisica in modo problematico, considerandola sostanzialmente inadeguata ad offrire spiegazioni esaustive rispetto all'esperienza nella sua totalità⁹ ma in pari tempo riconduce alla storia del pensiero aristotelico le matrici fondamentali degli oggetti di studio ai quali le stesse scienze della natura continuano a dedicarsi. Dal suo punto di vista è dunque necessario porre sempre molta attenzione rispetto alla collocazione del fatto naturale e alle

⁷ Si leggano in tal senso nello specifico: M. GENTILE, *Il problema della filosofia moderna*, Petite Plaisance, La Scuola Brescia 1951 e *Breve trattato di filosofia*, Cedam, Padova 1974.

⁸ F. BIASUTTI, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Cleup, Padova 2014.

⁹ Si vedano in tal senso: E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977; *Invito alla filosofia*, La Scuola, Brescia 2011 e *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014.

questioni che esso costantemente apre rispetto alla sua contestualizzazione nel tutto.

Ma per la complessità e la varietà delle indagini sviluppate relativamente ad un sapere comunque accessibile sul trascendente, la Scuola che da ora in poi chiameremo “gentiliana” non può essere confusa con una adesione tout-court al problematismo di Ugo Spirito e di Antonio Banfi, oppure con il pensiero debole che caratterizza l'intero panorama post-moderno, e neppure con il criticismo neokantiano, sebbene essa abbia saputo farsi fecondare da ognuno di questi contributi che hanno segnato tappe importanti nella storia della filosofia non solo italiana.

Stabilita una differenza sostanziale tra sapere scientifico e interpretazione del mondo, pur mantenendo fermo un atteggiamento tanto competente quanto critico nei confronti dello scientismo nonché alla matematizzazione dei fenomeni naturali, su tale matrice critica è cresciuto in Scilironi l'interesse per la possibilità di circoscrivere lo sconosciuto che si insedia nella problematicità, nell'intento di profilare i confini oltre i quali si annuncia con una dimensione propria il mistero. Assumendo che non tutto è dicibile e accessibile alla ragione, la sua indagine si mantiene quindi ancorata ai suddetti principi fondativi, che la distanziano da qualsiasi espressione del naturalismo contemporaneo, la cui deriva consiste nel: «Ridurre l'intendere al dire [...*nel*] ridurre l'essere all'ente, la filosofia alla scienza, la metafisica alla fisica»¹⁰.

Similmente a Gentile, facendo perno sul costrutto di finitezza rispetto alle possibilità di comprensione dell'essere e dell'esistenza, Scilironi non ha evitato quindi di soffermarsi metafilosoficamente sul senso stesso della filosofia e sulla possibilità di riconoscerne l'ineludibilità insieme allo “stare” nel suo limite che il *melete thanatos* insegna a gestire. È così che, nello scenario del pensiero contemporaneo, data la ricchezza del background in cui prende consistenza la sua riflessione, il pensatore padovano risulta essere un autore originale, perché se da un lato ha definito i limiti della metafisica tradizionale dall'altro ha saputo anche emanciparsi dalla tentazione di cedere a qualsiasi approccio derivato dalla svolta linguistica,

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

in quanto essa secondo lui stabilisce una corrispondenza biunivoca tra essere e linguaggio.

Tale posizione è esplicitata chiaramente in *Della filosofia o del non sapere*¹¹, allorquando, nel porre la questione del tramonto del senso dell'essere, l'autore denuncia la «pretesa riduzione scienziasta del pensare, pretesa esattamente speculare a quella metafisica: mentre i metafisici pretendono di 'dominare' l'essere oggettivandolo, gli antimetafisici pretendono di 'dominare' il pensare oggettivandolo. Alla riduzione dell'essere ad ente degli uni, corrisponde la riduzione del pensiero al linguaggio degli altri». Il pensare infatti non può ridursi al linguaggio per la stessa ragione per cui l'essere non può ridursi all'ente, ove altresì: «Non è il dire (il linguaggio) l'intelligibilità del pensare, ma il pensare (l'intendere) l'intelligibilità del dire»¹².

Il contributo di Scilironi perviene perciò all'ineludibile tema della conoscenza in riferimento alla verità, oscillando tra la questione dell'essere come possibilità di Martin Heidegger e l'essere come necessità di Emanuele Severino. Il suo cammino ha però preferito dirigersi verso il primo piuttosto che verso il secondo, nonostante a quest'ultimo abbia dedicato sempre un'attenzione speciale¹³. E tale preferenza è riconducibile a ciò che del trascendente egli considera come il fondamento di qualsiasi conoscenza del mistero¹⁴, quella che risponde alla chiamata della speranza edificata nel rispetto della differenza ontologica¹⁵ dinanzi al limite presupposto tanto dall'essere per la morte quanto dalla capacità di comprendere il senso della natura, nella cui rappresentazione si cela il più autentico terrore della morte.

¹¹ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019.

¹² *Ibid.*, pp. 12-13.

¹³ C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Rivista Trimestrale di Scienze Umane 1980, pp. 253-289.

¹⁴ C. SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002.

¹⁵ In questo capitolo mi riferisco alla "differenza ontologica" facendo riferimento alla tesi di Emanuele Severino che legge Martin Heidegger come metafisico, proprio per questo concetto, intendendo diversi l'essere non diveniente e l'ente destinato all'annientamento (alla morte). Si veda: E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

2. Tra *natura naturans* e *natura naturata*

Nonostante il riconoscimento dei limiti del pensiero metafisico tradizionale, Scilironi condivide con i propri Maestri, dunque, un radicale distanziamento da ogni deriva riduzionista, sempre più dominante nello scenario delle scienze della natura per la sua capacità di informare la ricerca concreta che garantisce la trasformazione del mondo secondo le volontà umane. Tale allontanamento esprime l'approccio critico della Scuola gentiliana rispetto alla volontà del sapere moderno e contemporaneo di aggredire la natura, considerata nei suoi meri aspetti meccanicistici grazie al primato specifico delle metodologie fondate sul calcolo matematico¹⁶.

Non possiamo però procedere senza aprire e chiudere un fugace inciso rispetto a che cosa intendiamo per "natura". Si tratta senza dubbio di un costrutto che accompagna tutta la storia della filosofia a partire dai presocratici che la intendono come principio originario (*physis*), per procedere con l'antica scuola platonico-aristotelica che la definisce come ordine razionale (si pensi ai concetti di anima, che conferisce movimento e intenzionalità alla materia vivente, e di "entelechia"), passando attraverso le concezioni creazionistiche medioevali che le riconoscono un ordine gerarchico e finalistico voluto da Dio, fino a giungere al riduzionismo moderno, che, da Cartesio in poi, la considera come un mero meccanismo perdendo, con le successive prospettive empirista, positivista e neopositivista, qualsiasi riferimento a dimensioni trascendenti, per cui il caso è divenuto il motore di ogni traiettoria evoluzionistica, fino ad essere considerata come soggetto narrativo prodotto dai processi di costruzione sociale del sapere.

All'interno di questo articolato tragitto, la differenza ontologica viene declinata secondo i principi regolatori di ognuna di tali tappe, giungendo a scomparire definitivamente con la riduzione dell'essere in totalità all'ente, inteso come "cosa". Ma questa, appunto, per quanto importante, non è l'unica traiettoria che la storia ci impone di considerare. Entrando quindi nel merito del rapporto tra natura e genesi potremmo anche rifarci alla celebre differenziazione di Scoto Eriugena secondo cui si danno differenti dimensioni:

¹⁶ M. GENTILE, *Umanesimo e tecnica*, Arti Grafiche Chiamenti, Verona 1942.

«Prima, la natura che crea e non è creata; seconda, la natura creata che crea; terza, la natura creata che non crea; quarta, la natura non creata che non crea»¹⁷. Questa classificazione ortogonale data dall'incrocio tra natura e creazione sì/no rispetta anche le caratteristiche che le gerarchie neoplatoniche attribuiscono: a Dio, alle *causae primordiales* create da Dio, da cui derivano gli effetti del molteplice incarnato nella materia. A queste tre segue la quarta, la più complessa, la quale viene definita dopo aver individuato la differenza tra ciò che è e il non essere.

Al centro dell'intero impianto allestito sulla sostanziale differenza ontologica tra il Dio indiveniente e la creatura che esiste (*ex-esse*) troneggia il binomio eternità/creaturalità, ovvero tra l'essere assoluto e l'ente che oscilla tra essere e niente, ove il secondo guadagna la propria eternità in Dio. Ma lo stesso Dio, con l'atto di creazione crea sé stesso attraverso le creature, a loro volta considerate da Eriugena come teofanie. Nello specifico, sulla base della speculazione dell'intelletto, tra la prima e l'ultima dimensione si estrinseca la dialettica tra *exitus* e *reditus* neoplatonico, nelle fasi che vedono il Dio creatore, la separazione del creato da Dio e infine la riunificazione che si conclude con l'unità del tutto. E l'ultima tappa corrisponde al togliimento di qualsiasi creazione, in quanto il Dio non creato si è ricostituito nella propria unità originaria, la quale ora è assoluta in quanto in sé compiuta avendo incluso tutte le creature. Dio quindi non è nessuna delle realtà create, ma nel raggiungimento del tutt'uno con loro toglie la stessa creazione.

Sebbene il filosofo irlandese abbia ben presente la distinzione tra teologia catafatica e apofatica, ovvero la contrapposizione tra il dire che la natura manifesta Dio e il contrario, ovvero che Dio non è affatto alcunché che riguardi la natura, di fatto, la quarta dimensione della suddetta classificazione ortogonale prevede la completa reintegrazione delle creature in Dio, la quale con il ripristino dell'integrale unità stabilisce il senso intrinseco della natura nella propria immanenza in Dio. E questo che appare come un risultato in Eriugena è invece l'originario sia di Giordano Bruno sia di Baruch Spinoza, i quali definiscono tale stato della natura senza presupporne una storia che richieda un *exitus* e un *reditus*: Dio è

¹⁷ G. S. ERIUGENA, *Divisione della natura*, Bompiani, Milano 2013, p. 157.

già da sempre e anche qui e adesso è unitariamente sé stesso come *natura naturans*, la quale si esprime (“teofanie” di Eriugena) come *natura naturata* rendendosi manifesto secondo i “modi” con cui appaiono gli enti.

Scilironi, al contrario, come tutta la Scuola gentiliana ispirata alla fenomenologia, si sostiene sulla roccaforte sostanziale della metafisica, ovvero la differenza ontologica, la quale statuisce l'esistenza di una distanza incommensurabile tra essere non creato e essere creato. Tale assunzione gli permette di mantenere, seppure nella sua forma debole, la struttura essenziale della metafisica medioevale, che informa il senso della fede (importanti sono i suoi studi su Tommaso D'Aquino)¹⁸. Il pensatore, dunque, da questo punto di vista iscrive il proprio contributo nell'ambito delle nuove espressioni del pensiero cristiano, rafforzando gli orizzonti che riconoscono in Heidegger una inesauribile fonte di ispirazione per l'indeterminatezza con cui Heidegger pensa il rapporto tra la finitudine dell'ente con il suo essere per la morte e l'essere indiveniente, lasciando aperto il problema della fondazione metafisica dopo la radicale confutazione nietzscheana.

3. *Deus Sive Natura*

Ardigò è senza dubbio un pensatore agli antipodi rispetto alle posizioni della successiva Scuola gentiliana. Religioso che ha abbandonato la veste dopo aver subito la *sospensione a divinis* e la scomunica per la propria critica rispetto al tradizionale ragionamento metafisico – da lui considerato aprioristico e dogmatico, a favore dell'argomentazione induttiva fondata sull'osservazione empirica – il filosofo casteldinonese riconosceva l'importanza della deduzione logico-matematica applicata all'osservazione e alla descrizione dei fenomeni. La sua critica alla metafisica traeva origine dalle considerazioni dell'empirismo e dal riconoscere l'impossibilità di spiegare i fenomeni a partire da assiomi precostituiti sulla

¹⁸ Si segnalano tra le altre riflessioni: C. SCILIRONI, *Tommaso d'Aquino e la critica della religione. Un confronto con Barth e Bonhoeffer*, ASPRENAS, 1980, pp. 331-354 e il confronto con Hegel nel libro: ID., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, pp. 63-83.

base di presupposti alla prova dei fatti fallaci. Nasceva da qui il rifiuto di qualsiasi postulazione di entità trascendenti inverificabili, il quale lo ha portato su posizioni coerenti con i traguardi del Circolo di Vienna e del Circolo di Berlino.

Nella critica di Scilironi relativa alla riduzione dell'essere all'ente¹⁹ possiamo intravedere sullo sfondo il movimento con cui la Scuola gentiliana ha estinto all'interno del dipartimento di filosofia il contributo di Ardigò, pressoché esauritosi con Erminio Troilo. Pensatore del tutto particolare, questo allievo del padre del positivismo italiano, passando attraverso lo studio di Giordano Bruno e Baruch Spinoza²⁰, è giunto ad aderire all'immanentismo, che egli ha definito "realismo assoluto"²¹. Di questi autori, che vedevano nella natura l'espressione (le "teofanie" – dice Eriugena e i "modi" – dice Spinoza) di Dio, Troilo faceva proprio il concetto unificatore di tutti gli enti. Definendolo come il principio eterno infinito che unifica tutti gli esseri relativi²², egli intuiva già qualcosa che sarà poi espresso in maniera cogente da Severino: l'essere è l'identità di tutte le differenze²³.

Ciò che Troilo assume tanto dai due pensatori moderni quanto dal proprio Maestro è l'inammissibilità della creazione, per cui la realtà concreta non è dunque dipendente da alcuna volontà trascendente. Infatti anche Ardigò, una volta conclusa la pubblicazione delle proprie *Opere Filosofiche*²⁴ e dopo il primo tentativo di suicidio, si era avvicinato a Spinoza, dedicandogli il saggio *Natura naturans*²⁵. L'idea che lo aveva sedotto era quella di intendere l'immanenza di Dio, nel suo determinarsi oggettivandosi nella realtà.

¹⁹ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019. ID, *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Sonnino 2011.

²⁰ E. TROILO, *Tratti essenziali della figura e del pensiero di Benedetto Spinoza*, Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti in Padova, 386, pp. 79-111.

²¹ E. TROILO, *Le ragioni della trascendenza o del realismo assoluto*, Premiate Officine Grafiche Ferrari Venezia 1936. ERMINIO TROILO (a cura di). *Spinoza, L'etica*, Istituto Editoriale Italiano Milano 1932.

²² *Ibid.*

²³ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

²⁴ R. ARDIGÒ, *Opere Filosofiche*, Draghi, Padova 1890-1903, <https://web.uniroma1.it/archiviostoriapsicologia/roberto-ardig%C3%B2>

²⁵ A. JORI, *Natura naturans: Il pensiero di Roberto Ardigò*, Nova Ipsa, Palermo 2020.

La posizione secondo cui l'affermazione dell'unicità della sostanza, rispetto alla quale gli enti non sarebbero altro che "modi" con cui dunque si manifesta il divino (inteso come l'essere originario), corrisponderebbe tout court alla dimensione non creata che non crea di Eriugena, ovvero all'intendere l'essere del mondo qui ed ora espressione dell'unità già da sempre data di Dio, la quale dunque non deve affatto essere raggiunta e non richiederebbe alcuna processualità.

Di questa opera per certi versi straordinaria è stata recentemente pubblicata una edizione critica, dedicata dal curatore Alberto Jori²⁶ a Giuseppe Micheli. Nella ponderosa analisi del pensiero ardigoiano che precede il testo, nello specifico nella Prefazione, lo studioso esordisce asserendo che «In certo modo, si potrebbe impiegare in riferimento ad Ardigò la definizione valida per Spinoza: anche il filosofo di Casteldidone era 'innamorato di Dio' – un Dio panteisticamente inteso, peraltro, come nel caso del pensatore olandese, quale *Deus sive Natura*»²⁷. Il volume è strutturato in un modo tale da lasciar intendere che *Natura Naturans* sia il prodotto finale di una lunga e articolata storia di pensiero e produzione estremamente coerente e completa, che ha richiesto al curatore più di 500 pagine per poter essere delineata esaustivamente.

Lo scritto ardigoiano inizia citando Spinoza: «Secondo noi per la Natura naturante è da intendere ciò che è in sé e si concepisce per sé, ossia quegli attributi della sostanza, che esprimono l'essenza eterna e infinita, cioè Dio in quanto è considerato quale causa libera. Per natura naturata poi intendiamo tutto ciò che proviene dalla necessità della natura di Dio, ossia di ciascuno dei suoi attributi, vale a dire tutti i modi degli attributi di Dio in quanto si considerano siccome le cose, che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né concepirsi»²⁸. Più avanti Ardigò definisce la propria continuità con la visione immanentista spinoziana e introduce il senso del morire: «L'Indistinto, come io designo, qualificandola così, quella che fu detta la Nauta naturante [...] è la essenza comune della universalità delle cose, onde esse sono consustanzia-

²⁶ A. JORI, *Natura naturans: Il pensiero di Roberto Ardigò*, cit.

²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 515.

li, e quindi tutte insieme un essere unico. [...] È questa essenza coi suoi attributi, ossia colle potenzialità di tutto ciò che si manifesta in ognuno dei divenuti. È questa essenza unica e questa consustanzialità di tutti essi, onde il singolo della cosa risulta e nasce da ciò che è prestato dal tutto, si disfa e muore sfumando nel tutto»²⁹.

Dopo essere stato accolto dal pensiero positivista ardigoiano, Spinoza è rimasto come riferimento latente all'università di Padova, giungendo ad ispirare un altro famoso filosofo: Antonio Negri. Il pensatore ha infatti dedicato al tornitore di lenti anni di studio e diverse opere: *L'anomalia selvaggia*, *Spinoza sovversivo*³⁰, *Spinoza e noi*³¹. La sua adesione al pensiero spinoziano è tutt'altro che innamoramento verso Dio e si iscrive interamente nella corrente che traduce l'immanentismo in materialismo. Lo stesso Karl Marx si dedicò ampiamente a Spinoza, ricopiando a mano interi passaggi del *Tractatus Theologico-Politicus*³², e davvero niente vieta di pensare che il padre del comunismo abbia cercato nel testo del pensatore olandese la matrice ontologica a cui agganciare il proprio distanziamento dallo spiritualismo idealista hegeliano.

In effetti, prima di Marx e dei suoi epigoni spinoziani, l'operazione volta a interpretare l'immanentismo spinoziano come riduzionismo materialista *ante litteram* affonda le proprie radici nella storia della filosofia padovana. Nell'illuminante Capitolo Terzo, dei suoi *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Franco Biasutti³³ dedica una analisi attenta delle posizioni di Bonaventura Luchi, mettendo in luce le ragioni dell'ostilità contro l'immanentismo. Era infatti il 1738 quando il filosofo bresciano pubblicava *Spinozismi Syntagma ad instauranda metaphysica studia propositum*³⁴, in cui si ribadivano i concetti fondamentali della metafisica tradizionale

²⁹ *Ibid.*, p. 516.

³⁰ Queste due opere sono state raccolte insieme ad altri inediti del filosofo che compongono la parte "Democrazia ed eternità in Spinoza" nel volume *Spinoza* (DeriveApprodi Roma 1998, 2006) con le prefazioni di grandi studiosi di Spinoza: Gilles Deleuze, Pierre Macherey e Alexandre Matheron.

³¹ A. NEGRI, *Spinoza e noi*, Mimesis, 2020.

³² E. W. HOLLAND, *Spinoza and Marx*, Cultural Logic, 1998. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2004.

³³ F. BIASUTTI, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Cleup, Padova 2014.

³⁴ *Id.*, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, cit., pp. 47-56.

sui quali sono stati edificati i ragionamenti dei Padri della Chiesa. Come sottolinea Biasutti: «Lo *Spinozismi Syntagma* non era un'opera semplicemente fine a sé stessa, ma occupava una posizione strategica nell'ambito dell'attività di docente di Luchi, in quanto indirizzato appunto 'ad instauranda metaphysica studia'», ovvero al riportare l'apparato di spiegazioni alla dottrina cristiana di matrice aristotelica che rispetta totalmente la differenza ontologica tra essere assoluto (causa prima/Dio) e diveniente (ente/mondo)³⁵.

Anche Friedrich Nietzsche, era rimasto fortemente affascinato da Spinoza, come ebbe a dire il 30 luglio 1881 nella lettera a Kuno Fisher, ove fa riferimento allo studio dei testi del filosofo: «Sono assolutamente sbalordito, incantato!»³⁶. E certamente questo interesse non può essere disgiunto dalla figura della morte di Dio che il Martellatore compendia al termine di un secolo in cui è stato messo sistematicamente in questione ogni tassello dell'idea di causa prima trascendente. Dopo questa entusiastica attenzione, Spinoza all'inizio del ventesimo secolo è stato quindi rivalutato e preso in grande considerazione per il suo pensiero sistematico e la capacità di restituire una forma di eternità che ormai il materialismo aveva definitivamente ridotto a tempo storico. Se Nietzsche ha cercato di tradurre il suo innamoramento per Dio in quello per l'eterno ritorno dell'identico, sulla linea Marx-Nietzsche, qualche decennio dopo, accanto a Negri, sviluppano l'interesse per Spinoza altri pensatori di Scuola francese, che hanno fatto dell'insegnamento di Zarathustra un punto di riferimento cruciale: Gilles Deleuze³⁷ e Louis Althusser³⁸.

L'ulteriore insegnamento ardigoiano che sotto traccia ha attraversato la filosofia padovana è quindi lo spinozismo. Ma che cosa ha fatto sì che l'esplicito "innamoramento per Dio" di Spinoza sia stato interpretato e tradotto come fondamento del più radicale ateismo, sviluppato nel passaggio tra Marx e Nietzsche e invertito nelle prospettive che raggiungono il post-umanesimo? E perché tale esito è forse alla radice di un atteggiamento pessimista nei

³⁵ *Ibid.*, p. 50.

³⁶ F. NIETZSCHE, *Epistolario 1880-1884*, Milano, Adelphi 2004, p. 106.

³⁷ G. DELEUZE, *Spinoza: Filosofia pratica*, Orthotes, Salerno 2020.

³⁸ L. ALTHUSSER, *Spinoza: L'unica tradizione materialista*, a cura di V. Morfino, CUEM, Milano 1998.

confronti della vita a partire da una rappresentazione tragica della morte, nonostante Spinoza pensasse l'ente come "modo" dell'eterno Dio? Pensiamo a Nietzsche, paralizzato dalla follia dopo essersi – afferma Thomas Mann – «perso troppo in alto»³⁹ e Ardigò, morto suicida, la stessa sorte che è toccata a Deleuze. Che dire dell'alienazione di Althusser giunta al culmine dello smarrimento con un femminicidio? E certamente di Negri non possiamo nascondere che sia stato considerato un "cattivo maestro" a tal punto che per evitare il carcere egli ha vissuto ed è morto come rifugiato in Francia.

Che cosa accomuna questi spinozisti? Proviamo a leggere Althusser, che dedica un capitolo a questa domanda nella sua autobiografia *L'avvenire dura a lungo*⁴⁰, che viene pubblicato a parte nell'edizione italiana con il titolo *L'unica tradizione materialista: Spinoza*⁴¹. La riflessione sul filosofo si iscrive nell'indagine intorno alla propria follia. La conclusione del capitolo recita: «È così che avanzavo faticosamente, attraverso i miei fantasmi, attraverso Spinoza e Machiavelli, verso Freud e Marx che non ho mai dissociato dalle mie preoccupazioni. Ciascuno segue così la propria via e sarebbe interessante comparare le nostre vie rispettive. Ma sarà mai possibile? [...] io lo dovevo ai miei amici e ad altri per aiutarli a comprendere ciò che mi è avvenuto, l'incerto successo e il sicuro dramma».⁴²

Conclusione

Il dramma consiste nel pensare a un Dio che estingue il senso dell'essere in sé, nella propria natura, mantenendo però viva la parola che per secoli, grazie alla metafisica e al suo perno – la differenza ontologica – permetteva di pensare l'oltre invisibile come mistero insondabile verso cui volgere la speranza nella salvezza

³⁹ T. MANN, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Mondadori, Milano 1980, p. 71.

⁴⁰ L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo (1980)*, Guanda, Parma 1992.

⁴¹ L. ALTHUSSER, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 2012.

⁴² *Ibid.*, pp. 78-79.

dalla morte. Un Dio-natura non nasconde assolutamente niente e si palesa interamente nel mondo che vediamo, esaurendosi tutto qui. E tutto questo “qui” è altresì drammaticamente eterno, come il dolore che affligge il sofferente per il quale non si apre alcuna ulteriore e sconosciuta via di redenzione. Quanta forza ci vuole per accettare una tale visione di eternità, si chiedeva Zarathustra? Non è forse meglio, quando la stagion lieta è già un passato, morire subito, come suggeriva il Sileno a Re Mida?

L’eternità pensata da Spinoza non è affatto salvifica rispetto alla morte, perché, come esplicita chiaramente Fabio Farotti nel suo testo dedicato al pensatore olandese, si tratta di un’eternità mancata. Le sue radici sono saldamente ancorate al nichilismo e proprio per questo il *Deus sive Natura* è autenticamente pensato come un Dio materia, come correttamente intuito da Luchi, forse Marx, Ardigò, Troilo, Althusser, Deleuze e Negri.

Alla base dell’equivoco relativo al tragico eterno “qui” sta ciò che intendiamo per “cosa”, alla quale il nichilismo che caratterizza l’intero pensiero occidentale riduce la nostra divina natura: l’esser destinati in quanto individui a – riprendiamo Ardigò – “disfarsi e morire sfumando nel tutto”. Il nichilismo riduce la totalità dell’essere alla “terra isolata”, ove si pensa che la “cosa” (ovvero l’ente) sia l’oscillante tra essere e nulla. Pensare che la terra isolata sia Dio quindi eterna è solo un tentativo non riuscito di sfuggire alle maglie del nulla che corrode l’essere. E qui dovremmo cominciare il grande discorso di Emanuele Severino al quale ovviamente non posso che rimandare il paziente lettore. Ci basti dire qui che siamo essenti e non enti (ovvero cose oscillanti tra essere e niente) e che l’eternità non ha confini, è infinita e non solo tutto permane ma ha anche già da sempre un futuro che ci attende dopo la morte come Gloria che si espande nella Gioia, ovvero in quell’Essere che davvero possiamo chiamare Dio. E stiamo parlando di contenuti assolutamente misteriosi che si rivelano come “tracce” nell’indicare la relazione tra “iposintassi” e “persintassi”⁴³.

Scilironi conosce bene il pensiero di Severino e insieme con-

⁴³ La trattazione di questo specifico nodo del pensiero di Emanuele Severino ci porterebbe molto lontano: rimandiamo inevitabilmente alle opere in cui l’argomento viene spiegato dal filosofo: *La Gloria* (Adelphi, Milano 2001), *Oltrepassare* (Adelphi, Milano 2007), *La morte e la terra* (Adelphi, Milano 2011).

dividiamo un evidente “innamoramento per Dio”; niente vieta dunque di pensare che sapremo risolvere quella che la Scuola di pensiero di Padova sembra esprimere come una contrapposizione perché è davvero possibile mostrare che si tratta di un discorso senza dubbio risolvibile.

«Sapere di non sapere» e «sapere originario» Sulla prospettiva teoretica di Carlo Scilironi

Leonardo Messinese

Il tratto caratteristico della ricca produzione filosofica di Carlo Scilironi, venuto ad emergere progressivamente, può essere individuato nella teorizzazione del «socratismo perenne» della filosofia, un'espressione con cui l'autore intende evidenziare i «limiti» che l'umano sapere presenta, i quali non possono essere valicati e, anzi, devono essere custoditi¹.

Attorno a questo essenziale nucleo teoretico si raccolgono tanto gli scritti di Scilironi in cui l'oggetto più immediato della riflessione concerne il pensiero di alcuni autori contemporanei a lui più familiari – tra i quali, al di là delle specifiche riserve critiche che sono state, poi, avanzate nei loro confronti, un posto di rilievo è occupato da Emanuele Severino² e Martin Heidegger³ – quanto

¹ Cfr., esemplificativamente, C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020, pp. 8-25.

² Segnalo, in particolare, C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme 1980; ID., *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, «Verifiche», 9 (1980), pp. 253-289; ID., *Necessità del significato e destino del linguaggio in E. Severino*, «Sapienza», 37 (1984), pp. 415-432 (poi in *Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica del Novecento*, CUSL Nuova Vita, Padova 1989, pp. 145-174); ID., *Atto, destino e storia*, 1988; ID., *Possibilità e fondamento della fede*, Edizioni Messaggero, Padova 1988, pp. 120-155; ID., *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, vol. I, Cleup, Padova 2000, pp. 177-227; ID., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, pp. 176-183.

³ Per quanto riguarda il filosofo tedesco, oltre ai numerosi riferimenti contenuti

gli scritti di carattere più direttamente teoretico-metafisico⁴. Più di recente, anzi, in questa medesima prospettiva di fondo Scilironi ha proposto un'interpretazione di San Paolo come «filosofo *simpliciter*», movendo dalla quale egli viene a convergere con la tesi pareysoniana che «la filosofia si fa *in toto* filosofia della rivelazione» e a sostenere, quindi, che «neppure la filosofia può prescindere dalla rivelazione»⁵.

Le riflessioni che seguono intendono rendere omaggio alla seria e appassionata ricerca filosofica condotta da Scilironi, mettendo in luce alcune decisive e specifiche articolazioni e tali da favorire – come mi auguro – il proseguo di un'amichevole discussione sul «sapere originario».

I. Il «socratismo perenne»

1. In che cosa consiste, più precisamente, il «socratismo» che Scilironi indica quale carattere proprio della filosofia come tale – ed è per questa ragione che egli lo chiama *perenne* – e non soltanto quale prospettiva che caratterizzerebbe il momento iniziale del filosofare e che verrebbe, poi, ad essere superato dai suoi sviluppi storici⁶?

in C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., si veda Id., *Possibilità e fondamento della fede*, cit., pp. 182-228; Id., *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, vol. I, cit., pp. 75-176; Id., *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit.

⁴ Sono da ricordare, innanzitutto, C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011 e Id., *Della filosofia o del non sapere*, cit., su cui mi soffermerò in modo particolare in questo scritto.

⁵ Cfr. C. Scilironi, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022; qui, p. 79. In merito all'attenzione prestata in precedenza da Scilironi al pensiero di Pareyson, cfr. Id., *Destino e fede*, prefazione di B. Forte, Edizioni Messaggero, Padova 1994, pp. 131-138; Id., *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002, pp. 258-263.

⁶ In merito al «neosocratismo» di Scilironi quale espressione di un pensiero che è critico tanto della tradizione metafisica, quanto dell'antimetafisica contemporanea, cfr. M. Dalla Valle, *Kant con Socrate. A proposito del neosocratismo di Carlo Scilironi*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 111 (2019), 4, pp. 1015-1021. Alcuni elementi di dialogo con il non sapere teorizzato da Scilironi sono contenuti in P. BETTINESCHI, *L'esperienza storica e l'intrascendibilità del conoscere. Sul sapere di non sapere*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 111 (2019), 3, pp. 521-529.

Il «socratismo perenne» è individuato da Scilironi in una domanda la quale, come si vedrà meglio in seguito, costituisce per lui la domanda, vale a dire la «domanda originaria», o meglio ancora l'«originario filosofico» che si costituisce come domanda. Tale dimensione ricorre nei dialoghi platonici, dall'*Eutifrone* all'*Apologia di Socrate*, al *Teeteto*. La domanda, qualunque sia l'oggetto più specifico dell'interrogare – il «santo», ad esempio, oppure il «sapere» – è espressa ogni volta in questo modo: «che cos'è?» (*ti esti*). Ed è una domanda rispetto a cui nessuna risposta può essere adeguata, salvo confondere le risposte che sono date al «che cos'è», le quali sono necessariamente parziali, con la risposta che renda presente il *tutto* che è intenzionato dalla domanda.

Nella sua rilettura dei dialoghi platonici, Scilironi mette in luce quale sia l'*effettivo* sapere a cui approda la filosofia: non il «sapere» *simpliciter*, vale a dire non l'impossibile presenza dell'«essere» – tra l'altro, se si presumesse di mostrarlo, proprio per questo l'essere sarebbe già stato ridotto al rango di «ente» – ma il «sapere di non sapere». Scrive, infatti, Scilironi: «Il socratismo perenne della filosofia è l'esercizio in atto che mostra il limite di ogni contenuto posseduto e possibile»⁷. E ancora: «Il “socratismo perenne” della filosofia, come riconoscimento del non sapere, è la distinzione d'ogni pretesa di rendere *presente* l'essere (il vero, il tutto). La presenza *presente* è solo degli enti, che non sono l'essere, ma ciò la cui intelligibilità domanda l'essere»⁸.

Da quanto precede è pure emerso che l'intenzionalità della domanda filosofica è quella che concerne l'«essere». Ma su questo elemento di grande rilievo teoretico rivolgerò esplicitamente l'attenzione in appresso.

2. Nella sua adesione alla tradizione socratico-platonica del «sapere di non sapere», che nella modernità egli vede ripresa in modo esemplare dalla filosofia kantiana, Scilironi ha inteso fare propria e approfondire l'istanza della «problematicità pura», in ordine alla teoresi metafisica, che caratterizza la scuola padovana di filosofia.

Più specificamente si tratta di un'«appropriazione», da parte

⁷ C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

dell'autore, in cui sono tenuti presenti i contributi teoretici per sviluppare una tale istanza offerti *in primis* dal caposcuola Marino Gentile⁹ e, poi, soprattutto da Giovanni Romano Bacchin¹⁰, al quale effettivamente si deve ascrivere un approfondimento ulteriore e uno sviluppo originale della dottrina del maestro¹¹. È opportuno, però, fare riferimento anche alla funzione che è ricoperta, per Scilironi, dai risultati di natura più direttamente storiografica – ma non solo tali – ai quali la medesima scuola è pervenuta, soprattutto grazie agli studi condotti da Franco Chiereghin sul versante della filosofia platonica e da Enrico Berti su quello della filosofia aristotelica. Anzi, è proprio in un volume di Chiereghin che Scilironi ha riscontrato «il contributo a tutt'oggi più pertinente e penetrante» in merito al «socratismo come nocciolo perenne del filosofare»¹².

È bene sottolineare, d'altra parte, come negli scritti di Scilironi sia dato trovare pure un approfondimento personale che lo caratterizza all'interno della scuola di appartenenza¹³. Egli, infatti – come ho già segnalato – ha svolto la sua riflessione teoretica in costante

⁹ Sono da vedere, almeno, M. GENTILE, *La problematicità pura*, Padova 1942; Id., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947; Id., *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955..

¹⁰ Cfr., in primo luogo, G.R. BACCHIN, *Originarietà e mediazione nel discorso filosofico*, Jandi Sapi, Roma 1963.

¹¹ Al riguardo, cfr. le sintetiche, ma chiare riflessioni che sono state svolte in E. BERTI, *Prefazione*, in G. R. Bacchin, *Theorein*, a cura di G. Castegnaro, Aracne, Roma 2017, 11-16, in part. pp. 11-12.

¹² C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 8 n. Cfr. F. CHIEREGHIN, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, CEDAM, Padova 1963.

¹³ Oltre agli autori finora citati, è opportuno segnalare anche la figura di Pietro Faggiotto, il quale fu il più assiduo interlocutore di Gustavo Bontadini all'interno della scuola padovana. Per altro verso, è opportuno anche ricordare che, in anni precedenti, Scilironi si era espresso criticamente circa alcune obiezioni ch'erano state avanzate rispetto all'ontologia neoclassica e a quanto di essa persiste nell'ontologia severiniana, in primo luogo in ordine alla «pensabilità dell'essere», sia da Bacchin che da Berti (cfr. C. SCILIRONI, *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, cit., pp. 263-265). A tale riguardo Scilironi essenzialmente precisava: «il fatto che sia inoggettivabile non significa che l'essere non possa venir pensato» (*ibid.*, p. 264). Per la replica di Bacchin, cfr. G.R. BACCHIN, *A proposito di "metafisici classici", "neoclassici" e di "veteroparmenidei". Risposta ad un critico*, «Giornale di Metafisica», 6 (1984), pp. 411-430. Più avanti si avrà modo di vedere quale significato verrà ad assumere per Scilironi il «pensare l'essere» venendo ad ampliare la sua critica nei confronti di Severino.

dialogo con altre importanti forme della filosofia contemporanea, segnatamente quella di Heidegger e di Severino, senza dimenticare la costante attenzione che è stata da lui rivolta a numerose altre figure della filosofia e della teologia contemporanea sui temi della fede¹⁴, del sacro¹⁵ e del nulla¹⁶.

Rispetto all'istanza teoretica di un «ritornare a Parmenide» ch'è propria di Severino, da parte sua Scilironi dopo un iniziale riconoscimento del «profondo rigore dell'ontologia severiniana» accompagnato nello stesso tempo dalla critica del dissolvimento della storia cui essa sarebbe pervenuta¹⁷, ha avanzato la tesi che si debba piuttosto «ritornare a Kant»¹⁸. Stabilendo, piuttosto, una maggiore consonanza con il pensiero di Heidegger, l'autore ha proposto una rilettura di *Essere e tempo* secondo la quale tale opera verrebbe a costituire un capitolo essenziale del «socratismo perenne» della filosofia¹⁹. Più precisamente, il contributo heideggeriano consisterebbe nell'aver tematizzato la «possibilità» non semplicemente come una «categoria modale», distinta sia da quella della «realtà» – e qui il riferimento maggiore di Scilironi è costituito da Aristotele – che da quella della «necessità» – dove, invece, la linea teoretica che è evidenziata va da Parmenide a Spinoza, Hegel Severino. In effetti Heidegger – secondo quanto rileva l'autore – rispetto alla prospettiva della tradizione aristotelica, nel paragrafo 7 di *Essere e tempo* ha teorizzato la possibilità come «possibilità esistenziale», introducendola all'interno stesso dell'«essere», così che, «in quanto determinazione originaria dell'essere», essa «sta a monte delle categorie modali»²⁰.

Considerando, ora, che Scilironi non accoglie totalmente l'ermeneutica heideggeriana del pensiero aristotelico – dal momento che egli ritrova anche in quest'ultimo il fungere del «socratismo» – il riferimento alla categoria modale della «realtà», che è stato evidenziato per caratterizzare la posizione di Aristotele, suggerisce di

¹⁴ C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede*, cit.

¹⁵ C. SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*, cit.

¹⁶ C. SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, vol. I., cit.

¹⁷ Cfr. C. SCILIRONI, *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, cit.

¹⁸ Cfr. C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., pp. 7-20.

¹⁹ Cfr. C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., pp. 365-370.

²⁰ Per questa serie di riferimenti, cfr. *ibid.*, pp. 26-33.

rilevare nel pensiero dell'autore un elemento ulteriore. Nell'approfondimento teoretico operato da Scilironi, infatti, a me pare che sia contenuto un parziale smarcarsi dalla ripresa della metafisica classica in senso costruttivo ch'era stata eseguita da Marino Gentile. In essa era contenuta *un'esplicita assunzione della dottrina aristotelica dell'atto e della potenza in vista dell'affermazione del "Principio metafisico"*²¹: ovvero per la posizione della «purezza d'essere, che si oppone, nella pienezza della sua assoluta attualità, alla mobilità problematica dell'esperienza; non per vanificarla, bensì per stimolarla, con la trascendenza della meta empiricamente irraggiungibile, l'inesauribile processo»²². Sotto tale aspetto, Scilironi fa quindi proprio lo sviluppo che Giovanni Romano Bacchin aveva conferito al concetto di «problematicità pura» teorizzato da Marino Gentile, grazie al rilievo che essa non costituirebbe soltanto la semplice posizione del «problema metafisico»²³, ma di per sé esprimerebbe già l'intero discorso metafisico, stante che essa *manifesta l'insufficienza dell'esperienza a spiegare sé stessa*²⁴.

In effetti, nel ribadire che l'oggetto della filosofia è la «problematicità dell'esperienza», il capostipite della scuola padovana di metafisica non solo non aveva ommesso di precisare che la suddetta problematicità dovesse essere vista «nel duplice aspetto della indigenzialità storica e della necessità sistematica» – così che la filosofia «si realizza tutta nell'ambito d'intendere l'esperienza come *mobilità problematica ed esigenza metafisica*»²⁵ – ma aveva pure indicato quale sia l'elemento specifico di matrice aristotelica in ordine alla sistematicità propria della filosofia. Esso era individuato mostrando la «necessaria integrazione metafisica» della problematicità dell'esperienza, appunto *in virtù di una differenza*

²¹ Cfr. M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, cit., pp. 126-133.

²² *Ibid.*, p. 133. Anche Berti ha sottolineato come in Gentile vi sia il «ricorso ai concetti di potenza e atto, per indicare la problematicità dell'esperienza, e di atto puro, per indicare l'assolutezza del principio» (E. BERTI, *La via "dinamico-noologica" alla trascendenza divina*, in *Id.*, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Petit Pleasance, Pistoia 2006, p. 104).

²³ Cfr. M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

²⁴ Cfr. G.R. BACCHIN, *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975.

²⁵ M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 143; corsivo mio.

che qui mette conto tenere presente, «quella che oppone tra di loro potenzialità e attualità»²⁶.

Pur restando all'interno del comune riferimento dei filosofi della scuola padovana al «limite» da cui è segnato l'umano sapere, a me pare che Scilironi, nell'interpretazione dell'intera filosofia greca, operi rispetto ad essi una più consistente curvatura verso il «socratismo», differenziandosi nei confronti di Marino Gentile in misura maggiore rispetto a quella che si riscontra in Bacchin e, forse, anche in Berti. In Gentile, il motivo più genuinamente «socratico» della problematicità dell'esperienza conviveva con la valorizzazione della struttura metafisica aristotelica incentrata nella dottrina dell'atto e della potenza. Si comprende, di conseguenza, anche perché nel pensiero di Scilironi, venendo ad essere privilegiata una lettura della stessa metafisica greca nel segno del «non sapere» socratico, sia stato possibile giungere ad istituire una convergenza con la posizione kantiana, ovvero con la filosofia che, nell'età moderna, aveva inteso fissare con maggiore forza i limiti costitutivi del sapere metafisico.

Una tale impostazione del proprio discorso filosofico corrisponde bene, quindi, alla specifica appropriazione che è fatta da Scilironi in ordine alla tesi comune della «problematicità dell'esperienza». In essa traspare la maggiore vicinanza di Scilironi alla lezione della Scuola orientata piuttosto – come avviene particolarmente in Chiereghin – a valorizzare il «sapere di non sapere» dei dialoghi platonici quale superamento sia del *dogmatismo* di chi resta chiuso nel sapere dell'esperienza, ovvero nel presupposto implicito dell'assolutezza del finito; sia dello *scetticismo* – che ne è una specifica estensione – di chi conferisce pari valore a tesi che sono in contraddizione tra di loro²⁷. Alla luce di tale orizzonte di pensiero si comprende anche quale sia la ragione della vicinanza di Scilironi alla concezione heideggeriana dell'essere «in termini di possibilità ed evento»²⁸.

3. Giunti a questo punto, anche allo scopo di mostrare meglio quali siano i punti di convergenza e di parziale differenza nel pen-

²⁶ *Ibid.*, p. 145; corsivo mio.

²⁷ Cfr. F. CHIEREGHIN, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., pp. 52-54.

²⁸ Cfr. C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., 119-121 e *Id.*, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., pp. 26-28; 365-370.

siero di Scilironi rispetto all'«aristotelismo» della Scuola, può essere utile ritornare a vedere in modo un po' più dettagliato quale fosse il concreto articolarsi della tesi della problematicità dell'esperienza in Marino Gentile, dopo averne comunque indicato precedentemente il punto di arrivo sistematico.

Per introdurre l'elemento iniziale della «problematicità» teorizzata dal capostipite della scuola padovana quale tratto essenziale della filosofia, possiamo prendere le mosse dall'autorevole presentazione che ne aveva fatta Enrico Berti, il quale ne indicava il nucleo essenziale con questa sintetica formulazione: «La filosofia è “un domandare tutto che è tutto domandare”»²⁹. Marino Gentile, a tale riguardo, parlava di «problematicità pura»³⁰ e chiariva il significato di tale *purezza* osservando che la problematicità della filosofia è «non solo *totale*, perché problema di tutto, ma anche *integrale*, perché non è altro che problema: puramente e semplicemente problema»³¹.

Ancora Berti spiegava a ragione che «le due espressioni “domandare tutto” e “tutto domandare” non sono equivalenti, e dunque tautologiche, ma significano l'una che la filosofia mette in questione tutto, senza lasciar nulla fuori dal proprio domandare, e la seconda che essa è solo domandare, cioè pura domanda, non includente in sé alcuna risposta precostituita, quindi è assoluta criticità»³². Nondimeno, è bene precisare che per lo stesso Marino Gentile la suddetta caratterizzazione della filosofia come «problematicità pura», ovvero come «assoluta criticità», ne costituisce solo il momento iniziale. Infatti, concludendo il capitolo introduttivo di *Filosofia e umanesimo*, egli scriveva: «La filosofia, dunque, è *in primo luogo* problematicità pura» e, nella Conclusione della medesima opera, sottolineava:

«quella problematicità, di cui si è voluta indicare la rilevanza nella posizione della filosofia, ricopre interamente l'ambito della filosofia stessa, quando sia scorta non soltanto nella premessa indigenziale della storia, bensì anche nell'*esigenza sistematica della*

²⁹ E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, p. 98.

³⁰ M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 15.

³¹ *Ibid.*, p. 12.

³² E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 98.

metafisica»³³.

Propriamente, quindi, è l'*esperienza* ad essere indicata da Gentile come «problema» e quest'ultimo, poi, è fatto equivalere alla «domanda di fondamento»³⁴.

Questo duplice aspetto del filosofare – la «premessa indigenziale» e l'«esigenza sistematica» – indubbiamente continua ad essere presente anche nella posizione espressa da Scilironi. Anche lui, infatti, dando forma al «socratismo essenziale», rileva come l'insufficienza di ogni risposta determinata a dare conto dell'esperienza sia «già la presenza dell'idea». Tuttavia, il senso di tale affermazione, in Scilironi, non è soltanto che l'Idea non sia presente nell'impossibile forma diretta propria degli oggetti di esperienza, ma inoltre che l'Idea sia presente «nella forma del limite o dell'indigenza di intelligibilità propria di quegli oggetti e dell'esperienza»³⁵. In tal modo, Scilironi viene ad esprimere nella chiave della filosofia platonica quanto Bacchin e Berti – riferendosi in modo più diretto al pensiero di Marino Gentile – avevano teorizzato nella chiave della filosofia aristotelica. Scriveva, ad esempio, Berti:

«la stessa problematicità dell'esperienza attesta la necessità di un principio, cioè di una spiegazione, di una soluzione del problema, che sia immune dai caratteri che rendono problematica l'esperienza, cioè che sia uno, immutabile, non dipendente da altro, capace di spiegare tutto, assoluto, cioè totalmente trascendente rispetto all'esperienza»³⁶.

Questo, a motivo del fatto che la «necessità (di un assoluto trascendente) [...] non può essere disattesa, cioè restare senza risposta, pena la caduta nell'assoluto irrazionalismo, cioè nell'affermazione che la realtà è un problema senza spiegazione, un vero e proprio assurdo»³⁷.

³³ M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 137; corsivo mio.

³⁴ Cfr. E. BERTI, *Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 9 (1980), 4, p. 417.

³⁵ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 126.

³⁶ E. BERTI, *Per una metafisica problematica e dialettica*, in ID., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., p. 89.

³⁷ *Ibid.*, p. 90. Peralaltro Berti non manca di rilevare che una tale argomentazione implica in ogni caso la previa accettazione di alcune necessarie premesse (cfr. E. BERTI, *Quale metafisica per il terzo millennio?*, in ID., *Incontri con la filosofia*

Direi, pertanto, che l'elemento teoretico per il quale Scilironi si caratterizza maggiormente all'interno della Scuola è costituito dal privilegiare *il riferimento alla speculazione platonica rispetto a quella aristotelica*. Entrando più specificamente nel merito, si può evidenziare che, nell'aristotelismo di Marino Gentile, il centro speculativo dell'affermazione metafisico-teologica era costituito dal teorema del «primato dell'atto»; mentre, nel pensiero di Bacchin e di Berti, ciò che prendeva spicco nell'affermazione del Principio metafisico dell'esperienza era la valorizzazione dell'*élenchos*, ovvero della sua «dimostrazione dialettica», che consiste nella «confutazione mediante riduzione a contraddizione» della tesi opposta³⁸, cioè di quella che intende affermare «l'assolutizzazione del mondo dell'esperienza»³⁹.

II. Il «non sapere» socratico-platonico e la metafisica

1. Dopo aver delineato quali siano gli elementi essenziali che caratterizzano il pensiero metafisico di Scilironi, mi soffermerò ad approfondirne alcuni altri che consentono di esplicitarla ulteriormente e, quindi, di coglierla nel suo più preciso significato.

In primo luogo, è opportuno che si dia uno sviluppo ancora più concreto a ciò che è stato designato come il «non sapere» socratico-platonico. Scrive Scilironi:

«Il sapere di non sapere indica la “struttura originaria dell'uomo”, indica cioè il riconoscimento della finitezza (“la sapienza umana val poco o nulla”), che in quanto tale è già sempre riconoscimento di un oltre (“unicamente sapiente è Dio”)»⁴⁰.

Questa chiara affermazione contiene una serie rilevante di asseriti. Innanzitutto, nel «sapere di non sapere» che, come abbiamo visto, identifica il sapere filosofico rispetto ad altre forme di cono-

contemporanea, cit., pp. 136-137).

³⁸ Cfr. E. BERTI, *Per una metafisica problematica e dialettica*, cit., p. 90. Il tema è stato sviluppato in E. BERTI, *Sulla dimostrazione dialettica*, «Bollettino filosofico», 1987, n. 132, pp. 7-13.

³⁹ E. BERTI, *Quale metafisica per il terzo millennio?*, cit., p. 135.

⁴⁰ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., pp. 127-128. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 23 a 5 – 23 b 4.

scenza – in particolare, rispetto a quella scientifica – è individuata la «struttura originaria dell'uomo». In quest'ultima espressione è presente una evidente eco della «struttura originaria» del *sapere* che sta al centro della speculazione bontadiniana e severiniana. La formulazione ch'è introdotta da Scilironi intende prendere palesemente le distanze dalla tesi che l'orizzonte dell'originario filosofico debba essere vista nel «sapere» in cui è presente un effettivo contenuto conoscitivo circa la totalità, piuttosto che nel «sapere di non sapere» il tutto dell'essere.

Dal contesto del discorso di Scilironi si evince quale sia il significato preciso di quest'ultima espressione. Il sapere di non sapere equivale al «domandare radicale» circa la totalità, la quale è sì in certo modo presente, ma solo in quanto «assente», cioè essa è *presente soltanto nel suo essere «richiesta» dall'insufficienza degli enti a dare ragione di se stessi*. La tesi che l'autore intende sostenere è, pertanto, la seguente: è la struttura originaria dell'uomo, nella sua irriducibile diversità rispetto all'unico sapiente che è Dio, a comportare che il sapere umano abbia come contenuto unicamente il «non sapere» e ad escludere che possa darsi per l'uomo qualcosa come la «*struttura originaria del sapere*»⁴¹. Nello stesso tempo, il riconoscimento della «finitezza» dell'uomo e del suo sapere è indice di ciò che sta «oltre» l'uomo, ma senza che possa mostrarsi il volto dell'«unicamente sapiente» che è Dio.

La «vera sapienza» dell'uomo che il socratismo perenne della filosofia mette in evidenza, consiste nella «domanda radicale» in cui sapere e non sapere sono uniti inscindibilmente, nel senso che, da una parte, non sono presenti solo gli «enti», ma in certo modo anche *ciò che* essi esigono (l'«essere»); e, d'altra parte, questo «ciò che» – l'essere della «differenza ontologica», secondo il significato tematizzato da Heidegger – è presente, appunto, nella sua «assenza». Scrive limpidamente Scilironi:

«La domanda è la modalità della presenza nella forma dell'assenza. Nel domandare vanno in uno “sapere” e “non sapere”, “presenza” e “assenza”. Per questo la filosofia è tutta nella domanda, perché l'essere, essendo irriducibile all'ente, può essere presente

⁴¹ In merito al sapere di non sapere quale struttura originaria dell'uomo, cfr. F. CHIEREGHIN, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., pp. 49-59.

[nell'esperienza, nel finito, NdA] solo nella forma dell'assenza, e la forma dell'assenza come presenza si dà solo nel domandare»⁴².

2. È precisamente questo il senso di fondo del «socratismo perenne» che è ritrovato da Scilironi non solo in Platone, ma anche in Aristotele. La cifra comune del loro pensiero andrebbe vista, perciò, non tanto nell'affermazione di un sapere metafisico che abbia come contenuto la totalità dell'essere, ma nell'indicazione della natura dell'uomo la cui condizione è quella di chi è *fra* «il sapere assoluto divino e il puro non sapere infraumano»⁴³. Una condizione *intermedia* dove «il “fra” della condizione noetica dell'uomo affonda nel “fra” della sua condizione ontologica», quella di chi «sta *fra* inizio e fine, *tra* nascita e morte»; e il “fra” della condizione ontologica determina l'esito noetico dell'uomo, il quale «*non può* venire a capo né del principio né della fine»⁴⁴.

Eppure – ribadisce Scilironi – un tale esito noetico non è puramente negativo e l'inconclusività dei dialoghi socratici «è tale solo apparentemente». Il modo narrativo platonico conduce a qualcosa, ma esso è appunto funzionale a «restituire la presenza dell'intelligibile nella forma dell'assenza». La «domanda d'intelligibilità» ch'è riferita all'esperienza assunta nella sua dimensione totale è, a ben vedere, «la presenza di ciò di cui l'esperienza è indigente, cioè il “principio” o l’“intelligibilità”». Sotto tale aspetto, la presenza per «assenza» del principio può essere indicata pure come la presenza di ciò che *l'esperienza deve necessariamente «presupporre»*⁴⁵. Di conseguenza, Scilironi viene ad affermare: «Da un lato la domanda di intelligibilità (*tí esti*) può porsi *solo presupponendo l'essere di ciò che si domanda*; dall'altro il discorso filosofico che ne discende non può che essere elentico»⁴⁶.

Con quest'ultima affermazione, che chiaramente fa riferimento all'*elenchos* aristotelico, viene ulteriormente esplicitato il significato concreto del sapere di non sapere che l'autore intende valorizzare nel solco della tradizione socratico-platonica. Il suo con-

⁴² C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., pp. 129-130; corsivo mio. Cfr. G.R. BACCHIN, *Originarietà e mediazione*, cit., p. 20.

⁴³ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 138.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 130.

tenuto non è equivalente allo zero, come l'espressione «sapere di non sapere», se assunta astrattamente, potrebbe indurre a pensare. Si tratta, invece, di comprendere l'inadeguatezza di un sapere che pretenda di affermare l'«essere», il «Principio», quasi che esso *possa essere mostrato direttamente*, come accade per gli enti dell'esperienza. Una volta, però, che si sia bene avvertiti di un tale possibile fraintendimento in merito alla conoscenza umana, le riserve critiche inerenti l'affermazione del Principio, per Scilironi, possono senz'altro venire a cadere. Il Principio è affermato quale necessario «presupposto» o «condizione di possibilità» di quel «domandare radicale» che – lo si è visto a più riprese – occupa secondo l'autore l'originario filosofico⁴⁷.

Sulla scorta del *Parmenide* platonico⁴⁸, Scilironi indica così il punto d'arrivo di un itinerario metafisico che sia rispettoso del «limite» ontologico e noetico dell'uomo:

«L'impossibilità che le idee non siano, cioè la loro necessità, è dimostrata elenticamente dal venir meno delle cose nel pensiero che pretende di limitarsi ad esse. In tanto le cose vengono pensate in quanto è pensato l'intelligibile senza di cui le cose non sono. L'indissolubilità del legame che unisce domanda e idea, richiesta di intelligibilità e intelligibilità, non potrebbe essere esposta con maggiore forza e rigore»⁴⁹.

III. Il «non sapere» kantiano e heideggeriano e la trascendenza dell'essere

1. Fino a qui si è cercato di chiarire quale sia, in Scilironi, il senso di fondo del «sapere di non sapere» e, in particolare, che

⁴⁷ Dopo il volume citato, *supra*, nella nota 24, per un altro cospicuo contributo di Bacchin a questa tipologia del «discorso metafisico», che caratterizza gli sviluppi intervenuti all'interno della scuola padovana, rinvio a G.R. BACCHIN, *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*, Prefazione di E. Berti, Arnaud, Firenze 1995.

⁴⁸ «E però, disse Parmenide, se qualcuno, o Socrate, non vorrà ammettere che le idee delle cose esistono [...] non avrà nemmeno dove rivolgere il suo pensiero» (PLATONE, *Parmenide*, 135 b 5-8, riportato in C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 134).

⁴⁹ *Ibid.*

cosa significhi precisamente quel «non sapere» che è il contenuto del sapere.

Da questa chiarificazione è emerso che tale non sapere concerne un'impossibile conoscenza diretta dell'essere da parte dell'uomo, stante la «struttura originaria» di quest'ultimo, ovvero la «condizione ontologica» che lo costituisce come un «fra» il divino e l'infraumano: una condizione per la quale l'uomo non possiede il «sapere assoluto», ma non si trova neppure in un «puro» non sapere. Allorquando dimentica quale sia la sua «struttura originaria», l'uomo oscilla tra due opposte direzioni del filosofare. La prima è quella di un sapere metafisico che, affermando giustamente la «convertibilità di pensiero ed essere»⁵⁰, pretende per ciò stesso di accedere a una conoscenza diretta dell'essere. Invece, quella convertibilità non dice di per sé nulla in proposito e, anzi, proprio nella pretesa «oggettivazione» che il sapere metafisico intende sostenere, si perviene piuttosto a una «perdita» dell'essere, dal momento che tale oggettivazione comporta la riduzione dell'essere al rango di «ente». Accogliendo la lezione heideggeriana, Scilironi afferma: «In ogni pretesa oggettivazione dell'essere il senso dell'essere, ancorché *detto*, è già sempre tramontato: questo il limite di ogni ontoteologia»⁵¹.

Sussiste, tuttavia, per l'autore anche un'altra modalità di concepire il rapporto pensiero/essere, ch'è egualmente criticabile. Essa è stata rimessa in auge negli ultimi anni dal cosiddetto «nuovo realismo». Quest'ultimo, infatti, «pensa che si debba andare all'essere al di là del pensiero, non comprendendo l'intrascendibilità del pensiero»⁵². Il nuovo realismo, cioè, non riesce a cogliere il senso autentico dell'«intenzionalità» e, quindi, non riesce a vedere «che è l'essere a venire al pensiero, ossia a uscire dalla *lêthe* e venire nella «presenza» (*alêtheia*)»⁵³. Esso dall'autore è ritenuto «ingenuo» secondo una modalità che è analoga a quella che caratterizza il senso comune il quale, allorquando afferma «che le cose esistano anche se io non le penso», non si avvede che questa osservazione

⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ *Ibid.*

è essa stessa un «pensiero»⁵⁴. Anche in questa seconda posizione, sebbene per un motivo diverso, l'«essere» viene ad essere perduto, Il pensiero, infatti, è «la “presenza” onde l'essere si manifesta ed è consaputo»⁵⁵. Restano affermati, così, soltanto gli enti, con l'esito di ridurre sostanzialmente la filosofia alla scienza e di schiacciare il problematizzare della prima su quello ch'è proprio della seconda⁵⁶. Rispetto a una tale prospettiva, la metafisica avrebbe almeno il pregio di affermare il «venire alla presenza» dell'*essere*, sebbene poi essa compia l'errore di ritenere che l'essere venga alla presenza *direttamente*⁵⁷.

Vale la pena di citare, a questo punto, un passo ch'è di particolare rilievo ai fini di mostrare un altro aspetto del pensiero di Scilironi ch'è strettamente connesso:

«Venire alla presenza *indirettamente* significa una duplice impossibilità: l'impossibilità che l'essere *venga detto* altrimenti che come un ente, e l'impossibilità che come un ente *venga inteso*. [...] Se si vuol *dire* l'essere, non lo si può dire che come un *ente*; ma se è l'*essere* che si vuol dire, non lo si può *intendere* come un ente»⁵⁸.

2. La convertibilità di pensiero ed essere conduce anche Scilironi nei pressi del pensiero di Parmenide, senza che questo debba però comportare il «ritornare a Parmenide» a cui aveva invitato Emanuele Severino. Scrive, infatti, l'autore:

«La difficoltà è ripensare ciò che Parmenide ha pensato non come l'originario e pur già compiuto, ultimo e definitivo senso di un essere finalmente dato, *santa sanctorum* di “qualcosa”, al quale non resta che ritornare, ma come l'indicazione del senso cui rimanda l'*insufficienza degli enti a se stessi*, ovvero la loro non *assolutizzabilità*»⁵⁹.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 161-162. Sul pensiero kantiano come una forma eminente di «realismo critico», cfr. *ibid.*, pp. 164-169.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁶ In merito alla necessità fatta valere nella scuola padovana di distinguere il tipo di problematicità della filosofia da quello delle scienze, cfr. G.R. BACCHIN, *Originarietà e mediazione nel discorso filosofico*, cit., pp. 109-111.

⁵⁷ «L'identità di pensiero ed essere è correttamente intesa solo se non si risolve in una signoria del pensiero sull'essere e in una riduzione dell'essere ad ente» (C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 11).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15; corsivo mio.

Nonostante Scilironi sappia molto bene che il «ritornare a Parmenide» severiniano non significhi il ritornare al Parmenide della storia e, anzi, da Severino sia ravvisata anche nell'Eleate una radice della concezione nichilistica dell'essere⁶⁰, egli sembra però ritenere che affermare positivamente quale sia il «senso dell'essere», secondo quanto avviene in Severino, ma anche in Bontadini, implichi necessariamente ridurre l'essere al rango di un «ente» del quale viene ad esser stabilito il suo «che cosa». Per questo motivo, Scilironi ritiene che dell'essere si possa parlare unicamente come di ciò cui rimanda «l'insufficienza degli enti a se stessi», quindi come del loro necessario «presupposto» che è affermato mediante l'*élenchos* aristotelico, ribadendo però al tempo stesso che l'essere è affermato unicamente come ciò che «dice la finitezza degli enti»⁶¹. Stando così le cose, l'essere sarebbe un «concetto limite» nel senso del *Grenzbegriff* kantiano⁶² il quale, non possedendo un contenuto proprio – ovvero: non essendo un «concetto eidetico» – si risolve totalmente in una «funzione»: quella che, negativamente, «impedisce ogni indebita assolutizzazione degli enti» e, positivamente, apre «lo spazio di un oltre, lo spazio della trascendenza»⁶³. Lo stesso, peraltro, deve dirsi per Scilironi dell'altro «concetto limite» che ha caratteristiche analoghe, vale a dire il concetto del *nulla*⁶⁴, che si risolve anch'esso «nella funzione che esercita», quella di «rappresentare il modo in cui il pensiero pensa l'essere, cioè negando la possibilità di negarlo»⁶⁵. In tale affermazione dell'autore è contenuta implicitamente una critica alla tesi bontadiniana e severiniana circa la «semantizzazione» dell'essere in relazione al nulla. Scilironi, infatti, sostiene che, posta l'*impensabilità* del nulla, «è con ciò stesso posta anche l'impensabilità dell'essere come opposto al nulla»⁶⁶, così che propriamente quella opposizione non costituisce «l'originaria struttura del pensiero», ma soltanto «la struttura del "dire", la struttura del "linguaggio"». Da qui la tesi che, aven-

⁶⁰ Cfr., ad esempio, E. SEVERINO, *La filosofia futura*, nuova edizione riveduta, BUR Rizzoli, Milano 2006, pp. 50-57.

⁶¹ Cfr. C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 16.

⁶² Cfr. *ibid.*

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 24-25.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 40-42.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶ *Ibid.*

do l'insostituibilità del nulla un carattere solo «linguistico», vi sia conseguentemente solo una *via indiretta* ai fini della pensabilità dell'essere, ma non una via diretta⁶⁷.

In ogni caso, il «ritornare a Kant» al quale l'autore invita, fa esplicito riferimento ai «concetti trascendentali della ragione», la cui funzione, indicata nella *Critica della ragion pura*, egli applica al concetto limite di «essere», rilevando a tale proposito che quest'ultimo «non solo impedisce ogni indebita assolutizzazione degli enti», ma «favorisce pure una più corretta, profonda ed estesa conoscenza degli enti medesimi»⁶⁸.

3. Possiamo, così, giungere alla conclusione dell'ampia e articolata riflessione di Scilironi, nella quale sono coniugati il «sapere di non sapere», il «senso dell'essere» e la «differenza ontologica».

Altro, per l'autore, è affermare che «l'essere, impensabile propriamente, è un concetto-limite che intende sì la totalità inoggettivabile – l'intero, il trascendentale – ma che non tradisce ciò che intende solo non assumendo forma direttamente (non divenendo propriamente un “pensato”), ma risolvendosi in funzione “finitizzatrice” dell'ente»⁶⁹, così che «il significato “proprio” dell'essere è dunque la finitezza dell'ente»⁷⁰. Altro, invece, è ritenere di pensare l'essere al modo degli enti e, cioè, come se avesse un proprio «eidos», un'essenza svelata la quale «il domandare verrebbe meno» e «la filosofia avrebbe realizzato il sogno hegeliano di transitare da “amore del sapere” a “vero sapere”»⁷¹.

Il pensiero, secondo tale prospettiva, resta sempre *al di qua* dell'«essere», il quale nondimeno è “ciò che” gli enti necessariamente presuppongono; e, tuttavia, affermando l'essere secondo la modalità al modo dell'*élenchos*, il pensiero si fa *eco* di ciò che sta all'origine degli enti⁷².

Scilironi individua nella «scacchiera socratica» quella che egli ritiene essere la «vera scacchiera della filosofia greca»⁷³. Sulla base

⁶⁷ Cfr. *ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 43.

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ Cfr. *ibid.*

di una tale lettura, egli può comprensibilmente assumere il pensiero greco secondo una prospettiva che vede quest'ultimo in grande armonia sia con la filosofia kantiana – essenzialmente a motivo del fatto che questa mantiene «lo spazio per l'ulteriorità, lo spazio per la trascendenza»⁷⁴ – sia con la filosofia heideggeriana (e per la stessa interpretazione di Parmenide offerta da Heidegger), in quanto essa si riferisce all'essere come «evento» – come *l'es gibt* – così che dell'essere si possa affermare che, se per un verso è «ciò che non abbisogna di prova», non per questo esso non è «accessibile al pensiero»⁷⁵.

IV. Osservazioni conclusive

Un elemento costante della riflessione di Scilironi, come ritengo che sia emerso anche dalle considerazioni che ho svolto fino a qui, è di andare al cuore delle questioni che sono volta per volta affrontate e, nello stesso tempo, di svolgerle alla luce di un filo conduttore grazie al quale è esplorata la possibilità di percorrere un sentiero muovendosi tra i metafisici, i quali «oggettivano l'essere» e gli antimetafisici, che riducono il pensiero al linguaggio.

Un tale sentiero si differenzia sia da quello di marca heideggeriana, sia da quello severiniano, ritenuti entrambi manchevoli nel dare una forma adeguata a quel «senso dell'essere» che, per ragioni diverse, Heidegger e Severino hanno inteso opporre alla tradizione metafisica. Il motivo di una tale incapacità è che sia la figura dell'«evento» del primo, sia la figura dell'«inconscio» del secondo, «sono dimensioni ontiche, ed ontico è ciò che custodiscono o rendono possibile»⁷⁶. Al contrario, sostiene convintamente Scilironi, l'essere non sopporta di essere semantizzato, oggettivato,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 14. Scilironi ha presente lo scritto heideggeriano *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, nel quale il filosofo tedesco cita un passo della *Metafisica* di Aristotele («È in verità assenza di educazione (*apaideusia*) non avere occhio per ciò in riferimento a cui è necessario cercare una prova e ciò per cui non lo è», 1006 a 6-8) e commenta che «non è ancora deciso in che modo deve essere esperito ciò che non abbisogna di alcuna prova per divenire accessibile al pensiero» (cfr. *ibid.*).

⁷⁶ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 28.

pena la sua riduzione a *ente*, ma è piuttosto un «concetto-limite».

Ora, senza aver qui la pretesa di operare una compiuta discussione con l'autore e neppure di controllare se sia convincente sino in fondo la sua critica di carattere simmetrico nei confronti di Heidegger e Severino, vorrei semplicemente suggerire che, forse, il vero punto della questione circa l'essere non sta nell'avanzare la tesi dell'essere come un concetto-limite, che esclude una qualunque *determinatezza*, quale antidoto a una riduzione dell'essere ad ente; e, quindi, non sta nel dover opporre tra di loro concezione ontologica e concezione ontica dell'essere. A tale riguardo, a me pare che Scilironi critichi solo il modo specifico in cui Heidegger ha espresso una tale opposizione, dal momento che questi inconsapevolmente sarebbe ricaduto in quella concezione ontica dell'essere da lui stesso aspramente criticata, ma che ne condivida la tesi secondo la quale l'essere può essere pensato solo ontologicamente, cioè secondo una totale assenza di determinatezza o positività. Tuttavia nella posizione neoclassica e in quella severiniana si mostra che la concezione ontologica e la concezione ontica dell'essere fanno riferimento a due distinte e compatibili modalità di pensare l'essere. Infatti, stante che l'*ontologico* (in senso heideggeriano) si costituisce come l'orizzonte entro cui può essere determinato il Principio e l'*ontico* (in senso metafisico) concerne propriamente la struttura dell'essere che in quell'orizzonte viene ad essere determinata e non la riduzione dell'essere al piano degli enti, l'opposizione tra i due piani del pensiero dell'essere non sussiste. Per rifarmi al lessico bontadiniano, essi corrispondono, rispettivamente, alla concezione *non taletiana* della filosofia – inaugurata dal criticismo kantiano e portata al suo assestamento teoretico dall'attualismo gentiliano visto nel suo autenticarsi come problematicismo situazionale – e a quella *taletiana* – che caratterizza la metafisica in quanto determinazione della struttura dell'essere. Ciò significa che i due piani del pensiero dell'essere corrispondono alla distinzione tra il piano dell'orizzonte interale (o del Trascendentale o, ancora, dell'ontologico e, infine, della struttura originaria) e quello della Totalità dell'essere che nella sua dimensione astratta (e, quindi, niente affatto esaustiva) si dischiude nell'orizzonte dell'Intero⁷⁷,

⁷⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in ID., *Conversazioni di*

essendo così pienamente solidali con la critica nei confronti di un sapere dell'essere che presuma di essere totalizzante.

L'«ontologico» del pensiero heideggeriano ha un suo corrispondente nella «metafisica della mente» dell'idealismo. Entrambi non sono da prendersi come contrari all'ontologia intesa in senso classico, stante che la direzione ontologica e quella ontica della metafisica si situano su due piani diversi: rispettivamente, non taletiano e taletiano.

Rispetto al vuoto o assenza di determinatezza dell'essere ch'è indicato da Scilironi come «concetto-limite» non si erge di contro solo un concetto dell'essere che si presume sia compiuto e definitivo. Una distinta concezione dei limiti dell'episteme, senza che per questo si debba necessariamente rinunciare a un contenuto di carattere epistemico, è precisamente ciò a cui fa riferimento l'affermazione della «struttura originaria» sia nella sua declinazione bontadiniana, che in quella severiniana. Inoltre, accennando al punto di arrivo del «non sapere» del socratismo perenne limpidamente messo in luce da Scilironi, vorrei chiedere: allorquando si ritiene che ci si debba arrestare a tale «concetto-limite» e che sia esso a costituire il limite dell'episteme, in base a che cosa si potrebbe poi affermare rigorosamente «l'insufficienza degli enti a se stessi, ovvero la loro non assolutizzabilità»⁷⁸? Non resterebbe, allora, solo un *desideratum* che vi sia un rimando degli enti all'Altro di se stessi?

«Che si debba “riconoscere l'ignoto”, non è una contraddizione alla intrascendibilità del pensiero, ma anzi è strutturalmente connesso a tale intrascendibilità: sempre che l'ignoto, come tale, non sia soltanto presupposto, ma sia fatto emergere dall'attività mediatrice e problematizzante»⁷⁹.

metafisica, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo I, pp. 265-269.

⁷⁸ Cfr. C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 15.

⁷⁹ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 270.

Il senso del «socratismo perenne» di Carlo Scilironi A partire da *Leggere Essere e tempo di Heidegger*

Aldo Stella

1. La domanda come essenza del «socratismo perenne»

Il tema del «socratismo perenne» è centrale nella profonda riflessione teoretica di Carlo Scilironi. L'intendimento del presente scritto è cogliere alcuni degli aspetti più importanti che connotano questo tema. Per svolgere il compito, abbiamo pensato di scegliere un'opera¹ che è bensì dedicata ad *Essere e tempo* di Heidegger, ma che non di meno nell'Introduzione riassume i nodi teoretici fondamentali propri del «socratismo perenne».

Ciò offre un grande vantaggio al lettore: consente di vedere riassunti tali nodi in un numero contenuto di pagine, in modo tale che essi risultano espressi in una successione logica essenziale, la quale permette di cogliere in modo chiaro lo svolgersi dell'argomentazione.

Si potrebbe dire pertanto che, nelle pagine introduttive di questa sua opera, Scilironi abbia mirabilmente sintetizzato il *senso* che egli attribuisce all'espressione «socratismo perenne», rendendo così più agevole l'intento di comprenderlo e di riflettere su di esso.

¹ C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020.

Il primo nodo è rappresentato dal valore della *domanda filosofica*: «Il “socratismo perenne” è tutto nella domanda originaria: “che cos’è?” (*tí esti*)»².

Il valore della domanda filosofica è relevantissimo, giacché è proprio mediante essa che si esprime l’essenza stessa del filosofare. Filosofare significa, infatti, “chiedere ragioni” e le ragioni che vengono richieste non concernono un aspetto particolare della “cosa” sulla quale verte la domanda, uno dei tanti aspetti dei quali ogni cosa si costituisce.

Di contro, la ragione richiesta investe l’*essenza* stessa della cosa e cioè cosa *effettivamente* (*veramente*) essa sia. Ciò che Scilironi intende sottolineare con forza è quanto segue: la domanda è *originaria* e ciò non soltanto perché investe originariamente ogni dato di fatto comparente, ma altresì perché non può non investire anche sé stessa, nel senso che non ci si può non chiedere che cosa veramente si cerchi mediante essa e, innanzi tutto, perché si ricerchi.

Ci si domanda, insomma, per quale ragione si domanda e, dunque, per quale ragione si ricerca, giacché la domanda *si converte immediatamente* nella ricerca di una risposta: domandare è già *in sé* un ricercare.

La risposta alla domanda perché si domanda e, quindi, si ricerca può venire così sintetizzata: si domanda/ricerca essenzialmente per una *duplice ragione*, e cioè sia perché *non si sa* sia perché *si intende* pervenire al sapere.

Proprio mediante la domanda si configura l’*autentico filosofare*, perché in virtù di essa trova espressione «un filosofare che impedisce loro [agli uomini] di presumere di possedere conoscenze e [che] s’attesta nel riconoscimento di non sapere»³.

Scilironi fa notare che, nonostante i filosofi tengano generalmente in notevole considerazione la domanda originaria e quindi la caratteristica fondamentale del filosofare di Socrate, sovente non ne colgono l’autentico valore:

nessuno nega esplicitamente il socratismo, ma lo si derubrica a momento incipiente del filosofare. Non si manca, cioè, di riconoscere l’importanza, ma lo si circoscrive assai abilmente a quel

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 9.

momento iniziale del conoscere quando le conoscenze ancora non ci sono; con l'avvento di queste poi lo si ritiene superato di fatto⁴.

Con queste parole, egli afferma che la domanda originaria viene *di fatto* assimilata e ridotta alla domanda comune: chi domanda manca del "domandato", sì che la domanda si estingue una volta che si trova ciò che si cerca, ossia una volta che sia stata fornita risposta ad essa.

La domanda ordinaria chiede per ottenere e, una volta ottenuto il richiesto, tace. Se la domanda originaria, cioè la domanda di sapere, viene intesa in questo senso, allora anche essa si estingue allorché perviene a sapere ciò che chiede.

Se non che, la vera questione si articola nei seguenti interrogativi: quando si potrà dire di *sapere veramente*? Per poter usare l'avverbio "veramente", non si deve *prima* sapere cosa è verità? Ma quando si potrà dire di sapere cosa è *verità*?

Poiché la domanda filosofica è domanda di verità, essa deve tradursi nella domanda se si possa dare effettiva risposta a tale domanda, cioè se la verità sia raggiungibile, se sia determinabile. Solo se la verità fosse determinabile, infatti, si potrebbe affermare di "sapere veramente" qualcosa.

Scilironi fa notare che Socrate non fornisce mai una risposta definitiva. I suoi dialoghi non pervengono ad una conclusione, ad un sapere che possa venire considerato un vero sapere: «Eppure non v'è chi non veda che nei dialoghi platonici, massime in quelli socratici, il sapere di non sapere, lungi dall'essere inizio, è fine, approdo, risultato»⁵.

Il senso della domanda filosofica capovolge quello della domanda ordinaria. Se la domanda ordinaria sorge per la mancanza e si estingue con l'ottenimento, di contro la domanda filosofica sorge con la mancanza e perviene alla consapevolezza che la mancanza di sapere non potrà mai venire *veramente* saturata: non si perviene al *vero sapere*.

E così la questione diventa: quando Socrate propone il "sapere di non-sapere", questo "sapere" è o non è "vero sapere"?

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

2. Domanda di sapere e sapere di non-sapere

Il primo punto da considerare è proprio quello concernente l'*estinzione* della domanda filosofica. Se, infatti, non si perviene *mai* a sapere veramente, allora la domanda non può affatto estinguersi, ma deve permanere viva e continuare ad incalzare chi presume di sapere.

Chi domanda «che cos'è?» manca della risposta, sì che la *steresi* è la condizione anche della domanda filosofica: il filosofo domanda *perché* non sa. Ciò che è importante sottolineare, tuttavia, è che il «non-sapere» non è totale, cioè non si configura come un «non-sapere alcunché». Questa affermazione deve venire intesa in un duplice senso.

Per il primo senso, si deve rilevare che, se non si fornisce una qualche risposta *preliminare* alla domanda, non si può nemmeno configurare la ricerca. Nel domandare «che cosa è *a*», si sa che «*a*» configura ciò intorno a cui si domanda. Qualcosa di esso, dunque, si sa, dal momento che lo si connota come «*a*». Tuttavia, quello che inizialmente si sa di «*a*» si rivela insufficiente e per questa ragione si ricerca di sapere cosa sia veramente, cioè essenzialmente, «*a*».

Emerge, così, il secondo senso in cui si specifica il sapere. Il secondo senso è di gran lunga più significativo del primo, perché indica che il non-sapere è saputo: ciò che più profondamente si sa è la stessa insufficienza del sapere iniziale, ovvero *si sa di non-sapere*.

Da questo punto di vista, il *sapere* sembra essere *originario*, sì che la domanda di verità deriverebbe da esso: si ricerca il sapere *perché si sa* di non-sapere. La domanda di vero sapere sembra, così, poggiare su di un vero sapere: appunto, il sapere di non-sapere.

Se non che, se il sapere di non-sapere configurasse effettivamente un vero sapere, allora non avrebbe più senso la ricerca: *la verità sarebbe stata trovata ed espressa con una formula*. Si impone, dunque, la necessità che ci si chieda se questo sapere sia effettivamente un vero sapere e valga, quindi, come un «sapere la verità».

La domanda torna così ad imporsi inesorabilmente, perché essa investe proprio il sapere di non-sapere e non accetta di assumerlo come vero sapere senza discuterlo. In questo senso, essa, discu-

tendo ciò che ad un primo approccio viene considerato originario, recupera la propria *originarietà di domanda*.

Ma, per recuperarla effettivamente, non può non interrogarsi intorno a sé stessa, onde stabilire se sia in condizione di accertare la propria verità e, cioè, di stabilire cosa sia in effetti, *veramente*, domandare.

La domanda di verità, cioè la domanda di vero sapere, è *originaria* non tanto perché è iniziale, ossia perché precede e innesca la ricerca di sapere, quanto perché investe sé medesima: essa, infatti, *intende* cogliere la propria verità di domanda.

La domanda di verità, pertanto, non è originaria per il suo *disporsi formale*, cioè per il suo configurarsi determinato, che le impone di subordinarsi a ciò su cui essa si dispone, ma per l'*intenzione* che la anima e che è *intenzione di verità*. Si domanda, infatti, perché *si intende sapere veramente*, così che a valere come l'originario risulta ora l'intenzione.

Anche il sapere di non-sapere si rivela non un *vero sapere*, ma soltanto un *sapere formale*, cioè un sapere determinato. Il sapere formale si caratterizza per la dualità di sapere e saputo, la quale decreta la distanza che sussiste tra di essi, così che il saputo non sarà mai veramente saputo.

Affinché si configuri un *vero sapere*, la dualità deve togliersi per lasciar emergere solo l'unità, quell'unità che è indeterminabile e che, pertanto, non può esprimersi in un sapere determinato. Sapere vero è solo il sapere che è *uno con sé stesso* e che è sapere proprio perché non ignora di essere sapere; quindi, non necessita di porre sé stesso come oggetto per pervenire a *sapersi*.

Il vero sapere è *originariamente trasparente a sé stesso*, ossia è originariamente *sapersi*, anche se l'espressione sembra riproporre la dualità del sapere e di "sé" in quanto saputo. Il sapere formale comporta che il sapere pervenga a *sapersi* solo dopo che ha posto "sé" come oggetto del proprio sapere. Un oggetto, tuttavia, che permane sempre distinto e distante dal sapere come *attività*, sì che tale sapere è l'alienarsi del sapere da sé stesso.

Il sapere formale, inteso appunto come attività, è *inevitabile*: viene espresso sempre come "sapere qualcosa", sì che un sapere vuoto di contenuto è considerato un sapere-nullo, dunque un

non-sapere, e l'attività risulta astratta fino a che non incontra un contenuto determinato.

Il *limite* che immane al sapere formale si esprime in due forme. La distanza insormontabile che sussiste tra sapere e saputo e il suo valere come attività, la quale viene assunta come se permanesse tale anche quando non si esercita su un contenuto, ossia quando è un'attività solo potenziale.

Ma, se il sapere vuoto di contenuto è considerato un non-sapere, allora ciò non può non comportare che l'attività potenziale sia una *falsa attività*. Si tratta di un'attività che risulta tale solo *a posteriori*, cioè solo dopo che compare il qualcosa sul quale essa si esercita, così che, a rigore, è il qualcosa che genera (attiva) l'attività e non viceversa: è il contenuto che pone il sapere e non viceversa.

Il sapere formale, insomma, non è autonomo e autosufficiente, sì che non soltanto non può valere come originario, ma, più radicalmente, *non è mai sé stesso*, perché si fonda sull'«altro» da sé, quell'altro che viene impropriamente definito «saputo», sia perché non viene mai veramente saputo sia perché precede il sapere stesso, costituendone il presupposto.

La conseguenza è la seguente: il sapere autentico non può non valere come «atto», perché solo in esso la dualità di sapere e saputo si toglie nell'unità e il sapere si rivela l'atto del trascendere tutto ciò che è limitato.

Il sapere inteso come «attività», infatti, perviene a sapersi come sapere soltanto allorché assume sé stesso come proprio contenuto e ciò non può non attestare che originariamente il sapere formale è un sapere che *ignora di essere sapere*.

Non soltanto, dunque, il sapere formale è un sapere *astratto*, in quanto separato dal contenuto, ma è un *falso sapere*, perché ignora di essere sapere.

Quanto detto costituisce, a nostro giudizio, l'*implicito* del discorso di Scilironi, che diventa *esplicito* quando egli tratta il tema del *sapere divino*, che è l'autentico sapere.

3. Sapere, verità e sapere di non-sapere

Il «sapere di non-sapere» non è, dunque, un *vero sapere* perché è ancora un sapere formale, dal momento che si dispone su di un

contenuto, che è il “non-sapere”, e si determina in relazione/contrapposizione ad esso, sì che *ad esso si subordina*.

Si tratta di una sapienza ancora finita, determinata, non di quella sapienza che Platone attribuisce solo al dio, come vedremo più avanti. Quando tratta il tema della sapienza umana, Scilironi afferma che l'unica forma che può descriverla in modo adeguato è il “sapere di non-sapere”: «Platone pone sulle labbra di Socrate la più efficace rappresentazione del sapere di non sapere, introducendolo con la caratterizzazione previa di costituire la vera “sapienza umana” (*anthropíne sophía*)»⁶.

Si tratta di un sapere ancora determinato, finito, e per questo solo umano. Il sapere di non-sapere, quindi, non può valere come l'*originario*, perché l'*originario* non può dipendere da altro da sé: se dipendesse da altro, a questo altro si subordinerebbe e cesserebbe *eo ipso* di valere come l'*originario*.

A valere come l'*originario*, in base a quanto detto, può essere solo la *condizione incondizionata*, ossia l'*assoluto*, stante il suo non abbisognare di *altro* per essere. Che ruolo può avere questa consapevolezza in ordine al discorso che stiamo svolgendo?

Per rispondere a questa domanda, che rappresenta il cuore dell'intera questione, iniziamo ricordando quanto già detto: la domanda di verità non può costituire l'*originario*, se intesa nella formulazione che la dispone su un contenuto determinato.

Se, invece, la si coglie nel fondamento che la pone, cioè se si risolve nell'*intenzione di verità*, quell'intenzione che costituisce il fondamento stesso del sapere, allora tanto la domanda quanto il sapere si essenzializzano in ciò che *trascende la loro finitezza*.

L'intenzione di verità, infatti, *non intende conservarsi* nel porsi formale che la dispone al di qua della verità, ma *intende togliersi* nella verità medesima per essere *uno con essa*.

L'intenzione di verità indica, pertanto, la necessità di superare l'ordine formale e, quindi, anche la stessa intenzione, se pensata come una *relazione*.

L'intenzione non è affatto una relazione, proprio perché è intenzione di togliersi nella verità, onde consegnare alla verità, cioè al sapere che è tutt'uno con la verità, l'universo formale fatto di determinazioni.

⁶ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, p. 126.

Per le ragioni addotte, *originaria è la verità* e solo la verità, quella *verità assoluta* che non soltanto costituisce la *genesì* dell'intenzione, e conseguentemente della ricerca, ma altresì orienta la ricerca e costituisce la sua *destinazione*, ossia il suo compimento, che è il compimento stesso dell'intenzione che fonda la ricerca.

La verità non può non essere assoluta. Se fosse relativa, dipenderebbe da qualcosa di diverso da sé e, pertanto, dipenderebbe dalla non-verità, ma ciò sarebbe palesemente contraddittorio.

Orbene, è proprio nella verità assoluta che la differenza tra sapere e saputo viene meno, sì che finalmente il sapere è tutt'uno con il saputo, ed è *vero sapere*, ma è anche tutt'uno con l'essere, perché nell'assoluto solo l'*unità* si impone e ogni *dualità* sparisce.

Proprio perché assoluta, la verità non è determinabile, così come non è determinabile il vero sapere: ogni sapere determinato, incluso il sapere di non-sapere, non è vero sapere e non è l'originario perché *la determinatezza è indice della sua insufficienza a sé stesso*.

Originaria è la condizione incondizionata che consente di rilevare l'insufficienza a sé del determinato, cioè del finito, il quale, proprio perché tale, non può non trascendersi.

Da quanto detto emerge che la verità non può venire ridotta ad oggetto di cui si possa ricercare il possesso, così che la domanda di sapere non intende il sapere ordinario, il quale mira ad assumere come un proprio contenuto la stessa verità, pretendendo di possederla, ma intende quel sapere che dalla verità sia interamente pervaso onde essere tutt'uno con essa.

Quel sapere, insomma, che *non pretende di possedere la verità, ma da essa intende essere totalmente posseduto*, in modo tale che verità e vero sapere coincidano. Se la verità è assoluta, infatti, l'assoluto non può non *sapersi*, perché in esso essere e sapere sono *uno*.

La verità emerge, così, come *la condizione trascendentale* della ricerca e non può venire ridotta a ciò che di volta in volta viene trovato. Il "cercato", quindi, non si riduce mai al "trovato" e per questa ragione la ricerca permane inesauribile e non può non imporsi il *so di non-sapere*, ossia il «socratismo perenne», senza per questo poter assumere tale sapere come *il vero sapere*, ossia come *il sapere la verità*.

4. Le tre forme di sapere

Abbiamo affermato la coincidenza di verità e sapere. Come è possibile sostenere tale coincidenza? A noi sembra che, se la verità non può venire ridotta ad oggetto, ossia non può venire determinata – sarebbe determinata da *altro* da sé –, allora non può non essere assoluta.

Del resto, anche il sapere non può venire ridotto al sapere ordinario (formale, attività). Il sapere non può non essenzializzarsi nell'*in-tendere* di volgersi alla verità onde compiersi in essa. Sapere è vocazione alla verità indotta dalla verità medesima.

Con questo approdo: se la verità è assoluta, in essa ogni differenza viene meno e il sapere è *immediatamente sapersi*, permanendo *uno* con sé stesso. Ebbene, la verità assoluta, che è l'immediato sapersi dell'assoluto, costituisce l'*originario*, il *fondamento*, il quale non pone i fondati, ma "li toglie", perché ne rivela l'intrinseca insufficienza.

L'identità di verità e sapere autentico che si realizza *nell'assoluto*, e nell'assoluto soltanto, è precisamente ciò che emerge dai passi di Platone citati da Scilironi. Da tali passi è possibile evincere la differenza che sussiste tra il sapere umano, il sapere di Socrate e il sapere divino.

Il primo passo viene indicato da Scilironi come facente parte de «il grandissimo capitolo IX dell'*Apologia*» e suona così:

Or appunto da questa ricerca [...] molte inimicizie sorsero contro di me [...] e fra le calunnie il nome di sapiente: perché, ogni volta che disputavo, credevano le persone presenti che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui. Ma la verità è diversa [...]: unicamente sapiente è il dio (*ho theòs sophòs eînai*); e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo⁷.

Nel passo, Platone per bocca di Socrate intende contrapporre la sapienza del dio all'ignoranza dell'uomo, che include anche il suo *sapere apparente*. Inoltre, Platone intende precisare in quale

⁷ C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., pp. 12-13. Il passo citato e quelli successivi fanno parte, appunto, del Capitolo IX della *Apologia di Socrate*, 22 e 6 - 23 c 1; trad. it di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1987²⁷, pp. 71-72.

senso il dio, tramite l'oracolo, abbia voluto indicare Socrate come il più sapiente degli uomini: «e, dicendo Socrate sapiente, [...] avesse voluto dire così: "O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore"»⁸.

Vi sono, dunque, *tre diversi stati*: lo stato del dio, quello di Socrate e quello dell'uomo comune. Quest'ultimo è totalmente *ignorante* perché non soltanto crede di sapere, e pertanto si sente arrivato e smette di cercare, ma soprattutto perché *non sa di non-sapere*.

Socrate, al contrario, *sa*, ma sa un'unica cosa: che il suo sapere non è *vero sapere*. Egli, dunque, sa di non-sapere. La questione che abbiamo sollevato in precedenza è se questo sapere sia un vero sapere.

Platone, in effetti, ha già fornito la sua risposta, e l'ha fornita come se a parlare fosse dio stesso. Socrate è sapientissimo, ma soltanto perché «ha riconosciuto che la sua sapienza non ha nessun valore». Dunque, anche il sapere di non-sapere non è il vero sapere.

Tuttavia, non si può non sottolineare che si tratta di un sapere che *non si risolve* nel non-sapere. Se si risolvesse interamente nel non-sapere, non soltanto non si saprebbe di non-sapere, ma inoltre non si saprebbe "cosa è" il non-sapere: non si saprebbe alcunché.

Il sapere di Socrate, per un verso, si pone perché si oppone al non-sapere, sì che a quest'ultimo permane vincolato; per altro verso, *emerge* sul non-sapere, poiché lo oggettiva.

Nella misura in cui *si dispone* su un contenuto, mantiene il *limite* che segna il sapere formale; nella misura in cui *emerge* sul non-sapere, non si riduce al sapere formale: se a questo si riducesse, non lo coglierebbe nel suo limite.

Si potrebbe dire che il sapere formale risulta *inevitabile*, dal momento che è l'unica forma di sapere che l'uomo è in grado di esprimere. E tuttavia, allorché si configura un sapere che coglie il limite del sapere formale, che è a rigore non-sapere, si dovrà riconoscere che si impone la *condizione* che ha reso possibile l'emergenza oltre il sapere umano. Tale condizione non può non essere il sapere divino: il sapere *innegabile* perché *assoluto*.

Il sapere di Socrate va inteso come la *traduzione inevitabile*

⁸ *Ibid.*, p. 13.

dell'innegabile sapere. Che è come dire: il sapere assoluto non può venire iscritto nell'universo dove regna la finitezza, ma, se si riconosce la finitezza, è perché si è andati *oltre* il limite che la connota come finitezza.

La consapevolezza che il sapere umano è “non-sapere”, insomma, non è il sapere assoluto, ma è un *sapere relativo*, nel senso che Socrate è bensì sapiente, ma solo *relativamente* all'ignoranza degli altri uomini, *non assolutamente*.

Non di meno, il sapere di Socrate è *cifra finita del sapere infinito* (*assoluto, innegabile*), giacché esso non pretende di avere una propria verità, ma è *tutto nell'inviare* alla verità. In questo senso, la cifra dell'infinito coincide con la stessa *intentio veritatis*, perché come l'intenzione indica la necessità di togliersi nella verità.

Il *vero sapere* appartiene solo al dio, il quale è dio precisamente perché vale come quell'assoluta unità nella quale il sapere è *uno* con sé stesso nonché *uno* con l'essere.

Il vero sapere, cioè il sapere *del* dio, non è quindi un sapere che sa qualcosa, ma è *il sapere originario e fondante*, la condizione incondizionata, l'assoluta verità che è l'assoluta unità.

Interpretare il sapere come “mediazione” e la mediazione come “relazione”, insomma, significa attribuire il tratto distintivo del sapere formale, cioè dell'attività, al sapere assoluto. La mediazione, di contro, va intesa come l'*atto* del mediarsi del determinato (finito), ossia come l'atto del suo *transcendersi*.

Questo atto indica il sapere di Socrate, perché esprime la necessità che il sapere finito si tolga, essendo in sé non-sapere. Il sapere di Socrate, pertanto, configura l'unica verità del finito, e cioè la necessità del suo *transcendersi* tradotta in sapere, cioè in una consapevolezza.

La consapevolezza trascendentale, che coglie anche il proprio limite di consapevolezza formale, costituisce, come direbbe lo Hegel, «l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa»⁹.

Trascendendo sé medesima, la coscienza, cioè il sapere di So-

⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 2, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, I, La Nuova Italia, Firenze 1976⁴, p. 72.

crate, trascende il finito in quanto tale; dunque, anche ogni sapere finito e per questa ragione ne lascia emergere l'essenza autentica, che è appunto la sua intenzione di verità.

Il sapere di Socrate *consegna al sapere divino il sapere finito* e, in questa consegna, include anche sé stesso, in quanto ancora sapere finito, cioè falso sapere.

V'è, quindi, un sapere formale che non è assimilabile ad ogni altro sapere formale. Si tratta proprio del "sapere di non-sapere" di Socrate. Ogni altro sapere, infatti, viene smascherato da questa *forma prioritaria di sapere* e colto come falso sapere.

Non si deve mai dimenticare, però, che il sapere di Socrate può svolgere la sua *funzione fondamentale* perché è illuminato dal sapere del dio. Proprio il sapere del dio, pertanto, merita la massima attenzione, perché è precisamente a muovere dal suo *essere vero sapere* che è possibile cogliere il *limite* del sapere di non-sapere di Socrate e il non-sapere di ogni altro uomo.

Il vero sapere è la condizione incondizionata che consente alla coscienza (al sapere di Socrate) di svolgere la sua *funzione critica*, che consiste nel cogliere il *limite* di ogni condizionato, quel limite che indica l'inconsistenza ontologica di ogni condizionato nonché il carattere parvente di ogni sapere umano, per sua natura determinato anch'esso.

Il sapere del dio condiziona bensì, ma senza venire condizionato, dal momento che condiziona non perché entra in relazione con ciò che condiziona, ma perché condiziona in ragione del suo *semplice essere*.

Il sapere di Socrate, invece, riconosce il limite, e dunque lo trascende, ma, in quanto si esprime in forma determinata, lo riproduce, così che non si identifica con il *valore*, il quale è *innegabile*, ma indica la *funzione* che esprime il valore allorché *viene tradotto* nella consapevolezza umana, la quale configura la *prospettiva dell'inevitabile* perché l'uomo non può prescindere dalla sua finitezza, ancorché ne sia consapevole.

Ciò significa che la stessa funzione svolta dalla coscienza umana può venire letta da due prospettive diverse. Se letta dalla prospettiva del finito, essa vale come esercizio critico; se letta dalla prospettiva dell'infinito, cioè del fondamento, allora la funzione è la stessa *intentio veritatis*, perché è funzione interamente proiettata

sul valore che le dà senso.

Che sia così, emerge anche da un altro passo citato ancora da Scilironi: «Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio [...] e vivo in estrema povertà per questo mio servizio del dio»¹⁰.

Socrate dichiara di vivere per servire il dio, così che ci si potrebbe chiedere perché non fa riferimento al sapere. Crediamo di avere risposto a questa domanda, dicendo che il vero sapere è la verità assoluta, cioè dio stesso.

Il sapere acquista, insomma, un nuovo valore: non va più interpretato come una *conoscenza*, ma come *la condizione di intelligibilità*. La verità è la condizione che lascia emergere il *limite* di ciò che è determinato, il quale, essendo insufficiente a sé stesso, *sembra* essere, ma *in effetti* non è.

L'ignoranza dell'uomo viene così anch'essa a precisarsi: l'uomo non sa cosa sia sapere perché dispone di un sapere che *ignora sé stesso*. Fino a che il sapere è *altro* da sé, distinto dal proprio contenuto, esso non può sapersi.

Ciò dimostra che il sapersi dell'assoluto non va inteso nella *forma* del "sapere sé" (un sapersi riflessivo), ma nel *senso* di quella condizione trascendentale che non deriva dal fatto che il sapere pone sé stesso come proprio oggetto, ma che esprime *l'impossibilità che il sapere ignori di essere sapere*, sì che il vero sapere non soltanto non necessita di alienarsi, ma, più radicalmente, se si alienasse si negherebbe.

Se il sapere ignorasse di essere sapere, allora non sarebbe sapere affatto, sì che il *sapersi* non è *un* sapere, uno tra gli altri, ma è *l'essere stesso* del sapere: il suo valere quale *condizione trascendentale*. Solo per la ragione che il sapere è sapersi esso è *veramente sapere*.

Questo sapere, che è appunto "di" dio o, più precisamente, che è *dio*, è trasparente a sé stesso così come dio sa di essere dio e non per questo si fa *altro* a sé medesimo, come vorrebbe chi interpreta il sapere come attività, attribuendo a dio un sapere che, invece, è solo umano.

Di contro, il sapere che è dio stesso è *concreto*, perché non configura l'astrazione dal saputo ma l'unità con esso, nonché *originario*,

¹⁰ C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 13.

perché è in virtù del sapere divino che Socrate può sapere di non-sapere.

Scilironi lo lascia intendere a più riprese, se non altro mediante la citazione dei passi di Platone. Ed è precisamente a questo punto che torna a riproporsi la questione del sapere di Socrate: «*Sophótatos* è colui che riconosce la nullità della sapienza umana, colui che riconosce di non sapere»¹¹.

La sapienza di Socrate consiste nel riconoscere l'ignoranza umana, ma la sapienza di Socrate è ancora umana, proprio perché vincolata a contenuti. Se, non di meno, il contenuto è il sapere umano, del quale si coglie il limite, allora Socrate è stato *illuminato* dal sapere di dio e, nel cogliere il limite di ogni sapere umano, egli coglie il limite anche del proprio sapere, così che si proietta oltre sé stesso, verso quel dio che, illuminandolo, lo ha chiamato a sé e lo ha reso partecipe – per come un uomo può esserlo – del suo sapere divino.

Commenta Scilironi:

In queste tre affermazioni [unicamente sapiente è il dio; poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; sapiente è solo Socrate perché ha riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha alcun valore] sta il nocciolo del «socratismo perenne». Vi è indicato con efficacia l'approdo irrinunciabile del *tí esti*: il riconoscimento in uno del limite dell'uomo e della sapienza che lo sorpassa. [...] Il socratismo perenne della filosofia è l'esercizio in atto che mostra il limite di ogni contenuto posseduto e possedibile¹².

Se il socratismo perenne della filosofia consiste nel cogliere il limite di ogni contenuto, allora anche il sapere di Socrate domanda di venire superato, proprio perché è bensì illuminato dal sapere divino, ma *non* è il sapere divino.

Poiché, però, Socrate *intende sapere veramente*, allora la sua intenzione di verità lo induce a proiettarsi verso quel dio nel quale egli *intende* togliersi per essere *uno* con il vero sapere.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pp. 13-14.

5. Il socratismo perenne come intenzione di verità

Per ribadire questo punto, che costituisce l'essenza stessa del «socratismo perenne» dell'autentica filosofia, Scilironi cita alcuni importanti passi del *Teeteto* platonico, nei quali viene sottolineata con forza la «sterilità» di Socrate, ossia il suo non possedere la verità.

Scilironi così commenta:

Ecco il punto: la filosofia è *sterile*, non produce conoscenze, non possiede verità; essa opera su dati già sempre presenti, che non ha generato (è *sterile!*), ma dei quali è in grado di discernere con sicurezza se trattasi di «fantasma e menzogna» o «cosa vitale e reale». Il domandare socratico, il *tí esti*, è questo vaglio; il suo risultato è che nulla di ciò che è generato è mai *la verità*¹³.

L'approdo ci sembra della massima importanza. Nel passo, infatti, si esprime la *consapevolezza* che la filosofia, che rappresenta il sapere umano espresso nella sua forma più elevata, ossia nella forma che *intende* andare oltre il proprio essere mera forma, svolge essenzialmente una *funzione critica*, volta cioè a discernere il vero dal falso e l'unica verità che essa lascia emergere è che «nulla di ciò che è generato è mai *la verità*».

Il so di non-sapere, dunque, è sapere nella misura in cui è illuminato dalla verità, ma, poiché assume forma determinata, non è la verità: anch'esso è «generato», dal momento che poggia sul non-sapere.

Il vero, invece, non necessita del falso per essere vero e proprio per questa ragione non si pone contrapponendosi, come accade ad ogni determinato (generato).

La funzione critica *si fonda* sul vero sapere e *si esercita* sul sapere fittizio. In quanto funzione, essa risulta *inevitabile*, ma solo per la ragione che *si presuppone l'essere del sapere fittizio*.

Poiché, però, il sapere fittizio è il suo venir meno a sé stesso, consegue allora che anche la funzione non può non togliersi, non avendo *in effetti* nulla su cui esercitarsi.

Se ci si pone dal punto di vista di dio, cioè della verità che è *inegabile*, tutto ciò che è *altro* da essa in effetti non è, sì che anche il

¹³ *Ibid.*, p. 15.

sapere, che su questo “altro” gravita, non può non (*innegabilmente*) venire meno a sé stesso.

A nostro giudizio, il socratismo perenne consiste precisamente nella *consapevolezza del limite* di tutto ciò che è finito, incluso ogni sapere determinato. Nella misura in cui la consapevolezza coglie il limite, essa emerge oltre di esso ed emerge in virtù della *luce della verità*, trascendendo anche sé stessa in quanto ancora determinata.

Ebbene, anche Scilironi fa riferimento alla “tensione” al sapere vero, dunque alla “tensione” alla verità. Quando, infatti, si chiede «Ma *perché* domandiamo?»¹⁴, così risponde:

La risposta prima ed elementare è che domandiamo perché *non* sappiamo, per una indigenza, per una mancanza. Se sapessimo non chiederemmo. Possiamo aggiungere [...] che domandiamo perché «*tendiamo* per natura al sapere». È l'*incipit* del libro I della *Metafisica* aristotelica: *Pántes ánthropoi tou eidénai órégontai phýsei*, «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere». Aristotele pone a fondamento del sapere la *órexis*, l'impulso, la tendenza¹⁵.

Per precisare il concetto di “tendenza”, Scilironi usa le seguenti parole: «Ma la *órexis* è sempre la domanda: domandiamo perché tendiamo al sapere, e tendiamo al sapere perché domandiamo. Non c'è domanda che non sia un tendere al sapere, e non c'è tendere al sapere che non sia domanda»¹⁶.

Ora, se la tendenza viene intesa in questo modo, allora essa, a rigore, coincide con la stessa domanda di verità: la domanda di verità, infatti, è il tendere alla verità. A nostro giudizio, la tensione alla verità non può non essenzializzarsi nell'*intenzione di verità*.

Usando tale espressione è possibile cogliere un aspetto fondamentale, che non è presente nel concetto di «tendenza». Il tendere si configura come un eterno permanere *al di qua* della verità: esso segna un'*insormontabile distanza* dalla verità. Questo è il limite cui è condannato l'uomo, preda del sapere formale.

Ma la coscienza è illuminata anche dalla verità, che le consente di cogliere il limite del sapere formale e di intendere di superarlo.

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

L'intenzione di verità, ecco il punto, non è una semplice condizione naturale dell'uomo come la *órexis* indicata da Aristotele. Essa è *la spinta alla verità evocata dalla verità stessa*.

Il nodo è cruciale. A nostro giudizio, e su questo vorremmo confrontarci con Scilironi, *non è originaria la domanda né, dunque, lo è la tendenza*. Originaria è la *verità assoluta*, la quale costituisce la *condizione incondizionata* che condiziona (illumina, ispira) la coscienza e la induce a ricercare la verità perché le consente di cogliere il *limite* delle verità determinate (condizionate).

Le verità determinate sono colte come false verità, dal momento che non sono autosufficienti, sì che la coscienza, mossa dall'*intentio veritatis*, scopre che la verità assoluta non soltanto è la *genesì* dell'intenzione medesima nonché la *ragione* del coglimento del limite, di ogni limite, ma costituisce altresì il *fine* al quale l'intenzione si volge.

Essa, insomma, è un'intenzione, e non una tendenza, precisamente perché non si accontenta di *tendere*, ma *in-tende*, cioè gravita interamente sulla verità intesa e in essa *intende compiersi*. È intenzione di essere *tutt'uno con la verità* e non *pre-tende* di conservarsi. Anzi, *in-tende perdersi nella verità*, per realizzarsi veramente.

Perdersi nella verità, infatti, configura l'*unica vera salvezza*, perché non condanna a permanere al di qua dalla verità. L'intenzione di verità, pertanto, è intenzione di andare oltre tutto ciò che è finito, determinato, inclusa la stessa intenzione in quanto "altra" dalla verità intesa, onde togliersi per *consegnare il finito all'infinito, incluso l'atto della consegna*.

La verità assoluta, ecco il punto, pervade interamente l'intenzione e non soltanto perché la evoca e la orienta, ma anche perché ne costituisce l'autentica *destinazione* e la piena *realizzazione*.

Con questo esito: nell'intenzione è possibile rintracciare un aspetto finito, che è *inevitabile* perché la connota e la determina, e un aspetto infinito, che è *innegabile*, perché è indice del suo *trascendersi* in quella verità che la fonda e la illumina.

6. L'emergere trascendentale del sapere sul non-sapere

Scilironi spiega assai bene il senso della domanda di verità.

Essa è «domanda dell'essenza»¹⁷ e «quando si chiede l'essenza di una cosa, se ne chiede la verità; ma la verità di una cosa non può che essere l'intero della cosa, ossia la cosa nella sua totalità»¹⁸; dunque «è chiedere l'essere della cosa»¹⁹.

La domanda di verità, pertanto, «insorge perché la cosa – ciò che è dato – non è mai data nella sua interezza»²⁰. E siamo, così, ad un altro nodo fondamentale. Scilironi spiega con estrema lucidità la genesi della domanda:

È l'insufficienza della cosa a se stessa a domandare: domanda la propria verità, ossia la propria totalità e interezza, che, presente la domanda – presente cioè l'insufficienza della cosa a se stessa –, *non può* essere presente “direttamente”, ma, non presente direttamente, lo è nondimeno *necessariamente* nella forma della domanda, cioè nella forma della richiesta insopprimibile di intelligibilità²¹.

A noi sembra centrale affermare che la domanda di verità è *intrinseca* alla cosa. La cosa determinata è tale perché de-limitata, posta da un *limite*, il quale si costituisce di due facce *indisgiungibili*: una che guarda verso ciò che è determinato (A) e una che guarda verso ciò che lo determina, tutto ciò che è *altro* da esso (non-A).

Questo significa che A è insufficiente a sé stesso: esso si pone nella sua *identità* perché si riferisce alla *differenza*, sì che l'identità determinata non è mai *in sé* intelligibile, dal momento che è, in sé, *sé e non sé*, sé e la propria negazione: dunque, è una contraddizione.

Ebbene, proprio in forza della consapevolezza espressa, a noi sembra che *la domanda non esprima un'autentica originarietà*, cioè un'originarietà *trascendentale*, ma solo un'originarietà *formale*, precisamente per la ragione che è bensì formalmente prioritaria, ma tuttavia ha un'indiscutibile *genesì*.

La genesi della domanda, dal punto di vista empirico-formale o dell'*inevitabile* – ancorché ispirato dall'*innegabile* –, è l'insufficienza della cosa a sé stessa, cioè dell'inconsistenza ontologica del fini-

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p.19.

to. Tale inconsistenza, tuttavia, non può essere originaria, giacché indica il venir meno di ciò che *sembra* essere.

Originario è solo l'infinito, l'assoluto, la *condizione incondizionata e innegabile* in virtù di cui – e solo *in virtù di cui* – emerge l'insufficienza a sé del finito.

L'autosufficienza e l'autonomia dell'assoluto costituiscono, dunque, la *ragione* del venir meno a sé di ciò che è insufficiente a sé stesso; più radicalmente, l'assoluto è la *ragione* del *non essere mai stato veramente del finito*, perché l'essere, che è l'assoluto stesso, non gli è mai appartenuto.

L'altro dall'assoluto non è mai stato *veramente*, perché solo l'assoluto è *veramente* e *originariamente*, così che non è corretto nemmeno parlare del togliersi del finito, per la ragione che, dal punto di vista dell'infinito, cioè dell'*innegabile*, solo l'infinito è e il finito non è mai stato; dunque, non si è nemmeno mai tolto.

Se, di contro, si muove dalla presupposizione del finito, cioè dalla prospettiva dell'*inevitabile* che impone l'*insostituibilità* del dato, non soltanto si confonde l'«essere» – che è tutt'uno con l'assoluto – con l'«esistere» (che è sempre un «co-esistere», dunque un collocarsi *nel* vincolo), ma si assume il finito *come se* fosse autonomo e autosufficiente.

Scilironi è ben consapevole di tutto ciò, tant'è che scrive: «Nella domanda “che cos'è?”, l'intero (l'essere, il vero, il tutto) è *già* presente, non però nella forma della presenza *presente*, ma nella forma dell'*assenza*, nella forma cioè dell'intelligibilità richiesta dall'insufficienza a sé del dato»²².

Che è come dire: se l'assoluto non fosse, il relativo (la presenza determinata o «la presenza *presente*») non risulterebbe tale e non risulterebbe nemmeno quella insufficienza che lo incalza a superare il proprio stato, presupposto essente.

Di contro, la verità, cioè l'assoluto sapersi dell'essere, non configura una presenza determinata. La verità è assente dall'ambito delle presenze empirico-formali, ma esercita un'innegabile influenza su di esse perché le spinge a trascendersi onde *inverarsi*.

Usando una formula più radicale, quella di Parmenide, si potrebbe dire che l'assoluto essere è la condizione incondizionata che

²² *Ibid.*

impone all'altro dall'essere di non-essere.

Precisamente per questa ragione non si può avere la pretesa di determinare tale condizione incondizionata: la si ridurrebbe a condizionato. E, infatti, Scilironi scrive: «Il “socratismo perenne” della filosofia [...] è la distruzione d'ogni pretesa di rendere presenza *presente* l'essere (il vero, il tutto). La presenza *presente* è solo degli enti, che non sono l'essere, ma ciò la cui intelligibilità domanda l'essere»²³.

Ciò equivale a dire che l'ente (il determinato), per essere “intelligibilmente”, non può non intendere di coincidere con l'assoluto, risolvendosi interamente in esso.

L'intenzione di verità, che costituisce l'autentica *essenza ontologica* del finito (una volta che sia stato, appunto, presupposto), indica che l'ente intende togliersi per essere *veramente*, cioè *intelligibilmente*.

Se, invece, si volesse sostenere che l'ente si conserva nell'assoluto, allora si finirebbe per *ridurre* l'assoluto, che è l'esclusione in atto di ogni *relazione* (intrinseca o estrinseca ad esso), ad *insieme*: l'insieme di tutti gli enti, sì che il tutto diventerebbe un tutto-di-parti.

A muovere dal Parricidio tentato da Platone, infatti, la totalità non viene più intesa – dalla maggioranza dei filosofi – come l'assoluto *uno*, ma come quell'insieme di tutti gli enti che dovrebbe salvare l'esperienza ordinaria fornendole un fondamento.

A noi sembra che Scilironi non concordi affatto con questa tesi “riduzionista” e intenda l'assoluto nell'unico modo in cui ha senso intenderlo, e cioè come la condizione incondizionata che non legittima i condizionati così come essi si presentano, ma lascia emergere la loro inconsistenza, sì che solo l'assoluto essere, come indicato da Parmenide, risulta vero e l'altro da esso è da sempre tolto in virtù dell'assoluto stesso.

Possono così venire riassunte le tre forme di sapere indicate. Il *sapere umano*, che è un sapere solo fittizio, perché in effetti è un non-sapere; il *sapere di Socrate*, che, in quanto illuminato dal sapere assoluto o divino, emerge oltre il non-sapere e può coglierlo come tale, ancorché permanga ancora formale (o *inevitabile*) per quel tanto che mantiene un contenuto determinato; il *sapere assoluto* o

²³ *Ibid.*

divino, che non è un sapere formale e, quindi, non configura una forma di sapere, ma il sapere espresso nella sua *innegabile* essenza, ossia nel suo valere quale condizione incondizionata e fondante.

Con il seguente esito: il sapere emerge sul non-sapere non tanto in *senso formale*, come sapere un determinato saputo, quanto in *senso trascendentale*, ossia come il venir meno a sé *originariamente* del non-sapere, sì che solo il sapere assoluto *veramente* è.

7. Per concludere: il primato dell'idea

Il primato dell'assoluto, che può venire anche detto il “sapere del dio”, viene affermato con forza da Scilironi, in particolare nell'opera *Della filosofia o del non sapere*.

In essa, Scilironi, dopo avere preso in considerazione il fallimento del progetto umano volto a conoscere la verità, perviene ad esporre la consapevolezza che in tale fallimento è presente la condizione che lo rende manifesto e che coincide con quel sapere che Platone definisce “*noûs*”, perché indica il sapere originario e fondante:

E, però, [...] proprio in questo “fallimento” delle risposte dianoetiche, nell’“assenza” che esse attestano, è il dispiegarsi dell’atto dell’intelligenza (*noûs*) che, trascendente ogni determinazione, in ogni determinazione pur immane come presenza di un’assenza originaria. Il girare in tondo del ragionamento appare così in tutt’altra luce: non più come l’inconclusività e il limite tipici della circolarità viziosa, l’implosione del pensiero – tale è sul piano della *diánoia* –, ma come il proprio del *noûs*, a cui l’uomo appartiene, e che è perciò inoggettivabile, eppur sempre presente indirettamente (o dialetticamente) nell’insufficienza di ogni risposta determinata²⁴.

L’uomo non può pretendere di possedere il *noûs*, ma può solo intendere di essere posseduto da esso, cioè di essere illuminato e guidato da esso. L’uomo, cioè, può solo *affidarsi* al *noûs*, *confidando* in esso.

Precisamente per questa ragione, il *noûs* di Platone coincide con quel *sapere originario e fondante* che non può venire oggettivi-

²⁴ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., pp. 125-126.

vato, perché costituisce la *condizione incondizionata*, e per questo *fondante*, che consente di rilevare il *limite* di ogni conoscenza di fatto comparente. Tale sapere originario e fondante non può non essere il sapere di dio, così come avevamo indicato all'inizio del presente scritto.

Anche nell'opera appena indicata, Scilironi ripropone le parole di Platone tratte dal Capitolo IX dell'*Apologia di Socrate*: «Unicamente sapiente è il dio [...]; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo»²⁵.

E qui aggiunge: «sapiente è solo Dio e la sapienza umana val poco o nulla. Ben oltre una metodica della ricerca e delle sue condizioni pregiudiziali, il sapere di non sapere indica la “struttura originaria dell'uomo”, indica cioè il riconoscimento della finitezza (“la sapienza umana val poco o nulla”), che in quanto tale è *già* sempre riconoscimento di un oltre (“unicamente sapiente è Dio”)»²⁶.

Affermare che «il sapere di non sapere indica la “struttura originaria dell'uomo”» significa sottolineare che non si tratta del *vero sapere*, cioè del *sapersi* dell'assoluto, che è il sapere di dio, ossia dio stesso. Non costituisce, dunque, l'*originario in quanto tale*, il *primum in se*, come dirà poco più avanti, ma la *traduzione* dell'originario nell'universo finito, ossia la *traduzione dell'innegabile nell'inevitabile*, là dove il *primum in se* assume la forma del *primum quoad nos*: appunto, la struttura originaria dell'uomo.

La filosofia, ci ricorda Scilironi riprendendo Platone, sorge dalla «meraviglia», nella quale all'ammirazione e allo stupore fa seguito l'interrogazione, cioè la domanda:

Ecco *il punto*: la meraviglia genera riflessione e la riflessione prende forma nelle domande. Stupire è essere interroganti, è domandare. E la filosofia è *tutta* nella domanda di intelligibilità (*tí esti*) nella quale si traduce la meraviglia, perché tale domanda è già la presenza nella forma dell'assenza dell'intelligibile, cioè dell'essere, di cui non può darsi alcun'altra forma di presenza, non può darsi cioè alcuna presenza *presente*, perché questa, la presenza *presente* o presenza *diretta*, è solo degli enti e non dell'essere. Pretendere per l'intelligibile una presenza diretta è pretendere di ridurre l'essere all'ente, è pretendere di intenzionare l'intelligibile mercé la *diánoia*, ma l'intero dei dialoghi socra-

²⁵ *Ibid.*, p. 127.

²⁶ *Ibid.*, pp. 127-128.

tici è la riprova vivissima ed efficacissima dell'inadeguatezza di ogni tentativo di questo genere²⁷.

La domanda, dunque, è «la presenza nella forma dell'assenza dell'intelligibile, cioè dell'essere», cioè di quel fondamento assoluto che è l'*intelligibile* stesso, perché esprime l'incontraddittorietà dell'essere, ossia la sua unità con il sapere (pensare).

Tale fondamento assoluto vale come la *condizione trascendentale* della ricerca, perché non soltanto costituisce ciò che evoca e orienta la ricerca medesima, ma altresì costituisce la sua meta, la sua autentica destinazione, ancorché questa non possa mai venire *di fatto* raggiunta.

Se il fondamento assoluto venisse oggettivato, verrebbe ridotto a condizionato e cesserebbe di valere come fondamento. Proprio per questo, costituisce la *condizione oggettivante*, ossia *ciò in virtù di cui* si configura l'unico sapere umano, che consiste nel sapere il limite che segna inesorabilmente *ogni* sapere umano, che viene riconosciuto come "non-sapere".

Se il sapere umano non emergesse oltre il non-sapere non potrebbe riconoscerlo come "non-sapere". Ma non per questo il sapere umano può venire confuso con il sapere divino, cioè con il *vero sapere*. Vero sapere è il *sapersi dell'assoluto*, il suo valere come quell'unità in cui ogni dualità sparisce e che per questa ragione vale come *condizione incondizionata*.

Senza il condizionamento della condizione incondizionata non si potrebbe riconoscere il *limite* del sapere umano e ciò non può non testimoniare che il riconoscimento del limite compiuto dal "sapere di non-sapere" è compiuto in virtù di tale *condizione*.

Il sapere di non-sapere *emerge* oltre il limite in quanto illuminato dall'incondizionato, ma permane *segnato* dal limite, in quanto sapere umano anch'esso, sì che, se la condizione incondizionata vale come *innegabilmente originaria*, il sapere di non-sapere, invece, come *inevitabilmente originario*, nel senso che l'universo umano, che è un universo finito, *non può evitare* di assumere come originario, ossia come *fondamento*, ciò che, in effetti, è solo *cominciamento*, perché vale bensì come la *prima* figura, cioè quella che apre la serie di tutte le figure, ma è, appunto, non altro che una *figura*, per sua natura determinata.

²⁷ *Ibid.*, p. 129.

Scilironi, per sottolineare la differenza tra il sapere di dio e il sapere di non-sapere di Socrate, definisce «idea» la *condizione incondizionata*, proprio per esprimere che si tratta di *quel sapere originario che è tutt'uno con l'essere*:

Il riconoscimento dell'insufficienza è, cioè, di già il coglimento dell'idea. [...] è la presenza operante dell'idea ad attestare il limite – l'insufficienza, l'indigenza, la finitezza – delle cose. Senza il previo possesso dell'idea non è possibile alcun riconoscimento di indigenza o limite di sorta. In questo senso l'intelligibile, non può non essere il già sempre presente. E, però, il *primum in se* non è il *primum quoad nos*: all'uomo non è dato se non nella forma "dell'assenza", o della domanda²⁸.

²⁸ *Ibid.*, p. 133.

San Paolo filosofo e la finitudine del pensiero

Note sul *San Paolo filosofo* di Carlo Scilironi

Gabriele Fadini

La proposta filosofico-teologica avanzata da Carlo Scilironi assume molteplici declinazioni in svariate direzioni, che ci sono restituite a pieno già da una rapida occhiata alla lista delle opere di cui egli è autore. Allo stesso tempo, fedele all'adagio heideggeriano secondo cui un autore pensa sempre un unico pensiero lungo tutto il proprio percorso di ricerca, anche per il nostro le varianti si dirigono verso alcune costanti talmente forti da permetterci di poter scrivere che, proprio come Heidegger¹, così per Scilironi si tratta di pensare e ripensare sempre una medesima cosa.

Entrando senza ulteriori indugi in *medias res*, proponiamo di “leggere” la questione paolina per come viene affrontata da Scilironi in *San Paolo filosofo* quale “luogo concettuale” da cui e in cui convergono molte delle questioni più centrali e più dibattute all'interno della riflessione del filosofo italiano.

Mettendo tra parentesi il tema politico, che la figura di san Paolo ha suscitato nel dibattito di alcuni tra gli autori più significativi della contemporaneità come Agamben, Badiou, Schmitt, Taubes etc., Scilironi fa un passo indietro ripartendo da Nietzsche e dal suo riconoscimento dell'ineludibilità della figura di san Paolo non solo

¹ Ad osservare come in Heidegger una delle declinazioni principali del suo pensiero sia stata da sempre quella religiosa, è stato Gianni Vattimo in molti luoghi della sua produzione. Più recentemente in *Heidegger teologo* contenuto in G. VATTIMO, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 375-391.

per un capitolo della filosofia, ma per *l'intero pensare filosofico*. Già in esergo al “suo” *San Paolo*, Scilironi propone al lettore la tesi, che andrà sviluppando e tematizzando esplicitamente per tutto il libro. Riferendosi all'Apostolo delle genti, egli infatti così si esprime:

La sua ontologia soteriologica della grazia capace di tenere insieme rigorosamente intrascendibilità del pensiero ed apertura del trascendentale, dispiega la filosofia in quanto tale come filosofia della rivelazione²

Iaddove la rivelazione è il luogo in cui il possibile si fa reale e il reale ridiventa possibile. Le coordinate dell'evento in cui ciò “ac-cade” le scopriamo tracciate nel capitolo tredici della prima epistola ai Corinzi, ove la risurrezione dei morti prende volto come l'inaudito evento dell'*agape* che si fa possibilità umana³. Se, infatti, in san Paolo il diventare nuova creatura passa per l'essere morti alla Legge, ciò che è impossibile all'uomo – ovvero proprio l'oltrepassamento della Legge – è possibile, di contro, a Dio. In altri termini, l'*agape* è compimento della Legge e quindi del presentarsi come morti di fronte ad essa e non è un ideale etico ma, con le parole di Karl Barth che Scilironi cita a piene mani, un fatto escatologico. In questa “relazione” tra morte e risurrezione sta tutta la radice del *logos* dell'ontologia paolina. Se, infatti, questa ontologia si fonda sul *logos* della croce che è insieme scandalo (per gli Ebrei) e follia (per i Greci), ciò significa che essa si comprende come quella impossibilità (umana) di superare la morte che a propria volta diviene possibilità (operata da Dio) di essere richiamati alla vita.⁴

Approfondendo ancora lo stesso tema, incontriamo di nuovo il rapporto tra realtà e possibilità. Se, infatti, per un verso la chiamata a essere apostolo è qualcosa di completamente irriducibile a una spiegazione, è cioè un *hoti* irriducibile a, un *dioti*, un “che cosa” irriducibile a qualsiasi forma di “perché”⁵, ciò comporta la tracciatura delle coordinate dell'evento come esperienza originaria. Soprattutto ritorna come centrale la questione del *logos tu stauru*, quale follia e scandalo. Tutto ciò che pretende di essere a prescin-

² C. SCILIRONI, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia, 2022, p. 6.

³ Cfr. *ibid.*, p. 27.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 38-39.

dere da Dio in proprio o da sé, è ridotto a nulla, mentre ciò che è nulla, che è stolto, debole, ignobile, disprezzato, è eletto da Dio ovvero riceve l'essere da lui. La differenza è tra l'essere *simpliciter* e l'essere che proviene da Dio.⁶ Ma questa differenza non significa, nell'ambito dell'orizzonte di Scilironi, una opposizione, quasi vi fosse una "contraddizione" tra essere e grazia. Al contrario, san Paolo è filosofo proprio essendo autenticamente teologo e la sua è un'ontologia radicalissima tanto da farci dire che la filosofia dell'Apostolo è la radicalizzazione ontologica della sua teologia.⁷

Paolo obietta al filosofo che la sua sapienza, che ha il perimetro del cosmo, non è tutta la sapienza: è circoscritta e finita. D'altro canto la contro-obiezione del filosofo a Paolo è non meno radicale: come fa egli a parlare di di una sapienza di Dio se la sapienza umana (la sapienza di questo mondo) è intrascendibile? E poi, come non vedere che il filosofo sa perfettamente la propria finitezza?⁸

L'intrascendibilità sta per l'impossibilità di uscire dal pensiero dal momento che ogni trascendenza rispetto al pensiero ancora sempre pensiero è. San Paolo, secondo Scilironi, non si contrappone a questa istanza. Per lui, l'intrascendibilità è un dato di fatto assodato ed è altrimenti assodato che il pensiero, anche se finito, proprio perché intrascendibile non può ammettere estensione di sorta altrimenti che come un proprio prolungamento e dunque nei termini delle proprie condizioni di possibilità.⁹ Lo scacco della filosofia per san Paolo è insieme il suo compimento: essa, infatti, non può cogliere la sapienza di Dio pena il riportarla all'interno del proprio "recinto", ma allo stesso tempo l'opposizione tra filosofia ed evangelo è ciò che fa sì che l'umano resti umano ed il divino divino.¹⁰ L'Apostolo è consapevole che nessuna estensione della sapienza umana può mai raggiungere la sapienza di Dio, tuttavia ciò non comporta che se l'apertura al trascendente dal trascendente è impossibile allora lo è anche l'apertura dal trascendente al trascendente. Detta in altri termini: se il raggiungimento di Dio

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 48.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 55-56.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 60.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 61.

in quanto trascendente è l'impensabile, pena il ritornare sempre a ridurre il primo al secondo; lo stesso non si può dire della tesi opposta ovvero che il trascendentale non possa essere raggiunto dal trascendente *a parte dei* come possibilità dell'irrompere del divino nell'umano.¹¹ Questa possibilità non contravviene all'irrinunciabile intrascendibilità del pensiero poiché a tale intrascendibilità non appartiene in alcun modo la propria non assolutezza, prova ne è che riconosce la propria finitezza. E può riconoscere la propria finitezza solo perché la negazione della propria non assolutezza non assurge ad autonegazione, ossia non si toglie. Di qui lo spazio, nella stessa intrascendibilità, della possibilità non contraddittoria di un oltre.¹² Il fatto poi che tutto ciò che si dà, anche l'atto di grazia, anche il movimento *a parte dei* non possa non darsi che in termini mondani, fa sì che la filosofia di cui è portatore Paolo sia una forma di "trascendenza immanente"¹³ in cui la categoria che sempre più appare come irrinunciabile è proprio quella di evento, ovvero di "fatto" inaugurante che accade insieme da fuori e da dentro rispetto al pensiero.¹⁴

Altra cifra della filosofia secondo Scilironi è il suo carattere di *logon didonai*, di rendere ragione, domanda originaria a cui corrisponde l'annuncio di salvezza che è esplicitamente risposta. Tuttavia non come una risposta mondana ma ancor di più come quella risposta che è *stultitia* ovvero parola di croce che è il rovesciamento di ogni logica di questo mondo.¹⁵ Parola di croce che è irriducibile al pensiero ed al suo argomentare pur dandosi completamente al suo interno. Per Scilironi, che riprende l'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger la condizione umana è ontologicamente segnata da una colpa originaria, che si trova alla base delle singole colpe ontiche e che definisce la soggettività come impossibilitata ad essere salvata dalle proprie opere ovvero dalle opere della Legge.¹⁶ Ciò fa sì che la risposta salvifica alla domanda che l'esistenza sotto Adamo si dà, altro non è che, ancora, quel *logos stultitiae* che arriva dal più fuori possibile per soddisfare l'esigenza più interna possibile.¹⁷

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 62-63.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 63.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 64-65.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 66-67.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 68-70.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 68-69.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 70.

Paolo obbliga la filosofia a prendere consapevolezza del proprio limite – è *stultitia*, è “non sapere” – ma così facendo la apre alla sua essenza e alla sua possibilità: la apre alla sua essenza piegandola alla custodia del proprio limite, che è tutto nella consapevolezza dell’inevitabile presupposizione, e perciò infondabilità, dell’apriori cui ogni rendere ragione (*logon didonai*) dell’originario necessariamente perviene; la apre alle sue possibilità riconoscendo nel *positum* del limite già sempre un *revelatum*. Con ciò la filosofia si fa *in toto* filosofia *della rivelazione* e l’*in philosophos* paolino si risolve nel riconoscimento che neppure la filosofia può prescindere dalla rivelazione.¹⁸

Il punto nevralgico della proposta di Scilironi, a nostro avviso, trova un altro suo cardine nella centralità del concetto di “evento” cui abbiamo spesso già accennato sopra, per come emerge nell’Heidegger dei primi corsi degli anni ‘20 tenuti a Friburgo, raccolti nel volume *Introduzione alla Fenomenologia della Religione* e in particolare nel corso dedicato proprio, e non a caso, a san Paolo.

Per Heidegger, infatti, lo *skandalon tu stauru* “è l’autentico caposaldo del cristianesimo di fronte al quale ci sono solo fede o miscredenza” e ciò vale anche per la contrapposizione tra fede e Legge.¹⁹ Il punto è già decisivo: lo scandalo della croce consiste nella modalità di rapportarsi all’evento di cui la Croce è uno dei punti perimetrali di quel “contesto d’attuazione”, che definisce il “come” della predicazione paolina.²⁰ Lo scandalo della Croce, in altri termini, è quel contesto d’attuazione che supera la forza dell’uomo e che fa sì che egli non sia pensabile in base alle proprie forze.²¹

Ma procediamo con ordine. Commentando la prima lettera ai Tessalonicesi, Heidegger sottolinea come il contesto d’attuazione dei fenomeni originari, ovvero l’essere-divenuti come un essersi convertiti, è un evento in cui un ruolo speciale è stato svolto proprio dallo stesso san Paolo. Egli, infatti, vede i Tessalonicesi come coloro nella cui vita è penetrato a tal punto che l’essere-divenuti è collegato con il suo ingresso nella loro vita.²² La “coesperien-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla fenomenologia della Religione*, Adelphi, Milano, 2003, pp. 110-111.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 119.

²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 164-165.

²² Cfr. *ibid.*, p. 134.

za” che unisce l’Apostolo ai Tessalonicesi è un comune evento in cui le soggettività non esistono prima del loro venirsi incontro, del loro entrare in relazione. Al contrario l’evento è una relazione che precede le soggettività e le mette in gioco. Il fatto che san Paolo dipenda dalla saldezza di fede dei Tessalonicesi, altro non significa che questi ultimi a loro volta dipendono dalla destinazione della missione dell’Apostolo: nell’evento abbiamo una “traspropria-zione” reciproca tra Tessalonicesi e san Paolo.

Ma non solo, poiché l’analisi dei primi testi del protocristianesimo fatta da Heidegger, ci presenta un evento che ha la forma del *Geviert*, del “quadrato”. Se, infatti, due dei lati sono come abbiamo visto san Paolo e i Tessalonicesi nel loro essere traspropriati gli uni gli altri, così a quello che avevamo visto in precedenza ovvero il *logos tu stauru* come *skandalon*, corrisponde quella che in greco viene definita la *thlipsis* di 2Cor 12,2-10:

Soltanto quando è debole, quando sopporta le necessità della sua esistenza, egli [Paolo] può entrare in uno stretto rapporto con Dio. [...] Decisivo non è lo sprofondamento mistico, lo sforzo particolare, bensì sopportare le debolezze della vita.²³

Lo scandalo della Croce è ciò che fa sì che il dolore e la debolezza dell’Apostolo siano ciò che lo costituiscono come forte e, ugualmente per converso, è solo alla luce di questa tribolazione che lo scandalo assume la sua più decisiva configurazione.

È questo il punto su cui Heidegger insiste: non è una riflessione mistica, un’illuminazione mistica, ma la povertà della spina nella carne che restituisce allo scandalo tutta la sua portata corporea. Il corpo segnato dalla debolezza è tra i principali contesti d’attuazione in cui il tempo sgorga dalla *prassi*. Per Heidegger in san Paolo la *prassi* è intesa inoltre come un attendere che si configura col *doyleuein to theoo*, con il servire Cristo.²⁴

“Quando” avverrà la *parusia*, infatti, non dipende in alcun modo da un’indicazione legata al tempo obbiettivo, ma solo in relazione al “come” ci si comporta nella vita. È l’“adesso” ad avere la precedenza rispetto a qualsiasi forma di “prima” e di “poi”.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 140.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 153.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 156-157.

Ma c'è di più, poiché Heidegger arriva a sostenere che si può comprendere l'essere e l'eternità di Dio solo a partire dal modo, in cui si vive l'attualità del tempo secondo il contesto d'attuazione.²⁶ Ciò comporta che conosce l'eternità di Dio solo chi si tras-propria da se stesso nella prassi di servizio a lui, esattamente come – teologicamente – nello *skandalon tu stauru* è il Cristo che ha per primo operato questa tras-propriaione nella prassi di servizio nei confronti dell'uomo.

La *parusia* è, dunque, l'evento in cui il tempo e l'eterno, uomo e Dio, si incontrano divenendo l'un l'altro nell'atto dell'azione del servizio vicendevole. Potremmo dire, perciò, come Heidegger afferma perentoriamente che Dio non è mai un sostegno per la vita dell'uomo pena il bestemmiare – la peggiore bestemmia è dunque intendere Dio come un “sostegno”²⁷ – e che l'unico sprofonamento mistico è quello che può avvenire nella mistica dell'azione. Le suggestioni aperte dal testo heideggeriano vanno direttamente verso quanto troviamo anche in Scilironi.

Ricapitolando: l'evento è l'accadere della traspropriaione tra san Paolo e i Tessalonicesi, l'Apostolo e Dio, tempo ed eterno, per cui le soggettività non sono fissità che *entrano* in relazione con l'altro da sé perché *con-sistono solo in questa relazione*. Ora, se da quanto abbiamo detto emerge che il quando dell'accadere della *parusia* dipende dal come ci si rapporta a essa, e se questo rapportarsi ha a che fare con il servire Dio che è un servire coloro cui è inviata la missione apostolica, ne consegue che l'accadere della *parusia* è coglibile nella prassi di servizio nei confronti del prossimo.

Questo lungo excursus nel testo heideggeriano ci permette di ritornare a quello scilironiano con maggiore consapevolezza. La trascendenza all'interno dell'immanenza, che caratterizza per il nostro autore l'evento Cristo per come viene presentato da san Paolo, la ritroviamo rovesciata in Heidegger: il “contesto d'attuazione” (*Vollzugzusammenhang*) è il luogo esperienziale originale da cui sorge, sgorga, inizia originariamente (*Ur-Sprung*) qualsivoglia concetto dogmatico.

In Heidegger troviamo, poi, quanto Scilironi afferma a propo-

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 159.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 165.

sito del *logos tu stauru*: la “gratuità” del darsi dell’evento, che non tollera “perché”, è esplicita dalla forma tedesca “c’è”, meglio “si dà” (*es gibt*) senza riferimento costitutivo a un “perché”, a un *dio-ti*, che ne “depotenzi” l’irriducibilità rispetto al pensiero. Se sopra abbiamo visto come l’immanenza fosse il luogo dell’origine, ora troviamo la medesima dinamica dell’*Ur-sprung*, della de-cisione originaria, ma dal lato della trascendenza, meglio detto: dell’oltre. Commentando *Tempo ed Essere* di Heidegger in *Della filosofia o del non sapere*, Scilironi sottolinea come:

[...] il proprio dell’*Ereignis* – il proprio dell’*evento* – è salvaguardato solo grazie al suo sottrarsi al disvelamento, che è quanto dire che il non sapere dell’uomo ne è la custodia.²⁸

L’evento, dunque, non è né ciò che tutto abbraccia né è sperimentabile come ciò che ci sta di fronte. In termini bonhoefferiani, l’evento è un po’ come quel Principio che inaugura il pensiero e che contemporaneamente, pur dandosi all’interno di esso, non si lascia mai abbracciare completamente da quest’ultimo. Esso può, dunque, esser custode dell’intrascendibile del Principio rispetto al pensiero proprio perché in Heidegger l’*Ereignis* è rimandato al cuore della verità intesa, come noto, in quanto *a-letheia*, ed in particolare al cuore di questa verità che è l’oscurità della *lethe*.²⁹

L’evento è per l’uomo l’accadere intrascendibile, che rende ogni suo sapere secondo, interrotto, mai originario. L’evento è l’origine irraggiungibile, o meglio, è l’irraggiungibilità dell’origine.³⁰

Per far sì che questo sapere non passi mai da amore del sapere a sapere pienamente spiegato, è necessario che il cuore oscuro dell’*aletheia*, ovvero il nulla, sia concepito come un concetto limite che non rappresenti, cioè, soltanto il modo in cui il pensiero pensa l’essere, ma esprima del pari la finitezza del pensiero:

Il concetto limite del nulla è anche sempre il nulla come concetto limite, è anche sempre il pensiero che si coglie nel proprio limite. [...] Allo stesso modo dell’essere che come concetto limite “finitizza” l’ente, il nulla come concetto limite “finitizza” il pensiero.

²⁸ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova, 2019, p. 60.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

[...] Inintelligibilità del nulla e impensabilità (diretta) dell'essere si tengono insieme: insieme attestano la "finitezza" ed insieme mantengono lo spazio per l'ulteriorità, lo spazio per la trascendenza. Se il nulla fosse pensabile, sarebbe pensabile direttamente anche l'essere, e il domandare verrebbe meno. [...] Ma nulla ed essere costituiscono i limiti invalicabili del pensiero, che pertanto resta "finito", "umano", pensiero sempre "secondo", pensiero sempre "al di qua" dell'origine, e tuttavia, per così dire, "eco" sempre dell'origine.³¹

Questa lunga citazione da un testo scilironiano così significativo ci riporta a quanto già visto sopra a proposito del san Paolo. La finitezza e l'intrascendibilità sono i due cardini della sapienza dei Greci cui Paolo si rapporta. Se, infatti, il *logos tu stauru* è "scandalo" per gli Ebrei, esso è "stoltezza" per i Greci. Per il modo di ragionare di costoro, la sapienza è finita, poiché essendo sapere di non sapere non può mai pareggiare in alcuna sorta di risposta l'infinità del domandare, mentre allo stesso tempo è intrascendibile, poiché è condannata all'impossibilità di uscire dal pensiero.³²

Follia e scandalo sono dunque cifre della "grazia", ovvero di quella possibilità unica che è data al pensiero di proiettarsi oltre se stesso, ma sempre e solo poiché chiamato, con-vocato dall'alterità. Un alterità che in san Paolo assume i contorni di Dio mentre, per esempio, in Heidegger assume i contorni abissali (*Ab-Grund*) con cui la silenziosa chiamata della coscienza (*Gewissen*) riconvoca l'Esserci alla sua possibilità più propria³³ e a cui corrisponde tanto un lasciarsi chiamare dalla coscienza³⁴ quanto un meditare ascoltante.

³¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

³² Cfr. C. SCILIRONI, *San Paolo*, cit. pp. 57-58.

³³ Cfr. C. SCILIRONI, *Leggere Essere e Tempo di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020, pp. 265-269.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 281.

La doppia ma *stessa* differenza Con Carlo Scilironi

Marcello Barison

ἀγχιβασίην
Her., B 122 (DK)

S'impara soltanto per ammirazione.

A. Brandalise

Non senza un consistente grado di approssimazione il pensiero contemporaneo continua ad essere letto alla luce dell'accettazione o del rifiuto della metafisica, la quale peraltro viene assunta generalmente in accezione ontoteologica e appare ridotta vieppiù ad una presenza assai circoscritta e del tutto minoritaria. Non si fa però fatica a vedere che il riduzionismo giustamente contestato all'ontoteologia – la riduzione dell'essere all'ente – torna pari pari, e spesso senza dar mostra di accorgersene, nella riduzione antimetafisica del pensare al linguaggio, segnando una prossimità tutt'altro che marginale tra posizioni in apparenza del tutto contrapposte. Riguardate in profondità, metafisica ontoteologica e antimetafisica contemporanea vanno assai più in uno di quanto la netta contrapposizione di superficie non lasci supporre.

C. Scilironi

Se c'è una cosa di cui, negli anni, mi è capitato sovente di pentirmi, è non aver frequentato abbastanza Carlo Scilironi. Vera

ragione, se mi si chiedesse, non saprei trovare. È stato certo per colpevole distrazione, e qui in difetto sarei io soltanto, ma forse anche perché, più oggettivamente, in quest'imperversante età dell'inconsistenza, niente è più *normale* (è anzi proprietà primaria dello «stato normale» delle 'cose') che trascurare quell'ostinata fedeltà alla grandezza – del pensiero che sa «cadere anche in altezza» – di cui Carlo è tra gli ultimi custodi.

È però altrettanto vero che l'essenziale è capace di perpetuarsi in modo inappariscente, con un'assiduità che agisce in maniera sotterranea e indipendente rispetto a ciò che 'si' è in grado o 'si' decide di dire. Negli anni, infatti, la voce silenziosa di Carlo Scilironi ha continuato ad accompagnarmi ogniqualvolta io abbia tentato di procedere per via autonoma, ribadendo ad ogni passo alcuni capisaldi rispetto ai quali non mi sarebbe mai stato possibile deflettere. E questi – vorrei dunque così, reclamandoli al pensiero, rimediare almeno un poco alle mie inescusabili mancanze – sono essenzialmente due, che:

1. L'essere *non* è l'ente.
2. Il pensiero *non* è linguaggio.

Ricordo ancora distintamente quando, enunciando così i fondamenti del proprio pensiero, Carlo fece riferimento a questi due principi, premurandosi poi di esplicitare che, affinché si possa dare filosofia, è necessario tener fede *unitamente* a entrambi. Non sarebbe cioè possibile attenersi al primo, ammettendo che l'essere non è l'ente, violando il secondo e arrivando così ad affermare che quel che il pensiero dice dell'essere, compreso il fatto che l'essere non è l'ente, non sia e non possa esser altro che un 'atto linguistico', per cui, appunto, quel che del pensiero è coinciderebbe giocoforza con la sua esistenza in quanto linguaggio.

Simmetricamente, non sarebbe lecito concepire un modello nel quale il pensiero sia altro rispetto al linguaggio, ad esempio un orizzonte trascendentale di 'carattere' prelinguistico, se poi tale 'sfondo' viene attribuito ad alcunché di determinato e anche solo noematicamente identificabile, come la forma originariamente sintetica dell'autocoscienza. Se infatti anche l'autocoscienza, così come qualsivoglia istanza concettuale fondativa, è immanente alla propria forma, essa non può che essere alcunché e la sua evidenza

ricade giocoforza nell'ambito di ciò che è – *dunque*, ancora una volta, dell'ente.

Proseguendo, cercherò allora di comprendere anzitutto come sia possibile articolare il contenuto teoretico implicitamente enunciato dai due principi singolarmente presi e, successivamente, se e come sia possibile pensarli in unità.

I due principi nominano due differenze. La prima è quella *ontologica* per cui, notoriamente, l'essere non è l'ente. Chiameremo invece la seconda *differenza logica*, perché, nella sua assoluta semplicità, riguarda l'irriducibilità del λόγος ad atto linguistico.

1. L'essere non è l'ente

Non vi è bisogno di riportare il discorso ai 'prolegomeni' heideggeriani circa questa stessa istanza. Sulla cosiddetta 'differenza ontologica' è stato detto tutto e il contrario di tutto, tanto, forse, da rendere ancor più difficile accostarvisi senza pregiudizi. Si noti anzitutto che l'abbiamo chiamata istanza e non più principio, per rendere fin d'ora evidente che, pur nominandola, il pensiero che la nomina non intende costringerla in un'asserzione. Questo perché è costitutivo della 'differenza ontologica' l'affermare che ciò che caratterizza il differire dell'essere dall'ente non è esso stesso un ente. Ma così dicendo si sta implicitamente sostenendo che il differire non può darsi come determinazione linguistica, in una forma, cioè, che dica, 'il differire è questo'. Si comprende allora come già muovendo anche solo qualche passo – ma su questo torneremo – emerga in modo netto che la differenza ontologica, non appena nominata, viene violata – e dunque obliterata – dal carattere determinante del linguaggio predicativo che la nomina. Che l'essere non sia l'ente implica immediatamente che esso non possa darsi in forma linguistica, chiamando così direttamente in causa la seconda delle differenze da cui abbiamo preso le mosse, quella logica, che include il riferimento al linguaggio.

Innanzitutto a questa *impasse* si potrebbe essere tentati di fermarsi, poiché sembra in effetti impossibile procedere oltre. Come pretendere di portare al linguaggio qualcosa che non si può dire? Non sembrerebbero esservi altre soluzioni che quella pragmatica (l'es-

sere è *sic et simpliciter* l'ente reale che può essere correttamente detto) o quella apofatica, che implica una teologia negativa per la quale l'essere è il trascendente assoluto, inaccessibile al *logos* e così sigillato nella propria sovrana indicibilità.

Prima di arrenderci a una di queste due opzioni, però, confrontiamoci ancora un poco con la differenza. Non si può infatti *a priori* escludere che essa dica qualcosa in più di quel che non permette di dire, che essa cioè non conceda qualcosa proprio in quanto nega quello che nega.

La differenza dice che «l'essere non è l'ente», il che significa altrettanto che «l'ente non è l'essere». D'altro canto, però, bisognerà concedere che, pur non essendo l'essere, l'ente, per essere se stesso, cioè per essere l'ente, deve giocoforza essere, cioè mantenere attivo un legame costitutivo con l'essere che pure non è. (Il fatto che questo legame abbia come tale una sua valenza anche linguistica, che cioè rimandi alla relazione tra una forma verbale, essere, e il suo participio presente, non fa che rendere manifesto come, anche in questo caso, ciò che viene detto circa la differenza ontologica abbia una sua immediata attinenza con quel che, linguisticamente, nomina la differenza logica: l'essere non è linguaggio, eppure il linguaggio, essendo, intrattiene con l'essere, che pur non è, una qualche relazione essenziale).

Ma allora bisogna ammettere che pur negando che l'essere sia l'ente, la differenza al contempo *afferma* che l'ente intrattiene una necessaria relazione con l'essere. Vi è cioè qualcosa, dell'ente, che è al contempo dell'essere. Ente ed essere, pur differenziandosi, condividono alcunché di essenziale che, in qualche modo, riesce ad essere anche tramite e per la negazione che sancisce che l'essere non è l'ente. Ci troviamo così davanti all'inconcepibile stranezza per cui nella stessa negazione che dice che l'essere non è l'ente agisce sorprendentemente una sorta di nesso innegabile e fondamentale che, con la negazione, pone anche, stavolta in modo affermativo, una *coappartenenza* tra essere ed ente. E tale coappartenenza dice: l'ente non è l'essere ma ha un essere ed è pertanto innegabilmente dell'essere. L'essere non è l'ente ma non può non essere nell'ente che è. Cerchiamo allora, per quanto ci è qui possibile, di interrogare questa coappartenenza un poco più a fondo.

La differenza tra essere ed ente, nel momento stesso in cui nega che l'essere sia l'ente, afferma la coappartenenza di essere ed ente,

che, dunque, l'ente è sempre e necessariamente dell'essere. Qualcuno potrebbe voler negare questa coappartenenza, svincolando completamente l'essere dall'ente. Certo, ma così facendo dovrebbe immediatamente ammettere l'esistenza di un ente senza essere, cioè di un ente che non è e, non essendo, non può più essere: l'ente. La posizione di una differenza assoluta ha come risultato o il venir meno dell'ente, che si risolve in ni-ente, o, quale possibile alternativa, la posizione di un essere integrale che obbliga a pensare l'ente come un suo 'fenomeno' di differenziazione interna, riproponendo, nell'essere, la differenza tra essere ed ente. Ma chi ha mai voluto sostenere che la differenza tra essere ed ente, se è una differenza che è, non sia una differenza nell'essere? Quest'ipotesi ci pare tutt'altro che escludibile *a priori* – e infatti non intendiamo escluderla. Ad ora è pertanto sufficiente osservare che, in qualsiasi caso, vale a dire anche ammettendo che la differenza possa segnare un differire immanente all'essere, sembra comunque che essa non lasci scampo: là dove la si neghi o si intenda riassorbirla in uno solo dei suoi termini, essa ripresenta in esso la propria struttura.

Assumendo quindi l'innegabilità della differenza, assegnando-la all'essenza stessa dell'essere, foss'anche alla sua imperscrutabile immanenza, e tenendo fermo che essa, negando che l'essere sia l'ente, ciononostante afferma, pena altrimenti l'annullarsi annullando così anche l'ente, che l'ente è dell'essere, dunque la coappartenenza di essere ed ente, tentiamo di interrogare più a fondo questa coappartenenza chiedendo di che 'natura' essa sia? In quanto affermata dalla differenza, la coappartenenza tra essere ed ente è. In quanto è, si tratta allora di un ente? La coappartenenza è essa stessa un ente? Si aprono a riguardo due ordini di questioni.

La prima, più ovvia: se la coappartenenza è un ente, anch'essa ricade sotto la giurisdizione della differenza per cui l'essere non è l'ente, dalla quale sarebbe necessario derivare che, in quanto ente, la coappartenenza non è l'essere, cioè l'essere non è la coappartenenza. A tale proposizione, tuttavia, possiamo iterativamente applicare lo sviluppo che abbiamo elaborato in riferimento alla proposizione «l'essere non è l'ente». Anche nel caso della coappartenenza, dicendo che l'essere non è la coappartenenza, ci troviamo difatti costretti a constatare che, se la coappartenenza è, cioè ha un essere, dicendo che l'essere non è la coappartenenza,

cioè ponendo la differenza tra essere e coappartenenza, stiamo al contempo affermando che esiste, tra l'essere e la coappartenenza, una sottaciuta ma necessaria relazione di coappartenenza che sussiste congiuntamente alla negazione. L'affermazione secondo cui l'essere non è la coappartenenza C^1 , presuppone una relazione di coappartenenza C^2 tra l'essere e la coappartenenza C^1 , col che si ripropone il problema di che cosa sia e come vada pensata questa coappartenenza (C^2) all'essere della coappartenenza (C^1), indicabile anche come coappartenenza della coappartenenza (appunto C^2). In altri termini – e la forma ricorsiva del problema sarebbe destinata a ripresentarsi indefinitamente identica per C^1 , C^2 , C^3 , C^4 ... C^n – non possiamo comunque in alcun modo sfuggire alla questione che chiede dell'essere della coappartenenza come tale.

E veniamo così alla seconda questione. La coappartenenza tra essere ed ente è ciò che viene affermato nella differenza che dice: l'essere non è l'ente. Ma ciò significa forse che la coappartenenza coincide con la proposizione linguistica che, pur negando, implicitamente l'afferma? Anzitutto, ogni atto linguistico è qualcosa che è, è cioè esso stesso un ente, come risulta peraltro evidente dalla forma determinata che assume nel linguaggio. Se dunque la coappartenenza tra essere ed ente si limitasse a coincidere col contenuto di verità della proposizione che la nomina, si avrebbe che la coappartenenza tra essere ed ente è un ente, ricadendo nella sequenza di problemi poc'anzi analizzati. La coappartenenza, dice il linguaggio, è *questa proposizione*, che 'l'essere non è l'ente'. Ma se l'essere non è l'ente, come può *questa proposizione* essere l'essere della coappartenenza e non invece soltanto quell'ente che non è l'essere?

Oltretutto, la proposizione ha forma negativa. E come può qualcosa che nega affermare? Sembra folle crederlo e in effetti lo è se si rimane sul piano meramente linguistico. Ci troviamo di fronte alla seguente aporia: la proposizione «l'essere non è l'ente» ha forma negativa. Eppure per suo tramite, riteniamo di averlo mostrato in modo *logicamente* inequivocabile, si afferma qualcosa. Ma come può, appunto, venire affermato qualcosa tramite una negazione? C'è qualcosa, che, pur negando, la negazione che nega non può negare? Azzardiamo un'ipotesi: la negazione che, linguisticamente, nega, afferma necessariamente qualcosa su un piano altro e perciò

differente rispetto a quello linguistico. Nel linguaggio viene negato qualcosa che pure – o forse proprio per questo – afferma qualcosa'altro su un piano dissimile, di carattere non linguistico. Se così fosse, applicando questa struttura al problema della coappartenenza, si avrebbe che la differenza che, nella sua forma enunciativa, ha il carattere della negazione che dice che l'essere non è l'ente, in altra forma, non linguistica, afferma *positivamente* l'essere della coappartenenza in quanto coappartenenza di essere ed ente.

L'«altra forma» di cui si sta parlando – sveliamo così il punto decisivo – è la dimensione trascendentale del pensiero. Quando, con una negazione, si dice che l'essere non è l'ente, la coappartenenza tra essere ed ente che viene congiuntamente affermata non si dà sul piano del linguaggio, che, in quanto proposizione (giudizio), «qualcosa è questo», ha ancora il carattere dell'ente, dunque di ciò che non è l'essere. La coappartenenza tra essere ed ente, affermata con la differenza ma non come negazione, è ciò che esiste nel e per il pensiero in concomitanza a ciò che il linguaggio pronuncia. Il linguaggio, infatti, in quanto atto linguistico determinato, pronuncia la negazione: l'essere non è questo. Congiuntamente a quest'enunciazione, esiste e si afferma nel pensiero la coappartenenza di essere ed ente: *che* l'ente è dell'essere. Ciò che *sempre* viene co-pensato, perché non può *mai* né non essere né non essere co-pensato ogniqualvolta qualcosa è pensato, cioè la coappartenenza di essere ed ente, è il correlato trascendentale immediatamente congiunto alla forma linguistica della differenza. Quest'ultima afferma che l'essere non è l'ente; congiuntamente, nella dimensione del pensiero, si pone il nesso trascendentale che, appunto nel pensiero e non nel linguaggio, istituisce e salvaguarda la coappartenenza di essere ed ente.

Mentre il linguaggio pone la differenza tra essere ed ente, il pensiero salvaguarda la loro coappartenenza. L'una cosa prevede l'altra; l'una cosa necessita congiuntamente dell'altra. In tanto è necessario riconoscere e porre la differenza per la quale l'essere non è l'ente, in quanto con, per e in essa differenza è congiuntamente pensata la coappartenenza di essere ed ente. Come tale, il pensiero – e non il linguaggio – è l'essere della coappartenenza. Come il linguaggio, in quanto determinante, coincide con l'enunciazione per cui l'essere non è l'ente, ed è pertanto l'ente dell'enun-

ciazione, così il pensiero, in cui si dà l'essere della coappartenenza, coincide con l'essere dell'ente che appartiene all'essere. È forse a questo punto ridondante esplicitarlo, ma se così non fosse non sarebbe in alcun modo possibile la pensabilità dell'ente: nessun ente sarebbe cioè propriamente pensabile.

Cominciamo a intravedere che esiste un nesso incredibilmente potente e fecondo che, nel differire della differenza, cui è coestensivo l'ente che appare e diviene nominabile (l'ente che non è l'essere), mantiene in essere, nel pensiero, la coappartenenza tra essere ed ente. Tale coappartenenza non è nel linguaggio ma è nel pensiero, o forse, in quanto coappartenenza che non è mai l'ente, è ciò che l'ente non è, dunque l'essere stesso?

Per rispondere a quest'interrogativo basta forse osservare, in linea con quanto detto, che il pensiero, se non è un ente, deve necessariamente avere il carattere di ciò che ente non è, cioè dell'essere. Ma in che termini? *Il pensiero è l'essere in quanto coappartenente e non in quanto negato*. Il pensiero, semplicemente, è l'essere non in quanto ente, perché l'essere in quanto ente non è l'essere. Il pensiero, infatti, è ciò che non è il non essere l'essere e che dunque coincide con l'essere l'essere dell'ente. Solo per questo, poiché accoglie la coappartenenza di essere ed ente, il pensiero non è l'ente che non è l'essere, ma è l'essere che, essendo l'essere, è essere dell'ente, coappartenenza e non differenza di essere ed ente.

2. Il pensiero *non* è linguaggio

Partiamo dalla semplice constatazione che se il pensiero fosse linguaggio, esso esisterebbe in quanto linguaggio. Ma linguaggio è ciò che nomina la differenza, dunque che l'essere non è l'ente. Esso, quindi, pur implicando la coappartenenza non la nomina, posto che la coappartenenza non può coincidere, in quanto affermata, con la 'cosa' che viene negata. La coappartenenza è così quel che viene necessariamente pensato, ma non detto, ogniqualvolta viene detta la differenza, che l'essere non è l'ente. Soltanto questo? Si tratta fin qui di conclusioni alle quali eravamo già pervenuti.

In verità, siccome dire qualcosa vuol dire sempre dire l'ente, ogni cosa detta è, formalmente, affermazione di una – cioè, univer-

salmente: *della* – differenza. Il che significa che quanto abbiamo mostrato può essere universalmente esteso: la coappartenenza è ciò che viene necessariamente pensato, non detto, ogniquale volta qualcosa venga detto. Il pensiero in quanto dimensione della coappartenenza tra ente ed essere è il nesso sempre attivo e innegabile che sussiste congiuntamente a qualsivoglia negazione, cioè a qualsivoglia occorrere della differenza, ossia ovunque sia detta o esperita determinazione. Il pensiero è l'implicito attivo congiunto ad ogni forma determinata della differenza, dunque alla stessa universalità negativa della differenza. Forse con più precisione, potremmo dire che il pensiero è, dalla parte dell'essere, l'*universale correlato* di ciò che, dalla parte dell'ente, è la forma universale della differenza. Dire che il pensiero, dalla parte dell'essere, è l'universale correlato di ogni determinazione ontica, non significa altro che affermare che esso è: *il trascendentale*.

Di quest'ultimo punto sarebbe possibile fornire una significativa fenomenologia di base, la quale, per quanto a partire da una grossolana descrizione autoperceptiva, dia conto di quel che accade alla 'mente individuale' quando essa prova volontariamente ad annullare ogni contenuto di pensiero. Fin dalla prima infanzia, ciascuno di noi ha ben presente la sensazione generata dall'impossibilità che, almeno in stato di veglia, proibisce di annullare completamente l'attività del pensiero. Non pensare sembra a tutti gli effetti consciamente impossibile. Per quanti sforzi si facciano, non si è mai in grado di (non) pensare a nulla. Già soltanto eliminare ogni riferimento a oggetti o contenuti determinati, appare anzi estremamente difficile, tant'è che esiste un'innumerabile serie di pratiche meditative, soprattutto orientali, nei cui primi stadi si apprende appunto come liberare la mente da ogni intenzionalità che non abbia come correlato il puro atto di pensiero sgombro di pensieri. Una volta raggiunta, questa ineliminabile presenza del pensiero a se stesso, che al fondo non coincide col pensare qualcosa ma anzitutto col pensare come tale, rivela un grado di esistenza che non s'identifica con quello dell'ente, si starebbe altrimenti ancora pensando a qualcosa, ma fa da sfondo ineliminabile a ogni possibile 'cogitazione' dell'ente. Ci azzardiamo a sostenere che si tratta dell'esperienza mentale più prossima alla messa in coincidenza del pensiero con quel che abbiamo chiamato: il trascendentale. L'ine-

eliminabilità del pensare, se portata al suo orizzonte minimo di attivazione, non ha più un contenuto determinato; non è più, cioè, pensiero di qualcosa, ma è tuttavia ancora qualcosa in quanto è pensiero. Ipotizziamo allora che sia proprio quest'essere qualcosa del pensiero per il solo fatto che pensa, e l'ineliminabilità di questo suo atto minimo ma integrale, poiché occupa l'intero orizzonte autoperceptivo della mente, a costituire trascendentalmente la sua (del pensiero) coincidenza con l'essere. Trascendentale è forse infatti solo la qualità non del singolo pensiero, ma di quel pensare che sempre è e non può mai non essere: un ni-ente di contenuto di pensiero che tuttavia non è ancora un nulla d'essere. Ma allora il trascendentale, cioè l'essere del pensare, sarebbe l'essere del ni-ente, ossia di ciò che è senza però essere l'ente? E posto che a non essere l'ente è soltanto e innanzitutto l'essere, ciò significa che il pensare, in quanto essere del non ente, coincide con l'essere dell'essere, rivelandosi così infine identico all'essere?

Con un po' di spericolata noncuranza per i rendiconti storiografici, non è forse troppo azzardato sostenere che la prima formulazione di quest'identità trascendentale tra essere e pensiero è rintracciabile nel noto frammento di Parmenide (B 3 (DK) per cui:

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
Infatti lo stesso è pensare ed essere.

Tutto quel che abbiamo detto finora si muove nell'ambito dichiarato da questo frammento. Senza distogliere la mente da ciò che esso annuncia, il nostro procedere può essere compendiato nei seguenti punti 'progressivi' (da 1 a 7, cui faranno seguito gli ulteriori sviluppi che intendiamo aggiungere, indicati con la numerazione da 7 a 14):

1. Enunciazione della differenza ontologica: l'essere non è l'ente.
2. La differenza ontologica coincide con l'atto linguistico che nega che l'essere sia l'ente.
3. Nel linguaggio esiste e si determina la negazione per la quale l'essere non è l'ente.
4. Il linguaggio dice negativamente della differenza dell'essere dall'ente.

5. Congiuntamente, si dà nel pensiero la coappartenenza di essere ed ente.
6. Il pensiero è, in modo necessario e innegabile, la dimensione in cui si dà la coappartenenza attiva e ineliminabile tra essere ed ente.
7. Se così non fosse, l'ente non sarebbe né in alcun modo sarebbe pensabile.
8. Se il pensiero, rispetto all'essere, si fa carico di ciò che il linguaggio nega, il pensiero è necessariamente la negazione di ciò che il linguaggio è, dunque il pensiero non è linguaggio.
9. Il pensiero che concede la coappartenenza non è ciò che la nega, dunque non è linguaggio.
10. Dicendo la differenza dell'ente dall'essere, cioè la determinazione negativa dell'ente, il linguaggio dice ciò che non è l'essere.
11. Ma allora il pensiero, che concede l'opposto di ciò che il linguaggio afferma, indica la dimensione in cui è necessariamente istituito il rapporto a ciò che non è l'ente, dunque all'essere.
12. In quanto è ciò che non è linguaggio, dunque ciò che non è l'ente, il pensiero, che non è linguaggio, è il non ente, dunque l'essere in quanto non ente.
13. Il pensiero, in quanto non ente, è l'essere.
14. Il pensiero è lo stesso che: l'essere.

L'insieme di questi punti può essere compendiato come segue:

Essere	≠	Ente
Linguaggio	=	Ente
Essere	≠	Linguaggio
Pensiero	≠	Ente
Pensiero	=	Essere
Pensiero	≠	Linguaggio

Ancor più sinteticamente, esplicitando le dovute simmetrie:

Essere	≠	Ente
Linguaggio	=	Ente
Pensiero	=	Essere
Pensiero	≠	Linguaggio

Nota 1. Qualcuno potrebbe obiettare che, da quanto abbiamo detto, si deve inferire che il pensiero è ciò per cui si dà non l'essere come tale ma la coappartenenza di essere ed ente. Con altro linguaggio, si potrebbe dire che il pensiero in quanto essere della coappartenenza è l'essere per sé e non in sé, essendo l'essere in sé l'essere soltanto, dunque soltanto l'essere. Perché allora l'essere della coappartenenza è l'essere? Anzitutto: perché non è l'ente, che, anzi, coincide con la negazione della coappartenenza. Ed essendo la negazione della coappartenenza l'ente, dunque non l'essere, si deve per forza ammettere che ciò che, in quanto coappartenenza, è negazione della negazione della coappartenenza, cioè negazione dell'ente, è la negazione di ciò che è ente, perciò non ente e quindi necessariamente: l'essere.

Ora, nonostante la cogenza logica di quest'inferenza, sul piano semantico il problema, in quanto significa, rimane. Proviamo quindi a confrontarci con esso, accettando di tener distinti l'essere e l'essere della coappartenenza. Così facendo, due sole vie sono percorribili, una per cui l'essere non è l'essere della coappartenenza e l'altra per cui l'essere è l'essere della coappartenenza. S'intende fin da subito che la prima è formalmente identica alla differenza per cui l'essere non è l'ente, essendo il posto dell'ente ora occupato dalla coappartenenza. Anzitutto, però, essa è coappartenenza di essere ed ente e dunque non potrà mai essere semplicemente: l'ente (verrebbe altrimenti ridotta ad un ente senza rapporto all'essere, dunque non sarebbe più coappartenenza). Secondariamente, applicando la medesima teoresi 'esercitata' sulla differenza, si giungerebbe alla conclusione che la coappartenenza (C^1) che, diversa dall'essere, non è l'essere, implica come non mai negata una coappartenenza attiva (C^0) che pone la coappartenenza tra l'essere e la coappartenenza C^1 . In altre parole, si ripropone, stavolta a scalare 'verso sinistra', cioè in forma di *regressus* (C^1 , C^0 , C^{-1} , C^{-2} ... C^{-n}), lo stesso modello logico già incontrato per il *progressus* (C^1 , C^2 , C^3 , C^4 ... C^n). E rispetto a questa struttura del problema, che prevedrebbe di dover riformulare la stessa questione solo retrocedendola di un 'grado', non esiste altra soluzione che quella di arrestare la catena regressiva a un termine il cui atto includa la performatività ontologica dei termini che ne sarebbero soltanto il 'cattivo' sviluppo seriale ipotetico. Ma come esprimere questo principio, al

di là, di nuovo, della sua necessità logica? Si scongiura il *regressus in infinitum* affermando che: *l'essere della coappartenenza è l'essere che è coappartenenza*, cosa che, con altra formulazione, coincide col dire che: *l'essere è il darsi dell'essere*, affermazione in apparenza semplicissima, che tuttavia se affrontata in profondità condurrebbe a dover attraversare un insieme di questioni decisive circa la 'natura' dell'orizzonte originario, formulando (ma valga qui soltanto come accenno) i lineamenti fondamentali di un'ontologia del *Che* (ὄτι) in quanto unità principale di immediatezza e mediazione, di fondamento, fondazione e fondato...

Nota 2. Dire che il pensiero non è linguaggio significa quindi dire lo stesso che: l'essere non è l'ente. Ne segue che così come la differenza tra essere ed ente include la loro coappartenenza, anche la differenza tra pensiero e linguaggio include la loro coappartenenza. Una specificazione, questa, necessaria per rendere esplicito che qui non s'intende in nessun modo screditare il linguaggio, negandone la potenza rivelatrice, dunque la capacità di manifestare qualcosa che, *sebbene* linguaggio, sia anche dell'essere. Si sta diversamente sostenendo che tramite il linguaggio accade una coappartenenza all'essere che non è essa stessa linguaggio ma si dà in quanto pensiero. Nel linguaggio si preserva e agisce implicitamente, cioè in modo non linguistico, un nesso *pensante* con la rivelazione dell'essere. Solo così può davvero spiegarsi cosa sia la poesia, detta non a caso 'pensiero poetante', o come 'funzioni' la proposizione speculativa: si tratta di modalità eminenti di come, *nel* linguaggio, agisca la coappartenenza tra pensiero, e quindi essere, e linguaggio, esattamente quel che il linguaggio in quanto atto linguistico determinato (giudizio) nega e oblitera. Tale azione, tuttavia, non può mai essere fraintesa come una coincidenza tra pensiero e linguaggio, non può mai, cioè, essere entificata. Il linguaggio esibisce continuamente – ma mai in quanto linguaggio, bensì in quanto pensiero – la propria coappartenenza con l'essere. Solo su questa base, infatti, può (benché sempre secondariamente) assumere carattere simbolico o allegorico: non in quanto linguaggio ma in quanto, nel linguaggio, accade e si dà costitutivamente qualcosa che linguaggio non è. C'è davvero qualcuno disposto a sostenere che a trasmettere il 'contenuto' rivelativo di una poesia siano le parole in cui essa è scritta? E si può d'altra parte essere

talmente impenetrabili al 'fatto' poetico da ritenere che esso non attinga a quanto vi è di ontologicamente più fondamentale? Per tener insieme entrambi gli 'scrupoli', non resta che postulare che tramite le parole agisca qualcosa che non è determinabile come ciò che è espresso in parole: le parole del linguaggio, che come tali esprimono la differenza dell'ente dall'essere, dunque, nella loro forma determinata, quel che l'essere non è, sono altresì le stesse tramite cui avviene e si concreta, ma su di un piano non linguistico, il piano del pensiero che non è linguaggio, la coappartenenza di linguaggio ed essere. Per i segni dell'arte, peraltro, è facilmente replicabile uno stesso modello. Che cosa vuol dire, infatti, leggere davvero una poesia, osservare davvero un dipinto o ascoltare davvero una grande sinfonia? Bisogna saper fare agire i loro costituenti (parole, segni, suoni) come un'originaria esperienza di pensiero, che è tutt'altra cosa dal pensare che quelle parole, quei segni e quei suoni siano già come tali pensiero nella loro forma linguistica determinata, quel che, un poco infantilmente, viene acriticamente accettato all'interno della cosiddetta svolta concettuale novecentesca (ma per la verità già romantica). L'arte non è concettuale perché i suoi costituenti espressivi si organizzano e significano come concetti; l'arte è semmai pensante per il pensiero che, mai linguisticamente, agisce e avvera il suo linguaggio, nascondendosi – dunque mai esibendosi concettualmente – in esso. Un'arte, una letteratura o una musica che vogliano essere esibitamente concettuali non hanno né potranno mai come tali avere nulla di davvero pensante.

È esattamente tramite i «verba» che agisce la coappartenenza pensante che è impossibile «significar per verba». Leggendo la *Divina commedia* esperiamo quell'Assoluto di cui tuttavia le stesse parole della *Divina commedia* non ci offrono mai una 'definizione' in forma determinata. Dovremmo forse imparare a esperire l'intero poema come una – o forse *la* – proposizione speculativa del pensiero poetante? Ma non accade in fondo lo stesso leggendo la *Scienza della logica* o la *Repubblica* platonica?

Si sta così enunciando il carattere di un pensiero essenzialmente *sintetico*, dove *sintesi* è la capacità di un'istanza, in questo caso la coappartenenza tra essere ed ente *e* tra pensiero e linguaggio, di attuare congiuntamente alla propria forma determinata ciò che quella stessa forma determinatamente esclude. Sintesi è dunque

essenzialmente inclusione speculativa: non qualcosa di pensabile ma ciò che è – e come è – il pensiero che pensa.

Il contrario esatto del metodo analitico in filosofia, per il quale ogni determinazione conquistata razionalmente (mai speculativamente!) in modo esaustivo, e dunque adeguatamente pensata, coincide con l'esclusione di tutto ciò che, rispetto a quella determinazione, è falso. Mentre il vero del pensiero sintetico è immediatamente inclusione, cioè potenza di sé e del suo contrario, il vero del metodo analitico è esclusione razionale, *realtà* (non già più potenza) determinata di qualcosa e dunque negazione di tutto ciò che quel qualcosa non è e non può essere.

Da questa prospettiva, la filosofia cosiddetta 'analitica' – senza dubbio nel suo momento genetico, al di là degli innumerevoli rivoli in cui si è poi diramata, i quali, comunque, più che costituire autentico materiale filosofico dovrebbero divenire oggetto di una sospettosa sociologia della cultura –; la filosofia cosiddetta 'analitica' non è altro che un'immane *enterprise* istituzionale finalizzata ad affermare che l'essere è l'ente vero e che quest'ultimo coincide con una determinazione linguistica: la proposizione vera, cioè il giudizio verificato. Evidentemente, però, tale entità formalmente determinata ha tutte le caratteristiche dell'ente. Dire che il vero coincide con una forma determinata di asserzione significa infine affermare nient'altro che questo: l'essere è questa cosa qui che si dice così. Ma ciò, appunto, significa dire che l'essere è *quest'ente qui*, quest'ente linguisticamente espresso in forma di giudizio e, soprattutto, nient'altro che questo, *esclusivamente* questo.

Il legame quasi ossessivo che la 'cultura' angloamericana ha con la determinazione linguistica interpretata rigidamente in chiave denotativa, dipende in tutto e per tutto da questo stesso atteggiamento. Poiché la verità sta nella forma determinata dell'asserzione, dire *faggot* o *nigger* significa aderire ontologicamente a una realtà dove *faggot* e *nigger* sono enti reali e dunque soggetti ad *Anerkennung* politica, motivo per cui nemmeno a un comico di talento può più esser concesso d'impiegare quelle parole, perché l'atto stesso del pronunciarle implica una *verificazione* dell'esistenza reale di ciò che nominano. La filosofia cosiddetta 'analitica' e l'attuale fobia denotativa del 'politicamente corretto' fanno in verità leva sullo stesso principio, e cioè che l'essere (vero) sia linguaggio e si dia ne-

cessariamente nel linguaggio. Per ovviare a questo imbarbarimento monodimensionale servirebbe mantenere in vita una stendhaliana 'civiltà della conversazione' che sia sufficientemente scaltra e aristocratica da diffidare dell'oggettività delle parole, o che almeno sappia che quel che è non sta necessariamente in quel che si dice – che è poi la chiave per concedere al linguaggio la libertà necessaria affinché non venga tristemente soffocato lo spessore connotativo dei discorsi. E così la loro irrinunciabile ironia.

Allo stesso modo, la sintassi computazionale che sta alla base della riduzione del pensiero a Intelligenza Artificiale si fonda metafisicamente sulla concezione per la quale il pensare sia replicabile con – e pertanto computabile in – una serie di atti linguistici determinati, riconducibili infine a proposizioni minime la cui struttura sia esprimibile in linguaggio binario: 0 o 1, vero o falso, né più né meno che una forma codificata di giudizio. È facile notare che anche quest'approccio coincide con una concezione analitica del linguaggio per la quale, di nuovo, l'esser vero risulta infine esprimibile con un atto linguistico determinato. Alla base della riduzione del pensiero a Intelligenza Artificiale sta quindi la concezione analitica per la quale l'essere è essenzialmente linguaggio.

Che la filosofia cosiddetta 'analitica' e le più avveniristiche innovazioni dell'hi-tech digitale trovino fertile terreno di sviluppo negli stessi *campus* universitari, al Caltech o al MIT, a Stanford o Harvard, non può a questo punto più sorprendere. E dovrebbe essere per noi l'indizio che non esistono veri e propri problemi sociali o politici, ma solo questioni metafisiche di fondo, sulle quali anche quelli sono più o meno inconsciamente costruiti.

Nota 3. Che il rapporto di identità tra essere e pensiero si dia nei termini di una reciproca coappartenenza trascendentale, dunque non empirica, è a nostro avviso pienamente concordante col compito teoretico affidato al concetto di *attributo*. Spinoza, in questo erede diretto di Parmenide, ha condotto a un tale livello di coerenza l'identità tra εἶναι e νοεῖν da comprendere che essa può darsi solo su base trascendentale. La sostanza, cioè l'essere, è identica al pensiero, cioè ad esso universalmente coestesa, solo secondo l'attributo. Il quale, però, è senza essere un ente (cioè, continuando col linguaggio spinoziano, un *modo*). In quanto attributo, la coappartenenza tra essere e pensiero è senza essere un ente. Dalla prospettiva

va dell'ente, cioè del modo, la sostanza, cioè l'essere determinato, non è il pensiero, ma dalla prospettiva dell'attributo, cioè trascendentalmente, essa è universalmente identica al pensiero. Trascendentalmente, la sostanza è tutta e integralmente pensiero.

3. *Non*

Osserviamo più da vicino tre delle quattro istanze fondamentali a cui è stato ridotto il nostro discorso (lasciando da parte l'equivalenza tra linguaggio ed ente sulla quale ci siamo già a lungo diffusi).

Essere	≠	Ente
Pensiero	=	Essere
Pensiero	≠	Linguaggio

La prima e l'ultima, come si è visto, nominano in maniera diversa la *stessa* differenza: dire che l'essere non è l'ente è lo stesso che dire che il pensiero non è linguaggio; e poiché l'atto determinato del linguaggio, cioè il giudizio, è una forma dell'ente, la verità di entrambe quelle differenze pone altrettanto come vera l'identità tra essere e pensiero.

Ma si ha allora la paradossale situazione per cui un'identità positiva (=) deriva dal combinato metafisico di due negazioni (≠): Che l'essere *non* sia (≠) l'ente e che il pensiero *non* sia (≠) linguaggio è lo stesso che: il pensiero è (=) l'essere. Qualcosa che *non* è (≠) coincide così con qualcosa che è (=).

Sembra cioè che il non essere enunciato dalla differenza non si risolva in una negazione assoluta, ma articoli piuttosto una *negazione costituente* che si esprime (anche) in forma positiva, come accade con l'affermazione: il pensiero è l'essere. E d'altra parte non sembra improprio inferirlo perché, a ben vedere, quelle differenze ponevano già come implicitamente attiva, dunque positiva e non negata, la coappartenenza tra essere ed ente. Si è dunque sempre trattato di differenza il cui negare era altresì un porre. E poiché inoltre (come mostrato in *Nota 1*) già sappiamo che la coappartenenza è l'essere stesso, perché *l'essere della coappartenenza è l'essere che è coappartenenza*, risulta evidente che una differenza il cui negare pone positivamente la coappartenenza è una differenza il

cui negare include positivamente l'essere, quindi, immediatamente, *anche* il pensiero nella sua identità con l'essere. Ma come si dà, allora, questo negare? Come esplicitare teoreticamente la misteriosa natura di una negazione (\neq) che include in verità un'istanza attiva (=)? In altre parole, che cosa indica essenzialmente l'unità di \neq e $=$, ossia ciò che è racchiuso nella seguente Circostrizione:

Essere	\neq	Ente
Pensiero	$=$	Essere
Pensiero	\neq	Linguaggio

Vagliare questa Circostrizione significa affrontare una preoccupazione essenziale del pensiero di Carlo Scilironi: l'*aporetica del nulla* che, indicata auroralmente da Parmenide – e lungo un itinerario che attraversa prima il *Parmenide* e il *Sofista* platonici, poi la kantiana «tavola del nulla» – giunge infine a costituire il fulcro della sintassi severiniana dell'essere.

Rispetto a quest'*'aporetica'*, quella *dialettica* sarebbe forse la soluzione più immediata: il *positum* attivo e vivente (=) deriva da una doppia negazione: la prima come affermazione unilaterale del qualcosa che in sé non è nient'altro (\neq_1), la seconda come estremizzazione dell'alterità per sé di quello stesso qualcosa, visto però dal polo logico opposto dell'affermazione del suo non essere (\neq_2). L'insieme di \neq_1 e \neq_2 essendo la celebre 'negazione determinata' precisata dalla *Logica* hegeliana.


Quella che si vorrebbe tentar qui è però una via diversa: *circoscrivere* un *Non* che, come tale e immediatamente, è negazione che nega (\neq_1 , \neq_2) e negazione che pone (=), quindi l'apparente paradosso di una *negazione attiva*. Diciamo apparente perché trattasi di paradosso solo per il pensiero analitico escludente che, non potendo razionalmente pensare qualcosa come una negazione attiva, ritiene che essa non sia metafisicamente (del) pensiero. Per il pensiero sintetico, viceversa, la negazione include, in forma implicita non determinata, la propria *facies* costituente, dunque attiva. Ma in che senso?

La coappartenenza di essere e pensiero dice essenzialmente che il pensiero concerne l'essere, non parzialmente (si trattereb-

be altrimenti di un pensiero in forma, per quanto comprensiva, pur sempre determinata), ma integralmente. Il pensiero – si badi bene: *non* il pensato – condivide con l'essere un orizzonte unitario e comune, esattamente quello descritto dall'attributo. Se le cose stessero altrimenti, bisognerebbe viceversa escludere il pensiero dalla verità di ciò che è, con tutte le conseguenze che questo comporta, riassumibili infine nel termine: nichilismo. Dichiarare la non pensabilità dell'ente che è, ossia dell'ente nella sua coappartenenza con l'essere, è una forma, peraltro affatto estrema, di nichilismo, perché così facendo, cioè negando essenzialmente la coappartenenza, si nega invero l'essere che è coappartenenza. (Un'innumerevole serie di atteggiamenti tutt'oggi ancora molto in voga, i quali, anziché pensare con la differenza la coappartenenza ad essa necessariamente congiunta, propendono per il dilagare di una differenza radicalmente affrancata, cioè senza coappartenenza – e chiamata, a seconda, traccia segno disseminazione, ecc. –, non sono che inconsapevoli strumenti di cui il nichilismo si serve per affermare la propria somma convinzione, ossia che l'essere dell'ente è nulla).

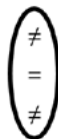
Va però tenuto presente che l'identità di essere e pensiero, non potendo essere una determinazione di pensiero, deve non essere quell'ente che ogni determinazione di pensiero inevitabilmente è, dunque, appunto, non essere un ente. E come può, sinteticamente, tale identità, pur non essendo un ente, essere ancora qualcosa che non sia allora nulla, cioè qualcosa che semplicemente non è? Che cos'è ciò che, in quanto coappartenenza di essere ed ente, cioè unità di essere e pensiero, è dell'essere, e dunque non è nulla, ma non è un ente, e dunque non è qualcosa perché è senza essere qualcosa?

Riprendiamo per esteso i cardini intorno a cui ruota la nostra riflessione (non possiamo farlo qui, ma si tratterebbe di porre massima attenzione all'assenza o alla presenza dell'articolo determinativo innanzi ai termini convocati, nonché a quell'unica, immanicabile casella vuota nello schema... Sarà «bello», se Carlo ne avrà voglia, prima o poi parlarne):

L'essere	non	è	\neq_1	ente.
L'essere		è	=	pensiero.
Il pensiero	non	è	\neq_2	linguaggio.

Abbiamo già visto che prese nel loro insieme le tre istanze dicono la stessa cosa. *La doppia ma stessa differenza coincide con l'identità di essere e pensiero.* L'essere è identico al pensiero in quanto *non* è ente e il pensiero è identico all'essere in quanto *non* è linguaggio. Due «non», che pure non si negano dialetticamente a vicenda, risultano congiuntamente nell'affermazione di un'identità coappartenente. Nella Circostrizione dei tre termini (\neq_1 , $=$, \neq_2), due «non» (\neq_1 , \neq_2) formalmente identici avvolgono un'identità ($=$) come se dovessero proteggerla e serbarla al loro interno, o come se, in un modo assolutamente oscuro e perciò tanto più sconcertante, fossero proprio essi, nell'unità della loro azione, a scaturirla. Che cos'è allora, torniamo a chiedere, questo *Non* in quanto forma unitaria delle due negazioni che, dicendo della differenza dell'essere dall'ente e del pensiero dal linguaggio, è altresì ciò per cui si afferma l'identità di essere e pensiero?

Il Non, così come ha inteso mostrarsi, è ciò che occupa lo spazio metafisico interno alla Circostrizione:



Sarebbe, oltretutto incoerente con tutto quanto abbiamo fin qui tentato di dire, decisamente anche troppo ambizioso credere di poter perimetrare la Circostrizione in modo determinato, volendo così ridurre il Non, ciò che meno di tutto è passibile di definizione, a un questo, o ancor peggio a un questo enunciabile. Impiegheremo perciò, senza nessuna pretesa di esaustività, una strategia opposta. Procederemo cercando di metter in risalto che cosa, alla luce della Circostrizione metafisica in cui esso emerge, il Non comporti, ossia, più che cosa sia, quali conseguenze teoretiche esso imponga di dover considerare.

1. Osserviamo anzitutto che, se vale il modello proposto, la relazione tra essere e pensiero ha a che fare con il niente; nella sua essenza, anzi, non può darsi se non includendo il ni-ente ap-

punto in quanto implicazione immediata del Non. Quest'attinenza originaria del niente all'identità di essere e pensiero è qualcosa di profondamente misterioso e, forse, rappresenta il punto di caduta di ogni tentativo che intenda spingere lo sguardo della considerazione filosofica fino al fondo-senza-fondo dell'essente. Affacciandosi su di esso, l'«intuizione» non viene semplicemente respinta in direzione dell'ente già di per sé acclarato da un'oscurità insignificante perché assolutamente imperscrutabile; viceversa, lo sforzo che, osando oltre l'ente, è disposto ad andare letteralmente a fondo, percepisce che l'oscurità di quel fondo è la stessa che continua a promanare dall'identità che esso, pensando, intrattiene col proprio essere. È portando faticosamente lo sguardo sull'assenza di fondo di ciò che è che il pensiero, grazie a un'intima specularità tra sé e ciò che appena scorge, risente, in sé, dell'azione del ni-ente, del Non che, incessantemente, gli conferisce trascendentalmente il proprio essere, cioè la propria capacità di essere pensiero e dunque di pensare. Il pensiero che va a fondo scorge, in ciò che non può determinare, il ni-ente speculare al Non che gli concede incessantemente di essere, cioè, circolarmente, la sua trascendentale identità con l'essere. Che questa circolarità abbia a che vedere con la forma stessa della Circostrizione da noi individuata (che procede da \neq_1 a = e poi da = a \neq_2 , dunque incessantemente da \neq a = e poi, viceversa, da = a \neq) è un'ipotesi che meriterebbe di essere vagliata con la massima attenzione.

2. Nell'ente che differisce dall'essere è necessariamente il non essere dell'essere, cioè non è l'essere. E tuttavia, siccome il differire implica il coappartenere per il quale l'ente è dell'essere, nell'ente che è nella coappartenenza con l'essere deve altrettanto necessariamente essere l'essere che è. Ne segue allora che nell'ente l'essere, congiuntamente, è (=) e non è (\neq). Ritroviamo quindi nel darsi dell'ente e del rapporto tra ente ed essere gli stessi termini che, nella Circostrizione, definiscono la *facies* negativa e quella positiva del Non. Ed è esattamente questa la struttura teoretica che intendiamo mettere in luce quando, definendolo *negazione attiva*, facciamo riferimento al Non non come *nihil absolutum* ma come ni-ente, cioè unione di essere e non essere ($= \cup \neq$).

La Circostrizione in quanto spazio metafisico del Non è l'ambito internamente al quale vale la relazione $= \cup \neq$. La Circostrizione

del Non, C_N , che coincide con

$$C_N = \sum_{x=-n}^n C^x = C^{-n} + C^{1-n} + C^{2-n} + \dots + C^{n-2} + C^{n-1} + C^n$$

può essere dunque così definita:

$$C_N : \{= \cup \neq\}$$

3. Che essa si differenzi dall'ente è detto dalla differenza per cui l'essere non è l'ente; che essa sia dell'essere è detto dalla coappartenenza tra essere ed ente, dunque dall'essere della coappartenenza, cioè, come si è visto, dall'essere come coappartenenza, che è lo stesso dell'essere in quanto (=) pensiero. Ma allora il Non che, in quanto Non della coappartenenza è l'essere stesso, altro non è che l'essere in quanto coappartenente. *Il Non, quindi, è l'assolutamente Coappartenente.*

4. L'universale coappartenersi di tutte le cose, quindi l'unità formale degli enti che tiene insieme ciò che essi sono in quanto enti (differenza) e il fatto che, in quanto enti dell'essere, esistono in coappartenenza al proprio essere (che non è un ente); e inoltre tutto ciò congiunto all'esistenza della coappartenenza in quanto pensiero, perché tale coappartenenza, in quanto essere, è immediatamente anche pensiero, è ciò che, nella tradizione, è stato nominato con un termine da noi più volte evocato e di cui siamo tuttavia ancora ben lungi da poter intuire appieno la potenza: il trascendentale. Dire che la Circostrizione del Non, C_N , è definita dalla relazione $= \cup \neq$, significa forse soltanto dire che essa coincide con l'orizzonte trascendentale internamente al quale l'essere è pensiero e il pensiero è essere. Così il Non, in forma massimamente contratta, verrebbe infine alla luce come: il trascendentale stesso, o – non fa differenza – lo *status* ontologico per cui l'attributo *non* è un ente.

Il Non in quanto ni-ente che, sorprendentemente, *non* «nientifica», è un no indivisibile dal sì. Forse, così rivelatasi, la sua 'natura' rinvia a una serie di antecedenti che sembrano orbitare intorno a uno stesso pensiero: la piena vacuità del Brahman, che pervade ogni cosa pur non essendo alcuna cosa, lo *Tzimtzum* del Dio che contraendosi rilascia il mondo, la barratura che, pur 'cancellando'

la sostanzialità ontoteologica dell'essere, è anche ciò tramite cui proprio da quel ni-ente si dipartono le direttrici che rimettono positivamente alle quattro polarità – Cielo e Terra, i Divini e i Mortali – nel cui spazio di gioco si dà essenzialmente l'impermanenza in transito ciò che è.

L'elenco potrebbe essere indefinitamente ampliato. Eppure riconoscere queste equivalenze non significa ancora comprendere. Perché, anzitutto, non si tratta di comprendere qualcosa. Il Non, infatti, è privazione, *non* questo e *non* quello. Eppure esso certamente è, essendo la coappartenenza che, nel loro congiunto riferimento all'essere, accomuna *sia* questo *sia* quello. È possibile, allora, che quest'istanza sia in un modo d'essere più essenziale e fondativo, anche se infinitamente meno invadente, di ciò che siamo soliti riconoscere come l'ente. Il Non ha il carattere di una coappartenenza in atto che tuttavia non può mai dirsi completamente trasferita nell'essente. Istituisce senza lasciar segno. Come una vernice perfettamente trasparente che ricopra tutti dettagli di un paesaggio, coincide con le cose, lasciandole perciò invariabilmente identiche a quelle che sarebbero se non fosse mai stata stesa. Inutile allora tentare di distinguerla, sforzando il più possibile la vista, gli occhi ambiziosamente aperti. Quella vernice invisibile è ciò che vi è di più semplice, l'ἀπλούστατον del metafisico, che per poterlo contemplare con più riguardo sa che forse è preferibile chiudere gli occhi.

Sintassi e semantica dell'essere

Un'eredità possibile di Carlo Scilironi

Andrea Gambarotto

Introduzione

I grandi maestri si distinguono non solo per la profondità e la ricchezza del loro pensiero, ma anche, e forse soprattutto, per la capacità di ispirare i propri allievi a intraprendere percorsi teoretici che oltrepassano le vie originariamente tracciate, approdando talvolta a esiti che appaiono, almeno in parte, distanti dalle loro posizioni. Questo è certamente il caso di Carlo Scilironi, il cui magistero filosofico, per la sua straordinaria profondità e incisività, continua a esercitare un'influenza duratura su coloro che hanno avuto il privilegio di assistere alle sue lezioni, anche a decenni di distanza.¹

Il presente contributo si propone di esplorare una delle possibili eredità filosofiche di Scilironi, interrogandosi su come la sua dottrina dell'essere possa offrire strumenti concettuali per ripensare la natura della cognizione. La tesi che si intende sostenere è che l'idea di una irriducibilità della semantica alla sintassi ontologica (e la conseguente prevalenza del fenomenologico sul logico), tema

¹ Un sentito ringraziamento a Marcello Barison, Silvia Capodivacca, Martino Dalla Valle e Luca Illetterati per i loro preziosi commenti e suggerimenti sulle versioni precedenti di questo manoscritto.

cardine del pensiero scilironiano, trovi un interlocutore inatteso nel cosiddetto approccio “enattivo” alle scienze cognitive. Sebbene quest’ultimo sembri, a prima vista, distante dalle ricerche di ontologia fondamentale che hanno contraddistinto la riflessione di Scilironi, emergono tuttavia significative convergenze, riconducibili principalmente alla centralità attribuita da entrambe alla natura fondamentalmente “incarnata” del pensiero.

1. La tesi di Scilironi sull'essere

La tesi scilironiana sull'essere attraversa e impregna profondamente l'intero del suo itinerario filosofico, un percorso nutrito da un profondo dialogo con molteplici tradizioni di pensiero. Centrale è l'eredità della sapienza greca, con una particolare attenzione alla sua dimensione dionisiaca, fortemente influenzata dall'opera di Giorgio Colli. A questa si affianca il pensiero teologico, con una predilezione per le forme di teologia negativa, e la filosofia classica tedesca, intesa in senso ampio, da Kant fino all'ultimo Heidegger. Un ruolo decisivo è poi svolto dal pensiero italiano contemporaneo, dove spicca la figura di Emanuele Severino, con cui Scilironi ha istituito un continuo confronto ermeneutico e critico, da cui scaturisce molta della sua riflessione successiva.²

Questo confronto potrebbe forse essere riassunto, richiamando un tema centrale nel pensiero di Scilironi, nel modo in cui viene concepito il concetto di nulla.³ Per Severino, il nulla è esclusivamente *nihil absolutum*, un concetto intrinsecamente contraddittorio. Come Scilironi ha spesso sottolineato, per Severino l'affermazione del nulla in *actu signato* equivale alla sua negazione in *actu exercito*, poiché la stessa forma che lo enuncia afferma inevitabilmente se stessa come essere, portando così all'auto-negazione del proprio contenuto. La struttura originaria dell'essere, secondo Severino, comporta dunque necessariamente l'auto-negazione del

² C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme 1980; ID., *Atto, destino e storia: Studi su Emanuele Severino*, UniPress, Padova 1988.

³ C. SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup, Padova 2000; A. ORGANTE, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003.

nulla. Solo l'ente è, ed è eterno; il nulla, al contrario, non è altro che la grande illusione della metafisica occidentale, la quale si configura, essenzialmente, come nichilismo.

Scilironi, pur avendo intrapreso un dialogo serrato con il pensiero severiniano fin dalle sue prime opere, adotta una posizione divergente. Egli ritiene che il nulla sia più adeguatamente rappresentato dal concetto kantiano di *nihil negativum*, il non-ente: ciò che è, ma non nella forma degli enti, e che, in qualche modo, costituisce il fondamento e l'origine di questi ultimi. Pensare questa trascendenza dell'essere rappresenta, per esprimersi come si esprimerebbe lui, l'*omne punctum* del percorso filosofico di Scilironi, il fulcro che conferisce coerenza e unità agli sforzi di una vita dedicata alla pratica del pensiero.

Questa pratica può essere riassunta, come altri non mancano di sottolineare, in una forma radicale di anti-riduzionismo ontologico, secondo cui, da un lato, l'essere non è mai riducibile all'ente, e, dall'altro, il pensiero non può mai essere identificato con il linguaggio.⁴ In altri termini, si tratta di una irriducibilità radicale della *semantica* alla *sintassi* dell'essere. Scilironi suggeriva spesso che *La struttura originaria* di Severino, e forse ancora di più la *Scienza della logica* di Hegel, sono due degli esempi più calzanti della potenza del pensiero, ma allo stesso tempo del suo limite intrinseco. Al massimo della sua potenza, tale pensiero è certo in grado di squadernare la struttura fondamentale dell'essere, di mostrare, come nel caso di Hegel, il modo in cui il concetto astratto di essere si articola da sé nella struttura dell'idea assoluta, la forma originaria dell'assoluto in quanto soggetto-oggetto. Ma una volta compiuta questa operazione, abbiamo veramente attinto ad una autentica conoscenza del senso dell'essere?

Un'altra dicotomia concettuale evocata da Scilironi a lezione, quella tra *conoscere* e *comprendere*, ci viene qui in aiuto. Anche se possiamo arrivare a identificare e articolare la struttura fondamentale dell'essere, il suo senso continua a eccedere tale struttura. Scilironi descrive tale scarto nei termini di una "differenza ermeneutica," che per lui definisce proprio quella distinzione fondamentale tra sintassi e semantica dell'essere. Da questa prospettiva, secondo

⁴ Si veda il contributo di M. Barison in questo stesso volume.

Scilironi, “poiché l'Essere non appare nella sua pienezza contenutistica [semantica], ma solo nell'assolutezza della sua forma [sintassi], la verità incontrovertibile è possibile solo a livello sintattico [logico-formale], ma non a livello semantico.”⁵ La proposta teoretica di Severino (come quella di Hegel) ha dunque il merito di una coerenza sintattica ineccepibile, ma non per questo riesce a evitare una fondamentale insignificanza semantica.⁶

2. Sintassi e semantica ontologiche

Si potrebbe sostenere che la distinzione tra sintassi e semantica dell'essere sia il tema centrale della filosofia di Scilironi, presente sin dai suoi primi scritti su Severino e ancora oggi al cuore della sua opera. Si tratta di un pensiero che si sviluppa, potremmo dire, in dialogo e opposizione con Severino. Quella di Severino è, come affermava Scilironi a lezione, una “ontologia del Tabor”: Un'ontologia che, al pari della trasfigurazione di Cristo davanti ai discepoli, svela la verità profonda e immutabile dell'essere, al di là dell'apparenza del divenire. Questa operazione implica, secondo Scilironi, un'identificazione del trascendente con il trascendentale, del contenuto dell'essere con la forma della sua manifestazione. Per Severino, come per Hegel, l'essere è atto puro, interamente contenuto nella struttura che esso stesso ci presenta in modo incontrovertibile. Scilironi, al contrario, concepisce l'essere come potenza, qualcosa che sta sempre al di là delle capacità concettuali del pensiero: “L'inintelligibilità del nulla e l'impensabilità (diretta) dell'essere si sostengono reciprocamente; insieme testimoniano la ‘finitzza’ e mantengono aperto lo spazio per l'ulteriorità, lo spazio della trascendenza, preservandolo in senso kantiano da ogni possibile cattura.”⁷

Uno dei modi in cui Scilironi ha cercato di articolare questa differenza è attraverso l'uso delle categorie modali.⁸ Hegel e Se-

⁵ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non-sapere*, Il Poligrafo, Padova, 2019, p. 157.

⁶ C. SCILIRONI, *Coerenza sintattica ed insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, in “Verifiche”, 1980.

⁷ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non-sapere*, op. cit., p. 20.

⁸ C. SCILIRONI, *Note intorno al problema della verità*, Imprimatur, Padova 1999.

verino concepiscono l'essere attraverso la categoria della necessità, riferendosi, seppur con esiti filosofici diversi, a ciò che necessariamente appartiene all'essere in quanto tale. Tuttavia, per non perdere di vista la dimensione semantica e cogliere il senso dell'essere, questa prospettiva risulta insufficiente. Per Scilironi, infatti, il senso dell'essere non è, in ultima analisi, una questione di mera disquisizione scolastica, ma *Ereignis*, un evento rivelativo nel senso più profondo. Un evento che, proprio in quanto tale, sfugge al linguaggio umano, il linguaggio della metafisica, poiché “solo sapiente è il dio.”

Scilironi si schiera con Heidegger contro Severino, con Schelling (via Pareyson) contro Hegel, con il Platone del mito e delle dottrine non scritte contro il razionalismo aristotelico: “A fronte della posizione aristotelica, secondo cui il giudizio è il luogo dell'identità, Heidegger ritiene che la verità sia più originaria del giudizio.”⁹ Il vero, inteso nel senso greco di *aletheia* o, come lo concepiva Heidegger – che è lo stesso – della *Lichtung*, è infatti essenzialmente ante-predicativo: “Il vero precede la predicazione in quanto originario svelamento dell'ente, come rivelazione.”¹⁰ Per Scilironi, come per Heidegger, la verità ha sempre precedenza sul giudizio e da esso viene inevitabilmente tradita, collegandosi così all'idea dell'essere come possibilità ed evento: “La consegna del vero, che conduce all'essere come evento, mentre impedisce il *lôgon didônai* metafisico, apre la strada a esperienze metafisiche altre, eminentemente artistiche e di fede.”¹¹

Questo è un tema che Scilironi condivide con Schelling, il quale, almeno a partire dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* – ma è un'idea che si potrebbe probabilmente rintracciare già nella *natura naturans* della prima *Naturphilosophie* – sosterrà sempre, non senza attirare i rimproveri e le battute hegeliane, l'irriducibilità dell'assoluto al concetto. Questo elemento rappresenta un tratto distintivo dell'unità nel percorso schellinghiano, al di là della tradizionale suddivisione storiografica in fasi del suo pensiero. Tale elemento rimane costante durante il cosiddetto periodo della filosofia

⁹ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non-sapere*, op. cit., p. 103.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 121. Si veda anche: C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede*, EMP, Padova 1988 ; ID., *Destino e fede*, EPM, Padova 1994.

dell'identità, gioca un ruolo centrale nella *Freiheitsschrift* e nelle mai completate *Età del mondo*, fino a culminare negli ultimi sviluppi della filosofia positiva e della filosofia della rivelazione, che Scilironi non a caso indicava come materiale di lettura nei suoi corsi. Tra le molteplici formulazioni filosofiche con cui Schelling cercò, in modo spesso disordinato ma mai pavido, di esprimere questa idea, Scilironi, seguendo il maestro Heidegger, ha frequentemente ripreso l'idea dell'essere come 'abisso'. Se per la metafisica l'essere è concepito come il fondamento (*Grund*) degli enti, una volta analizzato alla luce della differenza ontologica, tale fondamento si rivela invece un abisso (*Abgrund*), nel quale il pensiero concettuale non può che sprofondare e perdersi.

Coloro che intendono pensare il senso dell'essere devono essere capaci non di sprofondare nell'abisso, ma di abitarlo. Il grande contributo heideggeriano, come sottolinea Scilironi, consiste nella determinazione della verità come libertà: lasciar essere l'ente, affidarsi alla manifestazione del vero.¹² La comprensione del senso dell'essere, inaccessibile tramite il concetto, è dunque affidata all'intuizione mistica e alla prassi etica. Severino, come Hegel, tenta di esaurire l'orizzonte dell'essere all'interno dell'orizzonte del pensiero, in un quadro in cui l'evidenza logica prevale nettamente su quella fenomenologica. Scilironi, al contrario, in sintonia con Schelling, riafferma in diverse forme l'inesauribilità dell'essere rispetto al pensiero: *l'essere non è né realtà né necessità, ma possibilità radicale*. Questo lo conduce, seguendo ancora una volta un esito profondamente schellinghiano, verso una filosofia della mitologia e una filosofia della rivelazione.¹³

Questa nozione ci porta a evidenziare un ultimo, immaneabile tropo scilironiano: la consonanza tra *mythos* e *logos*. Scilironi respinge con fermezza l'idea razionalista secondo cui il mito sarebbe solo un racconto infantile o una favola, mentre il *logos* rappresenterebbe l'espressione matura e veritiera propria degli adulti. Questo schema di pensiero, direbbe Heidegger, pervade la metafisica occidentale da Platone a Nietzsche, trovando la sua piena espres-

¹² C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo: alla radice della fondazione etica*, Dehoniane, Bologna 2005.

¹³ C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, La Gru, Sonnino 2011.

sione nell'epoca della tecnica. Ed è proprio questa metafisica che, secondo gran parte della grande filosofia tedesca del Novecento, conduce alla crisi della ragione e al tramonto dell'Occidente. Per Scilironi, tuttavia, tale crisi della ragione non è altro che la crisi di una concezione razionalistica della ragione stessa.¹⁴ Il pensiero profondo del mito, al contrario, è sempre consapevole dei limiti intrinseci della ragione mortale. Il ricordo di Carlo Scilironi che interpreta l'*Oresteia* nella vecchia aula Stefanini – accessibile solo percorrendo lunghi corridoi sotterranei sotto il Palazzo Liviano, in un cammino che evocava il viaggio impervio verso un oracolo – resta un monito duraturo della forza veritativa del mito.

3. La *Sorge* e il vivente

Sono trascorsi vent'anni da quando il professor Scilironi trammetteva i suoi insegnamenti ai coetanei di chi scrive, e il suo recente pensionamento invita a riflettere sull'eredità della sua dottrina. Il mondo accademico con cui molti di noi si confrontano oggi, spesso erranti tra diverse istituzioni straniere, è segnato da una cultura universitaria che Scilironi non ha conosciuto e che, con ogni probabilità, non avrebbe apprezzato. Un mondo in cui si parla prevalentemente inglese, anziché greco, latino o tedesco; dominato da *call for papers*, *grant proposals* e *peer review*. Un mondo dove la filosofia, almeno in parte, ha ceduto alla tendenza razionalizzante contro cui Scilironi ci ha messo in guardia per tutta la sua carriera. Apparentemente, sembra difficile trovare una continuità tra questa cultura e la dottrina che Scilironi ci ha trasmesso. Eppure, anche in questo scenario, sopravvivono, seppur in forma limitata, sacche di resistenza.

Nel tentativo di rintracciare una continuità tra gli studi della scuola padovana e alcune riflessioni attuali, sviluppate in contesti e luoghi differenti, si rivela utile tornare a uno dei concetti cardine di *Essere e Tempo*. Il confronto con quest'opera rappresentò per gli studenti padovani di quel tempo un primo, decisivo incontro con la grande filosofia. Ancora una volta fu Scilironi – con il suo

¹⁴ C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo*, op. cit., p. 11.

rigore discreto, ma ben più incisivo rispetto ad altri interpreti heideggeriani, pur più noti all'epoca – a introdurci al concetto di *Sorge*.¹⁵ Tradizionalmente reso come “cura” nella storica traduzione di Pietro Chiodi, questo termine potrebbe essere espresso, in modo più immediato, nel suo significato colloquiale di “preoccupazione,” come suggerisce l'espressione tedesca *Mach dir keine Sorge* (“non preoccuparti”). È proprio questa dimensione di preoccupazione che caratterizza maggiormente la condizione umana, ovvero “l'essere dell'Esserci,” come si esprimeva Heidegger.

Ma preoccupazione per cosa? Come Heidegger ci insegna, al di là delle piccole preoccupazioni quotidiane (“l'esser-presso l'ente intramondano”), la preoccupazione ultima, che quelle più minute non fanno che celare, è quella della morte. Questo tema risuona profondamente con il pensiero di Scilironi, che alla questione della morte non ha mancato di rivolgere una certa attenzione.¹⁶ Per quanto riguarda l'accesso al senso dell'essere, laddove una piena conoscenza è prerogativa del divino, alla ragione mortale è concesso solo l'evento. Di conseguenza, ogni tentativo umano di articolare concettualmente l'assoluto può riuscire unicamente sul piano formale, ma non su quello del contenuto. L'accesso alla dimensione del senso, infatti, eccede radicalmente il livello concettuale e non può essere razionalmente ricostruito, ma solo evocato.

Questo ragionamento può forse essere sviluppato ulteriormente, senza contraddire eccessivamente le intuizioni di Scilironi, prendendo in considerazione un'altra idea messa in luce dalla scuola padovana: non è solo un caso che al mortale la dimensione del senso si presenti esclusivamente nella forma dell'evento, ma è altrettanto vero che il senso si dà, come evento, esclusivamente al mortale.¹⁷ È in questo senso che, come affermava Heidegger, l'uomo è il “pastore dell'essere.” L'idea centrale qui è che la dimensione del senso non può essere semplicemente dedotta o costruita sistematicamente attraverso un concetto disincarnato, ma si manifesta unicamente nel contesto concreto dell'esperienza umana. È proprio questa esperienza — in cui la consapevolezza, implicita o

¹⁵ Cfr. C. SCILIRONI, *Leggere “Essere e Tempo” di Heidegger*, Cleup, Padova 2020.

¹⁶ C. SCILIRONI, *Note intorno al problema della morte*, Cleup, Padova 2018.

¹⁷ L. ILLETTERRATI, *Figure del limite: Forme ed esperienze della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.

esplicita, della propria finitudine svolge un ruolo centrale — a rappresentare la condizione essenziale per l'aprirsi di una dimensione di senso.

Con un simile ragionamento, Hubert Dreyfus, dalla sua cattedra a Berkeley, ha introdotto Heidegger nel panorama della filosofia analitica e criticato i primi programmi di intelligenza artificiale classica. Secondo Dreyfus, il modello computazionale della ragione fallisce radicalmente nel tentativo di comprendere e replicare il pensiero umano, intrinsecamente contestuale, incarnato e radicato nell'esperienza pratica. Questo argomento evidenzia il primato irriducibile della concreta esperienza fenomenologica, propria del vivere incarnato, su ogni tentativo di ricostruzione logica. Utilizzando produttivamente il pensiero di Heidegger, Dreyfus conclude che l'*essere-nel-mondo* dell'esperienza umana è fondamentalmente irriducibile a qualsiasi possibile modello computazionale.¹⁸

Tale modello fallisce non per mancanza di sofisticazione, ma per principio: il senso è legato all'importanza attribuita a qualcosa, e questa importanza è determinata dalla *Sorge*, che appartiene unicamente a un corpo vivente e, quindi, necessariamente mortale. Hans Jonas, allievo di Heidegger, mette in rilievo proprio questo punto. Per Heidegger, il cuore della questione risiede nella peculiarità dell'Esserci, che non può essere compreso a partire dal vivente. La vita biologica, secondo Heidegger, rappresenta una sorta di "deficit" rispetto al modo d'essere del *Dasein*.¹⁹ Jonas, da parte sua, propone di spingere il pensiero di Heidegger oltre il suo implicito umanismo, sostenendo che la *Sorge* scaturisce dalla condizione dell'Esserci in quanto essere vivente e che, per questo, dovrebbe essere estesa al vivente in generale.²⁰

¹⁸ H. DREYFUS, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, Cambridge MA 1972; ID., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge MA 1990.

¹⁹ L. ILLETTERATI, *Tra tecnica e natura: Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

²⁰ H. JONAS, *Organismo e libertà: verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 2017.

4. Finitezza e creazione di senso

Partendo da questa idea, Francisco Varela e Andreas Weber mettono in luce la profonda convergenza tra le teorie di Hans Jonas sulla relazione tra organismo e libertà e la cosiddetta “scuola dell'autopoiesi” in biologia teorica, a cui Varela ha dato un contributo cruciale.²¹ Jonas, con il suo approccio fenomenologico, sostiene che la finalità intrinseca degli organismi viventi può essere compresa solo partendo dai bisogni e dalle pulsioni che sperimentiamo in prima persona, estendendo questa comprensione agli altri organismi per analogia. Sulla scia di questa intuizione, Weber e Varela sottolineano l'urgenza di riportare l'esperienza umana concreta al centro delle scienze cognitive.

Questo programma di ricerca, oggi noto come “enattivismo,” fu avviato da Varela nei primi anni Novanta, in collaborazione con Evan Thompson ed Eleanor Rosch, e in dialogo con la tradizione buddhista Mādhyamaka.²² Sebbene Scilironi non abbia mai esplorato direttamente questa tradizione, essa sembra condividere con il suo pensiero la concezione dell'essere come *nihil negativum* — un non-ente inaccessibile al pensiero concettuale, ma che si rivela attraverso la pratica. Questo approccio implica una visione della cognizione fondamentalmente non rappresentazionalista: la cognizione non si riduce a una *adaequatio rei et intellectus*, ovvero alla rappresentazione mentale della “semplice presenza” del mondo esterno, ma si configura come una co-costruzione che scaturisce dall'interazione tra il vivente che la esercita e il suo mondo-ambiente (*Umwelt*). Si tratta di un programma ambizioso — che suscita inevitabilmente scetticismo in una comunità scientifica tradizionalmente legata al paradigma computazionalista — ma che poggia su basi teoriche solide.

Alla base di questa prospettiva vi è probabilmente un articolo, presto divenuto uno dei più citati nella storia delle scienze, in cui Jerome Lettvin e alcuni coautori di rilievo presentavano i risultati

²¹ A. WEBER, F. VARELA, *Life after Kant: natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 1(2): 97-125, 2000.

²² F. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, *The embodied mind: cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge MA 1991.

delle loro ricerche sulla fisiologia della percezione visiva nella rana.²³ In questo lavoro, Lettvin metteva in discussione la concezione tradizionale della percezione come processo passivo basato su rappresentazioni mentali, proponendo invece che l'apparato visivo della rana elabori attivamente l'informazione sensoriale. Secondo Lettvin e collaboratori, gran parte dell'organizzazione percettiva, attribuita tradizionalmente al cervello, è in realtà svolta direttamente dall'apparato visivo. Questo non si limita a ricevere passivamente informazioni, ma costruisce attivamente la percezione della sua *Umwelt*, configurandosi — con buona pace di Heidegger — come un vero e proprio “creatore di mondo.” Per usare le parole di Jonas, è la “libertà necessaria” (*bedürftige Freiheit*), ossia quella libertà radicata nello stato di bisogno dell'organismo, nella sua precarietà vitale e nella necessità di sopravvivenza — una libertà intrinsecamente legata a una forma di *Sorge* — a dare origine al mondo che la rana, in quanto essere vivente, abita.

Il termine enattivo che descrive la capacità di creare un mondo di significato è *sense-making*, o “produzione di senso.” In ottica enattiva, la cognizione rappresenta l'apertura di una dimensione di significazione, strettamente connessa alla precarietà intrinseca del sistema vivente da cui essa scaturisce. Un esempio classico è quello del batterio che si muove lungo un gradiente di zucchero, orientandosi verso le aree più ricche di saccarosio. Questo comportamento si verifica perché il gradiente acquista significato per il sistema batterico. Come evidenzia Evan Thompson, il saccarosio, pur essendo una proprietà del mondo fisico-chimico, non possiede intrinsecamente lo status di nutriente, ma lo assume esclusivamente nel contesto definito dall'organismo stesso.²⁴ Varela definisce questa idea nei termini di un “surplus di significato” propria della *Umwelt* animale rispetto al mero mondo fisico-chimico; un tale significato non risiede né negli elementi esterni né nei processi interni dell'agente,

²³ J. LETTVIN, H. MATURANA, W. MCCULLOCH, W. PITTS, *What the frog's eye tells the frog's brain*, «Proceedings of the IRE», 47(11), 1959: 1940-1951. Si veda anche: N. Myhrvold, *In a Frog's Eye*, «MIT Technology Review», 96(4), 1993, pp. 72-81.

²⁴ E. THOMPSON, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007, p. 158.

ma emerge dal dominio relazionale che si crea tra i due.²⁵

Sebbene vi siano importanti differenze di stile, emerge un chiaro parallelismo tra questa prospettiva e la tesi di Scilironi sull'essere: l'essere non coincide con l'ente, ma è il fenomeno originario attraverso cui l'ente si manifesta. Tale manifestazione avviene esclusivamente nell'interazione tra la cognizione, che apre un mondo, e il mondo stesso, che diviene tale attraverso questa apertura. Un ulteriore punto di convergenza risiede nell'idea che l'apertura di senso sia un privilegio del vivente, proprio in virtù della sua vulnerabilità alla morte. Solo un essere che vive nella consapevolezza, esplicita o implicita, della propria finitudine può realmente partecipare alla generazione del senso. Al contrario, qualsiasi tentativo di ricostruzione computazionale di questo processo non rappresenta una vera comprensione, ma soltanto una manipolazione formale di simboli. Analogamente, un computer che esegue un programma non accede al significato dei simboli che elabora: si limita a manipolarli secondo regole sintattiche, senza raggiungere la dimensione semantica o il significato profondo.²⁶

L'accesso alla semantica, che si dà come evento e mai come sistema, appartiene esclusivamente all'orizzonte finito del vivente e presuppone una forma di *Sorge* per la propria mortalità. Se la saggezza appartiene solo al divino, la dimensione del senso rimane il privilegio del mortale. Questa prospettiva si oppone a ogni forma di riduzionismo, testimoniando i limiti del pensiero nel cogliere pienamente il senso dell'essere. In questo senso, il lascito filosofico di Scilironi testimonia costantemente i limiti del pensiero nel catturare il senso dell'essere, che si manifesta sempre nella incarnata e situata relazione del vivente alla sua *Umwelt*, dotato di significato solo in quanto *Umwelt* di questo organismo in particolare. Tale significato, pertanto, non può essere computazionalmente ricostruito. Nel migliore dei casi, tale ricostruzione restituirebbe una nozio-

²⁵ F. VARELA, *Patterns of life: intertwining identity and cognition*, «Brain and Cognition», 24(1): 72-8; Si veda anche: E. DI PAOLO, M. ROHDE, H. DE JAEGER, *Horizons for the enactive mind: Values, social interaction, and play*, in: J. STEWART, O. GAPENNE, E. DI PAOLO (ed.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA 2010, pp. 33-87.

²⁶ J. SEARLE, *Mind, brains and programs*, «Behavioral and Brain Sciences», 3(3): 417-457.

ne formale della struttura dell'essere, ma non il contenuto concreto del suo senso.

Conclusione

In questo contributo si è ricostruito il senso generale della tesi di Scilironi sull'essere, definita dalla fondamentale irriducibilità della semantica alla sintassi ontologica. Quest'ultima rappresenta il fulcro del pensiero scilironiano, attorno al quale si articolano temi centrali come la relazione tra essere e trascendenza, i limiti del conoscere finito, il problema della morte, la verità come rivelazione, la possibilità e il fondamento della fede. Si è inoltre evidenziata la rilevanza di queste nozioni in un contesto teoretico differente, quello delle scienze cognitive. Attraverso la mediazione fenomenologica di Heidegger e Jonas, le idee di Scilironi trovano una sorprendente convergenza con l'approccio enattivo, dove il senso è intrinsecamente connesso alla precarietà esistenziale propria di ogni essere vivente, radicandosi nel concreto e irriducibile terreno dell'esperienza pratica.

Per concludere, merita menzione un autore che, in quanto esponente di spicco della filosofia analitica, potrebbe sembrare distante dai sentieri solitamente calcati da Scilironi. Eppure, il *Tractatus* di Wittgenstein include una frase che Scilironi richiama spesso nelle sue lezioni: "Vi è dell'ineffabile. Esso si mostra, è il mistico."²⁷ Questo esito accomuna la filosofia di Scilironi a quella di Varela, che morì buddhista, dimostrando come le idee scilironiane mantengano la loro potenza anche quando sviluppate in ambiti apparentemente lontani dall'ontologia fondamentale che ha ispirato le sue riflessioni per tutta la vita.

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logicus-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Milano 2009, proposizione 6.522.

«Per non trattenere che la luce» Aforismi sul destino e la grazia

Martino Dalla Valle

Per Carlo Scilironi

*je quitte écriture et pensée
pour ne garder que la lumière*
Thierry Metz

Premessa. Contrariamente al filosofo, che fa mostra di una commovente fiducia nel sillogismo, lo scrittore di aforismi, come il poeta, non ignora la miseria di ciò che si dice e si scrive, l'impotenza dei significati a trattenere la luce di ciò che si annuncia, scintilla per un istante e subito dilegua. Perciò al sillogismo ho preferito l'accensione dell'analogia e, quando mi è riuscito, l'epifania. Perciò anche qui, come in ogni tentativo di scrittura aforistica, il silenzio conta più delle parole. Eppure, anche se disperano delle parole, questi pensieri testimoniano, con il loro inflessibile amore per la forma, una non meno irragionevole speranza: che non tutto vada perduto, che qualche "scaglia" di luce, sepolta nella cenere della scrittura, risplenda nell'anima del lettore.

Il destino è la "lotta" di Dio; la fede è la partecipazione dell'uomo, per grazia, a questa lotta.

Carlo Scilironi

In limine. Che l'antisemita Heidegger, con la sua teoria del linguaggio come «casa dell'Essere» (scritto con la maiuscola in ossequio al filosofo), abbia finito per scimmiettare senza volerlo il pensiero della *Qabbalah*, tanto da far dire a Scholem che siamo in

presenza di una «cabalistica alla tedesca», è uno di quegli scherzi del destino che hanno spesso, come in questo caso, il sapore del contrappasso.

Adorno, che si ricorderà del *bon mot* di Scholem, rincarerà la dose insinuando che con le sue fumisterie ontologiche Heidegger avrebbe risuscitato, non il Dio ebraico-cristiano, ma direttamente il *mana* dei selvaggi, ritenendo di aver così definitivamente smascherato il teologo o, meglio, lo sciamano dietro il filosofo (*Dialettica negativa*, Torino 2004, pp. 98-103).

Forse però Scholem non faceva solo dello spirito. O almeno, quali che fossero le sue reali intenzioni, è possibile, se non lecito, supporre che con quella fulminante associazione egli non si sia solo burlato di Heidegger e del suo antisemitismo - confermando una volta di più l'aurea regola per cui gli estremi si toccano -, ma abbia anche intuito significativamente che al di sotto della superficie esiste tra Heidegger e la mistica ebraica una sorprendente continuità.

È ciò che Scilironi, a cui probabilmente l'ipotesi di un Heidegger ebraizzante *malgré lui* non sembrerebbe scandalosa, ha motivato riportando alla luce la tradizione comune a cui ambedue fanno capo. Si tratta della "comunità del possibile", se così si può dire, cioè della comune appartenenza al campo e alla storia di quella figura della verità come *possibilità* che affonda le radici nella tradizione biblica, seppur non si esaurisce in essa, e che coincide in larga parte con la fede o comunque con l'attesa confidente di un *evento* (non a caso il *mot-clé* del "secondo" Heidegger) "miracoloso". Un evento, cioè, la cui possibilità è sospesa alla decisione dell'altro, o di *Tutt'altro*, e che in altro contesto si chiamerebbe "grazia".

Nessuna sorpresa, dunque, se in quest'ottica il linguaggio (il *lógos*) può confinare con il metafisico e il soprannaturale, di cui costituirebbe appunto il sacro recinto o la "porta stretta", secondo una concezione mistica della parola, comune ad Heidegger e ai cabalisti medievali, che confonde le lingue storiche con la lingua dell'Essere (se pur qualcosa di simile esiste). Né sorprenderà infine ritrovare l'uno e gli altri ancora uniti, per lo stesso motivo, nella comune deriva ontoteologica, e ciò malgrado sia stato proprio Heidegger a denunciare la persistenza del fantasma teologico nella tradizione metafisica occidentale.

La possibilità, tuttavia, è solo una delle figure che la verità (l'essere, l'infinito, la cosa in sé) può assumere, e in effetti ha assunto, nel tempo. Secondo un'antica sapienza, infatti, essa si mostra solo "velata".

Ciò significa che non vi può essere storia della verità senza che la verità subisca in conseguenza del suo temporalizzarsi una drammatica alterazione: da infinita qual era essa si fa finita, si *finitizza*. Nelle *Note intorno al problema della verità*, Scilironi ha spiegato infatti che, se la verità non si dà a conoscere altrimenti che in modo indiretto, elusivo, sfuggente (e proprio in ciò consisterebbe il suo esser "donna", secondo Nietzsche), come è attestato appunto dal suo presentarsi unicamente in figura e mai per se stessa, mai direttamente, ciò avviene poiché essa, coniugandosi con le forme dell'intelletto, che per l'autore corrispondono alle categorie modali (necessità, realtà e possibilità), si modifica secondo la categoria a cui si "abbraccia", con cui si sintetizza.

Accanto alla «verità-possibilità» si pongono così le altre figure antagoniste della «verità-necessità» (di cui Parmenide è il grande patriarca e Severino l'ultimo campione) e della «verità-realtà» (la figura "classica" che ha dominato la tradizione e che annovera fra i suoi alfieri Platone e Aristotele, Tommaso e Cartesio e, sopra tutti, Kant).

La storia della filosofia coincide dunque con la storia della declinazione modale del vero. E solo a uno sguardo distratto o preconconcetto (qual è ad esempio quello del maldestro finalismo di tanti filosofi e teologi) essa potrebbe apparire un processo unitario e conseguente, poiché è invece solcata da almeno tre diverse correnti che si sono coagulate come altrettante tradizioni attorno alle rispettive figure della verità e che insieme disegnano «la vicenda del vario destinarsi del vero alle diverse categorie modali» (*Note intorno al problema della verità*, Padova 1999, p. 10). Storia plurale, discontinua, frastagliata e "porosa", intessuta cioè di «opposizioni, rimandi e connessioni non sempre palesi» (*ibid.*); storia "carsica", caratterizzata allo stesso tempo da fenomeni di superficie e movimenti del sottosuolo, da cui ogni tanto infatti riaffiora qua e là, in questo o quell'autore, qualche verità dimenticata.

Ma non è la nuova interpretazione della storia della filosofia, pur originale ed eterodossa - e pazienza se la vastità del disegno

apparirà eccessiva ai filosofi di piccolo cabotaggio - l'elemento di maggior interesse nel discorso di Scilironi; quello che non deve sfuggire, poiché concerne forse le "cose ultime" cui ogni pensatore affida in fin dei conti il suo "segreto", è piuttosto il carattere di «*ineludibilità*», ovvero di necessità, di "destino", che suggella, secondo l'autore, l'abbraccio della verità con le forme categoriali della modalità. Un abbraccio "mortale", se è vero che «la declinazione modale dell'essere, inevitabile se dell'essere si suppone la pensabilità *simpliciter*, produce inequivocabilmente un esito ontoteologico, per cui l'essere viene ridotto ad ente» (*Della filosofia o del non sapere*, Padova 2019, p. 27).

È qui, su questa riva estrema del pensiero, oltre la quale si stende l'ignoto, che occorre indugiare per avvertire in lontananza, sulla riva opposta, la sfolgorante presenza-assenza del "mistero", del trascendente, di ciò che con un atto spontaneo e gratuito, senza perché (la "grazia"), si dona al pensiero e per questa via anche a un destino di oblio e smarrimento (la storia), in cui tuttavia è pur conservata qualche sua fuggevole traccia. Qui si trova anche la fucina segreta di Scilironi, nonché la sorgente della sua inedita storia modale dell'essere.

È evidente, infatti, che se la storia del vero coincide con la sua consegna alle categorie modali ciò accade perché è precisamente *modalizzandosi*, cioè obiettivandosi di volta in volta nelle forme logiche e dianoetiche della necessità, della realtà e della possibilità, che l'essere si storicizza, o, viceversa, perché lo storicizzarsi (e quindi il temporalizzarsi) dell'essere si verifica in concomitanza con il suo modalizzarsi. Modalità e storia (e tempo) sembrano insomma la stessa cosa. Del resto non è ignoto neppure alla tradizione che le categorie modali rinviano logicamente alle tre estasi temporali (la necessità al passato, la realtà al presente e la possibilità al futuro).

La conseguenza è stata che i filosofi, gettando le reti delle categorie modali, si sono illusi di catturare il puro e autentico essere mentre non hanno riportato a riva che le sue "spoglie", le sue contraffazioni ontiche. E ciò vale anche per le punte più avanzate dell'ontologia come i concetti di *evento* (Heidegger) e di *inconscio* (Severino), nei quali si è inteso serbare l'essere dalla sua confusione, in un caso, con l'ente e nell'altro con l'apparire empirico, ma che alla fine si sono rivelati pur essi «dimensioni ontiche», impo-

tenti a trascendersi, come «ontico è ciò che custodiscono o rendono possibile» (*ibid.*, p. 28).

Ma perché l'essere si consegna alle categorie modali? Perché proprio tali categorie e non altre sono "destinate" ad accogliere il trascendente, il supercategoriale o meglio l'incategorizzabile? E il silenzio di Scilironi su questo punto dipenderà forse dal sottinteso che abbiamo a che fare con un mero dato di fatto, cioè che così è avvenuto *storicamente*, o invece si dovrà riconoscere qui l'esistenza di un angolo cieco della teoria?

Comunque sia, su una cosa Scilironi non ha dubbi: se i filosofi si sono illusi di serbare l'essere nelle categorie modali (benché ognuno, a dir il vero, abbia inteso la categoria dominante non come una semplice categoria ma come *l'essere stesso*), ciò è stato possibile perché tutti, nessuno escluso, hanno prima surrettiziamente presupposto che l'essere fosse *immediatamente pensabile*. Solo così, infatti, è potuto accadere che l'essere categoriale (cioè volta a volta l'essere-necessario, l'essere-reale o l'essere-possibile) venisse scambiato per l'essere *qua talis*. «Presupposto l'essere come pensabile, l'ineludibilità della categorizzazione modale risolve il proprio dell'essere nella forma categoriale» (*ibid.*, p. 26).

L'argomento è quant'altri mai cruciale. E il fatto che l'autore vi si soffermi quasi incidentalmente non deve trarre in inganno. Questo è in realtà il punto su cui tutto sta o cade. Qui si condensa l'intera critica di Scilironi alla tradizione filosofica. Qui si dà "scacco matto" alla filosofia.

La chiave è in quell'espressione: «ineludibilità». Essa rivela infatti che non è in potere del filosofo preservare l'essere dalla reificazione una volta che l'essere sia stato fatto oggetto del pensiero. La categorizzazione modale è infatti la conseguenza fatale, irreparabile, ineludibile, appunto, della "fede" nella pensabilità dell'essere. Esiste, in altre parole, fra il tacito presupposto che l'essere sia pensabile e la sua obiettivazione modale un nesso *necessario*. Perciò la filosofia non può né potrà sfuggire al suo destino di alienazione fintanto che non si chiarirà questo punto: è o non è possibile pensare l'essere?

E poco importa allora se la *Seinsfrage*, la questione dell'essere, è stata risolta (o ci si è illusi di averla risolta) storicamente nelle tre forme del predicativo (Aristotele, Tommaso e la loro scolastica),

dell'ante-predicativo (Heidegger) o del post-predicativo (Hegel), a seconda che si sia eletto a "luogo" della verità il giudizio, l'apertura dell'esserci o il sistema dialettico, come emerge da alcuni magistrali studi contenuti in *Della filosofia o del non sapere*; prima del dilemma tra predicabilità e impredicabilità (ineffabilità), o tra apofansi e apofasi, è infatti necessario venir a capo del dilemma ben più decisivo e originario tra *pensabilità* e *impensabilità* dell'essere.

Ed è qui che Scilironi si dimostra, pur nell'apparente tendenza a preferire aristotelicamente la via di mezzo, un pensatore "militante", radicale, anzi radicalissimo. Tanto che stupisce che alla fine non sia approdato alla mistica o allo scetticismo (mistica e scetticismo, infatti, spesso si equivalgono), quando si consideri che la sua ultima parola è il *non sapere*. E un non sapere assolutamente intransigente, che non ammette sconti o compromessi.

Socrate, certamente. A cui si aggiunge però anche la tesi kantiana per cui l'essere non è un predicato reale e la cosa in sé solo un concetto-limite e inoltre anche, o forse soprattutto, il divieto biblico di raffigurare o di pronunciare il nome dell'Eterno. Le due fondamentali matrici del filosofare scilironiano, il non sapere socratico e l'iconoclastia ebraica, l'Idea e la *Torah*, confluiscono dunque nell'affermazione che quando si dice o si pensa l'Essere si dice o si pensa in realtà sempre e solo *l'ente*. Ma vi è ancora un ultimo retaggio, non meno influente: quello cristiano, se è vero che il passaggio dall'ontologico all'ontico è una sorta di abbassamento, di *kenosis* dell'essere.

Dell'essere, insomma, non vi è né parola né pensiero, e perciò quello che con i concetti di essere e nulla nominiamo sono in realtà solo i limiti del nostro sapere, ovvero la finitezza rispettivamente dell'ente e del pensiero, dell'empiria e del *lógos*.

Eppure... C'è un eppure: se Scilironi evita sia la Scilla del misticismo che la Cariddi dello scetticismo è perché riconosce, in ultima istanza, l'esistenza di un pensare *non obiettivante*. Ma su che cosa si apre un tale pensiero, che cosa contempla, se l'oggetto della sua *intentio* profonda, l'Essere, gli è fatalmente precluso dal suo stesso sguardo obiettivante, e se d'altro lato non si può neppure accontentare del mondo?

Non rimane che una cosa: la "soglia", il *limite*. Proprio così: ciò che alla fine il pensare non obiettivante, il *noûs*, contempla non è altro che *il proprio limite*. Ma come la siepe di Leopardi o il muro

«che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia» di Montale rinviano al di là di sé nell'attimo stesso in cui chiudono allo sguardo l'orizzonte, così il limite in cui urta il pensiero gli suggerisce a un tempo l'*altrove*. Il pensiero, in altre parole, arriva a presentare l'esistenza del trascendente soltanto nell'atto in cui fa naufragio. L'insufficienza del pensato (e tanto più del detto) rinvia infatti al concetto o, meglio, all'*idea* di ciò che si *intende* senza poterlo dire né pensare. È questo l'autentico significato dell'idea platonica. E attraverso l'idea, ovvero l'intelligibilità stessa, la "luce" in cui tutto diventa visibile, il pensiero che si sa irrimediabilmente finito sperimenta, non una qualche "visione" diretta dell'essere come in quelle ontologie che Scilironi chiama «eidetiche» (*ibid.*, p. 82), ma la presenza-assenza del "mistero", dell'*oltre*.

L'idea, dunque, non è altra cosa dal limite stesso e dall'insufficienza che esso rinserra. Anzi «quell'insufficienza è già la presenza dell'idea» (*ibid.*, p. 126). Eppure è proprio l'insufficienza degli enti, la loro «indigenza di intelligibilità» (*ibid.*) – donde anche la *domanda* di intelligibilità che non solo l'uomo ma la creazione intera esprime nella sua muta sofferenza (*Rm* 8, 19-23) – che permette di non disperare del mondo e di confidare in ciò che il trascendente ha in serbo per la creatura. Benché infatti a nessuno sia dato di sporgersi sull'oltre e il trascendente rimanga in fin dei conti un mistero per noi, che possiamo solo postulare la sua presenza o, meglio, la sua *possibilità* a partire dall'esperienza del limite, cioè *a parte finiti* e non *a parte infiniti*, tuttavia è proprio in questa insuperabile ignoranza o non sapere che è custodita in fondo la sola, non inautentica speranza. Ma se è così, allora il non sapere non è propriamente l'ultima parola di Scilironi, ma solo la penultima. L'ultima è la *speranza*.

Perciò infine questo cammino non termina né con l'impotente disperazione dello scettico che si rinchiude nell'afasia per sfuggire al morso dell'angoscia, né con l'ambiguo desiderio di autoannullamento, di *cupio dissolvi*, del mistico animato dal miraggio di un contatto estatico con l'essere; perché la filosofia, che è unità del *thaumázein* e dell'idea, della «meraviglia interrogante» e del suo oggetto assente, origine e fine del domandare stesso (*ibid.*, p. 135), conserva qui sino all'ultimo la sua qualità essenziale: la fedeltà alla vita e la franchezza davanti a Dio e... *all'abisso*.

§ 1. Nata da una passione, il *thaûma*, che non è solo l'innocua "meraviglia" della tradizione ma, come ha insegnato Severino, il terrore, l'angosciante stupore che assale di fronte all'ignoto - e che si respira ancora nell'antico pensiero tragico dei Greci -, la filosofia ha però imparato molto presto a non lasciarsene turbare e a dominarlo con la ragione. A differenza del mito e della poesia, interamente pervasi da quell'oscuro sentimento, la filosofia se n'è affrancata nel modo più efficace: eliminandone la causa, l'ha disseccato alla fonte.

Già Parmenide, infatti, con la sua idea che il pensare (il νοεῖν) fondi l'essere o, se ciò pare eccessivo, che ne sia almeno lo specchio fedele - «infatti la stessa cosa è essere e pensare» (DK 28 B3) -, ha sacrificato l'ignoto di cui era traboccante il mondo greco arcaico sull'altare della sua ambizione raziocinante, orgogliosa e totalitaria. Rischiato dal *logos*, l'ignoto alla fine svanì dileguando come un uccello notturno alle prime luci dell'alba. Una rassicurante certezza comprovata dalle deduzioni della ragione trionfava così sulla perturbante passione dell'ignoto.

Ma con l'ignoto svanì anche il noto; non solo o non tanto perché, com'è ovvio, l'uno implica l'altro, quanto perché, se da un lato la risoluzione dell'essere nel concetto significò *de facto* la liquidazione dell'ignoto (la cosa in sé, il trascendente), dall'altro, il noto, cioè il fenomeno, l'ente manifesto, fu dichiarato dalla ragione esaminatrice inesistente, una vuota parvenza, in quanto difforme dalle sue prescrizioni *a priori*. Siccome la natura recalcitrava ai dettami della ragion pura, ostinandosi ad apparire diversa dal suo modello logico-razionale, l'essere intelligibile, eterno e immutabile, che altro non era se non *un fantasma* della natura, la sua ideale sinopia, si pensò bene di sacrificare la copia malriuscita al suo sublime archetipo.

Fu Platone, malgrado l'equivoco del parricidio, a suggellare in questo modo l'opera avviata dal suo maestro Parmenide: il mondo, cioè tutto quello che inopinatamente accade tra il cielo e la terra, il variopinto, gaio e pietoso spettacolo della natura e della storia, altro non è, per il filosofo che ha trionfato sulla paura, che una puerile lanterna magica, un gioco di ombre cinesi sul fondo di un confortevole inferno, l'inferno della coscienza non filosofica, rappresentato dalla proverbiale "caverna". Ed è solo così, a prezzo del-

la terra, di un «*sacrificium experientiae*» (C. SCILIRONI, *Note intorno al problema della verità*, cit., p. 49), che il filosofo si è guadagnato il cielo.

L'ultimo tocco lo aggiunsero gli idealisti, che, ignorando il monito di Kant, allestirono l'osservatorio della ragione, distinta dall'intelletto e assunta a facoltà metafisica, direttamente sulla cima dell'Olimpo, da cui essa poteva comodamente seguire quello che accadeva in basso, nella mischia dei mortali, senza perdere nulla delle celestiali visioni di cui si godrebbe di lassù e a cui essa parteciperebbe, a detta dei suoi adepti, in forza della sua consustanzialità con il divino, della sua connaturale sinderesi o *capacitas dei*.

Infine, con il ritorno di Severino a Parmenide, seppure a un Parmenide riletto in chiave messianica come il profeta di Severino stesso, il cerchio si è chiuso. Grazie a lui la ragione, già innalzata dagli idealisti a "coscienza di Dio" o coscienza teopatica - un «nido di cuculo tra le nubi», come l'apostrofò Schopenhauer, memore di Aristofane (*Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, § 34) -, avvolge ora il mondo e lo trasfigura con la sua luce, una luce che Scilironi ha significativamente equiparato alla teofania del monte Tabor (*Il volto del prossimo*, Bologna 1991, p. 51), in una sfolgorante visione d'eternità.

È ormai passato il tempo in cui Dio e il filosofo si davano convegno sopra le nuvole; ora al posto del vecchio despota, caduto in disgrazia, si è fatta avanti la *verità in persona* (il «destino»), che ha eletto Severino a suo segretario e scriba personale, a cui infatti ha dettato le «magnifiche sorti e progressive» che attendono l'umanità, la quale può così, comprando i libri di Severino, gioire in anticipo della beatitudine futura senza dover aspettare le trombe del giudizio. Poiché quello che il destino annuncia dalle pagine di Severino è appunto la solita "buona novella", con la differenza che questa volta la redenzione non sarebbe più solo una speranza ma addirittura una "certezza". La certezza, derivante dall'innegabilità del sacro "dettato", che nulla sarà annientato poiché tutto è già da sempre eterno.

Nessuna redenzione, dunque, è propriamente richiesta, se per redenzione si intende una qualche forma di apocatastasi o riparazione del mondo. Non c'è infatti alcun paradiso perduto e da ricostruire, poiché niente patisce alterazioni di sorta, ogni cosa per-

dura identica e immutata, anche il paradiso, e così pure l'inferno, e ogni gioia e dolore, e proprio nella rivelazione di questa sinistra eternità da museo delle cere consisterebbe l'insolita redenzione severiniana. Una redenzione che non viene impetrata ma dedotta *more geometrico* dal filosofo, la cui logica stringente è solo l'altra faccia di una paradossale mistica della ragione. Perciò Severino è uno degli ultimi veggenti, e la sua filosofia, che egli ha ricevuto nell'isolamento di una sua Patmos interiore, la sua personale apocalisse, sia pure un'apocalisse *della ragione*, nella quale a esser rivelato non è cioè tanto il regno di Dio quanto piuttosto il *regno della Ragione*.

E così l'impresa è conclusa. Vittoriosamente? Si può dubitarne. In questa storia, che abbiamo sommariamente riepilogato, e che è la storia del tentativo (fallito) di un colpo di mano, di un assalto al cielo da parte della filosofia, la filosofia ha perduto, oltre alla faccia, *anche il mondo*. Il solo mondo che possiede e che è questo che essa abita con i non filosofi.

Ma con la terra, la filosofia ha perduto anche il cielo. Poiché l'assoluto vantato dai filosofi non è che un simulacro dell'assoluto, l'essere solo *un* essere (cioè un ente e non *l'essere*), e il soggiorno tra gli Olimpi nient'altro che una messinscena. Contro le "filosofie della ragione" non ci si deve perciò stancare di ripetere, come Scilironi ha sempre fatto fin dalla sua prima sortita in campo aperto (*La struttura dell'essere*, «Studia Patavina», 32, 1985), osando anche lui il "parricidio" (ma quanti parricidi si contano in quell'interminabile romanzo edipico che è la storia della filosofia?), che l'essere, l'oltre, il trascendente, non è né può mai ridursi a "significato", che il cielo non è in vendita.

§ 2. È un dato di fatto che negli ultimi due secoli il territorio appartenuto alla filosofia sia stato in gran parte conquistato dalla scienza e dalla sua alleata, la tecnica; non è perciò difficile prevedere che in futuro (un futuro a detta dei più imminente) i pochi filosofi superstiti saranno scacciati anche dalle università in cui sono stati confinati come in altrettante riserve indiane. I filosofi come gli ultimi Mohicani?

Che cosa resterà, per fare un esempio, della *coscienza*, il tradizionale luogo elettivo del filosofo, allorché disporremo dei risultati

combinati delle moderne neuroscienze? Per tacere delle mirabolanti prospettive aperte di recente dall'intelligenza artificiale. Dopo che le antiche roccaforti della filosofia sono cadute a una a una in mano alla scienza e ora sussistono come altrettante discipline separate all'interno dello sterminato supermarket del sapere, che cosa potrà evitare la resa dell'ultima, apparentemente inespugnabile: la coscienza? Da molti indizi appare che anch'essa è ormai sul punto di capitolare. Che cosa potrà mai impedirlo?

Le filosofie della coscienza, da Fichte a Husserl, da Gentile a Severino, in fin dei conti, si sono limitate, pur con tutte le differenze, a nascondere la chiave della coscienza nel doppio fondo della coscienza stessa, cioè nella soggettività trascendentale, l'autocoscienza, l'atto puro o il cerchio dell'apparire, che dir si voglia. In questo modo la filosofia, rifugiata nel *sancta sanctorum* del trascendentale, ha potuto prolungare di qualche secolo la sua agonia. Un espediente ingegnoso, che ricorda quello del ministro D. nella *Lettera rubata* di Poe, ma che ha appunto il sapore di un espediente. Prima o poi sorgerà un Dupin a svelare l'inganno.

D'altra parte, chi non vede come la "follia" di Severino, per nominare solo l'ultimo dei Greci, che ha tentato di opporre alla miseria della filosofia contemporanea, divisa tra la rassegnazione a un ruolo ancillare e un'estenuante storiografia d'accatto, un autentico pensiero filosofico che si regge sulle sue gambe e che è nello stesso tempo un rigoroso sistema concettuale e una potente favola escatologica, chi non vede, dunque, come questa follia sia di gran lunga più degna di ammirazione di tutta la letteratura pseudofilosofica del nostro tempo senza filosofia non sa probabilmente nulla del coraggio, dell'azzardo, dell'energia morale e dello spregio del mondo che sono necessari a ogni vera impresa filosofica.

Non sarà alleandosi con il più forte né combattendo una disperata battaglia di retroguardia che la filosofia eviterà la disfatta. Non dovremmo piuttosto cominciare con il dire che la cosiddetta "fine della filosofia", che gli uni paventano e gli altri applaudono, per quanto essa appaia agli occhi dei contemporanei come qualcosa di fattuale e irreversibile, è solo un'altra, l'ennesima, concessione che la nostra pavidità ha fatto a un tempo che non merita da parte nostra alcuna sottomissione?

Nella sua fine è il suo inizio...

Achille immobile à grands pas
P. Valéry

§ 3. Che abbia ragione Severino quando, dopo aver smascherato le finzioni della filosofia (la *pars destruens* del sistema), denuncia, come già Nietzsche prima di lui, che esse non poggiano su nient'altro che sulla volontà di potenza, cioè sulla volontà che le cose abbiano *questo* o *quel* significato? Ridurremmo allora la filosofia teoretica, come la religione, a un'antropologia (Feuerbach) o, per essere più esatti, a una *psicologia*, come è avvenuto in effetti con la risoluzione freudiana della metafisica nella sublimazione di pulsioni inconscie? Non si dovrà allora concedere che i significati della filosofia non abbiano altra realtà che quella del *desiderio*?

Nella prospettiva di questi critici della filosofia, cui si arruola da ultimo anche Severino, gli assoluti o, per dirla con Severino stesso, gli «immutabili» di volta in volta escogitati dai filosofi, come, per fare qualche esempio, la *physis* dei pagani, il dio dei cristiani o l'io dei moderni, non hanno altra realtà che quella di cui sono investiti dalla «fede», cioè dalla volontà, appunto, che al nome corrisponda la «cosa», l'*obiectum mentis*, il significato; non solo, ma la volontà (di fede) *finge* inoltre che tali significati assicurino all'uomo che si assimila ad essi (*theosis*) la possibilità di sfuggire, in tutto o in parte (per esempio grazie a un'anima immortale), al nulla della morte, e che questa possibilità riposi proverbialmente nell'occhio del ciclone, ovvero nel bel mezzo del tempo e del divenire (o, nel caso di Severino, della *credenza* nel tempo e nel divenire).

Ebbene, tutto ciò, l'idea stessa di un mondo eretto sopra un fondamento immutabile, non sarebbe alla fine, secondo questo modo di vedere, che un colossale illusionismo della volontà di potenza, «magia», nel senso che a questa parola dava Schelling quando propose di derivarla da *mögen* (volere/desiderare/potere) - sebbene, a dire il vero, Schelling avesse escogitato la sua paraetimologia in un contesto e per fini diversi dai nostri.

Analogamente gli immutabili non sarebbero altro che espedienti o, con una formula d'autore, «rimedi», tutti ugualmente «fantastici», privi, cioè, di reale efficacia, in una parola, autoinganni

che testimoniarebbero meno la capacità della mente di conoscere il vero che il suo illimitato potere di autosuggestione. L'assoluto è, insomma, una superstizione dei filosofi, la loro peculiare nevrosi. Alla fine, un affare per psicologi.

Così argomenta il nichilismo caratteristico degli ultimi due secoli, a cui è in parte da ascrivere anche il Severino critico. Eppure in questa pretesa riduzione della storia della filosofia alla «storia di un errore» (Nietzsche) o di una falsa credenza (la credenza negli immutabili e, prima, in quel divenire cui gli immutabili dovrebbero por rimedio) - una storia, per inciso, tante, troppe volte raccontata, che inizia come una tragedia e finisce in commedia, con il filosofo che crede di scampare alla morte rifugiandosi nei suoi sillogismi come lo struzzo che, per nascondersi da una minaccia, mette la testa sotto la sabbia e alla fine crepa tra le risa del pubblico -; in questa farsa, in questa operetta, in questa commedia degli equivoci o dell'assurdo, tra Aristofane e Beckett, a cui si è voluta ridurre la filosofia, si avverte infine una stonatura, un'esagerazione, un eccesso di teatralità.

Forse è la sproporzione tra le cause e gli effetti, che deriva da una sopravvalutazione del pensiero e della sua azione, a destare l'impressione che qualcosa non quadri nell'intreccio di questa storia. Per inciso, non era forse nel torto il vecchio Jacobi quando rintracciava nell'idealismo che vedeva allora la luce con Fichte, il quale prometteva di dedurre il mondo morale da un'assoluta azione interiore, i germi di quel nichilismo che avrebbe poi riportato un pieno trionfo nel Novecento. O invece tutto quadra in questo teatrino filosofico, *persino troppo*, ed è proprio questo, alla fine, a essere sospetto?

Sia come sia, non è questo il solo motivo per insospettirsi. Se il destino degli immutabili è, come ha spiegato Severino, quello di rovinare per mano della stessa forza che li ha evocati - la fede nel divenire - poiché alla fine essi rischiavano di sabotarla, e se d'altra parte sembra escluso che l'uomo possa rinunciare del tutto a fantasticare su una qualche specie di eternità purchessia, come si fa a non dubitare che anche tutte le profezie di oltrepassamento della metafisica non obbediscano a loro volta alla stessa delirante logica del bisogno o del desiderio metafisico?

Che altro è, a conti fatti, l'uomo-dio severiniano, il «re che si crede mendicante», secondo l'icastica definizione del filosofo, e il

cui infallibile destino si riduce alla fine a una lunga odissea per scoprire che era appunto un re, cioè un essere in tutto e per tutto identico al vecchio dio della tradizione, il super-ente, eterno e per sempre salvo dal nulla, denunciato già da Feuerbach come il risultato della coscienza alienata; che altro è, insomma, questo fuggevole sogno contrabbandato per un teorema se non ancora uno di quegli inconsistenti immutabili che Severino stesso aveva squalificato, un idolo metafisico, l'ultimo degli idoli dell'Occidente?

E un idolo è pure l'eterno che Severino fa saltar fuori dall'opposizione di essere e nulla, di positivo e negativo; un idolo, cioè, alla lettera, un'immagine, un simulacro (*éidolon*), una parvenza dell'eterno, di cui si vorrebbe che prendesse il posto, mentre l'Eterno, quello "vero", è, per dirla con Plotino, che riassume un pensiero che è anche di Scilironi, «ἄμορφος καὶ ἀνείδεος», senza forma e senza idea o figura (*Enn.*, VI 7, 17, 41). Tra parentesi, è proprio in questa professione "iconoclasta", in cui il non-sapere socratico si intreccia con l'aniconismo ebraico, che risiede la ragione ultima dell'opposizione di Scilironi a Severino, nonché il cuore della scilironiana "ontologia della finitezza".

Resta ancora un'ultima domanda: com'è riuscito Severino a ingannare se stesso? Come ha fatto a nascondersi che la sua fortunata creatura, lungi dall'essere un dio in incognito, era piuttosto l'effetto di un gioco di prestigio che ha scambiato l'uomo in carne e ossa, liquidato come una mera parvenza dossica, con un'astrazione, un medaglione in bronzo, una figura scolpita sul bassorilievo del vecchio Pantheon greco e resa praticamente indistinguibile dallo sfondo?

È presto detto: Severino si era premunito dal pericolo di trovarsi faccia a faccia con l'antica impostura facendo in fin dei conti come tanti hanno fatto prima di lui, e come tanti altri faranno dopo di lui, e cioè *mettendo la testa sotto la sabbia*. In altre parole, il sillogismo gli è riuscito solo perché ha scelto di non tenere conto fin dall'inizio di quel fastidioso inconveniente che è per il filosofo parmenideo l'esistenza del *suo proprio corpo*, la cui enigmatica sordità alle esaltanti deduzioni del *lógos* è la miglior prova della vanità della ragione e uno schiaffo in faccia alla filosofia. Quello che ha fatto è stato fingersi, grazie alla rimozione (impossibile) del corpo, un puro occhio spalancato sul mondo. Lo spettro di un'insonne

coscienza o super-coscienza impersonale, dilatata fino a coincidere con il Tutto, ha preso così il posto del singolo uomo di carne e di sangue. Nessuna meraviglia allora se il nuovo eroe del sistema ignora cosa siano le sofferenze della carne mortale. Non si è mai sentito, a quel che se ne sa, che un «apparire trascendentale» o un «cerchio dell'apparire», come è stato chiamato questa specie di mostro concettuale, di Argo *panoptes* trasfigurato in un'idea filosofica, accusasse il mal di stomaco.

«Il re è nudo!»

§ 4. L'abolizione dei presupposti richiesta dal tentativo sempre frustrato di afferrare l'Inizio (*Anfang*, dal verbo *anfangen* che in origine aveva appunto il significato di afferrare), di non lasciarsi niente alle spalle - nemmeno la propria ombra - per non tradire la vocazione della filosofia all'assoluto, all'anipotetico, è sempre stata il chiodo fisso dei filosofi; così la paura del circolo vizioso, che ne è il segreto assillo, li ha portati talvolta a fantasticare su una assurda soggettività nata già adulta e con i concetti in tasca dalla testa del filosofo.

Un'idea che alla lunga doveva rivelarsi per quel che è, un assurdo, appunto, riportando così in primo piano il presupposto inaggrirabile del pensiero: l'essere, o meglio *l'accadere* dell'essere. L'essere si dà (*es gibt*) e questo evento o atto puro, che è il suo darsi, è l'impensato sotteso a ogni pensare.

Evento è però solo un altro nome del *mistero*: l'inspiegabile prodursi di un movimento in seguito al quale, provenendo dalla notte inaccessibile al *lógos*, l'essere si dona all'esistenza e dunque anche al pensiero. Qualcosa che, in altro contesto, prende il nome di "grazia".

Riaffiorava così alla coscienza, dopo la sbornia fondazionalista e deduttivista dei moderni, ciò che il «socratismo perenne», che per Scilironi è sinonimo di vera filosofia, non ha mai ignorato: che vi è dell'infondato, dell'ineducibile, e che tale è solo l'essere che «è già sempre detto nel darsi di ogni ente, nella "è" esplicita o implicita, che non può non accompagnare ciascun ente nel suo porsi» (*Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 15) e che ciò nonostante non va confuso con alcun ente, neppure con l'ente supremo.

L'essere, insomma, è ciò che rimane fuori dalla porta dell'ontologia dopo che tutto l'ente vi ha preso posto, il presupposto che non può mai essere direttamente messo a tema perché si trova sempre al di là, o al di qua, del pensare (e del dire) e ne demarca i confini, rimettendo così il finito a se stesso; l'essere è, in breve, il *resto del pensiero*.

“Resto” non allude però a una qualche sostanza residua; esso indica piuttosto quell'atto d'essere (*actus purus*) che è la condizione d'esistenza dell'ente e che all'ente rimane inevitabilmente precluso, come all'uomo dopo la caduta è precluso l'ingresso dell'Eden. Di qui l'impossibilità di un sistema completamente deduttivo e perfettamente conchiuso, privo affatto di presupposti. Chiosava infatti Adorno: «nessun sistema senza sedimento» (*Prismi*, Torino 1972, p. 266).

E perché dunque non l'impossibilità *tout court* del sistema?

§ 5. Novalis scrisse una volta che il compito della «logica superiore», e con ciò intendeva la ragione poetica, è «distruggere il principio di non contraddizione» (*Frammenti*, Milano 2001, 89).

Ma Novalis peccava qui, come altrove, di un romantico entusiasmo per la poesia. Si sa che nel clan dei filosofi, retto dal tabù della contraddizione, non c'è posto per i poeti. Penso a Platone, certo; eppure chi per primo ha eretto il cippo di confine che separa il territorio della filosofia da quello del mito e della poesia è a ben vedere Parmenide, benché anch'egli scrivesse in versi come gli antichi mitografi. Ma ci si è affrettati a liquidarlo come un dettaglio trascurabile, l'ovvio tributo a un tempo arcaico.

«Lo stesso infatti è pensare ed essere» (B3 DK) si legge in quel suo poema che è il vero vangelo dei filosofi, tanto che essi non hanno mai smesso di accapigliarsi sul suo significato, come i cristiani sul significato del vangelo di Gesù.

Che nulla accada senza che il pensiero lo sappia, e dunque che l'essere sia uguale al pensare e il pensare all'essere, ecco il dogma della filosofia, la pietra di confine del suo regno. Un regno, per inciso, che da qualche tempo si è notevolmente ridimensionato e oggi non è più grande di un rione di periferia nella metropoli della scienza, come aveva predetto Comte.

Eppure sono in molti a credersi ancora al sicuro tra quelle rovine che scambiano per le mura di Ilio. Credono che nessuno espugnerà l'ultima roccaforte: il principio di non contraddizione, su cui poggia appunto l'identità di essere e pensare. E così incollati alla feritoria di una prigione in cui si sono rinchiusi da sé e da cui si vietano di evadere spiano l'alba di un nuovo giorno in cui al filosofo arriderà la giusta gloria per aver serbato in cuor suo la verità derisa dal mondo. – Ma quale verità?

§ 6. La tesi di Scilironi *contra* Severino è che l'originario non è opposizione di positivo e negativo, ma *actus purus*, infinità cui nulla può opporsi.

Ciò equivale a dire che il pensiero, contro ogni sua pretesa assolutezza, non è in realtà privo di presupposti. Senza l'ingenuità del realismo, Scilironi ammette tuttavia che l'inconcettuale esiste, che vi è dell'eterogeneo rispetto al pensiero, benché non debba essere confuso con qualche misteriosa ipostasi o in-sé delle cose e del mondo.

L'impensato non è infatti un *positum*, una sostanza, ma il *revelatum*, l'incalcolabile e imprevedibile *evento* dell'essere. Ebbene, che cosa significa questo presupposto, l'anteriorità dell'atto d'essere, se non che il pensiero è per converso sempre pensiero *finito*, pensiero *dell'ente* e mai *dell'essere*?

Vi è però anche un altro modo di intendere il presupposto. Ed è quello di ricondurlo a un sentimento (o forse a un *presentimento*) elementare, originario, che vorrei chiamare *il principio di posteriorità*.

Il principio di posteriorità non è altro che la "passione" del finito, di chi, cioè, sa di venire sempre dopo, *post festum*, quando ormai i giochi sono fatti, e comunque sempre *troppo tardi*, poiché l'origine (la nascita e dunque anche la morte) fatalmente lo precede, né può essere sopravanzata con alcun artificio o sortilegio. Neanche il mistico che si addentra nella *noche oscura* giungerà mai a sorprendere Dio nell'istante della creazione.

Ciò che la notte di Novalis dice alla luce, «in verità io ero prima che tu fossi» (*Hymnen an die Nacht* IV, 27), e Iddio ricorda a Giobbe, è ribadito da ogni fibra del suo corpo alla «testa d'angelo alata»

(Schopenhauer) del filosofo.

Che altro è infatti il passato immemorabile del pensiero se non il suo impensabile (*unvordenklich*) emergere dalle profondità oceaniche della sostanza psicosomatica? E che cosa sono allora il mito delle origini, con la sua confusione esiziale tra antico e autentico, originario e originale, e i vari ritorni alle origini, a questa o a quella sapienza arcaica, propugnati dai filosofi, se non un disperato tuffo nella preistoria del pensiero alla ricerca delle formule e dei riti in grado di propiziare un nuovo reincanto del mondo? E tutti questi sforzi per abbeverarsi alla fonte della vita, e guarire così dalla morte, che cosa sono, in definitiva, se non esorcismi del sacro orrore per la nostra origine animale, biologica, per il corpo e la sua finitezza, stretta tra due inconoscibili, la nascita e la morte?

È solo *quoad nos* che la *forma* dell'essere si disvela *tempo* e, tocca aggiungere, *linguaggio*. Cioè a dire: l'*apparire*, sia fenomenologico che logico, non è la forma *simpliciter* dell'essere, ma sempre e solo dell'essere *per noi*.

Carlo Scilironi.

§ 7. «Povera e nuda vai, filosofia» salmodiava Petrarca... Ma chi è causa del suo mal pianga se stesso, rispondiamo noi. E a nulla vale infine lo sforzo di nobilitare l'autoreclusione del filosofo tra le quattro pareti della sua coscienza con il rullo di tamburi del "destino". Se è dubbio fare di Parmenide un idealista *avant la lettre*, lo è ancor di più elevarlo a profeta involontario del tramonto dell'Occidente. Qualunque sia infatti il senso di cui si lamenta la perdita (e nel Novecento è tutto un coro di sospiri), non sarà mai il senso *dell'essere*: quello che sorge e tramonta è piuttosto il senso *quoad nos*, cioè il senso provvisorio che l'uomo di volta in volta escogita per la sua esistenza storica, ossia in ogni caso un senso *umano, troppo umano*.

L'essere, infatti, non *ha* senso - è il senso (C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 10).

L'intrascendibilità del pensiero, in altre parole, non autorizza a inferirne anche l'assolutezza, come Scilironi ribadisce a ogni piè sospinto. Se il pensiero è tutto, non tutto è pensiero. Non lo è l'essere, per esempio, a cui semmai il pensiero rinvia come alla sua sorgente, a quell'atto d'essere (*actus purus*) a cui è sospesa la possibilità di

ogni cosa.

«Noi cerchiamo dappertutto l'assoluto e troviamo sempre soltanto cose». Ancora Novalis (*Frammenti*, cit., p. 206), ma Scilironi sottoscriverebbe in pieno. Eppure è proprio grazie a questo scarto, nell'attimo stesso in cui l'esistenza si richiude su se stessa, che l'uomo intuisce ciò che lo trascende, la totalità che lo abbraccia. All'assoluto si giunge cioè solo per *viam negationis*, in forza della contraddizione interna alla finitezza stessa. Che altro è dunque l'essere se non, kantianamente, un concetto-limite della ragione?

È per questa via, infine, che Parmenide, liberato dalle incrostazioni metafisiche, si rivela, secondo Scilironi, un antesignano di Kant. A Parmenide, infatti, rimanderebbe quella concezione «funzionale», non «eidetica», dell'essere, di cui Scilironi ha fatto la cifra del suo filosofare (*Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 83).

Forse, però, non si è prestata ancora sufficiente attenzione al fatto che Parmenide è innanzitutto un *poeta*, e che quello che ha lasciato non è un trattato ma un *poema*. Un «poema dell'intelletto», per servirci ancora di un'espressione di Novalis. Solo se si darà il giusto peso a questo fatto si potrà in futuro cominciare a valutare l'ipotesi che anche la logica che nasce con Parmenide non sia altro che una delle infinite creazioni dell'animo umano. Poesia, nient'altro che poesia. E allora l'esortazione di Novalis a distruggere il principio di non contraddizione non apparirà più come un'intemperanza romantica, ma come il compito conseguente della filosofia ridiventata poesia, riaffluita cioè alla sorgente della sua infinita creatività in cui anche l'essere e il nulla e tutti i contrari coincidono nel punto dell'origine.

Che altro è in fondo il Dio a cui si rivolge la fede come a colui al quale tutto è possibile se non appunto la *possibilità dell'impossibile*, la *coincidentia oppositorum*?

§ 8. Del kantiano Cohen e del paradossale intreccio di ebraismo e germanesimo che si ritrova al cuore del suo pensiero e perfino della sua epoca, l'epoca in cui la Germania poté apparire per l'ultima volta, prima dell'Armageddon, la vera patria degli ebrei, ha ragionato Derrida in pagine illuminanti.

A Scilironi sembra sia toccato invece l'onere di provare, con il

suo rifiuto di far terminare la filosofia con qualche *visio dei* (la visione dell'idea o «visualizzazione eidetica»), come avviene in tutte le filosofie che si lasciano sedurre dai concetti come i compagni di Ulisse dal canto delle sirene, che l'autentico genio della filosofia è solo nell'inesausto interrogare socratico, un interrogare che, per quanto suoni paradossale, ha un corrispettivo solo nella pratica tal-mudista dell'esegesi infinita.

In questo caso l'intreccio, più antico del primo, è quello tra ebraismo e grecità. Che Socrate, questa strana figura di rabbi in chitone, con la sua avversione per le "soluzioni finali", prefigurasse già la futura condizione dell'ebreo tra gli ariani?

Essere immortale è cosa da poco: tranne l'uomo,
tutte le creature lo sono, giacché ignorano la morte.
J.L. Borges

§ 9. Severino è solo l'ultimo di una lunga lista di filosofi-sciamani che, a disagio nella weberiana «gabbia d'acciaio» del mondo moderno completamente razionalizzato, hanno tentato di evaderne attraverso il ritorno all'arcaico. È nell'arcaico, agli esordi della civiltà, infatti, che il filosofo rabadomante crede di aver individuato la sorgente sotterranea della verità: un colpo del suo bastone e dalla roccia eromperà il balsamo dell'immortalità...

§ 10. Occorre aver provato almeno una volta l'angoscia davanti all'*infinito arretrare del passato* per comprendere l'ossessione dei filosofi per l'*origine*.

Che cosa infatti minaccia il mondo rischiarato dalla ragione più dell'ombra dell'Inconoscibile e dell'Irrimediabile che si allunga alle sue spalle e ne ridicolizza la pretesa assolutezza?

Eppure la filosofia sa che proprio nella scommessa sul principio (l'assoluto, l'anipotetico) e sulla possibilità di conoscerlo sta o cade la sua ragion d'essere. Tutto il resto, infatti, è empiria e non ha bisogno della filosofia.

È appunto per scongiurare quella minaccia che i filosofi sono giunti alla conclusione che non si conosce veramente se non ciò di cui si può dire che è *nato con noi*, o che è sorto *in uno con il suo*

concetto, non prima però di aver a tal fine installato l'intelletto, il *lógos*, «nel principio».

Che cos'altro significano infatti tanto l'*incipit* del Vangelo di Giovanni, cui si è alluso, quanto l'affermazione dell'identità di essere e pensare nel discusso fr. 3 di Parmenide se non appunto che la ragione è *coeterna alla creazione*?

Inutile ricordare poi che da Parmenide, il cui detto è la quintessenza dell'intera storia della filosofia dalla «Ionia a Jena» (Rosenzweig), sono discesi tanto l'idealismo platonico prima ed hegeliano poi, quanto, su un piano diverso, il vichiano *verum factum* e l'ermeneutica storica, per tacere infine dell'attualismo e del severinismo, che ne sono forse le forme più compiute.

Cionondimeno, o forse proprio per questo, si deve diffidare di un simile postulato, mistico e magico, che non ad altro mira che a metterci al riparo dalla morte illudendoci che nell'istante della noesi si condensino l'eternità, o che questa possa essere ricapitolata nel breve spazio di un atto di pensiero.

È allorché cadono i veli dell'inganno idealista che ci si riscopre fatalmente *mortali*, stranieri al mondo e a se stessi, immemori delle ere che ci precedono e che si rivelano impenetrabili e irrevocabili, opponendo ai nostri lumeggiamenti un'insuperabile anteriorità: le tenebre dell'*Immemorabile* (*Unvordenkliches*), secondo la definizione che ne dette una volta Schelling.

Chi si sporga sul pozzo dell'immemorabile, del non-precorsibile-col-pensiero (come letteralmente si dovrebbe tradurre *Unvordenkliches*) non può infatti non essere ridestato dal sogno della principialità alla sua reale ed irrimediabile *posteriorità*; e da quel pozzo spira un vento che lo lambisce con il presentimento che tutto si sia già consumato prima e senza di lui, e che i bagliori che si accendono all'orizzonte, tra la caligine che avvolge i primordi, non siano che l'eco affievolita di remote e misteriose cosmogonie di cui l'io non sa nulla e di cui non saprà nulla per tutta l'eternità.

Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten
L. Wittgenstein

§ 11. A chi domandasse qual è, in ultima analisi, il *fondamento*, il punto d'Archimede, del pensiero di Scilironi, e se esso debba

essere cercato dal lato della *sintassi* (logica) o da quello della *semantica* (fenomenologia), cioè dal lato della ragione o da quello dell'empiria - secondo una ripartizione del sapere che si rifà a quella tradizionale tra filosofia prima e seconda o tra teoria e prassi -, si dovrebbe rispondere che un simile fondamento, se esiste, non è nulla di preciso o comunque oggettivabile e non si trova né nell'una né nell'altra parte del sapere, poiché consiste piuttosto in una *tensione* irrisolta, e irresolubile, fra le due.

Invano si cercherebbero nella tradizione filosofica, che almeno nel moderno predilige il monismo, esempi analoghi di dualismo, tranne forse che nell'ultimo Schelling, la cui doppia filosofia, positiva e negativa, ha rappresentato forse per Scilironi un'ulteriore convalida della sua intuizione fondamentale: che fra sintassi e semantica, fra l'essere e il senso (dell'essere), o fra necessità e possibilità, non esista alcun nesso dialettico o logico-deduttivo, ma una "faglia", uno scarto, una differenza di natura o di principio.

È ciò che Scilironi chiama «differenza ermeneutica» per distinguere la differenza ontologica, di cui è, per così dire, l'altra faccia della medaglia. A quest'ultima, infatti, che segna la differenza fra l'essere e l'ente (o gli enti), la prima aggiunge la differenza tra la *forma* e il *contenuto* dell'essere. Mentre la forma *coincide* con il pensiero e si lascia dunque determinare a priori *more geometrico*, ossia in modo incontrovertibile - è così che Scilironi rilegge infatti il frammento 3 di Parmenide -, il contenuto, al contrario, è attestabile solo a posteriori e di conseguenza è oggetto nel tempo di una continua «invenzione semantica», cioè di un'ermeneutica storica interminabile (*La struttura dell'essere*, § 5 sgg.).

Nessuno si inganni tuttavia sul conto di questo dualismo: esso non ha niente a che vedere con quelle forme camuffate di gnosi quali sono in realtà le filosofie di Schelling o di Severino, per citare solo due tra gli autori più vicini a Scilironi (non fosse che per la comune insistenza sull'identità di essere e pensare), dai quali, tuttavia, lo separa proprio il rifiuto di pareggiare forma e contenuto dell'essere in una superiore gnosi finale. Da Severino, in particolare, a cui pure tanto deve, Scilironi è distante almeno quanto l'appassionata scepse di un Socrate kantiano (o di un Kant socratico) è lontana dall'ottimismo teoretico di un Parmenide gnostico e apocalittico.

Ma se non è dalla filosofia che si potrà ricavare qualche utile termine di paragone, dove cercare allora, a che cosa volgerci per trovare pensieri affini?

Paradossalmente non saprei definire il «socratismo perenne» di Scilironi (come lui stesso l'ha battezzato) in modo più preciso di come un poeta ha definito una volta la poesia, forse per illudere critici e lettori di essere stati così messi a parte del segreto della *sua* poesia e più in generale di quell'elemento estremamente volatile e inafferrabile che è l'essenza della poesia in sé o il poetico. L'avvertenza è perciò che anche noi potremmo essere vittime della stessa illusione.

Il poeta in questione è Paul Valéry e il suo famoso aforisma sulla poesia recita così: «*Le poème - cette hésitation prolongée entre le son et le sens*» (*Œuvres II*, Paris 1960, p. 637). Una «esitazione prolungata», un indugiare e un sostare il più a lungo possibile nell'incertezza fra il suono e il significato, fra la sensazione e il concetto, fra il corpo e lo spirito, ecco cos'è la poesia; il che significa anche che la poesia introduce a un *altro* tempo, un tempo sospeso, abolito, sia pure per poco, un tempo, dunque, che somiglia all'eterno, poiché il poeta, arrestando il *continuum* temporale, sperimenta l'istante della creazione, che è nello stesso tempo evento di redenzione: in quel momento, infatti, in cui ogni cosa è *in statu nascendi*, nulla è già deciso ma tutto è ancora possibile, anche «che la pietra fiorisca» (Celan), prima che il tempo riprenda la sua corsa e sul mondo si stenda nuovamente la rete della necessità.

Analogo discorso può esser fatto per Scilironi. Chi non vede, infatti, una volta vinta l'iniziale sorpresa per questo richiamo a un autore inatteso e per giunta estraneo al mondo di Scilironi - ma che si tratti di un poeta non può esser casuale, dato che tra filosofia e poesia esiste, com'è noto, un'«antica contesa» (*Resp. X*, 607 b) e che solo nel poeta il filosofo rivede i suoi limiti, e viceversa (chiedete a Platone!) -, chi dunque non vede che questa definizione può valere anche per la filosofia di Scilironi, e forse per la filosofia *tout court*?

Chi non vede che non c'è un vero e proprio fondamento, un *ubi consistam* della filosofia, poiché essa, come la poesia, non *sta* ma si *libra* tra gli opposti del senso e dell'intelletto, dell'intuizione e del concetto, dell'empiria e della speculazione, e che proprio in questo *librarsi* consiste la sua verità?

Ma, si dirà, deve pur esserci una differenza, tanto più che quell'antico disaccordo non è mai stato sanato, se ancora alla metà del secolo scorso un poeta come Quasimodo poteva rivolgersi ai filosofi come ai «nemici naturali dei poeti» (*Discorso sulla poesia*, Milano 1994, p. 281) e più di recente un altro poeta, Durs Grünbein, ha denunciato, in uno splendido saggio, il «tradimento amoroso» della filosofia, allorché essa, dopo aver usurpato il posto della poesia, si è appropriata della sua lingua e del suo messaggio per soggiogarli però completamente all'idea e al pensiero astratto, relegando il bello a mero passatempo. Cionondimeno, alla fine, chiosa Grünbein, «proprio attraverso il peccato originale della loro separazione, filosofia e poesia sono rimaste incatenate l'una all'altra - per la loro reciproca felicità» (*I bar di Atlantide*, Torino 2018, pp. 89-91, sott. ns.).

Ebbene è di questo "incatenamento" che qui si tratta, poiché l'esitazione di cui parlava Valéry può forse essere estesa anche *alla filosofia e alla sua relazione con la poesia*. La verità, si potrebbe dire, è che sia la filosofia sia la poesia consistono in una «esitazione prolungata» tra l'una e l'altra, e la differenza riguarda dunque unicamente il lato da cui pende la "bilancia", poiché mentre la poesia aspira alla piena incarnazione sensibile e perciò inclina verso la fisica, la filosofia è tentata invece dalla metafisica, cioè dalla perfetta astrazione intellettuale (il concetto, l'idea); tuttavia, né l'una può fare completamente a meno dell'idea o del pensiero astratto, né l'altra della sensibilità e dell'immaginazione, cioè della "carne" dell'empiria.

Non per nulla Scilironi ha scritto che «nessun "pensiero positivo" - ovvero nessuna oggettivazione - dell'oltre è possibile se non come filosofia della rivelazione o come teologia o come poesia (arte)» (*Della verità o del non sapere*, cit., p. 25). Se poi per poesia si intende, sulla scorta di Heidegger, non un genere letterario, ma la stessa epifania dell'essere, allora le tre forme citate di pensiero positivo si riducono tutte all'unica categoria della poesia-epifania.

È ormai chiaro, in conclusione, in che modo il detto di Valéry illumini anche l'intento di Scilironi: come in poesia il bello sprigiona dall'urto tra il suono e il significato, così in filosofia il vero fiorisce all'incrocio di fisica e metafisica, logica e fenomenologia, sintassi e semantica. E quando ciò avviene, esso prorompe attraverso

il fenomeno «squarciando l'intero» (*La struttura dell'essere*, § 6.2).

Rimane solo il tempo per un'ultima precisazione: esitazione qui non denota affatto irrisolutezza o, peggio, ignavia sul piano morale. Al contrario, come quella tra filosofia e poesia non è solo una contesa ma anche, o forse soprattutto, una *danza*, un *pas de deux* intrecciato attraverso i secoli tra il cielo e l'abisso, così ciò che angoscia l'animo del poeta-filosofo (o del filosofo-poeta) non è solo l'incertezza davanti alla duplice tentazione dell'assoluto o dell'empiria, dell'ascetismo o dell'edonismo, ma la consapevolezza che solo nella rinuncia a entrambi e dunque in un difficile equilibrio fra azione e passione, fra grazia e responsabilità, sta la vera risolutezza.

Explicit. Chi non ha mai preso in considerazione l'eventualità che le filosofie, come i cani, somiglino ai loro padroni, ignora che cosa può il pensiero sul corpo. Poiché infatti il pensiero a cui sia stata sacrificata un'intera esistenza non colonizza solo la mente ma modella anche il corpo, non è infrequente per chi si dedichi allo studio di questo fenomeno imbattersi in uomini la cui lunga consuetudine con la filosofia ha trasformato in veri e propri "mostri", una nuova razza di centauri filosofici.

La somiglianza tra l'uomo e la filosofia si coagula al termine di una lunga vita (ma può accadere anche a un giovane la cui vita bruci rapidamente al fuoco di un'idea divampata in un momento) nel *corpo* stesso del pensatore. Un nichilismo *à la page*, mondano e intrigante, si cela così sotto un ciuffo seduttivo e una rassicurante pinguedine, il liberale tollerante e *bon viveur* tradisce con il suo ventre prominente una tentazione totalitaria, mentre la silhouette da donchisciotte del vecchio canuto, tetro e allampato incarna una filosofia pia e severa, incline al bigottismo; l'astruso sistema logico che si compiace della sua ingegnosa architettura in cui *tout se tient* fende la folla delle filosofie minori e asistematiche con il passo solenne e la fronte spaziosa dell'illustre accademico, membro di un gran numero di accademie e vincitore di altrettanti premi accademici, che declama come un oracolo le sue fole filosofiche a un pubblico di anime in pena per la loro salvezza, o la loro carriera.

A ogni filosofia il suo soma. Ecco una verità spesso negletta dai filosofi.

Ma quando invece di una filosofia obiettivata, che è solo il cascame dello spirito, è lo spirito stesso nella sua nudità e povertà essenziali, l'anelare dello spirito che si protende con tutto se stesso verso la verità e l'assoluto e si strugge a causa della sua inadeguatezza e dell'inadeguatezza di *ogni* filosofia, quando è questa «disperata speranza» nella filosofia a incarnarsi, allora si materializzerà davanti ai vostri occhi la figura di uomo teso e scavato nell'anima e nel corpo, dalla parola ispirata e gli occhi miopi per troppa luce, una testa d'Aristotele su un corpo magro e nervoso da scalatore di vette spirituali, insomma un corpo che è l'estroflessione dello spirito: Carlo Scilironi.

Parte II
Filosofia e teologia

Filosofia e teologia nelle pubblicazioni di Carlo Scilironi in *Studia Patavina*

Gaudenzio Zambon

Oltre ad essere professore di filosofia presso l'Università degli Studi di Padova, Carlo Scilironi ha insegnato Antropologia filosofica e Storia della filosofia presso la Facoltà Teologica del Triveneto, nata il 20 giugno 2005 (già sezione di Padova della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale), e nel contempo presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova (già sede di Padova dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Venezie). Come collega mi piace ricordare il senso di dedizione all'insegnamento che si trasformava negli studenti in capacità di interrogarsi, in desiderio di proseguire lo studio nella ricerca personale. Molto spesso Carlo disobbediva al suono della campanella che gli ricordava che avrebbe dovuto concludere la lezione mentre lui invece proseguiva ancora per un po' perché c'era qualcos'altro da aggiungere a quanto già detto. Ricordo anche la sua partecipazione al lavoro degli organismi collegiali. La sua presenza risultava sempre preziosa per il richiamo al valore dello studio della filosofia all'interno dei piani studi della teologia e delle scienze religiose per una "cultura dell'incontro", della attenzione e della ospitalità nei confronti delle grandi questioni dell'uomo e di Dio. Il fatto di essere contemporaneamente docente presso l'Università degli Studi di Padova e presso una Facoltà di teologia rappresentava per noi un'occasione di scambio tra due poli culturali di livello accademico. Di certo, il corso "Pensiero teologico" che teneva presso l'Università, assieme a Ermeneutica filosofica e

Filosofia teoretica, traeva vantaggio da quel dialogo. Come amico, gli sono riconoscente per la franchezza, l'umiltà e l'amicizia con cui si dialogava insieme. Le sue conclusioni si trasformavano in un invito a guardare alla filosofia e alla teologia dalle spalle dei nostri giganti che hanno adottato "un'ottica bifronte", cioè che hanno intravisto un futuro che bussava sempre alle porte di chi "pensa" e che non può che essere ben "piantato" nel passato¹. Come vedremo più avanti, Scilironi è uno di coloro che pensa al futuro ma con i piedi ben ancorati nel passato.

1. La collaborazione con la rivista *Studia Patavina*

Scilironi ha collaborato con la rivista *Studia Patavina* in qualità di membro del Comitato dei collaboratori e consulenti, sezione Docenti di Università e Istituti culturali del Triveneto, dal 1985 al 1996. *Studia Patavina* nacque nel 1954 come rivista quadrimestrale di Filosofia e Teologia. Il gruppo di redazione era composto, per il Seminario maggiore di Padova dallo storico Ireneo Daniele, dal teologo Siro Offelli, dal biblista Arcangelo Rizzato e per l'Università degli studi di Padova dai filosofi Umberto Antonio Padovani e Luigi Stefanini. Segretario di redazione era Luigi Sartori, con il compito di strutturare e animare la rivista che veniva stampata dalla Tipografia del Seminario di Padova. Negli anni successivi si aggiungeranno nel corpo di redazione Marino Gentile, Andrea M. Moschetti, Paolo Sambin, Pietro Faggiotto. Nella "Presentazione" della rivista, il vescovo di Padova Girolamo Bortignon scriveva che si stava «maturando nelle coscienze dei cattolici il desiderio di un maggiore avvicinamento e di una più concorde collaborazione dell'attività scientifica del clero e del laicato nel campo del pensiero cristiano», che pertanto la rivista mirava «a realizzare una mutua apertura e una proficua unione di forze (...) a ottenere una vera circolazione del sapere cristiano il più integrale possibile», «a rendersi strumento di aggiornamento, accessibile ai molti sinceri amici

¹ Traggio l'espressione dal libro *Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei nostri giganti*, a cura di Marinella Perroni e Brunetto Salvarani (Piccola biblioteca teologica 143), Claudiana, Torino 2022.

della sapienza»². Dopo il Concilio ecumenico Vaticano II, *Studia Patavina* passò da *Rivista di Filosofia e Teologia* a *Rivista di Scienze religiose*. L'apertura alle scienze umane era motivata dall'intenzione di interrogarsi sul mistero dell'uomo, «sul senso della vita, e a cercarne la risposta nella Parola di Dio, fonte di ogni vera sapienza»³. A seguito della nascita della Facoltà Teologica del Triveneto, *Studia Patavina* divenne nel 2011 *Rivista della Facoltà Teologica del Triveneto*. Cambiò anche lo scopo: essere spazio di pubblicazione di studi e ricerche ed espressione della qualità teologica della Facoltà e degli Istituti in rete. Attualmente il Comitato di redazione di *Studia patavina* è composto da docenti della Facoltà e delle Università statali del Triveneto. Si può dire che, nonostante i cambiamenti avvenuti, essa rimane un luogo di dialogo tra teologi, filosofi e cultori di scienze umane che potrebbe essere inserito tra quelli indicati da Scilironi in un suo articolo del 1997⁴.

Dal 1980 al 2006, Scilironi ha pubblicato in *Studia Patavina* 16 contributi (articoli, note) per un numero complessivo di 218 pagine, su argomenti che spaziano dal rapporto tra filosofia e teologia a problematiche più specifiche riguardanti la fede, la mistica, la preghiera e altre ancora⁵. Prima di proporre una presentazione

² G. BORTIGNON, *Presentazione*, «Studia Patavina» 1954, I, p. 4.

³ F. FRANCESCHI, *La ripresa di un cammino*, «Studia Patavina» 1984, I, p. 6.

⁴ Nell'articolo *La filosofia laica italiana interprete del cristianesimo* (Studia Patavina 1997, II, pp. 347-376) Scilironi offre una puntuale rassegna in primo luogo delle occasioni di incontro (convegni di Istituti filosofici o teologici, centri culturali, programmi radiofonici e altro) e dei «luoghi» di dialogo tra i filosofi laici e pensatori credenti (riviste italiane di filosofia e teologia, testi collettanei sul dibattito su Dio, il cristianesimo e il religioso in genere); in secondo luogo delle forme di attenzione dei filosofi laici rivolte verso il centro del messaggio cristiano, indicate in ordine progressivo, a modo di cerchi concentrici partendo da quello più esterno (attenzione «sociologico-storico-filosofica») a quello più interno (attenzione alla *fides quae*).

⁵ Qui di seguito l'elenco degli articoli pubblicati in *Studia Patavina*: *Relazione, opposizione e dialettica in Karl Barth*, 1980, I, pp. 127-139; *La problematica della fede in Karl Jaspers*, 1982, II, pp. 337-352; *Fede e follia: il fondamento della fede per Heidegger*, 1984, II, pp. 367-397; *Tra destino e simulacro in cammino verso il pensiero*, 1985, II, pp. 291-329; *Tempo, spazio e immagine di Dio. Riflessioni filosofiche*, 1987, III, pp. 533-541; *Versus reciproco tra teologia fondamentale e filosofia della religione*, 1991, I, pp. 43-48; *Quale interpretazione?*, 1994, I, pp. 49-54; *Preghiera e filosofia*, 1995, I, pp. 117-135; *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, 1995, II, pp. 75-79; *Appartenenza religiosa o*

tematica, mi sembra doveroso richiamare qualche snodo significativo del contesto teologico-ecclesiale di quegli anni.

2. Il contesto teologico-ecclesiale

Il Sinodo dei Vescovi svoltosi a Roma nel 1985 (24/11 – 8/12) sul tema “Il concilio Vaticano II dono di Dio per la chiesa e per il mondo” segnò il passaggio da un ventennio ricco di effervescenze ecclesiali e di nuove idealità di rinnovamento a un periodo di disincanto, di crisi e di discussione sul futuro della chiesa e del cristianesimo. Nella relazione finale i Vescovi ammettono l’esistenza di ombre dovute in parte a una non piena comprensione e applicazione del concilio, a cause esterne ed interne, a una presentazione unilaterale della chiesa come struttura puramente istituzionale e in parte agli effetti negativi del secolarismo che «consiste in una visione autonomistica dell’uomo e del mondo la quale prescinde dalla dimensione del mistero, anzi la trascura e la nega»⁶. Da tutto ciò nacque la richiesta di molti Padri sinodali di comporre un catechismo o compendio di tutta la dottrina cattolica per quanto riguarda sia la fede che la morale. Nel 1992, dopo sei anni di lavoro di una apposita commissione, venne approvato e promulgato da Giovanni Paolo II il *Catechismo della Chiesa cattolica* di cui egli mise in luce il valore dottrinale. Nel 1998, Giovanni Paolo II pubblicò la lettera enciclica *Fides et ratio* nella quale lo stesso definisce la fede e la ragione «come le due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità»⁷. Nell’*Introduzione* si osserva che l’impegno della ragione per raggiungere obiettivi

irriducibilità della fede?, 1996, II, pp. 71-75; *La filosofia laica italiana interprete del cristianesimo*, 1997, II, pp. 347-376; *Il “pensare ecumenico”*. Nota a margine degli Scritti scelti di Luigi Sartori, 1998, II, pp. 223-231; *Mistica e filosofia*, 2003, I, pp. 93-101; *Pensare dopo la crisi del trascendentale*, 2005, II, pp. 417-420; *Tra opposte ragioni. Nota in ricordo di Giovanni Romano Bacchin a dieci anni dalla morte*, 2005, III, pp. 895-904; *Dignità dell’uomo e missione della chiesa*, 2006, I, pp. 61-65.

⁶ SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7 dicembre 1985), «Enchiridion Vaticanum» 9/1787.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Introduzione*, in Id., Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), «Enchiridion Vaticanum» 17/1175.

che rendano l'esistenza umana sempre più degna, è stato indebolito dalla filosofia moderna la quale «dimenticando di orientare la sua indagine sull' "essere", ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolineare i limiti e i condizionamenti»⁸. Di fronte ad una tale constatazione ci si chiede se la fede possa disinteressarsi dell'esistenza umana. La costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Vaticano II ricorda che la Rivelazione ha la qualità di una relazione e che nella relazione si costituisce il credente: «Dio invisibile (cfr. Col 1, 15; 1 Tim. 1, 17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es. 33, 11; Gv. 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar. 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2). Su questa linea che sostituisce alla conoscenza dottrinale l'incontro personale con Gesù, si colloca la *Evangelii gaudium* di Francesco: «La gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù» (n. 1). Con papa Bergoglio avviene un cambio di paradigma. La gioia del Vangelo è verità di amore, è verità di incontro personale con l'Altro, ma anche con quello con la "a" minuscola. Così risulta chiaro che «la fede non è intransigente, ma cresce nella convivenza che rispetta l'altro. Il credente non è arrogante; al contrario, la verità lo fa umile, sapendo che, più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall'irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino, e rende possibile la testimonianza e il dialogo con tutti»⁹.

Il cambio di paradigma sulla fede riguarda evidentemente anche il rapporto tra filosofia e teologia. Cercherò di mostrarlo presentando il pensiero teologico del filosofo Scilironi che emerge dalle pubblicazioni in *Studia patavina*.

3. Il pensiero teologico di un filosofo

Le tematiche che propongo vanno dall'esterno verso l'interno, dal confronto tra filosofia e teologia sulla problematica della fede

⁸ *Ibid.*, 17/1185.

⁹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) 34, «Enchiridion Vaticanum» 29/1000.

alla necessità di un criterio ermeneutico, “il pensare autentico”, al compimento di un percorso differenziato per l'*ek-stasis* e la preghiera, fino all'apporto di uno sguardo filosofico sui problemi della chiesa.

a) Filosofia e teologia a confronto sulle problematiche della fede

Il confronto sulle problematiche della fede inizia con Karl Barth, Karl Jaspers e Martin Heidegger. Il loro pensiero ha introdotto una variazione di metodo con il passaggio da una razionalizzazione della religione a un approccio attraverso la finitezza dell'uomo e il suo mistero. Barth dapprima parla dell'inconoscibilità di Dio e del “totalmente Altro”, poi dell'essere-*insieme di Dio* con l'uomo”. L'uomo si sente tolto dal sentirsi un nulla di fronte a Dio. Scilironi si chiede come i due termini “Dio” e “uomo” possono stare insieme:

Si escludono o si implicano a vicenda? Se si implicano, è una relazione reciproca o meno? Se non è una relazione reciproca, quali sono le condizioni dell'implicazione? Possiamo parlare di dialettica, oppure no? E se invece non si implicano, ma si escludono, come sono possibili la teologia in genere e la fede in ispecie? È ancora possibile in questo caso parlare di un rapporto, seppure *sui generis*, tra Dio e uomo? Ci troviamo, in sostanza, di fronte ad un dualismo, ad un monismo o a quale forma di dialettica? Da ultimo, il discorso barthiano va inteso in prospettiva esclusivamente teologica, oppure anche filosofica?¹⁰.

Indubbiamente per Barth l'accesso dell'uomo a Dio non è dato dall'*intelligere*, da una possibile teologia naturale, bensì da una intersezione il cui punto centrale è Gesù di Nazareth, nato «dalla schiatta di Davide, secondo la carne» il quale ha segnato «un luogo di rottura tra il mondo a noi conosciuto e un altro sconosciuto»¹¹

¹⁰ C. SCILIRONI, *Relazione, opposizione e dialettica in Karl Barth*, «Studia patavina» 1980, I, p. 130.

¹¹ K. BARTH, *L'epistola ai romani*, Introduzione e traduzione di Giovanni Miegge, Feltrinelli 2002, p. 5. Barth parla di Gesù di Nazareth come di una indicazione storica in cui l'altro mondo è venuto a contatto con il mondo degli uomini, senza lasciarsi circoscrivere, lo ha toccato come una tangente che ha un solo punto comune. Di fronte a Gesù e al suo Vangelo, stanno Israele, la Chiesa e il mondo della religione. La Chiesa, per Barth, rappresenta il «tentativo più o meno vasto ed energico di umanizzare, temporalizzare, oggettivizzare, mondanizzare il divino, di farne un qualcosa di pratico (...) di

che tale deve rimanere per evitare di mondanizzare il divino. Vi è dunque una relazione “negativa” dell’uomo con Dio? Per Barth non è negativa perché è Dio che giustifica e provoca una risposta da parte dell’uomo. È Dio che assicura agli uomini la sua grazia, che libera l’uomo e lo rende riconoscente. È dunque una visione ottimistica, ma come parlarne, con quale linguaggio? Scilironi così la descrive: «Ci pare di poter trarre la seguente conclusione: la relazione Dio-uomo è una relazione *asimmetrica, reale, non necessaria*, non conosciuta, ma soltanto *riconosciuta* dall’uomo»¹².

Con K. Jasper ci si inoltra con passo più deciso dentro lo spazio di una “possibile reciprocità” tra fede e ragione. Jasper distingue tra fede filosofica e fede rivelata. La fede è di per se stessa inoggettivabile. Può essere pensata solamente muovendosi dal suo interno, “da essa e in essa”. Se però da una parte si deve dire che la fede religiosa ha un suo proprio contenuto specifico, dall’altra va detto che la filosofia non considera mai definitiva una acquisizione. Tra loro esiste opposizione e lotta? Per Jasper né l’una né l’altra. Esiste piuttosto una “via media”, quella di una “attrazione reciproca” che consiste nell’apertura al riconoscimento della Trascendenza. Ciò chiede alla fede religiosa di fare la scelta dello «stare di volta in volta in ascolto del fondamento, lo stare nell’aspettazione fiduciosa senza garanzia, nel rispetto profondo di fronte alla realtà autentica»¹³; alla fede filosofica chiede di accogliere un contenuto posto a fondamento di un impegno di vita, ma in maniera problematica evitando così il pericolo di assolutizzare una certezza. Per Jasper è fondamentale che un credente faccia l’esperienza dell’*Umgreifende* ossia del vivere un luogo, uno spazio trascendentale che abbraccia l’oltre senza mai poter dire di averlo perfettamente abbracciato e conosciuto. Occorre tenere aperto l’ascolto; non deve mancare “l’umiltà del filosofare”, virtù contro la quale pecca la religione, compresa quella biblica, perché pretende universale validità e si fa volontà di potenza. Scilironi apprezza il contributo di Jaspers perché invita la fede religiosa a pensare e la fede filosofica a stare

rendere concepibile la via inconcepibile, eppure inevitabile»: *ibid.*, p. 314.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München, ed. 1958, p. 789, op. cit. da C. SCILIRONI, *La problematica della fede in Karl Jaspers*, «Studia patavina» 1982, II, p. 342.

di fronte alla fede-Rivelazione. Il loro incontro è possibile nella misura in cui ambedue trovano nella *scepsi* (momento critico) la possibilità di pensare l'assoluto dentro l'inquietudine dell'esistenza. Fede filosofica e fede-Rivelazione: una "lega dei rivali", una "onesta considerazione reciproca", un atteggiamento positivo, una comunicazione costruttiva, un'unità tra due poli distinti che pur sempre si respingono. Scilironi ritiene che secondo Jasper tra fede filosofica e fede rivelata possa realizzarsi un dialogo fecondo per entrambe,

non però una vera e propria unificazione, per la quale sarebbe indispensabile che la fede rivelata rinunciassero a quanto essa ha di peculiare, il suo credo oggettivo e normativo. (...) Jasper evita di ridurre la fede a un fatto di natura esclusivamente teologica quanto di relegarla nell'ambito dell'inautentico. La sua attenzione alla complessità del reale gli fa cogliere nella fede l'orizzonte di ciò che conta ed è importante per la vita¹⁴.

La questione di una filosofia cristiana apre il confronto con M. Heidegger; è un pretesto per un affondo sul rapporto tra filosofia e fede. Heidegger ritiene che l'ipotesi di una filosofia cristiana non debba nemmeno essere pensata per un motivo molto semplice e chiaro: la filosofia non può che essere solo filosofia cioè chiedere, ardire di interrogare fino in fondo; il credente invece quando si interroga finge di non avere la risposta ma in realtà sa già di avere la risposta in tasca. Parlare di "filosofia cristiana" è un "ferro ligneo", un controsenso ancora più grande che non il pensiero di un circolo quadrato. Filosofia e fede vanno invece separate, così come un domandare e un credere che si traducono in un *aut aut*, in una opposizione di domanda e risposta, di sospensione problematica e certezza assoluta. Tuttavia Heidegger non esclude in maniera categorica la possibilità di una relazione tra fede e ragione. Dunque, perché afferma una netta separazione ma poi ammette la possibilità di una relazione armoniosa? Per Scilironi il motivo sta nella volontà di garantire una vera reciproca autonomia, la serietà dell'una e dell'altra, ma anche nell'intento di tenere aperto il problema del fondamento della fede da non cercare nei *preambula fidei* filosofici. Il fondamento va cercato piuttosto nella chiarificazione di ciò che è inautentico e autentico a livello di fede: "inautentica" è

¹⁴ C. SCILIRONI, *La problematica della fede*, cit., pp. 349-350.

la fede che si pone come risposta all'interrogativo fondamentale di chi siamo e da dove veniamo (risposta: Dio creatore); "autentica" è la fede che si ritiene intrinsecamente problematica. In tal modo Heidegger invita indirettamente il cristianesimo a concentrarsi sul destino, sull'esistere, sull'oggetto del credere, sulla irriducibilità dell'esistenza di fede all'esistenza filosofica. Solo in questo modo la teologia può acquistare serietà. Ciò evidentemente vale anche per la filosofia. Per tale motivo non esiste una filosofia cristiana. Detto ciò Scilironi si chiede se si debba escludere la possibilità ad un credente di fare filosofia. La domanda che rimane aperta a proposito della fondazione specifica dell'eccedenza teologica è: «Perché lo specifico teologico non può essere filosoficamente fondato?»¹⁵.

In definitiva, in che modo unire o separare filosofia e teologia in rapporto alla problematica sulla fede? Il filosofo torinese Ugo Perone paragona il conflitto tra filosofia e teologia alla lotta di Giacobbe che termina senza vincitori né vinti e con un futuro che apre al nuovo. Così

l'affaticarsi filosofico intorno alla religione e il sottrarsi del contenuto della fede a un'inclusione filosofica possono configurare una ferita per l'una e per l'altra, che si rivela però anche come benedizione. La filosofia può divenire ermeneutica dell'esperienza religiosa e cessare di essere semplicemente filosofia della religione, avendo appreso che alla ragione non spetta di determinare, ma di interpretare, e la religione, affilata dalla critica filosofica, può volgersi al proprio essenziale e abbandonare pretese precolari di inclusione dell'intera realtà umana sotto il proprio scettro¹⁶.

Su questa linea sembra collocarsi Scilironi nel momento in cui prende in esame le categorie di spazio e tempo sulle quali si va continuamente modificando la visione dell'uomo e l'immagine di Dio. Oggi, il successo della tecnica sta mettendo in crisi il concetto di verità. Tutto è sottoposto all'evoluzione tecnologica, la quale agisce in modo prepotente, come una potenza ordinatrice che solleva molti interrogativi sull'uomo, macchina e automa, e sui prossimi

¹⁵ *Ibid.*, p. 387.

¹⁶ U. PERONE, *Filosofia e religione*, in O. AIME – B. GARIGLIO – M. GUASCO – L. PACOMIO – A. PIOLA – G. ZEPPEGNO (a cura di), *Nuovo dizionario teologico interdisciplinare*, Dehoniane, Bologna 2020, p. 94.

umani. Filosofia e teologia vengono invitate a deporre le vesti sacre delle “scienze ontologiche e della ragione” per mettersi in ascolto di ciò che sta maturando nella coscienza di molte persone. La «relatività dello spazio-tempo *fonda* lo *s*-fondamento della rappresentazione univoca di Dio, ma non ne impedisce *simpliciter* le rappresentazioni»¹⁷. La filosofia e la teologia non devono forse essere “contestuali”? La teologia, in particolare, non deve forse sentirsi invitata a tornare decisamente alla Scrittura: essere teologia “della parola”? Anche la crisi di identità del cattolico medio e del senso di appartenenza vanno affrontate chiarendo ciò che è essenziale e in che cosa esso consista. C’è bisogno dei contributi delle varie scienze positive, per capire meglio ciò che è irriducibile a livello di fede e ciò che è parte di un processo di acculturazione. Anche in questo caso – ricorda Scilironi - la teologia deve rimanere arroccata alla Parola¹⁸ e la Chiesa deve chiedersi in che modo appartenere alla chiesa è appartenere a Cristo, «quali forme di chiesa inventare o lasciar sorgere, in cui il “paradosso” della fede non venga necessariamente fagocitato dalla natura intrinsecamente rassicuratrice dell’istituzione?»¹⁹.

b) Il “pensare autentico”

Un altro tema presente negli scritti di Scilironi è quello del pensare autentico. Ci stiamo allontanando sempre più velocemente da una civiltà fondata sul primato del “logico”, dell’intelligibile, del ragionevole, del vero, di ciò che conduce al sapere e alla conoscenza, una conoscenza previa per condurre a una vita buona. I racconti, le tradizioni e i miti non hanno più la consistenza richiesta per la costruzione di una sapienza autentica. Tuttavia non devono essere abbandonati per via di quel “logico” che in essi è custodito e che la filosofia deve interpretare sempre meglio in vista di una saggezza “autentica”. Nei suoi articoli, Scilironi fa spesso riferimento ad essi,

¹⁷ C. SCILIRONI, *Tempo, spazio e immagine di Dio. Riflessioni filosofiche*, «Studia patavina» 1987, III, p. 141.

¹⁸ Cfr. C. SCILIRONI, *Appartenenza religiosa o irriducibilità della fede?*, «Studia patavina» 1996, II, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

in particolare in *Tra destino e simulacro in cammino verso il pensiero*²⁰. La questione del “pensare autentico” ritorna in *Pensare dopo la crisi trascendentale*²¹. Scilironi si chiede in che modo si costruisce un “pensare autentico”? Esso richiede una elaborazione dell’esperienza di senso sostenuta da una struttura di pensiero logico che ne cerca una «concreta applicazione di esso al vissuto in modo da costruire convergenze etiche»²². Ciò accade nel passare «dalla verità alla testimonianza della verità, dall’essere nella verità al sapere di essere nella verità»²³. Questo è il motivo per cui la realtà odierna va presa in seria considerazione. Essa si presenta come “sfinimento della ragione” come “decostruzione del trascendentale”. Il teologo milanese Giuseppe Angelini indica come via di uscita una “teologia confessante” che evita di subire il limite del paradigma scientifico nella ricerca del “senso” e del “vero”. Scilironi non è d’accordo. La teologia deve fare i conti con la decostruzione del trascendentale, deve assumere «l’orizzonte ontologico della finitezza come ambito da cui ed entro cui» porsi correttamente²⁴. Solo così il pensare risponde effettivamente alla decostruzione del trascendentale». Lo stesso discorso vale per il Magistero della Chiesa quando intende indicare il “carattere ermeneutico” per l’attualità dei dogmi. Occorre interpretarli secondo una prospettiva che apre al futuro. Per tale motivo Scilironi critica il testo *L’interpretazione dei dogmi* (1990) della Commissione Teologica Internazionale dove viene assunta una precisa ermeneutica, quella di una specifica temporalità, per cui «il riferimento è sempre al “passato” e al “presente”, mai al “futuro”»²⁵. Questa prospettiva «pregiudica la possibilità di intendere il rapporto tra verità e storia o tra essere e tempo»²⁶ e sfocia in una pesante posizione nei confronti delle teologie contemporanee contestuali, in particolare quella femminista e della liberazione. In tal modo la Commissione «sembra subire ciò che imputa alle teo-

²⁰ C. SCILIRONI, *Tra destino e simulacro in cammino verso il pensiero*, «Studia patavina» 1985, II, pp. 291-329.

²¹ C. SCILIRONI, *Pensare dopo la crisi del trascendentale*, «Studia patavina» 2005, II, pp. 417-420.

²² C. SCILIRONI, *Tra destino e simulacro*, cit., p. 292.

²³ *Ibid.*, p. 298.

²⁴ C. SCILIRONI, *Pensare dopo la crisi trascendentale*, cit., p. 420.

²⁵ C. SCILIRONI, *Quale interpretazione?*, «Studia Patavina» 1994, I, p. 51.

²⁶ *Ibid.*, p. 51.

logie “insufficienti”, sembra cioè arroccarsi in una preoccupazione molto riduttiva, di ordine giuridico (...), incapace di aprirsi alla verità come libertà²⁷.

c) Unità e pluralità del sapere

Dal “pensare autentico” si passa alla ricerca di una unità del sapere nella diversità dei saperi. Nella *Evangelii gaudium* (EG) papa Francesco suggerisce un modello, quello del poliedro, da preferire a quello della sfera «dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l’altro». Invece «il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità» (EG 236). Applicato allo studio e alla ricerca, il poliedro è un metodo di lavoro che consente di evidenziare le ragioni della pluralità del sapere corrispondente alla ricchezza multiforme del reale «dinamicamente raccolta nell’unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica»²⁸.

Su questo sfondo si collocano gli articoli sul “versus reciproco” tra teologia fondamentale e filosofia della religione, sul rapporto tra preghiera e filosofia, tra mistica e filosofia.

Quando tratta il rapporto tra teologia fondamentale e filosofia della religione Scilironi si chiede se il *revelatum* si dà nella forma del *positum* e «che rapporto sussiste tra l’analitica esistenziale e l’analitica della rivelazione?»²⁹. Seguono altre domande: «Il significato è necessario, oppure no? In altre parole: il *positum*, nel suo darsi, è necessariamente significante ciò che significa, oppure è libero per un significato ulteriore? Se il significato è necessario, non v’è più spazio per il *revelatum*, o meglio il *revelatum* è possibile solo come necessaria teofania, non più come spazio libero per un

²⁷ *Ibid.*, p. 53. In tale prospettiva si colloca l’articolo su Luigi Sartori, vedi: *Il “pensare ecumenico”. Nota a margine degli Scritti scelti di Luigi Sartori*, «Studia Patavina» 1998, II, pp. 223-231.

²⁸ FRANCESCO, *Veritatis gaudium. Costituzione Apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche* (8 dicembre 2017), *Proemio* 4 § c., «Acta Apostolicae Sedis» 2018, I, 10.

²⁹ C. SCILIRONI, *Versus reciproco tra teologia fondamentale e filosofia della religione*, «Studia Patavina» 1991, I, p. 43.

novum autentico»³⁰. Anche il rapporto tra significante e significato non deve essere di “necessità” altrimenti non vengono garantite le condizioni di novità e di libertà. Infatti, «il *revelatum* è un chiamare al *novum*, è cioè un chiamare a libertà»³¹. In tal modo, da una parte la filosofia della religione ritrova l’apertura al *revelatum* e il suo compito di «garantirla indagandone le condizioni di possibilità (...) di rileggere il contenuto specifico della rivelazione quale offerta di significato e di senso», dall’altra la teologia fondamentale si obietiva nella duplice fedeltà “all’*auditus* Verbi e all’*auditus* mundi”. Essa «è il luogo specifico tanto dell’approfondimento delle condizioni di possibilità di questo duplice *auditus*, quanto della verifica delle relative attuazioni»³².

La riflessione si approfondisce in modo più specifico parlando del rapporto tra preghiera e filosofia. Scilironi si chiede:

Come va pensato il rapporto filosofia-preghiera? Vi è stata, *de facto*, e vi è, *de iure*, una legittimità e una fecondità in questo rapporto? L’antropologia constata che la dimensione orante appartiene all’intera umanità: come questo fatto interpella la filosofia? Significa che il pregare appartiene strutturalmente all’*ex-sistere*, oppure no? Chi prega, filosofa? E chi filosofa, prega?». Segue uno sviluppo che tocca diversi aspetti: «il carattere *disvelante* della preghiera, poi il suo essere un *esistenziale*, e infine la sua natura di *ascensus mentis*»³³.

Pregare significa guadagnare l’intimo di se stessi³⁴. La preghiera è il luogo esemplare della dimensione esodale dell’*ex-sistere* dell’uomo e della sua domanda di luce e di verità. Poiché la preghiera è *ascensus mentis* «preghiera e pensiero sono forme di libertà. Il vero orante e il vero pensante sono uomini liberi, e per converso chi è libero pensa e prega»³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ C. SCILIRONI, *Preghiera e filosofia*, «Studia patavina» 1995, I, p. 117.

³⁴ «Ritrovare se stessi nel raccoglimento orante è esattamente far unità dei molti modi della propria vita, è atto di monotopia, è lasciar venire alla luce il proprio essere: in quanto tale la preghiera è *alétheia*»: C. Scilironi, *Preghiera e filosofia*, cit., p. 120.

³⁵ *Ibid.*, p. 134.

La riflessione intorno a “mistica e filosofia” inizia con una affermazione decisa:

La mistica non interessa alla filosofia come un qualsiasi altro atteggiamento umano: essa, in quanto *itinerarium in deum*, in quanto esperienza dell'assoluto, tocca il nocciolo più profondo dell'esistenza, la sua possibilità di trascendersi, ed è in quanto tale che si fa domanda per il filosofo. Molte sono le forme che la mistica è venuta assumendo, ma a tutte appartiene l'*ek-stasis*, l'uscir fuori, l'andar oltre, che è trascendimento delle possibilità determinate dall'esistere³⁶.

Mistica è dunque uscir fuori, volgersi verso l'oltre. Ciò accomuna mistica della ragione e mistica della fede. La mistica della ragione ha trovato nell'idealismo la sua chiarificazione teoretica espressa nel *reditus ad unum*, nel fare esperienza del ritorno all'assoluto. La mistica della fede è trascendimento, oltrepassare il mondo sensibile ma essa ha un *proprium*, un transito necessario che è solo Cristo, “via e porta”, “scala e veicolo”. Essa è dono di Dio. Per saperne di più occorre interrogare la grazia, non la ragione. Nella mistica della fede l'*ek-stasis* appartiene alla grazia. Tuttavia, mistica della ragione e mistica della fede si coappartengono per moltissimi versi, sebbene «differiscono nel punto nodale, nell'interpretazione dell'*ek-stasis* del trascendimento. Per l'una si tratta di un uscir fuori, di un andar oltre che appartiene pur sempre alla natura, in forza della quale quindi ancor si procede, per l'altra si tratta invece di un transito naturalmente impossibile, quindi praticabile solo per grazia»³⁷.

La differenza non sta nei due cardini dell'*ek-stasis* bensì «nel loro esito, nella visione. È il volto di Cristo, e in ultima analisi solo esso, a fare la differenza»³⁸. È «Dio che viene ad abitare l'orizzonte del nulla che l'anima contempla. E, però, di tutto questo la filosofia non può dire alcunché»³⁹.

³⁶ C. SCILIRONI, *Mistica e filosofia*, «Studia patavina» 2003, I, p. 93.

³⁷ *Ibid.*, p. 96.

³⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*, p. 98.

d) Qualche suggerimento per la chiesa del domani

La redazione di *Studia patavina* chiese a Scilironi nel 1995 una riflessione sulla comunicazione e nel 2006 una sulla *Gaudium et spes*.

È sorprendente la definizione che egli dà di comunicazione, che poi spiega: «È la *risposta* dell'esistenza al suo originario *esser-abbandonata*; o, detto altrimenti, la "comunicazione" è la *relazione* possibile all'esistente nella sua condizione di essere abbandonato, abbandono e comunicazione sono le categorie originarie dell'*ex-sistere*; esse stanno reciprocamente in circolo, e solo nella loro unità l'esistenza si disvela»⁴⁰. Per dire cosa intende con "comunicazione", egli risale all'idea di uomo come "essere abbandonato", di uomo che è venuto alla luce, comparso sulla terra, che ha abbandonato la casa del Padre. La "comunicazione" nasce dalla separazione e dall'abbandono ed è una risposta ad essi. Perciò essa è autentica nella misura in cui rivela l'esistenza dell'uomo ed è un far parte con gli altri uomini della propria verità. Cosa significa tutto ciò per la Chiesa? Non confondere le pure tecniche comunicative della Parola con il vissuto autentico della Parola; sentirsi chiamata alla fedeltà al Vangelo, al primato della carità. Solo così essa comunica con gli uomini e diviene un luogo di comunicazione autentica ed esistenziale, «"casa", luogo di accoglienza, ospitalità»; «"madre", tenerezza, accoglienza sempre disponibile»⁴¹.

La riflessione sulla costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS) gli dà l'occasione per un richiamo all'essenziale. Senza alcun dubbio si deve dire che la costituzione conciliare è pervasa da uno sguardo positivo verso il mondo contemporaneo nonostante il riconoscimento della gravità della situazione in cui l'uomo si trova a vivere. Lo sguardo di ottimismo e di fiducia sul mondo contemporaneo probabilmente ha le sue radici nel pensiero dei filosofi francesi Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier sulla dignità dell'uomo, oggi silenziato dal processo di autonomia della tecnica. Questa ha il suo compimento «nella determinazione in proprio dei fini, ovvero nella sottrazione di ogni spazio all'etica. Nella misura

⁴⁰ C. SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, «Studia patavina» 1995, II, p. 75.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

in cui il processo tecnologico appare avviato lungo questa linea, quell'ottimismo – l'ottimismo che nasce dalla persuasione di governabilità etica dei processi di trasformazione del mondo – non pare più condivisibile»⁴². Detto ciò, Scilironi si chiede a cosa si deve fare riferimento se il principio della dignità dell'uomo non è più motivo sufficiente per guidare l'etica delle trasformazioni, dal momento che si infrange contro l'impermeabilità del sistema e che la tecnica procede autonomamente. Egli risponde dicendo che non bisogna dimenticare che la GS affianca alla dignità dell'uomo il proprio vero trascendentale, il trascendentale teologico⁴³. In ultima analisi, il testo riconduce a Cristo, immagine del Dio invisibile, e al Regno di Dio che è il progetto ultimo al quale vanno condotti sia il regno di Cristo sia il progresso dell'attività umana⁴⁴. Scilironi si chiede cosa significa questo: «Significa l'irriducibilità del teologico all'etico e con esso la salvaguardia del teologico a fronte della crisi di qualsiasi trascendentale etico»⁴⁵.

Conclusione

Ho cercato di cogliere solo alcuni tratti del pensiero teologico di Scilironi traendoli dalle osservazioni e dalle domande che lui pone nel momento in cui affronta alcune questioni. Il suo modo di procedere nella riflessione è logico e consequenziale, con un linguaggio talvolta impegnativo, ma sempre di assoluta chiarezza. Dall'insieme dei suoi scritti emerge una profonda considerazione della finitezza esistenziale dell'uomo, della sua radicale apertura al trascendente, al superamento di sé nella ricerca di "senso" e di "verità", fino a spingersi davanti a Colui da cui tutto deriva: Dio. I

⁴² C. SCILIRONI, *Dignità dell'uomo e missione della chiesa*, «Studia patavina» 2006, I, p. 63.

⁴³ Scrive la GS: «La Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli» (n. 10).

⁴⁴ Scrive GS: «Benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio» (n. 39).

⁴⁵ C. SCILIRONI, *Dignità dell'uomo*, cit., p. 65.

due termini “Dio-uomo” egli li pensa sempre in una relazione di reciprocità asimmetrica e costruttiva. Nello scavo di tale relazione il lavoro del filosofo e quello del teologo non devono convergere in un unico esito ma sono complementari e necessari. A cosa? Al cammino esodale dell’uomo verso la libertà, per essere raggiunto da Colui che è “grazia di verità”. Mi sembra di poter dire che questa visione del lavoro filosofico e teologico ben si accorda con l’invito di papa Francesco rivolto in particolare alla teologia. Essa deve avviare processi, non cercare di definire spazi, occupare spazi. Essa deve sapersi rinnovare in modo adeguato al contesto in cui vive; deve essere teologia dell’accoglienza, del dialogo e dell’ascolto, teologia in rete che adotta un “procedere dialogico” capace di creare un corrispondente clima spirituale e di pratica intellettuale. Essa deve essere capace di un duplice movimento: “dal basso verso l’alto”, che tiene conto di tutto lo spessore umano, e “dall’alto verso il basso”, dove “l’alto” è quello di Gesù innalzato sulla croce, che permette, nello stesso tempo, di discernere i segni del Regno di Dio nella storia e di comprendere in maniera profetica i segni dell’anti-Regno che sfigurano l’anima e la storia umana⁴⁶.

Quando Scilironi fa filosofia non nasconde il suo “credere”, che non deve essere necessariamente dichiarato. Mi ha molto colpito la ripresa che egli fa della tesi di M. Heidegger secondo il quale dare un fondamento filosofico alla fede è una follia, ne va di mezzo la “serietà” della filosofia. Scilironi è di diverso avviso: c’è serietà anche chi, in quanto filosofo credente, cerca di mostrare che la fede cristiana ha un fondamento a livello ontico-esistenziale, però su una diversa “follia”, quella del Cristo crocifisso, una follia che ha uno spessore concreto⁴⁷ affidato alla prassi e alla dimensione esistenziale della fede⁴⁸.

⁴⁶ Vedi *Intervento del Santo Padre Francesco all’Incontro sul tema: “La teologia dopo Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo”*, promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale (Napoli, 20-21 giugno 2019), 21.06.2019, «Acta Apostolicae Sedis» 2019, VII, 1098-1109.

⁴⁷ Cfr. SCILIRONI, *Fede e follia*, cit., p. 381.

⁴⁸ Sulla follia di Dio invito a leggere J. D. CAPUTO, *La follia di Dio. Una teologia dell’incondizionale* (gdt 428), Queriniana, Brescia 2021. L’Autore, filosofo e teologo statunitense, parla della follia di Dio come logica della debolezza in contrasto con il potere del mondo. È una logica che va tenuta presente quando ci si pone la domanda su cosa significhi Dio. È una logica che va

assunta fino in fondo: «Pensare la debolezza e la follia di Dio fino in fondo consisterà, di conseguenza, nel resistere alla tentazione di farle rientrare in una economia della forza e della sapienza a lungo termine» (p. 104). Consisterà nell'indebolire l'essere dell'Essere supremo, in una teologia del chissà, nella follia della chiamata, in una teologia che si indebolisca, diventi "granelli di senape" anziché metafisica. In altre parole: «In una teologia debole, invece, proprio come Dio s'indebolisce nel Regno di Dio, il regno di Dio s'indebolisce nelle opere di misericordia» (p. 197).

Mistica e filosofia

Rilevanza di un testo di Carlo Scilironi per il pensiero cristiano

Giuseppe Trentin

Il testo di cui si parla rimanda all'intervento di Carlo Scilironi a un simposio della rivista *Studia Patavina* sul tema "Dimensione mistica nell'esperienza religiosa comune"¹. A partire da tale intervento, di cui peraltro si riporta solo la terza parte², riprenderò in particolare la conclusione e la commenterò brevemente sullo sfondo dei tanti impulsi che l'autore offre al pensiero cristiano che si è venuto via via formando e sviluppando lungo i secoli. Nel primo millennio e parte del secondo a partire da un confronto e dialogo fruttuoso e costante con la filosofia greca. In tempi più recenti anche a partire da nuove forme di pensiero filosofico che si sono imposte in epoca moderna e contemporanea³.

¹ Il testo completo dell'intervento di Scilironi si può leggere in *Studia Patavina* 50(2003)1, pp. 93-101.

² La scelta si basa su motivi meramente redazionali: l'opportunità di non rubare troppo spazio ad altri interventi e la difficoltà di riportare in caratteri greci le varie citazioni del testo.

³ In proposito mi permetto di rimandare a due monografie nelle quali riporto il pensiero di un autore, Wilhelm Klein, filosofo, teologo, maestro spirituale, formatosi alla scuola di Husserl, ma finora pressoché sconosciuto, non avendo egli pubblicato nulla durante la sua lunga vita: per ulteriori informazioni cfr. G. TRENTIN, *Il principio Maria. Nuove prospettive a partire dai manoscritti di Wilhelm Klein*, Cittadella Editrice, Assisi 2019; ID., *Il principio Gesù. Nuove prospettive a partire dai colloqui con Wilhelm Klein*, Cittadella Editrice, Assisi 2021. Per un primo accostamento più veloce al suo pensiero cfr. un mio

1. Il testo di Scilironi

«Se la diversa interpretazione dell'*ek-stasis* nelle due forme indicate di mistica (mistica della ragione e mistica della fede, n.d.r.) dipende, secondo che s'è visto, dalla consapevolezza o meno della finitezza dell'orizzonte intrascendibile della coscienza, l'intento che ciascuna forma ha primariamente in vista non può non essere riconosciuto come irrinunciabile. È facile osservare infatti che dei due motivi che si incrociano, intrascendibilità del pensiero e realtà dell'*ek-stasis*, la mistica speculativa esprime nella maniera più forte l'irrinunciabilità del primo, e per così dire schiaccia il secondo sul primo, mentre la mistica della fede ha in vista la salvaguardia del secondo e a tal fine riduce l'orizzonte del primo. Per garantire l'intrascendibilità della coscienza la mistica speculativa «finitizza» l'*ek-stasis*; per salvaguardare l'*ek-stasis* la mistica della fede «finitizza» l'intrascendibilità del pensiero.

Ora, proprio l'irrinunciabilità dell'*intentio* che sostiene ciascuna forma, stimola a verificare la praticabilità di un'ulteriore interpretazione del punto in cui la divergenza tra le due forme insorge. Un suggerimento in questo senso può peraltro essere colto in quei passi in cui i testi della mistica speculativa presentano l'avvento della luce divina come un autentico miracolo e i passi della prospettiva di fede non mancano di circoscrivere le possibilità di dialogo con Dio. «Θαῦμα δὴ», «è davvero un miracolo», dice Plotino, «Egli non arriva ed è presente! Egli non è in nessun luogo, eppure non c'è luogo dov'Egli non sia!»; sicché questa luce «non dobbiamo inseguirla ma aspettarla tranquillamente finché essa non si riveli»⁴. Di contro in Barth si legge: «Anche la più profonda, eroica, potente preghiera [...] può soltanto dimostrare quanto poco anche l'uomo che prega è in grado di elevarsi al di sopra di sé, dei suoi pensieri, delle sue esperienze, quanto egli è, appunto lui, in tutto e per tutto senza residui uomo e nient'altro, quanto è vero che i salti e i ponti più arditi della cosiddetta "pietà" si effettuano interamente all'interno di questo mondo»⁵. Passi come questi attestano

contributo recente: *Il mistero di Maria, figura e simbolo della creazione*, Studia Patavina 70(2023)3, pp. 537-560.

⁴ PLOTINO, *Enneadi*, V, 5,8.

⁵ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, p. 298.

chiaramente che alla mistica speculativa non è affatto estranea la rivelazione, così come alla prospettiva di fede è tutt'altro che sconosciuta la chiusura del trascendentale.

Ciascuna delle due forme di mistica si identifica in ragione dell'*intentio* irriducibile che privilegia, ma — ecco il punto essenziale — in realtà ogni forma ha già totalmente in sé il contrasto che manifesta macroscopicamente nell'opposizione all'altra. L'aporetica della doppia fedeltà all'intrascendibilità del pensiero e all'*ek-stasis* è già tutta interna ad ogni forma. Questo non vanifica quanto asserito più sopra, ma comporta che si contempli anche la possibilità di una mistica della ragione in grado di riconoscere la propria finitezza e comporta soprattutto che si indaghi ulteriormente la composizione di intrascendibilità del pensiero ed *ek-stasis*. Per il primo aspetto, che introduce storicamente una scissione tra l'idealismo e la tradizione platonico-neoplatonica, vale quanto si è affermato per la mistica della fede, ferma restando l'improcedibilità oltre il «nulla» che circoscrive la finitezza. In questo modo l'*ek-stasis* non pretende certo l'apertura del trascendentale *ad extra* — e infatti l'«oltre» che la finitezza ammette non è conoscibile (è «nulla») ed è riconosciuto come pensiero, cioè interno alla coscienza — ma è il trascendentale, l'orizzonte intrascendibile del pensiero, che non potendo riuscire a venire a capo del suo stesso darsi - «Un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando io voglio», scrive Nietzsche⁶ — si trova confitta in sé una differenza irriducibile, un abisso, una trascendenza, per così dire, *ad intra*. Così l'*ek-stasis* si scopre s-fondamento del proprio abisso, s-radicalamento interno della propria absolutezza, sprofondamento nel più intimo recesso della propria anima.

Ma non è ancora questo il punto essenziale; l'*omne punctum* resta quel *darsi* di ciò che si dà che, come si è già rammentato, il pensiero avverte ma non può pensare e dire se non facendone già sempre un *dato*.

Ebbene quel *darsi*, che il pensiero coglie come il proprio limite, e cioè come ciò che gli appartiene ma anche sempre lo oltrepassa, è il mistero che pervade l'intera esistenza, che abita da sempre l'o-

⁶ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, VI/2, Milano 1968, p. 21.

rizzonte intrascendibile della coscienza. *Mistico* è anzitutto colui che coglie tale mistero, colui che ha occhi per la «meraviglia» che alcunché è o si dà. «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è», scrive Wittgenstein. E continua: «Intuire il mondo *sub specie aeterni* è intuirlo quale tutto – limitato –! Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico». «V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico»⁷.

Ma il *darsi* di alcunché, il *mistero*, può essere riconosciuto come grazia e non come mero destino? È in grado la mistica della finitezza di sopravanzare lo stupore dell'«è» e del «si dà»? C'è un passo ulteriore che traduca il destino in grazia? Qui la filosofia sembra marcare ad un tempo il proprio limite e il proprio compito. Heidegger scrive che «della *Lichtung* [...] la filosofia non sa nulla»⁸; tuttavia essa resta il suo compito, e significativamente, prima ancora che come *Lichtung* dell'essere, come *Lichtung* del nulla, «*Lichtung* di un riparare che nascondendosi si preserva»⁹.

Lo stupore dell'«è» e del «si dà» (destino) può trasformarsi in un «è dato, è donato», che suppone un donante (grazia), ma questa trasformazione *non può* essere dedotta; può essere giustificata *a parte post*, mai a parte ante. Sarebbe giustificata *a parte ante* solo se il dato pareggiasse già originariamente il significato, ma questo è

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1974, propp. 644, 6.522 (p. 81).

⁸ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Zur Sache des Denkens*, trad. it. di E. Mazzarella col titolo *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 174.

⁹ *Ibid.*, p. 179. Per Heidegger si corrisponde a siffatto compito solo attraverso il pensiero meditante e poetico, aperto alla dimensione dell'*abbandono* e del *mistero*. «Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero[...]. L'*abbandono* di fronte alle cose e l'*apertura* al mistero si appartengono l'uno all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica. L'*abbandono* di fronte alle cose e l'*apertura* al mistero ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio terreno [...]. Soltanto l'*abbandono* di fronte alle cose e l'*apertura* al mistero non accadono mai senza il nostro consenso, non sono affatto degli accadimenti casuali. Entrambi scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato» (M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983, pp. 39-40).

proprio ciò che non si dà, come attesta inequivocabilmente il porsi del problema. D'altro canto, volendo insistere, si può osservare che a rigore vale pure la reciproca dell'asserzione posta sopra: anche l'attribuzione dell'«è» e del «si dà» alla natura e al destino è indeducibile; è anch'essa, come ogni integrazione semantica, giustificabile solo *a parte post*. Il problema che qui emerge, della cesura che insiste nel passaggio dal darsi di un significato al suo concreto significare, è il nodo che unisce, mantenendoli però sempre distinti, *positum* e *revelatum*.

In ogni caso, se l'*ek-stasis* della coscienza che si riconosce finita può giungere a trasfigurare il destino in grazia, dove essa *non può* arrivare è alla determinazione ontica della grazia, cioè al volto del donante. Qui la prossimità assoluta di mistica della ragione e di mistica della fede, che s'è venuta istituendo attraverso il riconoscimento di una comune mistica della finitezza, viene meno. La coscienza del soggetto finito non può sopravanzare la «notizia» del mistero, perché ogni incremento semantico ricade in essa come suo prolungamento ed essa perciò, in rapporto all'assoluto, lo può correttamente porre solo come negato. Ma codesta impossibilità di dare volto al «donante» non ne significa né la negazione né l'assenza, ma, appunto, solo l'irriducibilità a qualsivoglia determinazione ontica.

Stando così le cose si comprende come lo «scandalo» della mistica della fede non sia la grazia *simpliciter*, ché essa in quanto tale abita la coscienza dall'origine così come il *revelatum* abita il *positum*, ma la sua *visibilità* in Cristo. Lo «scandalo» è che il *mistero* diviene *visibile* nel volto di Cristo. Il punto insuperabile della differenza tra mistica della ragione e mistica della fede non è allora nei due cardini dell'intrascendibilità del pensiero e dell'*ek-stasis*, ma nel loro esito, nella visione. È il volto di Cristo, e in ultima analisi solo esso, a fare la differenza».

2. Mistica e teologia

Chiara e senz'altro condivisibile la conclusione a cui perviene Scilironi al termine delle sue analisi, da un lato sul rapporto tra mistica della ragione e mistica della fede, dall'altro sull'intrascen-

dibilità del pensiero e la realtà *dell'ek-stasis*. Di grande interesse e qualità anche l'invito a riprendere l'analisi del rapporto tra mistica della ragione e mistica della fede alla luce della "visione" del volto di Cristo, di cui ora vorrei mostrare la pertinenza e la fecondità teologica.

2.1. Esperienza mistica e pensiero cristiano

È destino di alcune parole – e "mistica" è una di queste – che una volta uscite dal linguaggio tecnico, specialistico, che le ha prodotte entrino in una circolazione linguistica più ampia, più popolare, ma anche più carica di nuovi significati, a volte seducenti, altre volte meno, quasi sempre però generici e vaghi, se non addirittura criptici. Così è avvenuto, e in parte avviene non solo in ambito filosofico, ma anche teologico, con un problema in più se si vuole: che il termine mistica, non meno di quanto sia avvenuto in passato, rischia di farci stancare di parlarne ancor prima che il suo significato, in ambito cristiano, sia stato scandagliato e depurato da inevitabili ambivalenze semantiche.

Che se poi lo si assume addirittura come chiave di interpretazione del pensiero cristiano le difficoltà aumentano ulteriormente, al punto che la metafora tanto in voga del "labirinto" più che un vezzo retorico, letterario, diventa un modo per ricordare a chi si addentra nell'interpretazione i molti accessi possibili, come anche le non poche piste e sentieri che si possono imboccare per uscirne. Sempre che si possa uscire o che l'uscita sia una soltanto. Ciò che importa, in ogni caso, è la consapevolezza di possibili e inevitabili smarrimenti, come pure dei diversi itinerari e percorsi che si possono scegliere per uscire.

Ne indico uno che a me pare più attuale e stimolante di altri ed è il percorso che parte dalla crisi delle ideologie moderne e dalla domanda di senso che essa ripropone, ma che sfugge regolarmente alla presa totale di ogni interpretazione, e dunque anche dell'interpretazione cristiana. Che in effetti non a caso, anzi proprio per questo, si affida per un verso a nuove ricerche di esegesi biblica e di storia della tradizione, per l'altro si viene interrogando sul significato non solo privato, individuale, personale, ma anche pubblico, sociale, e perfino politico, di tale esperienza. A proposito della quale alcuni teologi, come presi da una sindrome d'ansia, di

paura, vengono offrendo a mo' di assicurazione una serie di moduli interpretativi che rimandano a riletture più o meno superate, anacronistiche, della bibbia e della stessa tradizione cristiana; altri, viceversa, mettono immediatamente in connessione la crisi delle ideologie moderne con un nuovo bisogno o domanda di mistica tutta da dimostrare.

È lecito dunque chiedersi se tale bisogno o domanda di mistica – oggi peraltro si preferisce parlare più di spiritualità – sia reale, e cioè ben radicata su quella “visione” del volto di Cristo a cui rimanda Scilironi. O non risponda piuttosto a un bisogno o domanda di legittimazione sociale da parte di istituzioni ecclesiali oggi palesemente in crisi. Il problema, come si può intuire, è molto ampio e interpella particolarmente il mondo cristiano, in riferimento al quale è doveroso chiedersi se uno schiacciamento troppo affrettato sull'esito mistico di tale crisi non lasci troppo in ombra l'esplorazione di tutta una serie di strutture e universi simbolici che ne interpretano il senso.

2.2. Pensiero cristiano ieri e oggi

Al riguardo, uno sguardo, per quanto veloce, alla storia culturale del pensiero cristiano potrebbe offrirci qualche elemento e indicazione di percorso soprattutto in riferimento all'epoca moderna e contemporanea. Epoche nelle quali tale pensiero è stato spesso chiamato a rispondere alla sfida di nuove visioni e interpretazioni dell'uomo e del mondo (teoretiche, etiche ed estetiche) che tendono a scindere la realtà in sfere non solo proprie, autonome, com'è legittimo, ma anche contrapposte e ultimamente dualistiche: Dio e uomo, fede e ragione, moralità e sensibilità, natura e cultura, assoluto e relativo, e via dicendo. Senza peraltro avvedersi che di fatto si viene spesso instaurando, consapevolmente o meno, un nesso di complementarità, di somiglianza, tra ciò che si presume correttamente distinguere, non separare, ma che poi finisce regolarmente per contrapporsi.

Meccanismo questo – oggi lo comprendiamo meglio – che deriva da quella forma di pensiero astratto, avulso dalla storia, dalla realtà, che si conviene definire “ideologia”, nel duplice significato positivo (dottrina delle idee) e negativo (mistificazione, falsificazione della realtà) del termine, che si è progressivamente imposto in

ambito culturale: sia esso il Dio senza immagini del pensiero ebraico, islamico, o il Dio delle immagini del pensiero cristiano; come pure, in ambito antropologico, l'identificazione e assolutizzazione di questo o quell'elemento in quanto prodotto di una scissione tra concezioni diverse e contrapposte. Di qui la ricerca, sempre in ambito culturale, ora di un imperativo categorico comune, ora di una grammatica biologica dell'evoluzione, ora di qualche sintesi variamente modulata tra finito e infinito all'interno della quale finisce spesso per insinuarsi quel meccanismo di auto-alienazione, che nel teocentrismo porta gli esseri umani a sottomettersi a un'essenza loro estranea, se non nemica; nell'antropocentrismo a diventare schiavi di una parte di se stessi o di un gruppo, di una società; nel naturalismo a dissolversi nel fluire di un'evoluzione biologica perenne. Dinamiche tutte alla base delle quali non è difficile intravedere il capovolgersi nell'opposto di determinazioni isolate, positive o negative, che a partire da Hegel abbiamo imparato a conoscere fin troppo bene. Ma che oggi vengono rinforzandosi nella misura in cui rispecchiano le contraddizioni non solo della storia, ma della stessa vita, a partire dalla quale è comunque sempre possibile riavviare processi di superamento.

Una prima forma di superamento si riscontra in effetti già in epoca moderna nel passaggio dal primato della legge al primato della coscienza, da forme di moralità eteronoma, di obbedienza meramente formale alla legge, anche alla legge di Dio, a forme di moralità autonoma, più libera, più responsabile, soprattutto più sensibile alle istanze del "cuore": da interpretare non solo come mero affetto, emozione, sentimento, e nemmeno solo come merito, diritto, rivendicazione, bensì a partire da un ripensamento radicale del rapporto tra ordine naturale e soprannaturale come tentativo di superare le varie scissioni tra uomo e Dio, legge e coscienza, legalità e moralità, sensibilità e conoscenza, natura e cultura, assoluto e relativo, e via dicendo.

Una seconda forma di superamento si può cogliere nel recupero, in epoca contemporanea, della differenza tra una determinata forma di pensiero, nello specifico quello cristiano, e altre forme non cristiane, addirittura non religiose. Come pure la possibilità, in ambito cristiano, che alla contrapposizione violenta, sacrificale, vittima-persecutore, si contrapponga, balenando per un attimo sul-

la croce, la “visione” del volto di Cristo, di cui parla Scilironi, quale rivelazione della bontà e misericordia di Dio; e prima ancora della sua giustizia, della sua imparzialità, quale riconoscimento di una “dignità” identica nella vittima e nel persecutore, a partire dalla quale le ferite del male, del peccato, possono venire formalmente riconosciute, mai nascoste, occultate, mistificate, e tanto meno legittimate in nome di esperienze mistiche inautentiche, alienanti.

2.3. Difficoltà e aporie del pensiero cristiano

Sotto questo profilo, più vicino a noi, il concilio Vaticano II della chiesa cattolico-romana (1962-1965), coniugando insieme crisi delle ideologie, domanda di senso e “visione” del volto di Cristo, la diceva lunga, per quanto indirettamente, anche su tutta una serie di difficoltà e aporie del pensiero cristiano nell’interpretare una certa mistica cristiana. Confermando – sulla scia di Scilironi – che l’aporetica della doppia fedeltà all’intrascendibilità del pensiero e alla realtà dell’“ek-stasis” è già tutta interna a ogni forma di esperienza mistica: “Basti pensare – egli osserva – per un verso alla tradizione neo-platonica, per l’altro a un momento qualsiasi della mistica medievale”. Due fenomeni che a volerli leggere come sintomo, invece che tollerarli nella loro separatezza e privatezza, parlavano chiaramente fin da allora della ricerca di qualche forma di mediazione tra istanze diverse e apparentemente contrapposte anche in ambito cristiano: da un lato, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, l’esigenza di ripensare la “visione” del volto di Cristo alla luce del mistero di Dio; dall’altro quella di ripensare il “mistero” di Dio alla luce del volto di Cristo. Di qui l’ineludibilità di trascendere, di andare oltre determinate formule linguistiche, e di conseguenza l’esigenza di ripensare la stessa rivelazione biblica in termini nuovi e non soltanto come tradizione, costume, destino sociale.

Non è un caso, in questo senso, che l’interesse per l’esperienza mistica riprenda corpo proprio a partire e dentro un processo di cambiamento – oggi si direbbe di “modernizzazione” – dei modi di vivere, ma soprattutto interpretare la fede cristiana. Il motivo è facilmente intuibile: nel mondo antico, come anche in quello medievale, dominato da vincoli di appartenenza, di conformismo, di certezze garantite dall’autorità, l’esperienza mistica trovava spazio

solo nella separatezza, nel privato, e veniva spesso accompagnata dall'ombra del sospetto; viceversa nel mondo moderno, caratterizzato da nuove possibilità di scelta, di libertà, di responsabilità, i cristiani imparano a navigare non solo tra nuove esperienze e plausibilità di confronto, ma anche a ripensare in modo più critico il fenomeno dell'esperienza mistica.

Nasce così, per quanto in ritardo, una disciplina teologica nuova, autonoma, la teologia mistica, che dopo aver trovato posto nel concerto delle discipline teologiche tradizionali, pone finalmente in termini storici e teorici più rigorosi un problema di verità, in riferimento al quale è lecito e doveroso chiedersi: ma che significa, propriamente, esperienza mistica? Cosa implica? Isolarsi, fuggire dal mondo, dedicarsi totalmente alla contemplazione di Dio? Condividere, quasi sperimentare nel proprio corpo, il sospiro dolente delle creature ferite dal male, dal peccato, e pregare per la loro redenzione, la loro liberazione? O non piuttosto, allargando gli orizzonti, l'urgenza di ripensare in chiave storico-culturale più critica, più consapevole, un'esperienza di fragilità, di contingenza, ultimamente di apertura al mistero, alla ricerca di Dio, di cui forse si stanno perdendo troppo in fretta le tracce?

È questa la vera sfida che ritorna nel tempo e interpella gli umani, e dunque anche i cristiani: "riposizionarsi", rimettersi in gioco, rimettere soprattutto in gioco le proprie differenze, sedere attorno al tavolo della diversità, della pluralità, e particolarmente oggi della complessità. Tavolo attorno al quale non tutti siedono volentieri, anche perché il prezzo da pagare è molto alto: il riconoscimento del proprio limite, della propria finitezza, e conseguentemente il bisogno di una tensione continua a sperimentare, confrontarsi, dialogare, in una parola a trascendersi. Accompagnati e sostenuti sempre – è la raccomandazione di Scilironi – dalla lucida consapevolezza dell'irriducibilità della coscienza a qualsiasi determinazione ontica, fosse pure quella della grazia; come pure della realtà di un'"ek-stasis" che ripropone nella forma della contingenza, della finitezza, la possibilità di riconoscere nelle difficoltà e aporie del pensiero non tanto o soltanto un ostacolo, un limite, quanto una soglia, un confine, oltre il quale intravedere anche la possibilità di nuove ricerche e interpretazioni della rivelazione cristiana.

2.4. Verso nuove “visioni” del volto di Cristo?

A partire da tale consapevolezza si riapre, in riferimento al pensiero cristiano, lo spazio anche di nuove interpretazioni della mistica della fede, la cui differenza da una mistica della ragione va sì ricondotta, in prospettiva cristiana, alla “visione” del volto di Cristo, ma anche ad altre visioni, che certo non escludono forme cristiane di esperienza mistica e che in ambito cristiano si configurano spesso nelle modalità di un’esperienza di fede vissuta da quanti, fra i cristiani, imparano nella storia e dalla storia a riconoscere il volto di Cristo negli altri, oltre che in se stessi, e ciò a prescindere da ogni differenza di razza, di cultura, di censo, di genere, e anche di religione.

Viene da chiedersi, sotto questo profilo, se la stessa vita cristiana, da intendere come esistenza redenta, sanata, riconciliata, non sia da considerare in quanto tale un’esperienza fondamentalmente mistica che attende di essere non solo vissuta, ma anche riflessa, formalmente riconosciuta, compresa, interpretata, non solo come amore di Dio “e” del prossimo, ma come amore di Dio “nel” prossimo. E ovviamente non più a partire, come in altre epoche, dal concetto di “onore”, di prestigio, di potere, di corporazione, di classe, bensì di “dignità”, che riprende e riformula – sia detto senza alcuna presunzione – in termini critici, razionali, universalizzabili, il concetto biblico-teologico di creazione dell’uomo e della donna a “immagine e somiglianza di Dio” e di nessun altro. Presupposto, questo, tanto più rilevante quanto più incombe sul pensiero cristiano il rischio di impoverirsi, rinsecchirsi, segregarsi nei territori e nelle riserve delle belle parole, dei principi, degli ideali, in altri termini di interpretazioni avulse dalla realtà. Anche qui, se si vuole, con un’attenuante: che la sfida della storia lascia aperto il problema di tutta una serie di contraddizioni, conflitti, contrapposizioni, difficilmente riconducibili a un progetto unico di pace, di salvezza del mondo, come da più parti si auspica e si attende.

Di qui l’avvertimento di Scilironi, il quale ricorda ai cristiani che “menzionare il nome dello pseudo-Dionigi, di Meister Eckart, di Nicola Cusano, di Giordano Bruno, ecc., è anche troppo facile, tuttavia è essenziale non perdere di vista questa prosecuzione, che trova la sua chiarificazione teoretica soprattutto nell’idealismo. E’ questa una «mistica della ragione» (o *speculativa*), che, trascenden-

do le determinazioni dell'intelletto opera il *reditus in unum*, cioè fa esperienza del ritorno all'assoluto, all'unità di finito e infinito, della vita dello spirito e nello spirito, dell'*unitas spiritus*". A proposito del quale, avverte ancora Scilironi, "il riferimento non è alle varie declinazioni della mistica del cuore o del sentimento, ma al *proprium* della mistica cristiana: ciò che in essa appare irriducibile alla tradizione platonica-neoplatonica-idealistica è il *movimento* dell'atto finale, dell'«indiarsi». Non che, beninteso, la maggiore o minore sottolineatura dell'aspetto emotivo-affettivo sia trascurabile, ma non in esso sta il punto decisivo, sibbene nella determinazione dell'*ek-stasis* in cui consiste l'atto del trascendimento".

Atto che possiamo comprendere meglio se analizziamo più attentamente la complessità dell'esperienza mistica, il suo formarsi e rinnovarsi lungo i secoli, quasi sempre sulla spinta di sospetti, denunce, fraintendimenti, che hanno portato i mistici a confrontarsi dapprima con la dottrina della chiesa, in seguito anche con il pensiero critico, razionale, che ha contribuito non poco a stimolare i cristiani a prendere coscienza di tale fenomeno, ma soprattutto a riprendere e chiarire una serie di problemi e ambivalenze che si nascondevano, e in parte si nascondono ancora, sotto il velo di interpretazioni superficiali, se non dualistiche, spiritualistiche, della mistica cristiana.

2.5. Verso nuove forme di mistica cristiana?

Preso atto di tali problemi e ambivalenze le varie obiezioni che vengono mosse al pensiero critico, razionale, giustificano forse la sua liquidazione come ferrovecchio della storia? Non mancano oggi, è vero, studiosi che intravedono in esso un'istanza di auto-trasparenza totale che tende illegittimamente a presentarsi come unica forma di analisi e interpretazione della realtà. Questo però a me non pare un buon motivo per screditare il suo contributo e tanto meno ignorare che solo in nome di tale pensiero il cristianesimo ha ancora qualcosa di significativo da offrire al nostro tempo. Tanto più se si pensa che in caso contrario sarebbe pressoché inevitabile la sua riduzione, da molti più o meno direttamente perseguita, a un'alternativa secca tra fede e ragione, e dunque ultimamente anche tra mistica cristiana e nuove forme di mistica che si vengono progressivamente, anche se faticosamente, delineando

e diffondendo nel mondo cristiano. Non tutte ugualmente apprezzabili, certo, tutte però potenzialmente in grado di segnalare il bisogno di rispondere a quella domanda di senso che il nostro tempo, nonostante tutto, continua a proporre e riproporre come stimolo al superamento di mille e mille contraddizioni che contrassegnano il mondo in cui viviamo, non ultima quella che contrappone fede e ragione.

Contrapposizione, questa, che altro non è se non conseguenza di quel meccanismo ideologico che rischia di minare alle radici lo stesso pensiero cristiano. Per cui assegnando il primato alla fede si finisce prima o poi per scivolare lungo la china del fideismo; riaffermando viceversa il primato della ragione si finisce, capovolgendo la prospettiva, ma muovendosi entro lo stesso orizzonte, per legittimare forme indebite di razionalismo. In un caso come nell'altro la credibilità del pensiero cristiano, e conseguentemente del cristianesimo, verrebbe compromessa o ridotta a mera questione verbale, linguistica, se non ideologica. E in effetti non a caso uno dei problemi fondamentali del pensiero cristiano oggi è come interpretare il linguaggio dei mistici, le loro parole: si tratta di atti meramente pratici, funzionali, o anche intellettivi, razionali, quanto meno nella forma dell'intuizione?

Affrontare e dipanare tale questione implica inevitabilmente un nuovo punto critico: esiste o meno nell'esperienza dei mistici, nei loro racconti, nelle loro narrazioni, nelle loro interpretazioni, quel sapere profondo, mai totalmente esprimibile, che in prospettiva cristiana siamo soliti attribuire alle virtù teologali, fede speranza e carità, come risposta all'agape, all'amore di Dio, di cui si parla dalla prima parola all'ultima, in forme e generi letterari diversi, nella bibbia? Di qui lo "scandalo" di cui parla Scilironi, la vera differenza tra mistica della ragione e mistica della fede, che egli individua nella "visione" del volto di Cristo. Di qui però anche la pertinenza e la fecondità di ulteriori interrogativi: come interpretare tale "visione"? È biblicamente fondata? Ma soprattutto come interpretarla oggi?

A tali domande a me pare si possa rispondere molto in sintesi così: gli autori biblici del primo testamento rimandano alla "visione" di un Messia, di un salvatore, che sarebbe venuto a liberare il suo popolo, Israele, e in prospettiva tutti gli altri popoli; quelli del

secondo testamento all'attestazione che tale "visione" si è storicamente realizzata nella vita, morte e risurrezione di Gesù, riconosciuto come il Cristo, il Messia, sul cui volto risplende sì la gloria divina, "increata", di Dio, ma anche la gloria umana, "creata", di Maria sua madre, creatura pura e senza macchia, figura e simbolo della creazione redenta, salvata. E dunque segno di sicura salvezza non solo per i cristiani, e nemmeno solo per gli umani, ma per tutte le creature che gemono, come scrive l'apostolo Paolo, "nelle doglie del parto" (Rom 8,22) e vivono in attesa di quella "rinascita dall'alto" di cui parla l'autore del quarto vangelo, che successivamente ne spiegherà il senso profondo: "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita (e cioè siamo ri-nati), perché amiamo i fratelli" (1Gv 3,14). Parole chiare, decisive, fondamentali, nelle quali si coglie l'invito a ripensare la "rinascita dall'alto" non solo alla luce delle parole di Gesù nel suo colloquio notturno con Nicodemo, un capo dei Giudei (Gv 3, 1-15), e nemmeno solo il senso della sua vita, morte e risurrezione, ma più radicalmente il rapporto che intercorre tra logos e agape, tra sapere della ragione e sapere della fede. E, in ambito teologico, tra forme di fede religiosamente connotate e forme più sintonizzate con il vissuto, la storia, la prassi, in una parola la vita di quanti, cristiani e non, intravedono nel parametro dell'"agape" non solo un principio, un ideale, un progetto, ma anche l'invito e lo stimolo a tradurre storicamente tale progetto in una serie di atteggiamenti e comportamenti che siano espressione e concretizzazione di atti di amore verso tutte le creature, umane ma anche non umane, con le quali siamo chiamati quotidianamente a vivere e a convivere.

Pensare la grazia con san Paolo e Vladimir Jankélévitch

Riccardo Battocchio

1. I filosofi e Paolo di Tarso

Tra gli studi che negli ultimi decenni sono stati dedicati al pensiero di Paolo di Tarso un posto di rilievo è occupato dalle pubblicazioni sul tema della “grazia” di John M.G. Barclay (n. 1958), Lightfoot Professor of Divinity all’Università di Durham, in Inghilterra. Alla sua opera maggiore, pubblicata nel 2015, *Paul and the Gift*¹, ha fatto seguito nel 2020 una specie di compendio dal titolo *Paul and the Power of Grace*². Nelle ultime righe di quest’ultimo si legge: «è interessante che non pochi filosofi, alcuni anche di tradizione non cristiana, abbiano di recente riscoperto Paolo e salutato il momento presente come “nuova ora” di Paolo. Così fosse, uno dei contributi maggiori di Paolo al nostro mondo contemporaneo deve essere la sua teologia della grazia»³.

La riscoperta filosofica di Paolo è un fatto assodato. Non mancano contributi su ciò che è possibile ricavare dalle lettere paoline – in parte anche dagli *Atti degli Apostoli* – circa il rapporto dell’autore con la filosofia o le filosofie del proprio tempo e dei tempi che

¹ J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2015.

² ID., *Paul and the Power of Grace*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2020. Traduzione italiana: *Paolo e la grazia*, Paideia, Torino 2022.

³ J.M.G. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, cit., p. 241.

l'hanno preceduto⁴. Esiste un'ampia letteratura sui filosofi che si sono occupati delle lettere di Paolo e disponiamo di articoli, raccolte di studi, monografie che fanno il punto sulle diverse prospettive a partire dalle quali, almeno negli ultimi due secoli, l'Apostolo è stato interpellato in prospettiva filosofica.

Non è difficile fare i nomi dei filosofi che si sono confrontati direttamente con Paolo, in un elenco alfabetico che inizia con Agamben e si conclude con Žižek. In mezzo troviamo Badiou, Cacciari, Derrida, Heidegger, Nietzsche, Scilironi, Šestov, Taubes, Vattimo e altri ancora⁵.

Stimolato dalla lettura di *San Paolo filosofo*, il saggio nel quale Carlo Scilironi interpreta il pensiero di Paolo come «un estremo tentativo di salvare l'essere dell'uomo»⁶, in questo breve contributo vorrei semplicemente suggerire di pensare il tema della “grazia”, centrale nel discorso paolino, anche lasciandosi illuminare dagli scritti affidati al XXI secolo dal francese Vladimir Jankélévitch (1903-1985), figlio di immigrati ebrei russi, filosofo, musicologo, uomo di pensiero e di azione, partecipe della Resistenza, professore alla Sorbona dal 1951 al 1975, autore assai prolifico, capace di

⁴ Cfr.: T. PIAGE, *Filosofia*, in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Edizione italiana a cura di R. Penna, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 642-650; J.R. DODSON, D.E. BRIONES, *Paul and the Giants of Philosophy. Reading the Apostle in Greco-Roman Context*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois 2019.

⁵ Per l'esame dei diversi modi in cui i filosofi, dopo Nietzsche, si sono rapportati agli scritti paolini, cfr.: D. HARINK (a cura di), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon 2010; K. APPEL, *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in G. ANGELINI et al., *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare*, Glossa, Milano 2011, pp. 69-91; P. FRICK (a cura di), *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013; CH. STRECKER, J. VALENTIN (a cura di), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart 2013; G.J. VAN DER HEIDEN, G. VAN KOOTEN, A. CIMINO (a cura di), *Saint Paul and Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017; T. TOSOLINI, *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del Cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Marietti 1820, Bologna 2019. Per uno sguardo generale su san Paolo, cfr. S. ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018; B.W. LONGENECKER (a cura di), *The New Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2020.

⁶ C. SCILIRONI, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022, p. 27.

affascinare con i suoi libri, se si accetta di seguirlo nel ritmo di una scrittura che procede musicalmente più che sistematicamente, e tuttavia in modo assai rigoroso. Un pensatore inattuale per scelta ma che oggi è difficile considerare marginale⁷.

Jankélévitch non ha titoli per essere inserito nell'elenco dei filosofi che si sono occupati in modo esplicito e diretto di Paolo. Lo conosce, ovviamente, e non trascura di citarlo quando gli serve, ma non ne fa oggetto di ampie discussioni. A suggerire la possibilità di un collegamento fra i due, Paolo e Jankélévitch, è piuttosto il ricorso che entrambi fanno al linguaggio della "grazia".

2. Prospettive su Paolo e la grazia

«Le lettere paoline iniziano e terminano tutte facendo risuonare una nota di grazia. Non è improbabile che l'apostolo volesse che tutti i suoi scritti fossero recepiti entro il quadro onnicomprensivo della grazia divina, dall'inizio alla fine»⁸. Detto questo, rimane aperto l'interrogativo su ciò che intende Paolo per "grazia" e per "grazia divina".

Dagli anni '70 del secolo scorso a oggi la ricerca esegetica e storico-teologica sul pensiero di Paolo ha conosciuto momenti assai vivaci, in gran parte riferiti alla questione del suo rapporto con il mondo culturale-religioso del giudaismo del Secondo Tempio (il periodo che va dell'esilio babilonese nel 597 a.C. alla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C.), con l'apocalittica giudaica e, ovviamente, con l'origine del fenomeno che, poco meno di un centinaio d'anni dopo la morte dell'apostolo, sarebbe stato identificato come "cristianesimo".

L'emergere di una prospettiva "nuova" su Paolo (*New Perspective*), volta a prendere le distanze dall'immagine di Paolo quale

⁷ Per la biografia di Jankélévitch, l'opera di riferimento è F. SCHWAB, *Vladimir Jankélévitch. Le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi*, Albin Michel, Paris 2023. Nel gennaio 1955, in una lettera all'amico di una vita, Louis Beauduc, Jankélévitch si esprimeva così: «Io scrivo per il XXI secolo, secolo che discuterà le mie idee con passione, contrariamente al XX» (cfr. F. SCHWAB, *Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 327).

⁸ A.B. LUTER Jr., *Grazia*, in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 825-828: 828.

implacabile critico del “legalismo ebraico” (*Old Perspective*), ha portato alcuni a proporre una *Paul-within-Judaism Perspective*, come riscoperta piena dell’ebraicità di Paolo, la cui azione e il cui pensiero vanno collocati in un tempo nel quale non esisteva ancora il cristianesimo come religione separata dal giudaismo⁹.

Non manca, ed è facile immaginarlo, chi ritiene che nonostante tutto negli scritti paolini ci siano elementi tali da giustificare ancora, almeno in parte, l’approccio della *Old Perspective*¹⁰.

James M.G. Barclay, lo studioso citato in apertura, si è occupato del modo in cui Paolo ricorre al lessico della grazia attraversando le diverse prospettive, senza identificarsi in una di esse. In entrambi i suoi libri, *Paul and the Gift* e *Paul and the Power of Grace*, l’approfondimento del tema della grazia procede collocandolo nell’ambito delle relazioni sociali che possono essere identificate dal termine “dono”.

I diversi significati del termine χάρις (*chàris*) – tradotto per lo più con “grazia” ma anche con “dono”, “favore”, “ringraziamento” – rinviano al movimento circolare del dono, «alla sfera delle relazioni personali spontanee caratterizzate dalla benevolenza di prestare aiuti o favori, cosa che in genere suscita qualche forma di reciprocità, necessaria per la continuazione delle relazione»¹¹. Alla luce di quanto lascia intendere la letteratura greco-romana antica e delle più recenti discussioni sul dono in ambito antropologico-culturale e filosofico, soprattutto sulla figura del “puro dono”, Barclay individua sei possibili “perfezioni” della grazia. Egli ritiene che ci siano almeno sei punti di vista rispetto ai quali una relazione può essere riconosciuta come compiutamente (“perfettamente”) connotata dalla “grazia”: la sua sovrabbondanza (quando il dono è enorme, ricco, incessante, durevole, ecc.), l’unicità (quando la benevolenza o la bontà è il modo unico o esclusivo di operare del donatore),

⁹ Su tutto questo: G. BOCCACCINI, *Le tre vie di salvezza di Paolo l’ebreo. L’apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, Claudiana, Torino 2021, il quale rinvia a M.D. NANOS, M. ZETTERHOLM (a cura di), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context of the Apostle*, Fortress, Minneapolis 2015.

¹⁰ Ad esempio S. WESTERHOLM, *Justification Reconsidered. Rethinking a Pauline Theme*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2013. Traduzione italiana: *La giustificazione riconsiderata. Ripensare un tema di Paolo*, Paideia, Torino 2016.

¹¹ J.M.G. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, cit., p. 23.

l'antecedenza (il dono è fatto prima che il destinatario abbia preso qualche iniziativa), l'incongruenza (la sproporzione tra il dono e il valore o il merito di chi lo riceve), l'efficacia (il dono cambia le cose in meglio), la non-circolarità (il dono esclude qualsiasi elemento di contraccambio)¹². Si può parlare di "grazia" riferendosi all'una o all'altra di queste "perfezioni", oppure accostando tra loro due o più di esse ed escludendone altre.

Non è dunque corretto fermarsi all'opposizione legge-grazia, quando si considera Paolo in rapporto al contesto giudaico. Anche nei testi del Giudaismo del Secondo Tempio la grazia è onnipresente, diversi sono tuttavia i modi con i quali essa è intesa, diverse sono le "perfezioni" che le si attribuiscono. Il dono di grazia al quale si riferisce Paolo, sempre rapportato all'evento-Cristo (la sua morte "per i nostri peccati", cfr. 1Cor 15,3, e la sua risurrezione "per la nostra giustificazione", cfr. Rm 4,25) precede qualsiasi iniziativa possa prendere colui al quale è destinato ma attende una risposta da parte di colui che lo riceve. La perfezione dell'antecedenza non esclude perciò quella della circolarità: la gratuità del dono non implica che esso sia dato senza l'attesa di un ritorno¹³.

Non è mia intenzione, non ho la competenza per farlo, discutere o sviluppare l'interpretazione proposta da Barclay del pensiero paolino sulla grazia¹⁴. Ciò che si può rilevare è il fatto che riconoscendo il carattere "antecedente" del dono che ci permette di esistere e, insieme, l'esigenza di una risposta a questo dono da parte dell'essere umano (la "circolarità"), siamo orientati a una vi-

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 39-43 e J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, cit., pp. 66-75.

¹³ «Di fatto ... il dono Cristo comporta grandi aspettative, poiché ha il potere di trasformare: rigenera la comunità dei credenti. Gli effetti sociali del dono divino sulla pratica umana di fare doni sono quindi una componente necessaria della grazia. Questi effetti non sono un mezzo per ottenere dalla grazia un dono ulteriore o finale, ma sono l'espressione necessaria (inevitabile o appropriata) della grazia nella vita degli uomini» (J.M.G. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, cit., p. 194).

¹⁴ Si possono vedere, a tal riguardo, J. MARCUS, *Barclay's Gift*, «Journal for the Study of the New Testament», 2017, XXXIX, n. 3, pp. 324-330; J.M.G. BARCLAY, *The Gift and its Perfections: A Response to Joel Marcus and Margaret Mitchell*, *ibid.*, pp. 331-334; E. ADAMS, D.H. BERTSCHMANN, S.J. CHESTER, J.A. LINEBAUGH, T.D. STILL (a cura di), *The New Perspective on Grace. Paul and the Gospel after Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2023.

sione della realtà che merita di essere tematizzata anche sul piano dell'interrogazione filosofica.

3. La “grazia vivente” in Jankélévitch

Il carattere antecedente ed esigente della grazia non appare estraneo al modo in cui Valdimir Jankélévitch ha pensato e ripensato nella sua lunga e intensa attività filosofica la vita, la morte, il tempo, l'amore, il perdono, la musica, la realtà. Chi scrive è mosso da interessi religiosi e teologici rispetto ai quali Jankélévitch si dichiara completamente estraneo, anche quando, soprattutto quando, parla di Dio o dell'Assoluto. È tuttavia proprio il rigore filosofico, non dogmatico, con il quale egli pensa la realtà a sollecitare, nella persona che pensa e si pone domande collocandosi nell'orizzonte della fede cristiana, una reazione che non può essere la presa di distanza o l'immunizzazione.

Enrica Lisciani-Petrini, alla quale va il merito di aver permesso con le sue traduzioni e i suoi contributi la conoscenza del filosofo francese nel contesto italiano, introducendo un ampio saggio a lui dedicato individua nella “grazia vivente” «il vero epicentro teorico-semantico del pensiero jankélévitchiano»¹⁵.

¹⁵ E. LISCIANI-PETRINI, *Charis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2012, p. 23. Alle pp. 163-165 si trova una bibliografia degli scritti di Jankélévitch, con l'indicazione delle traduzioni italiane, aggiornata al 2012. Enrica Lisciani-Petrini ha curato per l'editore Einaudi: *La morte*, 2009; *Il non-so-che e il quasi-niente*, 2011; *Il puro e l'impuro*, 2014; *L'avventura, la noia, la serietà*, 2018, oltre a V. JANKÉLÉVITCH, B. BERLOWITZ, *Da qualche parte nell'incompiuto*, 2012 (testo nato dal dialogo fra il filosofo e una sua ex-allieva). Presso altri editori sono apparsi: *Il paradosso della morale*. Introduzione di L. Boella, Orthotes, Napoli-Salerno 2020; *Filosofia prima. Introduzione a una filosofia del “quasi”*. A cura e con un saggio introduttivo di L. Saviani. Traduzione di F. Fogliotti, Moretti&Vitali Editori, Bergamo 2020. In seguito i testi di Jankélévitch saranno citati senza il nome dell'autore. Un'ampia presentazione e un'interpretazione d'insieme del suo pensiero, in una prospettiva diversa da quella di Lisciani-Petrini, si trovano in I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Presses Universitaires de France, Paris 2000. Nel 2022 Cynthia Fleury ha curato per Radio France un podcast (40 episodi) dedicato al filosofo francese (*Un été avec Jankélévitch*, 40 episodi, ciascuno di ca. 4 minuti): <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/serie-un-ete-avec-jankelevitch> (2 maggio 2025).

Il lessico della grazia di Jankélévitch è debitore di Plotino¹⁶, più che di Paolo e della tradizione cristiana. A più riprese, nei suoi scritti, ci si imbatte nel richiamo alla “grazia diffusa sulla bellezza” (Χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει) contenuto nella VI Enneade¹⁷.

Il mistero in cui è immersa la nostra esistenza, per Jankélévitch, il fatto cioè di ritrovarsi costantemente posti come “quasi-niente” fra l’essere (da non pensare come “sostanza”) e il niente (non un concetto, non il “nulla”, ma la pura negazione, la morte) costituisce «un mistero divino e davvero soprannaturale»¹⁸. Questo “mistero” non è una realtà altra rispetto a quella che ci è data di vivere, un ordine di cose che sta sopra o sotto, prima o dopo ciò che appare: «A questo qualcosa di diffuso e di sparso dappertutto che non è mai essenza, ma presenza, mai *ousia*, ma *parusia*, a questa presenza assente in quanto onnipresente e onniassente; a questa presenza che è sempre altrove e altra, che è insieme *ibi* e *alibi*, si addirebbe veramente un’unica parola: *charme*»¹⁹.

Giustamente il termine *charme* non viene tradotto con l’usuale corrispondente italiano “fascino”. Alla parola francese, come osserva Lisciani-Petrini, è sotteso il latino *carmen*, nella duplice accezione di componimento poetico e di incantesimo. Essa però richiama anche la *cháris*, plotinianamente intesa come qualità inafferrabile e sfuggente a ogni localizzazione²⁰.

Quella di Jankélévitch, come quella del suo “maestro” Bergson, è per molti aspetti una filosofia del tempo, della durata e dell’istante. La grazia, diffusa e sfuggente, accade, quando accade, nell’istante, nel non-so-che, nel quasi-nulla. L’istante è «la soglia inafferrabile in cui l’essere cessa di essere qualcosa, e il niente ces-

¹⁶ Nel 1924 Jankélévitch si occupò di Plotino nella dissertazione per il diploma di studi superiori, sotto la direzione di Émile Bréhier (cfr. F. SCHWAB, *Vladimir Jankélévitch*, cit., pp. 63-67).

¹⁷ Si vedano, ad esempio, *Filosofia prima*, cit., p. 179; *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., pp. 76. 387. Così Plotino nella VI Enneade (7,22): «Se... l’anima si arresta all’Intelligenza, essa contempla sì cose belle e sante, ma non possiede ancora pienamente ciò che cerca: è come quando ci si avvicina a un viso che è sì bello ma incapace di commuovere lo sguardo, perché non brilla su di esso la grazia della bellezza (ὅ μὴ ἐμπρέπει Χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει)» (PLOTINO, *Enneadi*. Traduzione di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pp. 1252-1253).

¹⁸ *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁰ Cfr. E. LISCIANI-PETRINI, *Charis*, cit., p. 23, n. 30.

sa di essere niente, in cui ogni contraddittorio è *sul punto di*, o addirittura *in procinto di* divenire il suo stesso contraddittorio»²¹. L'uomo è mescolanza di istante (il minimo-essere, intermedio fra l'essere che si può narrare e il niente inafferrabile²²) e di intervallo (il tempo quantificabile e quantificabile): la grazia è sì "diffusa", ma si dà nell'istante, come istante.

Jankélévitch ne tratta parlando – senza riferimenti in senso stretto teologici – della creazione, «grande istante primordiale»²³. La donazione creatrice, per fatto che *ciò che dona dona ciò che non è* (è atto di donare, non preceduto da altro, non crea prima e dopo dona ma crea donando), appare alla lettera come *grazia gratificante*²⁴. La creazione non è un processo ma un "inizio" del quale non si può "sapere" ma del quale si può avere "intuizione", nell'istante e come istante: «L'istante è il punto-vertigine in cui tempo e spazio coincidono, in cui qualità e quantità appaiono l'una nell'altra, in cui forma e materia si confondono, in cui la relazione stessa si riduce fino a non essere che un unico assoluto. La creazione risiede nell'istante, o meglio (dato che l'istante non è, se non per modo di dire, una brevissima durata, un intervallo infinitesimale in cui la creazione avrebbe luogo) la creazione è interamente l'istante stesso, e, viceversa, l'istante per eccellenza è l'istante creatore e posizionale»²⁵.

Considerazione simili si trovano là dove Jankélévitch affronta la grande questione del "perdono", uno dei temi per i quali egli è probabilmente più noto anche a molti che non si occupano di questioni strettamente filosofiche²⁶.

²¹ *Filosofia prima*, cit., p. 251.

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ *Ibid.*, p. 214. Alla "creazione" è dedicato il capitolo IX di *Filosofia prima*, pp. 212-281.

²⁴ *Ibid.*, p. 229. L'Autore individua una "triplice grazia" del Far-essere senza essere: 1. Ciò che fa non è ciò che fa; 2. Ciò che dona dona ciò che non è; 3. Ciò che dona non possiede ciò che dona e, inversamente, ciò che dona continua a possedere ciò che ha donato (pp. 226-232).

²⁵ *Ibid.*, p. 250).

²⁶ Scritti di Jankélévitch sul perdono: *Le pardon*, Flammarion, Paris 2019 (1a ed.: 1967. Trad. it.: *Il perdono*, IPL, Milano 1968); *Pardonnez?*, Editions du Seuil, Paris 1986 (1a ed.: 1971. Trad. it.: *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987). Per la discussione sul tema: C. CAZALÉ-BÉRARD, L. SANÒ, *Le pardon face à l'histoire: Vladimir Jankélévitch. Aporie du par-don chez Jacques Derrida*, «Paradosso», n.

Ciò che è fatto non può essere disfatto. Il perdono non va confuso con l'oblio, come se il tempo potesse cancellare a poco a poco il comportamento colpevole, né con i tentativi di giustificare intellettualmente tale comportamento, mettendo tra parentesi la radicalità del male, né con l'amnistia. La colpa, quando non è riconosciuta da colui che l'ha commessa, non può cadere in prescrizione²⁷. Il perdono, per Jankélévitch, non può che avere un carattere paradossale: è la più alta virtù morale e, in quanto espressione dell'amore per l'altro essere umano, è incondizionato, ma allo stesso tempo esige in chi lo chiede la consapevolezza del male commesso. Se però la colpa è inescusabile, non significa che sia imperdonabile. Il perdono è "un'impossibile possibilità" che sarebbe senza senso, sarebbe una buffoneria, se non prevedesse, come condizione elementare, l'angoscia, l'insonnia, il senso di abbandono di colui che ha commesso la colpa²⁸. Non c'è una parola che ponga fine una volta per tutte all'oscillazione fra l'imperdonabilità della colpa e la possibilità del perdono. Il perdono, scrive Jankélévitch verso la fine del libro ad esso dedicato, «è allo stesso tempo onnipotente e impotente. Tutta la sua forza di redenzione e di assoluzione non può far sì che la cosa fatta non sia stata fatta ... E tuttavia, in un altro senso, a dire il vero pneumatico e incomprensibile, il miracolo del perdono è proprio quello di rendere nulla, in un lampo di gioia, l'essere-stato e l'aver-fatto. Per *la grazia del perdono* la cosa che è stata fatta non è stata fatta»²⁹.

Non c'è una vittoria definitiva del perdono sulla colpa, dell'amore sulla malvagità, della vita sulla morte. Ci troviamo sempre tra due forze ugualmente onnipotenti, il perdono e l'aver-fatto: «la forza infinita del perdono è più forte della forza infinita del

2, 2021, pp. 13-32; G. VENTICINQUE, *Vestire la contraddizione. Per una coerenza del perdono jankélévitchiano*, *ibid.*, pp. 33-48; E. LISCIANI-PETRINI, *Charis*, pp. 82-117. Il testo nel quale Jacques Derrida affronta criticamente la posizione di Jankélévitch è *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, L'Herne, Paris 2004 (trad. it.: *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. A cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004).

²⁷ Il riferimento diretto di Jankélévitch è allo sterminio degli ebrei, ai crimini commessi durante il nazismo, in Germania e nella Francia occupata.

²⁸ «La détresse et l'insomnie et la déréliction du fautif»: *Le pardon*, cit., p. 260.

²⁹ *Ibid.*, p. 272 (la traduzione e il corsivo sono miei).

fatto-d'aver-fatto, e *viceversa*»³⁰. Non c'è superamento dialettico: viviamo fino alla fine nell'oscillazione

Proprio come la creazione, il perdono non è l'esito di un processo lineare, evolutivo. Ha un carattere drastico³¹, è un evento istantaneo: «il tempo continuo e immanente dell'evoluzione, dell'incubazione e della maturazione non ha nulla in comune con l'atto di perdonare»³². In questo senso si può parlare del perdono come di un "miracolo", di una "grazia".

Questo istante, questo miracolo, questa grazia hanno a che fare con il *non-so-che* sulla cui indicibilità/ineffabilità Jankélévitch ritiene necessario parlare a lungo, proprio per sottrarlo all'illusione di possederlo come qualcosa di definibile³³.

Anche in altri territori percorsi dal filosofo del *non-so-che* torna il riferimento alla grazia, nel *Trattato sulle virtù*, ad esempio, quando affronta il tema dell'amore o dell'innocenza³⁴, o quando tratta della purezza, dell'intenzione pura, intesa come movimento, evento, cominciamento, folgorazione dell'istante che continua-

³⁰ *Ibid.* (il corsivo è mio).

³¹ Jankélévitch ricorre volentieri all'aggettivo "drastico" (dal greco δρᾶω, verbo che denota l'azione dalla quale deriva un effetto puntuale).

³² *Ibid.*, p. 64. Altri due caratteri del perdono, oltre alla sua istantaneità, sono la gratuità e l'essere in relazione a qualcuno (non a un principio o a un'idea).

³³ L'opera di riferimento è, a questo proposito, *Il non-so-che e il quasi-niente* ma il tema ricorre in tanti scritti di Jankélévitch, compreso quello dedicato al perdono (cfr. *Le pardon*, cit., p. 194). Il filosofo però mette in guardia dal rischio di fare del *non-so-che* un sistema, una forma capovolta o mascherata di dogmatismo: «Occorre impedire al *nescioquid* di arrotondarsi, imborghesirsi e intrufolarsi al centro di un "nescioquidismo" professionale: il sistematismo del Non-so-che non sarebbe il più pedante di tutti?» (*Filosofia prima*, cit., p. 187). Va richiamato qui anche un altro filone dell'attività filosofica di Jankélévitch, quello dedicato alla musica. In particolare: *La musica e l'ineffabile*. Traduzione italiana e cura di E. Lisciani-Petrini, Bompiani, Milano 2007³ (or. francese 1961).

³⁴ La stesura del *Traité des vertus* occupò Jankélévitch dal 1937 al 1946. Fu pubblicato nel 1949 e, in una nuova edizione in tre volumi, fra il 1968 e il 1970. La più recente edizione francese è divisa in quattro tomi: *Le sérieux de l'intention (Traité de vertus I)*, Flammarion, Paris 1983; *Le vertus et l'amour (Traité de vertus II)*, voll. 1-2, Flammarion, Paris 1986; *L'innocence et la méchanceté (Traité de vertus III)*, Flammarion 1986. In italiano esiste solo una selezione di alcuni paragrafi dei quindici capitoli in cui è diviso il *Traité*: V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*. Scelta a cura di F. Alberoni con una introduzione di R. Maggiori, Garzanti, Milano 1996.

mente scomparire ma che continuamente può rinascere: «Come la grazia della redenzione avviene nel più profondo della notte e solo quando la nostra disperazione è sincera, così l'impuro si ritrova improvvisamente puro nell'istante in cui tutto sembra perduto, e solo a patto che la sua cattiva coscienza sia seria»³⁵. E ancora: «Affinché la “grazia” operi ... il disperato eviterà di guardare di sottocchi la propria disperazione; la “grazia” opera quando abbiamo la schiena voltata [...]. La “grazia” opera ... ma, zitti! Dimenticatelo subito, perché essa ci proibisce di saperlo»³⁶.

Perché la grazia operi non bisogna sbirciare con curiosità, ma guardare in faccia l'altro, direttamente negli occhi: «il tropismo centrato sull'altro è la condizione di ogni purezza»³⁷. Jankélévitch parla a questo proposito di “efferenza” della grazia, da intendere come uscita fuori di sé, oblio di sé, estroversione dell'io, apertura all'altro³⁸. «La purezza è un movimento, e non un elemento; un'intenzione, e non un'entità cellulare nascosta in seno al complesso impuro: pertanto si sottrae a ogni analisi»³⁹. Lo stesso vale per la grazia: è diffusa, è movimento, si sottrae a ogni analisi perché si dà nell'istante. Può essere “intuita”, non “saputa”.

4. Breve ritorno a Paolo e congedo letterario

Per molti aspetti, la χάρις che sta al cuore del discorso paolino appare distante da quella alla quale si riferisce Jankélévitch. Quella di Paolo non è una grazia “diffusa”, non è una dimensione impersonale della realtà. Essa è collegata all'inizio e alla fine con l'evento-Cristo e si dà in relazione a quell'evento. Non si dà però come “cosa”, bensì in una relazione e come una relazione che, per usare il lessico jankélévitchiano, possiamo pensare quale movimen-

³⁵ *Il puro e l'impuro*, cit., p. 214.

³⁶ *Ibid.*, p. 215.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ In anatomia, è detta “efferente” una struttura (nervo, vaso sanguigno, ecc.) che allontana segnali o fluidi da una parte del corpo. Jankélévitch usa spesso termini ricavati dal linguaggio medico: il padre Samuel, nato a Odessa nel 1869, aveva lasciato la Russia per la Francia proprio per studiare medicina ed era diventato otorino-laringoiatra (oltre che traduttore di Freud).

³⁹ *Il puro e l'impuro*, cit., p. 200.

to “efferente”. Le due perfezioni della grazia individuate da Barclay come caratterizzanti il pensiero paolino, l’antecedenza (rispetto alla prestazione o al merito dell’essere umano) e la circolarità (il coinvolgimento responsabile del destinatario del dono nell’atto di colui che dona), potrebbero essere interpretate anche alla luce del dinamismo della grazia che traspare da tante pagine del filosofo francese.

Qui non si tratta di ricondurre Jankélévitch all’orizzonte del religioso o del teologico. A suo avviso la religione è sostanzialmente un vano tentativo di compensare le delusioni provocate dall’evento decisivo della morte (“decisivo” in quanto pone fine in modo radicale e irreversibile all’esistenza dell’individuo⁴⁰) e le astrazioni teologiche non sono che pretenziose fandonie⁴¹. Per Jankélévitch – «ebreo che, pur non abbandonando mai la propria tradizione, si è ispirato costantemente alle fonti cristiane»⁴² – Gesù Cristo è figura paradigmatica dell’amore nei confronti di chiunque, anche e soprattutto di chi non lo merita. Non più di questo. E non bisogna, scrive, occuparsi troppo di Cristo, bensì agire come ha agito lui⁴³.

Detto ciò, anche chi cerca di pensare accogliendo come affidabile la parola che non dice solo «nessuno ha mai visto Dio» (1Gv 4,12)⁴⁴ ma aggiunge «il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18), può lasciarsi aiutare da un filosofo come Jankélévitch a evitare di fraintendere la *grazia* cosificandola, sottraendola al movimento che le è proprio. La grazia, proprio “la grazia da parte di Gesù Cristo” (χάρις ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ) con cui Paolo apre le sue lettere (cfr. Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2), è movimento e crea movimento.

⁴⁰ Cfr. *La morte*, cit., e *Pensare la morte*, Raffello Cortina, Milano 1995 (or. francese 1994: raccoglie quattro dialoghi apparsi fra il 1967 e il 1975).

⁴¹ Cfr. *Filosofia prima*, cit., p. 176.

⁴² E. LISCIANI-PETRINI, *Charis*, cit., p. 105.

⁴³ Cfr. I. DE MONTMOLLIN, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 353, dove è riportato questo passaggio del *Traité des vertus*: «I contemplativi parlano continuamente di “amore”, ma sembra che per alcuni di essi l’amore sia diventato un fine in sé, indipendente da ogni persona amata [...]. Non sentono che Cristo stesso sussurra loro: “Fate come ho fatto io, non preoccupatevi tanto di me e delle mie piaghe!”» (trad. mia).

⁴⁴ Cfr. *Filosofia prima*, cit., p. 169, in un capitolo nel quale Jankélévitch richiama a più riprese le omelie di Giovanni Crisostomo sull’incomprensibilità di Dio.

Lo aveva capito anche Ludovic, il protagonista di *Aquiloni*, romanzo di Romain Gary (pseudonimo di Roman Kacev, 1914-1980), scrittore francese che ha in comune con Jankélévitch l'origine russa, l'appartenenza a una famiglia ebraica, e la partecipazione alla Resistenza durante la Seconda guerra mondiale. A dieci anni Ludovic aveva incontrato per pochi minuti una ragazzina della sua stessa età, portandone con sé, incancellabile, il ricordo. A quattordici anni, in occasione di un esame di filosofia, gli accade qualcosa:

Erano quasi quattro anni che non rivedevo quella che chiamavo «la mia piccola polacca», ma la mia memoria non aveva subito il più piccolo cedimento. Aveva un viso dai lineamenti così fini che veniva voglia di tenerlo nel cavo della mano e una vivacità armoniosa in ogni movimento, che mi aveva permesso di prendere un ottimo voto all'esame di filosofia. Per l'orale avevo scelto estetica e l'esaminatore, sfinito probabilmente da una giornata di lavoro, mi aveva detto: «Le farò un'unica domanda e le chiedo di rispondermi con un'unica parola. Cosa caratterizza la grazia?». Io pensai alla piccola polacca, al suo collo, alle sue braccia, al volo della sua chioma, e risposi senza esitare: «Il movimento». Presi diciannove. Devo il mio diploma all'amore⁴⁵.

⁴⁵ R. GARY, *Gli aquiloni*. Traduzione di G. Bogliolo, Neri Pozza 2022, p. 27.

L'esistenza è un simbolo che passa Heidegger e Barth sorvegliati speciali di san Paolo

Fabrizio Luciano

1. *Das Seiende als Gleichnis*: il dato come simbolo oltre l'opposizione

I primi due versi dell'ultima strofa del *Faust* di Goethe – *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*, tutto ciò che passa non è che un simbolo – sono com'è noto il *Leitmotiv* della lettura dell'*Epistola ai Romani* di Karl Barth.

L'annuncio paolino viene visto come messa in luce della problematicità della realtà e segno del suo trascendimento, che coincide con il riconoscimento della problematicità stessa. Ogni dato, nella misura in cui non dà ragione di se stesso, ed è quindi problematico, rinvia necessariamente oltre se stesso rivelando il suo fondamento non problematico, ma proprio per questo non riducibile a dato.¹

“Dato, oggetto, semantema, ente” sono tutti sinonimi che si determinano reciprocamente attraverso la loro negazione: il tavolo non è la sedia, che non è il pavimento, che non è la finestra etc. Di ognuna di queste cose si dice che è, e che non è l'altra: ogni cosa che è, ogni ente, si determina pertanto negando tutti gli altri enti. Ma l'essere, in virtù di cui si dice che tutte queste cose sono, come

¹ Cfr. CARLO SCILIRONI, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 57-58.

si può determinare?

Se ciò che si determina si determina negando l'altro da sé, l'altro dall'essere è il nulla: per essere dunque, l'essere dovrebbe negare il nulla, che però non è. Per poter negare il nulla, per poter avere qualcosa da negare, l'essere dovrebbe dunque affermare il nulla, trattarlo come qualcosa che è, contraddittoriamente.

L'essere si dimostra pertanto come quel principio che, proprio come tale, non ha nulla da negare, ed è dunque irriducibile all'ente, al dato, che sussiste invece solo nella negazione e nell'opposizione²: questa è la via maestra della filosofia.

Spacciare l'ente per l'essere è l'accecamento del vitello d'oro, è la pretesa di immobilizzare con una definizione le statue di Dedalo che il domandare socratico continua a muovere in circolo.³ Di contro, la problematicità del dato non può essere ridotta a dato, poiché ciò estinguerebbe la domanda totale, la domanda sull'essere della cosa e cioè sul suo intero – in cui la problematicità si attua – nella attestazione di un dato, di fronte a cui la domanda si arresterebbe in modo arbitrario, non essendo più domanda totale. La domanda totale è invece domanda sull'essere, su quel «Che cos'è?» che si afferma come principio improblematizzabile nello stesso tentativo di metterlo in questione:

Nella domanda “che cos'è...?” (*tí esti...*) l'essere domandato è già sempre presupposto nell' “è” che lo domanda. Reduplicare la domanda (“che cos'è l' “è”?”) non fa che reduplicare la presupposizione. Ciò attesta che l'essere è sempre a monte di qualsiasi domanda che lo richiede, e per ciò stesso non può essere raggiunto da risposta di sorta. Di qui il socratismo perenne della filosofia, il suo essere propriamente “sapere di non sapere.”⁴

Questa consapevolezza dell'insufficienza dell'ente a se stesso viene portata da Paolo, nella lettura di Barth, alla massima rigorizzazione: l'ente è *Gleichnis*, è simbolo di ciò che lo supera e di ciò che esso, in quanto ente, non è; l'ente è in virtù dell'essere, ma non è l'essere. Allo stesso modo, tuttavia, la consapevolezza dell'ulteriorità dell'essere rispetto all'ente, di cui la filosofia è testimonian-

² Cfr. ID., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, *passim*.

³ Cfr. ID., *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020, pp. 17-25.

⁴ SCILIRONI, *San Paolo filosofo*, cit., p. 73, nota 55.

za, viene non solo inglobata da Paolo nell'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo morto e risorto, ma proprio da questo trasfigurata e portata oltre quel residuo di dato e di concessione al senso comune che, in quanto possibilità umana, ancora abita la filosofia, e che, nella messa in luce dell'ulteriorità dell'essere rispetto all'ente, ancora si basa sul principio di identità, cioè sul fatto che la trascendenza dell'essere rispetto agli enti viene dimostrata presupponendo l'identità di ogni ente con se stesso: il tavolo non è la sedia, ma è il tavolo, è ciò che è!

L'annuncio paolino è molto più radicale: tutto il commento di Karl Barth all'*Epistola ai Romani* si basa sul versetto 17 del capitolo 4, che parla della fede di Abramo davanti al Dio che dà vita ai morti e chiama come se fossero le cose che non sono.

Il testo dice, riferendosi ad Abramo: «davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono»⁵. Il testo greco tradotto con «chiama all'esistenza le cose che non esistono» dice: «*kaloúntos tà mé ónta hos ónta*». La traduzione corrente riduce il significato dell'essere a quello dell'esistenza e la chiamata alla creazione; questa viene vista come mera posizione nell'essere (termine della critica kantiana) di un ente semplicemente presente (termine della critica heideggeriana).

Nella lettura di Barth, di contro, tale chiamata di Dio che avviene in Cristo va intesa in modo molto più radicale e accostata al versetto centrale della lettera ai Galati: «non vivo più io, ma Cristo vive in me».⁶

La chiamata all'essere della creazione e della redenzione ci apre a comprenderci come ciò che noi non siamo, rende reale il possibile mantenendolo possibile⁷; è la distruzione, il capovolgimento della logica umana e dell'opposizione che la costituisce.

In questi termini l'ente, il dato, e non ultimo l'ente che noi stessi siamo, non è solo chiamato a testimoniare l'ulteriorità del

⁵ Romani 4, 17. Barth rende la congiunzione *hos* seguita da participio presente con «come»; cfr. KARL BARTH, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 17/2005 [1922], p. 126; cfr. p. 27 [la traduzione italiana delle citazioni da quest'opera è mia]. Le citazioni del testo greco del Nuovo Testamento e della traduzione italiana sono prese da *Nuovo Testamento greco e italiano*, a cura di AGOSTINO MERK e GIUSEPPE BARBAGLIO, EDB, Bologna 1992¹¹.

⁶ Galati 2,20.

⁷ Cfr. SCILIRONI, *San Paolo filosofo*, cit., p. 68.

suo fondamento – cosa che la filosofia ha sempre fatto – ma a trasfigurare se stesso nella luce del suo fondamento, comprendendosi come ciò che non è. L'opposizione viene tolta dalla parola di Dio proprio chiamando le cose che non sono come se invece fossero; l'eco di questa chiamata che avvolge il finito è la nostalgia che abbraccia ogni dato: «L'uomo in questo mondo sa solo del sospiro della creatura e del suo proprio sospiro, può sapere almeno questo nella misura in cui non può sfuggirgli la vuotezza del suo esser qui, la dialettica degli opposti, la relatività e la nostalgia di tutto ciò che è solo dato, solo visibile, solo oggettuale».⁸

Tale parola non si limita tuttavia a risvegliare al pensiero dell'ulteriorità rispetto all'ente – cosa che salverebbe la filosofia in quanto logica e opera umana. Essa si manifesta invece come «parola della croce»⁹ – «scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani»¹⁰ – che fa saltare questa logica umana proprio rigorizzandola.

Il non senso della parola della Croce trova infatti la sua migliore espressione nel giudizio infinito, vale a dire nel giudizio in cui si afferma un predicato formato dal contraddittorio di un termine: un predicato cioè costituito da un termine preceduto dall'avverbio di negazione, come non-mortale. Caratteristica del giudizio infinito è quella di far saltare il concetto più generale, il concetto di genere, che accomuna tanto una cosa che il suo contrario, e che è proprio invece del giudizio negativo e privativo: poiché entrambi i termini sono sussunti sotto il genere “mammifero” ha senso dire che il cane non è un gatto; proprio perché il ladro e l'onesto sono sussunti sotto il genere “imputabile”, ha senso dire che chi ruba non è onesto.

Il giudizio infinito, di contro, fa saltare il genere in quanto unità semantica, nella misura in cui consente di dire cose vere ma insensate, come “Il gatto è un non-numero primo” o “La finestra è un non-uomo”, o “L'infinito è un non-finito.”¹¹

Se il genere che rende sensate le opposizioni – “mammifero” per cane e gatto, “oggetto utilizzabile” per finestra e tavolo – è alla

⁸ BARTH, *Der Römerbrief*, cit., p. 329; cfr. pp. 126-132.

⁹ 1 Corinzi 1, 18.

¹⁰ 1 Corinzi 1, 23.

¹¹ Cfr. GERTRUD KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nicht. Kritisch-historische und systematische Untersuchung*, Hain, Meisenheim am Glan 1968², pp. 390-392.

base della logica umana, la chiamata di Dio che dà vita ai morti e chiama le cose che non sono come se fossero pone in essere questi predicati negativi, affrancandoci da ogni opposizione – vita e non-vita¹², essere e non-essere. La verità insensata di questi giudizi è il venir meno della logica umana; con tale verità in Gesù Cristo Dio riduce «al nulla le cose che sono».¹³

Alla luce di questo assioma fondamentale – come se fossero le cose che non sono – si può quindi capire il significato salvifico della morte in croce di Cristo, eliminando ogni ricaduta doloristica e morbosa. La luce sinistra che alcune espressioni paoline¹⁴ proiettano sull'evento della croce, facendo pensare a un Cristo innocente che come tale paga le colpe dei peccatori, in modo da riscattarli di fronte ad un Dio Padre assetato di vendetta, va vista alla luce dell'assioma fondamentale di Romani 4, 17: Gesù muore in croce non come l'innocente che, all'interno del genere "imputabile" – l'uso del quale confermerebbe l'opposizione alla base della logica umana – prende il posto del colpevole, espiando la colpa al posto suo, ma come il non-colpevole che fa saltare la stessa imputabilità e la logica umana che la governa.

In questo senso, da un punto di vista umano, la morte di Cristo non ha senso, tantomeno il senso orribile e doloristico che dall'idea medievale di *satisfactio vicaria* arriva alle aberrazioni di Mel Gibson.

Piuttosto, la morte di Cristo annulla «il documento scritto contro di noi che, con le prescrizioni, ci era contrario: lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce».¹⁵ La prescrizione è il genere comune all'interno del quale si oppongono lecito e illecito, prodotti

¹² Quest'espressione che oppone la non-vita, in senso metaforico come "vita non piena", "vita fasulla", ad una vita vissuta in pienezza, si configura come gradazione qualitativa all'interno di un continuo, di cui la vita vera, la vita vissuta in pienezza da un lato, e la non-vita dall'altro, sono gli estremi; presuppone quindi un genere univoco.

¹³ 1 Corinzi 28.

¹⁴ I riferimenti celebri sono 2 Corinzi 5, 21: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio» e Galati 3,13: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, perché sta scritto: *Maledetto chi è appeso al legno*».

¹⁵ Colossesi 2, 14.

della logica umana e della visibilità che la caratterizza assieme ad ogni opposizione.¹⁶

La redenzione riguarda ogni ente come tale – avviluppato nelle opposizioni – che in forza della chiamata di Dio in Gesù Cristo si fa *Gleichnis*, simbolo di ciò che è al di là dell'opposizione: simbolo dell'intero, del trascendentale. Di nuovo, è il giudizio infinito ad esprimere questo stato di cose nel modo migliore: così come Gesù Cristo è non-colpevole, l'ente è non-intero.

Tale non-essere tuttavia non va compreso come giudizio negativo e privativo, che presupporrebbe il genere comune in cui si darebbe l'opposizione: quale potrebbe essere il genere comune in cui andrebbe sussunto l'intero?

L'ente, in quanto simbolo dell'intero, non è bisognoso di integrazione; lo sarebbe invece se il giudizio «L'ente è non intero» fosse negativo e privativo. Invece, l'essere non-intero, in quanto simbolo dell'intero, annulla ogni dualismo culturale, ogni fiera delle rappresentazioni umane che trovano nella religione il loro culmine¹⁷: questo aspetto corrisponde all'oggetto della chiamata, alle «cose che non sono», che sono trattate come se fossero; questo «come se» annulla la necessità di integrazione che il dualismo presuppone.

Dall'altro lato, l'ente che è non-intero e che è il simbolo dell'intero, non è intero nella sua determinazione oggettuale, la quale dunque non può essere vista nella sua autosufficienza. Presupporre tale autosufficienza significherebbe ricadere nella giustificazione per mezzo delle proprie opere, o peggio in un quietismo a buon mercato che pretenderebbe di usare il superamento paolino della legge per giustificare la realtà così com'è, per come si presenta come dato, in forma oggettuale.

Di contro, è proprio la chiamata di Dio a porre in essere quell'essere che noi, da noi, non abbiamo, cancellando allo stesso tempo qualsiasi dover-essere, che sia visto come il valore da realizzare, o che sia fatto coincidere in modo paradossale con l'essere stesso, come vorrebbe il quietismo; questo aspetto concerne il secondo corno dell'assioma fondamentale, cioè il predicato della chiamata:

¹⁶ Cfr. BARTH, *Der Römerbrief*, cit., p. 123.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 273-274.

il «come se fossero» che si predica delle cose che non sono.

Scrive Barth:

La relazione del soggetto alla sua origine significa che *tutti* i suoi predicati sono tolti, anche quello dell'identità con se stesso. Nessuna sostanza, nessuna, nemmeno il dato estremo, più profondo e più raffinato, che possa resistere alla violenza di questa negazione. Simbolo, *solo* simbolo di questa negazione è anche il morire naturale e tutti gli atti della vita relativamente negativi che preparano e accompagnano questo morire, che siano "esteriori" o "interiori", tutte le mortificazioni, umiliazioni, rinunce a sé e spiritualizzazioni, con cui le culture del corpo e dell'anima, che presagivano ma subito fraintendevano il mistero, hanno cercato di salvare la vita del "corpo", che non va salvato; perché anche il processo del morire naturale, con tutti i suoi derivati ascetici più o meno miti o forti, è conosciuto da noi solo nella continuità con altri processi vitali, che vengono messi in questione come tali e in modo radicale nella conoscenza di Dio. Simbolo, *solo* simbolo è anche l'analogo logico del morire naturale: l'irruzione a modo di dinamite dell'infinito nella serie di concetti che comprendono solo il finito; poiché non siamo in grado di pulire l'infinito, nella misura in cui lo assumiamo come concetto, e cioè nella misura in cui rendiamo visibile l'invisibile, dai tratti che lo connotano come l'altro, il diverso rispetto al finito, che rendono questo un finito *quasi* infinito; anche l'infinito nella *nostra* visibilità non è in nessun modo l'eterno, ma si mostra, posto in relazione all'origine di tutto ciò che è nostro, come tolto [*Aufgehobenes*]. Soggetto permanente, immortale, non destinato alla decomposizione sono ovviamente non-io, riconosciuto nella misura in cui conosce, il non-dato, è lo Spirito di Dio che abita in me al di là della catastrofe, in cui io sono coinvolto senza scampo nella totalità della mia datità. Toglimento [*Aufhebung*] del carattere di aldiqua come tale, e quindi anche del carattere di aldilà che gli corrisponde, è in modo chiaro il senso di *questo* aldiqua.¹⁸

Se ogni dato trova la sua configurazione solo nell'opposizione – e in questo senso non è giustificato: potrebbe trovare la sua giustificazione in un aldilà che dato non è e che si configura al modo di un dato di ordine superiore, di un dover-essere non ancora realizzato ma comunque rappresentabile come dato: gesto di

¹⁸ *Ibid.*, pp. 297-298.

ogni religione e cultura – e se ogni materialismo immanentistico ha sempre ridotto la realtà al dato, togliendo sì l'opposizione, ma attribuendo al dato l'autosufficienza – e ha quindi giustificato il dato sulla base del dato stesso – Barth, con l'assioma fondamentale paolino, elimina tanto l'autogiustificazione che la condanna oppositiva: ogni dato, compreso come tale e dunque trasceso come simbolo, rimanda a quell'oltre che è già – è ciò che non è – nella parola di Dio incarnata in Cristo.

2. Il possibile, l'utilizzabile e l'angoscia del Getsemani

Tale trasfigurazione, che fa dell'ente un simbolo, è il senso della parola della croce, che si manifesta dal punto di vista umano in quel non-senso espresso dal giudizio infinito; esso è altro dal giudizio negativo e privativo proprio perché non suppone un genere univoco, un'unità semantica che accomuni il predicato negato all'altro da esso.

Questa univocità di fondo, all'opera nel senso comune, nella logica umana e nel giudizio negativo e privativo, è alla base della stessa significazione che rende possibile il concetto di "dato" e il concetto, apparentemente sinonimo, di "cosa": ogni dato ha un rivestimento semantico – tavolo, sedia, prato – e di esso viene rivestita anche la parola "cosa", come significato minimo e fondamentale.

Scrivi Bacchin riguardo a questo significato:

Non per niente esso si reperisce in linea con tutti gli altri, solo che si procede ad astrarre via via da essi fino al significato minimo della parola "cosa". La cosa è detta all'interno del riferirvisi e riferirsi è significare e significare è costituire da un minimo ad un massimo, entrambi collocati al limite della postulazione, di significanza. Poiché la cosa avrebbe così almeno un significato, quello di essere cosa, e così resterebbe comunque legata per un sottile ma resistentissimo filo elastico al soggetto che la oggettivizza a se stesso, impossibile risulta che la cosa sia data nella sua nudità, darsi è già essere vestita.¹⁹

La cosa, considerata come iperonimo fondamentale, come limite minimo di significazione, è la base da cui si formano tutti i si-

¹⁹ GIOVANNI ROMANO BACCHIN, *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975, p. 107.

gnificati per successive aggiunte di tratti semantici, ed è chiaro che le operazioni di addizione e sottrazione presuppongono l'univocità dei termini aggiunti e sottratti – il loro reperirsi in linea con tutti gli altri significati. Inoltre, il rivestimento semantico che riduce la cosa a dato – vestendola – si materia dell'opposizione e della riduzione ad oggetto, come si è visto.

Ogni dato è tuttavia come tale inintelligibile, ed è ciò che è solo nella luce dell'essere che, come tale, non può essere dato se essere dato vuol dire opporsi.

La cosa stessa, l'essere che dà ragione dell'ente, pertanto è irriducibile alla significazione «e teorica e pratica»²⁰, all'uso che è reso possibile dal significato:

Così, la cosa stessa, quella presenza inderivabile ed inaccessibile, luce che illumina se stessa ed oscura di vanagloria le conoscenze dell'uomo, non serve a nulla, Si rifiuta silenziosamente a venire utilizzata, ad entrare entro i labili e ferrei confini del mondo a cui appartiene bensì l'espressione linguistica con cui tutto questo si dice ed anche la negazione che appare di quel suo rifiuto, quasi corpo vivente che, afferrato, lascia la sua veste nelle mani di chi lo afferra e fugge via.²¹

La presenza dell'essere illumina il mondo degli enti proprio perché non è riducibile ad essi, ai semantemi che rendono gli enti comprensibili e utilizzabili secondo la logica umana. Che vi sia però un'altra logica è testimoniato dalla suggestiva chiusura del passo di Bacchin, in cui si parla di un corpo vivente che fugge via nudo lasciando la sua veste semantica nelle mani di chi lo afferra.

Il riferimento chiaro è all'episodio della cattura di Gesù nel Getsemani raccontato nel Vangelo più antico: «allora tutti lo abbandonarono e fuggirono. Lo seguiva però un ragazzo, che aveva addosso soltanto un lenzuolo, e lo afferrarono. Ma egli, lasciato cadere il lenzuolo, fuggì via nudo».²²

Nudità, irriducibilità dell'essere all'ente, venir meno dell'utilizzabilità dei semantemi che si articolano nel mondo e disvelamento sono evidenti analogati dell'analisi dell'essere nel mondo proposta da Heidegger.

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

²¹ *Ibid.*, pp. 108-109.

²² Marco 14, 50-52.

È noto che Heidegger imputa all'ontologia il «salto del fenomeno della mondità»²³, e cioè l'incapacità di vedere che il soggetto è assorbito in una rete di relazioni tra mezzi, tra cose fornite di significato, che costituiscono una totalità.²⁴ Ogni mezzo trova il proprio «appagamento», la propria «opportunità» – queste le possibili traduzioni del tedesco *Bewandtnis*²⁵ – solo in relazione ad altri mezzi, in una totalità che è di volta in volta aperta dallo scopo che il soggetto, essendo «sempre questo o quello»²⁶, si pone; riguardo al suo essere soggetto «non sussiste più *nessuna* appagatività, in quanto non è un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma un ente il cui essere è determinato come essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa».²⁷ Al soggetto, che ha il modo d'essere dell'esserci, ed è dunque gettato in un mondo di enti che deve comprendere, pertiene la comprensione dell'intero che rende l'utilizzabile possibile – ciò che Heidegger chiama «prendersi cura» (*Besorgen*). Se tuttavia l'utilizzabile è tale nella relazione ad altro, l'intero come tale non è utilizzabile, pena il suo essere intero.

È proprio il senso di questa «non utilizzabilità» che va chiarito. L'oggetto non utilizzabile nel senso del giudizio negativo e privativo è l'oggetto del modo in cui il soggetto si rende conto dell'utilizzabile, dei rimandi e delle relazioni che lo costituiscono, ed in cui innanzitutto è perso senza esserne consapevole: l'oggetto inutilizzabile

perde in certo modo la sua utilizzabilità. Essa però è compresa, benché non tematicamente, nel commercio con l'utilizzabile. L'utilizzabilità non dilegua semplicemente, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta inidoneo, essa, in certo modo, si congeda. L'utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta, e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell'utilizzabile.²⁸

²³ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006¹⁹, p. 65 [1927]; *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, a cura di Franco Volpi, Longanesi, Milano 2011⁶, p. 87.

²⁴ *Ibid.*, p. 68; tr. it. cit., p. 91.

²⁵ Cfr. ADRIANO FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2012², p. 78.

²⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 87; tr. it. cit., p. 113.

²⁷ *Ibid.*, p. 84; tr. it. cit., p. 109.

²⁸ *Ibid.*, p. 74; tr. it. cit., p. 98.

Ciò che si manifesta congedandosi educatamente non fugge via nudo: l'oggetto che non è utilizzabile di fatto, perché rotto o non ancora presente, è comunque utilizzabile di diritto; si presuppone che possa essere utilizzabile, e il suo non essere utilizzabile è pertanto un giudizio negativo, che presuppone comunque il genere univoco, l'area semantica comune del possibile utilizzabile.²⁹ Ma quel non-utilizzabile può essere letto come giudizio infinito, come venir meno della possibilità stessa dell'utilizzabile di fatto e di diritto (che hanno in comune il genere univoco dell'utilizzabile possibile), in cui si manifesta l'angoscia:

L'insignificatività del mondo, aperta dall'angoscia, svela la nullità di ogni possibile oggetto di cura, cioè l'impossibilità di progettarsi in un poter-essere dell'esistenza che sia primariamente fondato in ciò di cui ci si prende cura. [...] L'angoscia si angoscia per il nudo Esserci, in quanto gettato nello spaesamento.³⁰

Nel giudizio infinito, che elimina il genere comune e l'opposizione semantica che lo materia, si manifesta l'impossibile, la possibilità impossibile come possibilità estrema e aperta al poter essere autentico.³¹

Almeno a prima vista, le possibilità che si realizzano presuppongono nella loro alternativa il possibile come genere comune, a vari livelli: vivere come esteta implica l'esclusione della vita etica, che implica l'esclusione della vita ascetica; nel momento in cui una di queste possibilità si realizza, le altre vengono escluse; tuttavia, tutte queste possibilità *sono possibili allo stesso modo*, in questa prospettiva. Sembra quindi che il possibile che si realizza presupponga il genere che accomuna univocamente il reale e il possibile come realizzabile: ogni reale è per definizione anche possibile.

Tuttavia, il possibile considerato come "realizzabile", come ciò che, di fatto o di diritto, nella realtà o nella fantasia, può diventare reale nella misura in cui ne è il genere comune, non è il possibile esistenziale che si annuncia nella chiamata della coscienza e nella colpevolezza originaria che essa dà a comprendere.

Heidegger differenzia il possibile modale – il "realizzabile" – dal possibile esistenziale:

²⁹ Cfr. l'analisi del concetto di somma in *ibid.*, p. 242; tr. it. cit., p. 291.

³⁰ *Ibid.*, p. 343; tr. it. cit., p. 407.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 265-266; tr. it. cit., p. 317.

Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenza è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria.³²

In effetti, il possibile non coincide con la potenza, la quale porta sempre con sé la possibilità di non realizzarsi, e dunque non può essere sussunta sotto la categoria del necessario; di contro, ciò che si attua necessariamente è per definizione anche possibile, mentre non è vero il contrario – giusta l'indicazione di Heidegger.

Come genere più esteso dei modi di rapportarsi alla potenza, il possibile in quanto categoria della semplice presenza si declina univocamente³³. Così inteso, esso costituisce il bersaglio polemico di Heidegger: è il generico "realizzabile", in pratica o in teoria, che si mostra come una serie di possibilità considerate astrattamente.³⁴

L'astrazione è un modo della semplice presenza, in cui innanzitutto e per lo più si attua la comprensione a partire dal «"mondo" di cui ci si prende cura».³⁵ Contro tale comprensione, rivolta al possibile astratto e alla dispersione nelle opere del mondo, si leva com'è noto la voce della coscienza, a cui Heidegger non dà un connotato teologico o religioso, pur dichiarando i suoi debiti espliciti verso Paolo.³⁶

³² *Ibid.*, pp. 143-144; tr. it. cit., pp. 177-178.

³³ Cfr. SCILIRONI, *Della filosofia*, cit., p. 97.

³⁴ Di contro, l'esserci non «è un autoprogettarsi astratto, ma è determinato dall'essere-gettato come il "fatto" dell'ente che è, giacché esso è già sempre e rimane sempre consegnato all'esistenza». (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 276; tr. it. cit., p. 330).

³⁵ *Ibid.*, p. 270; tr. it. cit., p. 324; È interessante notare come qui Heidegger ponga la parola "mondo" tra virgolette, come ad indicare la totalità degli enti semplicemente presenti nel mondo (e quindi, a rigore, oggetto di tematizzazione teorica), aggiungendo comunque che è una totalità di cui ci si prende cura, termine che com'è noto, si riferisce all'utilizzabile (cfr. *ibid.*, p. 64-65; tr. it. cit., p. 87).

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 249; tr. it. cit., p. 299.

Di tale chiamata Heidegger dichiara che non è attuata da noi stessi³⁷ e che quindi noi non ne siamo i soggetti, ma anche che in essa chiamante e chiamato sono il medesimo.³⁸

Ebbene, tale medesimo è l'esserci come poter-essere autentico, e cioè il modo d'essere autentico del soggetto. Si può mostrare che tale chiamata ha esattamente il connotato del versetto paolino che è stato visto come l'assioma fondamentale di Barth: le cose che non sono vengono chiamate come se fossero, e l'esserci si fa *Gleichnis*, simbolo di questo non essere che si fa essere.

Esso si manifesta alla luce della chiamata che dichiara una colpevolezza, una negazione originaria; la colpevolezza porta con sé il carattere del *non*; l'esserci come modo d'essere del soggetto è il fondamento di questo *non*, ma – ed è precisazione decisiva – non è per questo da concepire come mancanza o in termini privativi, che presupporrebbero la semplice-presenza³⁹:

L'esser-fondamento di non importa necessariamente il medesimo carattere del “non” proprio del “privativo” che in esso si fonda e da esso scaturisce. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: *l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo “sul fondamento” di un essere-colpevole originario.*⁴⁰

La colpevolezza e la mancanza nel senso della privazione – si è imputabili come colpevoli perché si manca rispetto ad un dovere⁴¹ – condividono l'ontologia della semplice presenza, la quale però non è originaria. Essa deriva da un essere colpevoli che non è affetto da nessuna privazione, ed è il fondamento della negatività che caratterizza l'esserci stesso in quanto è gettato e in quanto ha da progettarsi tra le possibilità che gli sono offerte nel suo essere gettato; non si è conferito da sé il suo stare al mondo, non può risalire alla sua origine, «insignorirsi di questo fondamento ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento».⁴²

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 275; tr. it. cit., p. 329.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 279; tr. it. cit. p. 334.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 283-285; tr. it. cit., p. 338.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 284; tr. it. cit., p. 339 (traduzione leggermente modificata).

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 286; tr. it. cit., p. 341.

⁴² *Ibid.*, p. 284; tr. it. cit., p. 339.

Il soggetto deve dunque assumere tale negatività, da cui il fondamento non è affetto. Questo "non" si manifesta nell'indisponibilità della nostra origine⁴³, nell'esclusione di determinate possibilità, determinata dalla scelta di determinate possibilità⁴⁴ e nella negatività della possibilità estrema a cui siamo chiamati, la morte.

Ma la nostra origine, la «parte non scelta di tutte le nostre scelte»⁴⁵ – tanto per le cose che abbiamo escluso, quanto per quelle che abbiamo realizzato involontariamente, fuori dal nostro progetto⁴⁶ – e il nostro essere per la fine sono le cose che non siamo, e che nella chiamata vengono chiamate come se fossero, come termine di scelta e responsabilità autentiche.⁴⁷

In essa si annulla ogni possibile concepito come univoco realizzabile: la scelta di una possibilità a scapito di un'altra rende infatti il possibile escluso un impossibile – negando quindi ogni possibile concepito come genere univoco⁴⁸, come realizzabile che può riferirsi solo al possibile astratto e concepito alla luce delle categorie modali e della semplice presenza. L'impossibile che così si determina può quindi essere connotato come l'intero che il soggetto non è, e di cui può essere simbolo, esponendosi al capovolgimento operato dalla chiamata.

Se essa chiama alla negatività della gettatezza, della colpa e della morte in quanto poter essere autentico, essa chiama appunto al non essere che è come se fosse. Ciò ovviamente non va inteso in senso privativo, né come un possibile da realizzare – il che reintrodurrebbe il genere univoco del realizzabile: nulla di tutto ciò

⁴³ «L'Esserci non è esso stesso il fondamento del suo essere nel senso che questo fondamento derivi da un progetto dell'esserci» (*Ibid.*, p. 285, tr. it. cit., p. 340).

⁴⁴ Cfr. *ibid.*

⁴⁵ PAUL RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. di MARIA GIRARDET, a cura di VIRILIO MELCHIORRE, Il Mulino, Bologna 1970, p. 586.

⁴⁶ Una lettura psicoanalitica privilegerà questo secondo aspetto.

⁴⁷ È evidente il motivo che accomuna Heidegger a Nietzsche, entrambi non a caso *sorvegliati speciali* di Paolo (Cfr. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo*, cit., p. 261).

⁴⁸ «[...] tolta [*aufgehoben*] l'insensata pienezza del possibile e la vuota ssignificatività dell'impossibile» (BARTH, *Der Römerbrief*, cit., p. 206). Il possibile modale, il "realizzabile" come genere univoco, può avere ai suoi estremi il possibile astratto (*insensata pienezza*) e l'impossibile come irrealizzabile (*vuota significatività*).

nell'essere per la morte autentico, che si manifesta come possibilità impossibile e in cui la possibilità estrema si mostra come ciò che resta possibile e va sopportato «come possibilità».⁴⁹

Possibile e impossibile non hanno genere comune, ma l'impossibile si manifesta come quel non-possibile a cui il soggetto è richiamato. Si vive come non-morto, non nel senso del vampiro, dello zombie o di Titone antico⁵⁰ – che connotano il non-morto come *tertium quid* tra il vivo e il morto, che sono gli opposti nel genere comune “vivente che continua a vivere” – ma come *Gleichnis*, simbolo che passa e che esprime l'impossibile che qui si fa evento.⁵¹

Il mondo quanto a contenuto non muta⁵², il cesto con la mela all'interno offre la stessa immagine sia che diciamo che quella è l'unica mela sia che diciamo che è la prima mela pur non avendo intenzione di aggiungerne altre⁵³: il non-senso manifestato dal giudizio infinito fa saltare il senso umano per aprire al senso autentico.

Tutto ciò ha un analogato straordinario nel Vangelo da cui si è partiti. La preghiera di Gesù al Getsemani nel Vangelo di Marco lo vedeva provare «paura e angoscia» (*ekthambéisthai kai ademonéin*)⁵⁴. Il processo che lo porta a tale angoscia ha la sua origine immediata nell'«essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi».⁵⁵

Ebbene, il verbo *apodokimàzo*, coniugato al passivo e reso con “essere rifiutato” vuol dire letteralmente “essere considerato inap-

⁴⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 261; tr. it. cit., p. 313; SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo*, cit., p. 246.

⁵⁰ DANTE, *Purgatorio* IX, 1.

⁵¹ «Das Unzulängliche, Hier wird's Ereignis; Das Unbeschreibliche, Hier ist's getan» sono i versi successivi dell'ultima strofa del *Faust* di Goethe: «Ciò che è incompiuto, qui si fa evento; l'indescrivibile, qui si compie».

⁵² Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 297-298; tr. it. cit., p. 355.

⁵³ E quindi diciamo che, essendo la prima mela, è non-unica; cfr. JOSEF KÖNIG, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Niemeyer, Tübingen 1969 [1937], p. 56.

⁵⁴ Marco 14, 13. *Thámbos* indica lo sgomento: una prolessi dell'*Erschrecken*, dello sgomento in cui lo Heidegger dei *Contributi alla filosofia* vede la tonalità emotiva dell'altro inizio del pensiero, dopo che il primo inizio era stato guidato dalla meraviglia – *thaumásis, Erstaunen?*

⁵⁵ Marco 8, 31.

proprio, inutilizzabile”⁵⁶; è la forma negativa di *dokimàzo*, che vuol dire “considerare idoneo, utile, appropriato dopo un esame”, e che rende bene quel *bewenden-lassen*, “lasciar appagare, volgere all’opportunità” con cui Heidegger descrive il modo d’essere dell’utilizzabile.

Il non-utilizzabile alla base dell’angoscia e della nudità ha una sua radice evangelica. Non solo: lo stesso verbo *apodokimàzo* è usato nei Vangeli sinottici nella citazione del salmo 177, ad indicare l’atto con cui la pietra che diventerà per opera di Dio la pietra d’angolo viene scartata dai costruttori, che, come i sacerdoti, gli anziani e gli scribi, fraintendono al modo di un banale giudizio negativo il giudizio infinito, che rende l’ente simbolo di ciò che lo trascende: «Non avete letto questa Scrittura: La pietra che i costruttori hanno scartato (*apedokimasan*) è diventata la pietra d’angolo; questo è stato fatto dal Signore ed è una meraviglia ai nostri occhi?».⁵⁷

⁵⁶ Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*. *Mysterium Paschale*, tr. it. di GIUSEPPE RUGGERI, Queriniana, Brescia 2014⁹, p. 98.

⁵⁷ Marco 12, 10.

Das Nichtige ist nicht das Nichts

Note intorno ad alcuni cenni pareysoniani a Barth

Enrico Moro

δεῖ σιωπήσαντας ἀπελθεῖν

Introduzione

Nel panorama della filosofia italiana contemporanea, in pochi come Luigi Pareyson hanno saputo riflettere con serietà e radicalità sul tema del nulla. Da questa specifica angolatura, il corso del pensiero pareysoniano, pur nella sua innegabile incidenza e originalità, si presenta profondamente segnato, influenzato e, talora, orientato dal confronto con le posizioni espresse da alcuni tra i maggiori esponenti della tradizione filosofica e teologica occidentale: tra questi, senza dubbio, spicca il nome di Karl Barth.¹

Le poche pagine che seguiranno, a tal riguardo, non solo non potranno offrire un quadro complessivo della presenza di temi barthiani nelle opere del filosofo cuneese,² ma neppure riusciranno a

¹ In proposito, si vedano le note di C. SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, vol. I, Cleup, Padova 2000, p. 13, n. 8; ID., *Luigi Pareyson: dal personalismo otologico all'ontologia della libertà*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di G. Micheli, C. Scilironi, Cleup, Padova 2004, pp. 9-55: 11-12, 53.

² Tra gli scritti pareysoniani, in tal senso, occorre menzionare almeno: *L'esistenzialismo di Karl Barth* (1^a ed. 1939) e *La dialettica della crisi in Karl Barth*

elaborare un confronto esaustivo e dettagliato tra le concezioni del nulla espresse dai due pensatori. Esse, piuttosto, si concentreranno sui pochi e circostanziati cenni espliciti al pensiero di Barth presenti in *Ontologia della libertà*,³ tentando, nei limiti consentiti dallo spazio a disposizione, di rintracciarne i presupposti nell'opera barthiana – nello specifico, nel paragrafo 50 di *Die kirchliche Dogmatik* –⁴ e di discuterne, pur se solo come accenno conclusivo, la pertinenza in relazione al movimento della riflessione pareysoniana.

1. Riferimenti barthiani nell'*Ontologia della libertà*

Nelle pagine del volume postumo pareysoniano, si contano quattro cenni espliciti alla riflessione barthiana, tra loro accomunati dall'identico riferimento al tema del negativo.

La prima coppia di cenni compare nella terza delle *Lezioni* napoletane (1988), intitolata *Libertà e negazione*. Qui, dopo aver nella lezione precedente considerato la libertà in quanto inizio assoluto, Pareyson dichiara di voler trattare della «libertà come scelta, partendo da un'analisi dell'atto assoluto e arbitrario della libertà». La scelta, egli osserva dunque, deve essere riconosciuta quale prodotto esclusivo di una volontà indifferentemente libera, affinché non vada perduto un tratto essenziale della dinamica di autoposizione che interessa la libertà stessa in quanto inizio; quello per cui, cioè, nell'atto di porsi, la libertà si determina «in modo tale che essa può anche, in un certo senso, ritornare indietro, porsi come non essere, autonegarsi». Un'eventualità, questa, in rapporto a cui il non

(1^a ed. 1950), che, nella più recente edizione, si possono leggere in Id., *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001 (rispettivamente alle pp. 81-125 e 127-140). Per uno studio complessivo della presenza di temi barthiani nell'opera del filosofo cuneese, si veda: A. Bellocchi, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Prefazione di G. Sasso, Lithos, Roma 2012. Per il tema oggetto del presente studio, inoltre, si veda: V. Cicero, *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2018, 1-2, pp. 3-24.

³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.²

⁴ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1950, III/3, § 50, trad. it. K. BARTH, *Dio e il Niente*, a cura di R. Calada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2003.²

essere in questione «non si presenta più soltanto [...] come non essere, ma come nulla, anzi qualcosa di peggio: come distruzione». Nell'autonegazione, potenziale o attuale, della libertà in quanto scelta, altrimenti detto, è in gioco una mutazione della nozione di non essere: «E questo non essere, essendoci stato di mezzo l'atto di libertà, diventa "nulla". La negazione, questa affermazione di sé presentandosi come negazione, si fa annientamento, distruzione, autodistruzione. Quello che Barth chiama *das Nichtige*, non semplicemente il *Nein*».⁵

Nello sviluppo successivo della riflessione, che non è qui possibile seguire nel dettaglio, l'esercizio primario della libertà, così concepita in termini di scelta, sarà rinvenuto nel processo di autoposizione o autooriginazione della natura divina. Ancora una volta, un cenno alla riflessione barthiana servirà a Pareyson per chiarire il punto: «Il fatto che, per essere, Dio abbia dovuto sconfiggere il nulla, cioè ripudiare il negativo, lascia in lui una traccia, sia pur inefficace, di negatività, come qualcosa di irrisolto. È quella che Barth chiama "l'ombra in Dio", o "la mano sinistra" di Dio».⁶

La seconda coppia di cenni, che replica per molti versi la precedente, figura nello scritto coevo intitolato *Un «discorso temerario»: il male in Dio* (ed. or. 1988). Anche qui, Pareyson pone l'accento sul ruolo indispensabile della negazione in ordine alla corretta definizione della libertà *qua talis*, rimarcando che «l'alternativa come possibilità negativa è negazione assai più intensa del mero non essere come confine iniziale»,⁷ e ciò per la semplice ragione che quella, a differenza di questo, è «opposizione attiva, annientamento operoso, positiva distruzione». In proposito, egli continua, si potrebbero cercare lumi nella terminologia, benché non in egual misura nella concettualità, heideggeriana, con particolare riferimento «alla distinzione tra *Nein* e *Nichts*, giacché il "nulla attivo" [...] non

⁵ L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 45-46. Il punto è efficacemente precisato poco oltre: «La negazione che la libertà fa di sé diventa distruzione, perché – ripeto – c'è di mezzo l'atto della libertà. Non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male). Il non essere più la scelta è il male. Che cos'è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto» (p. 47).

⁶ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁷ Sul non essere come «confine», cfr. *Ibid.*, pp. 255-256, 459, 470-471.

è una semplice *Verneinung*, ma una vera e propria *Vernichtung*».⁸ Per illuminare la valenza del nulla «nel significato più intenso del termine», parimenti, il filosofo cuneese ritiene appropriato «ricordare [...], malgrado la differenza teorica, la definizione barthiana del male e della sua distruttività come *das Nichtige*».⁹

Se, dunque, la negatività è un elemento essenziale a definire la libertà e se, in pari tempo, quest'ultima è innegabilmente un tratto costitutivo, *in primis*, del divino, ecco che non ci si potrà sottrarre dal parlare, per quanto «il linguaggio mitico e simbolico» lo consente, di «negatività in Dio». Del resto, nota qui Pareyson, «lo stesso Barth parla della “mano sinistra” di Dio, e anche questa è una metafora, probabilmente meno spinta della precedente. Che sia meglio fermarsi all'espressione barthiana, la quale ha tuttavia un senso preciso nell'ambito di una concezione del nulla diversa da quella sostenuta in queste pagine?».¹⁰

2. La distinzione barthiana tra *Nichtige* e *Nichts*

Una piena comprensione della concezione barthiana del negativo richiederebbe un esame complessivo e accurato dell'intero paragrafo 50 della *Kirchliche Dogmatik*, al quale i cenni pareysoniani precedentemente ricordati fanno esplicito, seppur generico, riferimento. Mancando qui la possibilità di svolgerlo,¹¹ si prenderanno in considerazione esclusivamente i luoghi del testo barthiano in

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 367-369.

⁹ *Ibid.*, p. 258. Segue una precisazione analoga a quella precedentemente osservata: «Passato attraverso la possente forza della libertà, il primitivo non essere risulta irriconoscibile: diventa un nulla operoso ed energico, dinamico ed efficace. Non essere + libertà = nulla: questa è l'aritmetica della libertà». Sull'«aritmetica della libertà», cfr. pp. 265, 471.

¹⁰ *Ibid.*, p. 272. Nel corso dell'opera i riferimenti alla fecondità del linguaggio simbolico del mito e i passaggi sull'opportunità di condurre una riflessione razionale strutturata nella forma di un'ermeneutica del mito sono molteplici: cfr., es., pp. 22-26, 52-53, 115, 131, 142, 156-163, 161, 174, 283, 460, 469. In proposito, cfr. C. SCILIRONI, *Linguaggio e rivelazione. Note a margine della filosofia italiana contemporanea* (ed. or. 2014), in *Id.*, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, pp. 171-202: 183-190.

¹¹ Si veda, in proposito, C. SCILIRONI, *Il nulla*, cit., pp. 31-73.

cui affiorano espressioni esplicitamente concernenti la distinzione concettuale tra *das Nichitige* e *das Nichts*.¹²

La loro quasi totalità, invero, si colloca nella terza e più estesa sezione del capitolo 50, dedicata all'approfondimento della questione della conoscenza del Niente. Qui, dopo aver riconosciuto nel Cristo e nell'Incarnazione il fondamento ultimo dell'autentica conoscenza della realtà del Niente,¹³ il teologo dedica ampio spazio al confronto critico con alcune rilevanti dottrine teologiche e filosofiche. Ineludibile, in un simile contesto, è la discussione del pensiero leibniziano. Fondando il proprio edificio teorico sul principio di corrispondenza, secondo perfezione relativa, tra Dio e il mondo, l'autore degli *Essais de théodicée* avrebbe accampato l'infondata pretesa di spiegare razionalmente l'esistenza, fattualmente innegabile, del male metafisico. Quest'ultimo, nella prospettiva del filosofo, coinciderebbe con la necessaria non-divinità della creatura: in quanto non divina, infatti, quest'ultima non può che essere limitata, senza però che tale strutturale imperfezione «costituisca nulla di positivo, nulla che si debba chiamare propriamente male, consistendo», invece, «solo in una gravosa carenza, in una "privazione"». ¹⁴ Dalla necessità del male metafisico, di conseguenza, discenderebbero inevitabilmente la possibilità e la realtà del male, analiticamente inteso, sul piano fisico, in quanto sofferenza o morte e, su quello morale, come peccato. La teoria leibniziana, che pure ha il pregio di tendere a una considerazione universale, cioè non esclusivamente morale, del problema del male, cadrebbe così vittima di un pericoloso fraintendimento, «confondendo manifestamente il Niente con il contrasto interno al mondo, con <il> lato buio della creazione». ¹⁵ Proprio in ragione di un simile travisamento, allora, il filosofo si sarebbe vista preclusa non solo un'adeguata comprensione della struttura intimamente contraddittoria della creazione, ¹⁶ ma anche, nonostante un suo vago presagio, la corretta

¹² Con riferimento al pensiero barthiano, conformemente alla scelta traduttiva di Roberto Celada Ballanti, i due termini d'ora in poi saranno resi, rispettivamente, con "il Niente" e "il nulla."

¹³ Cfr. es. K. BARTH, *Dio e il Niente*, cit., pp. 40-45, 47-48, 50-52, 57-59, 103.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 23-36.

concezione dell'«*opposizione* tra Dio e mondo nella sua totalità».¹⁷ Il peso di tale difetto, a giudizio del teologo svizzero, può essere immediatamente misurato osservando la significativa torsione subita, nel pensiero leibniziano, dalla concezione agostiniana del male come *privatio boni*. Mentre infatti ad Agostino la nozione di privazione serviva a indicare, «entro i modi del bene», il carattere intimamente contraddittorio, aggressivo, ostile della «*nientità* del male»,¹⁸ nel sistema di Leibniz essa si vestirebbe dei panni costretti della «pura negazione», strumento adeguato a esprimere, tutt'al più, l'«inalienabile», e dunque doverosamente accettabile, «imperfezione *metafisica*» della creatura.¹⁹ In ragione della sua capacità di contrasto meramente inerziale, pertanto, «il Niente leibniziano non può possedere il carattere di una *potenza* capace di iniziativa e di attività», sicché sarebbe lecito concludere che, «in realtà, esiste in Leibniz non tanto il Niente, quanto soprattutto il nulla».²⁰ Da qui, in ultima istanza, discenderebbe un ulteriore e deplorabile limite della costruzione teorica del filosofo: «non essendo il Niente leibniziano [...] una privazione reale, ma solo una *negazione* necessaria alla natura del mondo creato», esso «non può essere *rimosso* e *annullato*»: ²¹ la fisionomia del concetto, in breve, è incompatibile con l'autentica comprensione dell'*opus* creativo e redentivo di Dio, e dunque ostativa «anche rispetto alla positiva comprensione della relazione tra Creatore e creatura». ²²

Il secondo passaggio in cui la distinzione tra Niente e nulla trova aperta formulazione compare nella complessa discussione della concezione esposta nei paragrafi 65-85 della *Glaubenslehre* schleiermacheriana. L'edificio dottrinale eretto dal pensatore di Breslavia, osserva Barth, è stato tradizionalmente e per molti versi sottoposto a ingiusti rimproveri, che hanno finito per adombrarne

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ In relazione a questo passaggio, traduco così, discostandomi dalla resa di Celada Ballanti, l'espressione barthiana «*die Nichtigkeit des Bösen*» (K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, cit., p. 363, l. 26). Per un'analoga valorizzazione positiva di questa accezione del termine «privazione», cfr. K. BARTH, *Dio e il Niente*, cit., pp. 155, 181.

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 73.

²¹ *Ibid.*, p. 74.

²² *Ibid.*, p. 75.

il peculiare apporto positivo. Quest'ultimo, per brevità di compendio, potrebbe essere ricondotto al contenuto di due proposizioni fondamentali: «La natura e l'esistenza del Niente consistono 1) *in ciò che Dio ha rinnegato nella sua grazia onnipotente*; 2) perciò, *il Niente non esiste fuori da questa relazione*».²³ Nonostante la loro intima concatenazione, le due formulazioni possono essere discusse separatamente. Quanto al primo punto, l'unico che sarà qui possibile toccare, appare degno di nota il modo in cui Schleiermacher, riconducendo il peccato all'opera di negazione attuata tramite la coscienza morale dall'onnipotente santità di Dio, abbia compreso che «senza tale ordine divino, il peccato non avrebbe né essenza né esistenza».²⁴ Così facendo, egli avrebbe non solo gettato luce su una verità centrale nell'economia della dottrina della provvidenza – «il Niente è un niente (*nichtig*), seppur reale nel suo essere niente (*Nichtigkeit*), perché Dio [...] non l'ha né scelto né voluto, ma l'ha semplicemente *superato, rifiutato, escluso, giudicato*» –,²⁵ ma anche, andando oltre Leibniz, conferito alla dottrina del peccato «una forma tale che non sarebbe spiegabile senza il riferimento alla cristologia».²⁶ È proprio qui, tuttavia, che agli occhi di Barth il guadagno dottrinale si esaurisce e palesa i suoi limiti. Interpretando l'ordinamento divino del peccato alla stregua di «un fenomeno non solo soggettivo, ma per l'appunto *esclusivamente* soggettivo», infatti, l'autore della *Glaubenslehre* sarebbe stato impossibilitato ad affermare che, in Gesù Cristo, «tra Dio e il peccato si tratta di un vero *incontro*, di una *storia*»; con ciò, egli avrebbe restituito il Salvatore totale²⁷ nel pallido ritratto di un «medico che “prescrive”, e che non pensa nemmeno un istante che è Lui stesso a dover assumere il rimedio indicato».²⁸ In breve, in una prospettiva rigorosamente schleiermacheriana, «dal punto di vista di Dio, non esiste *alcun* male, né *alcun* corpo estraneo nella creazione»; se esso si dà, invece, è solo «nella nostra *coscienza*», di modo che Dio «non prende *alcuna* parte a questa vicenda, né è possibile, in questa pro-

²³ *Ibid.*, p. 91.

²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁵ *Ibid.*, p. 94 (trad. lievemente modificata).

²⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 56, 65.

²⁸ *Ibid.*, p. 97.

spettiva, affermare l'idea di una misericordia divina». ²⁹ Il monismo soggettivistico della sua dottrina, dunque, avrebbe condotto Schleiermacher a ridurre il negativo a «un oggetto che non esiste per Dio ma di cui Dio reputa che noi ci dobbiamo interessare», non dandogli modo di vedere, per altro verso, che «un oggetto, di cui viene detto che di fronte a Dio e per Dio non rappresenta il Niente ma nulla», in nessun modo «potrebbe, sul piano pratico o teorico, sollecitarci, incitarci alla resipiscenza e alla preghiera, o anche solo attirare la nostra attenzione». Se avesse voluto «assumere *seriamente* il bisogno di redenzione dell'uomo», in definitiva, il filosofo avrebbe dovuto smarcarsi da un'interpretazione della grazia e della redenzione «come un puro fatto di coscienza», e così rinvenire in Dio stesso «il primo interessato nel procedere alla negazione potente del Niente». ³⁰

Tralasciando il prosieguo, benché relevantissimo, della disamina barthiana della dottrina di Schleiermacher, è ormai possibile volgersi a considerare un terzo gruppo di affermazioni concernenti la distinzione tra Niente e nulla. Il contesto di riferimento, in questo caso, è circoscritto dal confronto con le posizioni filosofiche di Heidegger e Sartre, che Barth, pur consapevole della ritrosia espressa in merito dall'autore del *Brief über den «Humanismus»*, ³¹ include nell'alveo comune dell'Esistenzialismo. Nonostante le significative differenze, agli occhi del teologo svizzero i due pensatori paiono accomunati da uno stesso merito: aver dato «voce e linguaggio con grande urgenza al tema del Niente». ³² Non avendo abbandonato «la certezza apodittica dell'*ego cogito* come presupposto di ogni loro progetto», ed avendo così mancato di «tene<re> conto della conoscenza cristiana», essi avrebbero però visto e incontrato il Niente solo «con occhi che non vedono». Non è dunque un caso se ciò che essi «scorgono, descrivono e annunciano *non* è il Niente reale», e se «il Dio che essi negano o non negano, ignorano e sostituiscono con surrogati, non è il Dio reale». ³³ Ora, proprio nella misura in cui, con riferimento rispettivamente all'uomo e al

²⁹ *Ibid.*, p. 98.

³⁰ *Ibid.*, p. 100.

³¹ *Ibid.*, p. 140.

³² *Ibid.*, p. 136.

³³ *Ibid.*, p. 137.

nulla, avrebbero prodotto delle «assolutizzazioni che sono altrettanti succedanei di Dio»,³⁴ le riflessioni dei due filosofi, «viste dalla prospettiva della nozione biblica di Dio, [...] sono *soltanto* dei mitologumeni».³⁵ In breve, ritenendo di osservare in Heidegger e in Sartre una «mancanza di conoscenza di Dio [...] ugualmente sorprendente», Barth ritiene lecito «dedurre che il nulla a cui essi sono interessati, il nulla esistenzialistico, è totalmente *diverso* dal Niente che sta di fronte a *Dio*»; e così concludere che «di fatto [...] non dovremo attenderci da loro alcuna accettabile conoscenza del Niente».³⁶ Ciò che è detto congiuntamente di entrambi i pensatori, poi, può essere specificamente declinato in relazione a ciascuno di essi. In tal senso, di Heidegger, che, mantenendo «il Niente [...] di fronte»,³⁷ non avrebbe «liquida<to> tale fattore», ma lo avrebbe «tratta<to> piuttosto con religiosa gravità», occorre dire *in primis* che «è, in questo, incomparabilmente più serio di Sartre».³⁸ Bastano tuttavia le determinazioni espressive, certo ben meditate, riscontrabili in *Was ist Metaphysik?* – in cui si designa «solo una volta espressamente il [...] *nulla* come il *niente* (all'inizio e solo per indicarne il carattere alogico)» –³⁹ ad attestare la non sufficiente radicalità della riflessione heideggeriana. Rivelato da un'angoscia dal fondo quieto e pacificante, infatti, «il nulla in senso heideggeriano non presenta in definitiva alcunché di angosciante», appearing piuttosto quale realtà «feconda, salutare, carica di luce»; al punto che, nota Barth, pare lecito chiedersi «che cosa dovrebbe avere a che fare con il Niente *reale* questo nulla, che in questo senso assolutamente positivo può sostituirsi a Dio, assumendo ed esercitando le sue funzioni». Al pari di quello di Essere, da cui sarà capovolto e sostituito nelle pagine del *Brief*, il concetto heideggeriano di nulla tradirebbe infatti una manifesta ambivalenza, tale per cui, nel testo della prolusione friburghese, gli «si potrebbe sostituire in ogni passo [...] quello di essere, senza che il senso e il contenuto dell'esposi-

³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁶ *Ibid.*, p. 133.

³⁷ Cfr. es. *ibid.*, pp. 120-121, 134.

³⁸ *Ibid.*, p. 140.

³⁹ *Ibid.*, p. 141. Un'identica notazione compare già a p. 111.

zione risultino minimamente alterati».⁴⁰ Considerato dunque che «il concetto di Niente reale non è affatto ambivalente», in ultima analisi, a Barth non resta che concludere che «il nulla heideggeriano, che può anche chiamarsi essere e che, sotto questo o quest'altro nome, può esercitare il ruolo di Dio, non può in nessun caso essere identificato con il Niente proprio della conoscenza cristiana».⁴¹

Un'ultima occorrenza esplicita della distinzione tra Niente e nulla, infine, compare nella quarta e conclusiva sezione del capitolo. Il passo in questione, in verità, non aggiunge nulla di rilevante a quanto già detto, e tuttavia è significativo osservare come Barth, apprestandosi a riepilogare i punti fermi dell'ampia riflessione precedentemente condotta, muova esattamente da tale distinzione. Alla luce della rivelazione compiutasi in Cristo, egli scrive, Dio deve essere riconosciuto come Colui «che ha di fronte a sé il Niente, come Colui per il quale esso costituisce un problema, come Colui che lo prende sul serio».⁴² In considerazione di ciò, dunque, non è lecito «qualificare il Niente come nulla, vale a dire guardarlo e trattarlo – non essendo costituito né come Dio né al modo delle sue creature – alla stregua di un non-ente»; nella sintesi più estrema, allora, si potrebbe dire che «il Niente non è il nulla: [...] il *Niente* è sé stesso».⁴³

Non è questo, tuttavia, l'unico dato testuale per cui, in relazione alla presente ricognizione, è utile guardare alla sezione conclusiva del capitolo barthiano. È infatti qui che, con una certa frequenza e sistematicità, compare l'altra espressione a cui la penna di Pareyson invitava, con un certo favore, a guardare: «la mano sinistra di Dio».

Una prima occorrenza degna di nota, al riguardo, si ha laddove Barth precisa che «il contesto *ontico* in cui il Niente è reale è costituito dall'*azione* di Dio fondata sull'*elezione*»; se dunque è «solo a partire da questa prospettiva che il Niente esiste», e se, non esistendo «a caso, non è nessun secondo Dio, né ha creato sé

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁴¹ *Ibid.*, p. 143. Sull'anticristianesimo come cifra del pensiero heideggeriano, cfr. anche L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 441-449.

⁴² Sulla necessità di fronteggiare il Niente, cfr. K. BARTH, *Dio e il Niente*, cit., pp. 13, 32, 56.

⁴³ *Ibid.*, pp. 145-146. Il punto verrà sinteticamente ripreso a p. 168.

stesso», risulta chiaro come esso «non esist<a> se non in virtù di Dio». Un'indicazione di origine, questa, che è già una qualificazione del modo d'esistenza: «Poiché esiste solo alla *sinistra* di Dio, solo sotto il suo "No", solo in quanto oggetto della sua solerzia, del suo giudizio, esiste problematicamente [...], esclusivamente nella sua specifica, negativa modalità, soltanto come contraddizione in sé, come impossibile possibilità».⁴⁴

A distanza di poche pagine, tali considerazioni si arricchiscono di nuovi dettagli. Dio, nota Barth, è personalmente impegnato nel «*conflitto* con il Niente», nel quale risulta vittorioso solo in virtù della «*sua libera grazia*». In tal senso, si può dire che «dal suo *opus proprium* dipende tutto», e dunque «anche l'*opus alienum*, il suo lato inverso», nel quale «è pronunciato il "No" potente mediante cui sono conferite al Niente la sua forma propria e la sua esistenza». È «il "Sì" di Dio, l'opera della sua libera grazia», pertanto, a tracciare «i *confini* di questo "No", e dunque del Niente»: annichilendo il Niente in virtù del suo «*opus proprium*, l'opera della sua mano destra», infatti, Egli «rende senza oggetto e superfluo il suo *opus alienum*, l'opera della sua mano sinistra».⁴⁵

Il senso, poi, nel quale il Niente debba essere inteso quale oggetto dell'*opus alienum* di Dio si trova, poco dopo, ulteriormente precisato. Nella misura in cui cade «sotto il non-volere di Dio»,⁴⁶ nota Barth, «esso "è" assenza di sostanza e vuoto», così da avere «una figura e uno spazio alla sinistra di Dio, in quanto oggetto del suo *opus alienum*». Ora, quest'ultimo non è altro che «indignazione e collera», e come tale «non conferisce al Niente alcuna sostanza né pienezza», limitandosi invece a «non fonda<r>lo che nell'assenza di fondamento». Di più, dovendo occupare «una posizione sussidiaria e complementare rispetto all'*opus proprium* divino», esso si scopre quale opera tanto «ineluttabile»,⁴⁷ quanto

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 150-151. Come nel caso precedente, il punto verrà sinteticamente ripreso a p. 168.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁴⁶ Cfr. in part. *ibid.*, pp. 150-154.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 171: «Nulla si oppone all'ammissione che l'opera di Dio scaturente dalla sua sinistra sia altrettanto necessaria di quella che proviene dalla sua destra. La prima avviene solo secondo la necessità in cui essa può prodursi: non secondo la necessità suprema, propria, primaria, grazie alla quale Dio è misericordioso con la sua creatura, ma all'interno della necessità subordinata

«provvisoria e passeggera»; dal momento stesso in cui la grazia divina consegue la propria vittoria, cioè, l'opera «negativa diventa *senza oggetto e inutile*», e «perciò può cessare ed essere *abbandonata*».⁴⁸ Tale compimento dell'opera negativa, in cui essa si realizza a un tempo come definitiva e finita, non può avvenire, in tal senso, che sulla croce: «È vero che, in ciò che accade a quest'Uomo, Dio pronuncia il suo "No" fino alla fine. Ma è anche vero che questo divino *opus alienum*, questa azione proveniente dalla mano sinistra di Dio, si *realizza* e si *compie* nella sua pienezza più tremenda nella morte di Gesù Cristo, divenendo così *senza oggetto*».⁴⁹ L'annullamento d'oggetto a cui l'*opus alienum* fin dall'eternità è destinato – ma, con lietezza, il cristiano farebbe ormai bene a esprimersi al passato!⁵⁰ – può dunque essere, in ultima istanza, così qualificato: «Anche la verità della menzogna, la potenza dell'impotenza, il senso del non-senso, la possibilità dell'impossibilità, che esistevano alla sinistra di Dio, sono stati assorbiti dalla vittoria della sua destra trionfante».⁵¹

3. Osservazioni minime

Nonostante differiscano specularmente per statuto e autocomprensione – il contenuto dell'*Ontologia della libertà*, infatti, «non è né teologia, né filosofia della religione, né filosofia religiosa», ma «*un ripensamento filosofico del cristianesimo*»,⁵² mentre nella *Dogmatik* si tratta di «comprendere il rapporto tra Creatore e creatura non filosoficamente, dal di fuori, ma teologicamente, dall'interno»⁵³ –, le riflessioni di Pareyson e Barth rivelano, per molti versi, significative convergenze.

Entrambe, al fondo, muovono dalla comune urgenza di trattare

e transeunte per cui Dio, esercitando la sua grazia, intende preservare la creatura dal male, legarla al proprio potere, ciò che lo obbliga a tener conto di questo elemento, a prenderlo sul serio».

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 176-177.

⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

⁵² Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 161-162; 167.

⁵³ K. BARTH, *Dio e il niente*, cit., p. 179.

con serietà e rigore il problema del negativo, riconoscendone innanzitutto la fisionomia varia e multiforme; totale, dunque, è l'accordo sulla necessità che esso, lungi dall'essere declassato al rango di mera questione etica, «alla definizione della colpa morale e alla capacità di sopportare la sofferenza», venga piuttosto impostato «come problema del negativo in generale»,⁵⁴ in cui questo sia colto, nella sua struttura, come «un oscuro sistema di elementi»,⁵⁵ un «intero complesso»,⁵⁶ una compagine di figure.⁵⁷

Entrambe le riflessioni, poi, diffidano di ogni tentativo o pretesa di affrontare il problema, per non dire di risolverlo, in termini angustamente razionalistici: da un lato, perciò, esse insistono nello smascherare i pericoli striscianti nei procedimenti contemporanei, solo in apparenza rischiaranti, di demitizzazione,⁵⁸ e, dall'altro, non cessano di denunciare l'infondatezza delle imprese raziocinanti che vorrebbero addomesticare lo «scandalo»⁵⁹ del negativo rabbonendolo negli assolati paesaggi della teodicea⁶⁰ o relegandolo negli angusti quartieri della sintesi dialettica.⁶¹

⁵⁴ L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 151-152.

⁵⁵ K. BARTH, *Dio e il niente*, cit., p. 9.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 32, 43, 53, 104, 156.

⁵⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., p. 26: «Intanto, il contenuto del mito non si può "tradurre" in una forma filosofica, perché la trasposizione filosofica deformerebbe il mito. [...] la laicizzazione del cristianesimo ha perduto proprio quello che del cristianesimo costituiva la forza d'impatto, la forza d'urto, anzi, il mito non ha bisogno di nessuna demitizzazione perché è già rivelativo di per sé»; da qui, il reiterato monito a «rispettare il mito» rivolto alla riflessione filosofica (cfr. *ibid.*, es. pp. 116-117, 144, 161). In Barth, la «demitizzazione» del Niente – cioè la sua interpretazione «come un elemento interno a un'immagine del mondo nel cui insieme non appare, in fondo, così pericoloso, la cui minaccia è rappresentata da una certa paura e tristezza, da un po' di tragicità e di pentimento» – è stigmatizzata quale fattore che, confondendo, relativizzando, minimizzando, impedisce di giungere al cuore del problema che esso rappresenta: cfr. es. *Dio e il niente*, cit., pp. 33-34, 39, 43, 148.

⁵⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 212-213.

⁶⁰ Cfr. es. *ibid.*, pp. 154-155, 202, 226, 275, 467; K. BARTH, *Dio e il niente*, cit., pp. 28, 178.

⁶¹ Cfr. es. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 67-69, 157, 181, 186, 214-215, 226, 260-261, 275, 283, 331-338, 379 («Il nulla è la prima cosa che una filosofia della necessità nega e dissolve»), 472; K. BARTH, *Dio e il niente*, cit., pp. 18-22, 32-33, 37-43, 156. In entrambi i pensatori, *mutatis mutandis*, si caricano di rilievo il piano storico e la dimensione narrativa: cfr. es. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit.,

Entrambe, ancora, esaltando l'intimo legame tra ontologia e meontologia,⁶² gettano luce sulla positività inversa del negativo,⁶³ approfondendo il solco che separa il vigore dell'opposizione reale dal languore della contrarietà logica.⁶⁴ Entrambe, pur se da differenti angolature, convergono infine nel riconoscere alla meditazione sul negativo un "esito", che solo in quanto tale può essere anche culmine e coronamento, inevitabilmente cristologico.⁶⁵

Nei suoi pochi cenni espliciti a Barth, come si è detto, Pareyson comunica, accanto alla percezione di una stretta prossimità con la riflessione del teologo svizzero, una non meno viva consapevolezza di uno scarto, di una distanza, di una non piena coincidenza, sulla cui misura varrebbe qui la pena di insistere. Mancando lo spazio sufficiente – sarebbe in tal senso necessario seguire da vicino il corso del pensiero pareysoniano, soprattutto per quanto attiene al suo versante protologico –, mi sia concesso di tornare, con due rapide e circostanziate osservazioni, sui luoghi testuali già presentati nella seconda sezione di questo studio.

Recuperando la distinzione barthiana tra Niente e nulla, lo si è visto, Pareyson mira a definire ed esplicitare la natura oppositivamente nociva del *nulla*: esso è il *non essere*, che di per sé è negazione, una volta trasformato dall'atto della *libertà*, operante nella duplice veste di inizio e scelta. Il richiamo e accostamento a Barth, in questa prima circostanza, non implica eccessive forzature: anche il teologo svizzero, difatti, ritiene che al Niente debba essere attribuita un'effettività pugnacemente ostile, e così pure che tale attribuzione sia possibile, innanzitutto, in ragione della libera azione e riprovazione della scelta divina (seppur, per altro verso,

pp. 136, 174, 186, 282; K. BARTH, *Dio e il niente*, cit., 20-22.

⁶² Cfr. in part. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 37-38, 55, 133, 175-176, 179-181, 245, 366, 451, 466.

⁶³ Cfr. *ibid.*, es. pp. 47, 166-170, 258. Nel testo barthiano, il punto è declinato con magistrale varietà: mi limito dunque a segnalare i principali luoghi in cui la positività del Niente è definita in termini di «opposizione e resistenza»: cfr. *Dio e il niente*, cit., pp. 9-10, 16, 22, 24, 37, 43, 52, 22, 157, 167, 171.

⁶⁴ L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 170-173.

⁶⁵ Cfr. es. *ibid.*, in part. pp. 232-233 («Il pensiero tragico trova conferma e legittimazione nel fatto che su Dio è molto più rivelativa la cristologia che la metafisica»); K. BARTH, *Dio e il Niente*, cit., in part. pp. 42-43, 52, 56-57, 176-180.

pare di poter osservare come nella scrittura barthiana il lemma *das Nichts* serva meno a designare la condizione del negativo logicamente anteriore all'azione trasfigurante della libertà che a indicare i surrogati teorici o i camuffamenti concettuali del Niente reale).⁶⁶

Nei contesti in cui evoca il tema barthiano della “mano sinistra di Dio”, invece, Pareyson allude alla presenza interna al divino di qualcosa di irrisolto e inquietante, di una traccia del negativo che Dio stesso, per poter esistere, ha dovuto sconfiggere. Come nella circostanza precedente, anche in questa sembra possibile scorgere una significativa assonanza tra i due pensatori. Nel testo pareysoniano, infatti, il nulla, simultaneo alla scelta originaria in quanto in essa immediatamente vinto,⁶⁷ trova espressione metaforica nei panni sfuggenti di «un passato che mai fu presente», di «un passato ch'è presente come passato in questo eterno presente che è l'eternità»;⁶⁸ e similmente, in quello barthiano, là dove si tratta dell'*opus alienum* di Dio, il Niente figura come «quel passato che Dio [...] si è lasciato alle spalle», come «l'eterno passato, l'eterno ieri».⁶⁹ E tuttavia qui, sullo sfondo dell'analogia, si staglia una, a me pare, decisiva differenza. Se il Dio barthiano, infatti, relega il passato del Niente, come un'ombra, dietro di sé, in quanto Creatore e nella creazione,⁷⁰ il Dio pareysoniano reca il nulla, come un «un vestigio», una «traccia», un «qualcosa di opaco, quasi un'ombra»,⁷¹ invece dentro di sé, in quanto residuo latente e resto evanescente della sua propria originazione.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 150-154 (in part.: «Anche il suo rifiuto, anche la sua esclusione e il suo non-volere, il suo “No”, il suo tralasciare, il suo lasciare andare e cadere, sono fondati, come tutta la sua *azione*, sulla *libertà* e sulla sapienza della sua *scelta*», c.m.).

⁶⁷ Cfr. es. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 269, 277-278, 473.

⁶⁸ Cfr. es. *ibid.*, pp. 135, 473.

⁶⁹ K. BARTH, *Dio e il Niente*, cit., pp. 155, 169.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 155: «Questa *negazione* della sua grazia è il *chaos*, è il mondo che Dio non ha scelto, non ha voluto, che non poteva creare e che, di fatto, non ha creato (*die Welt, die Gott nicht wählte, nicht wollte und also auch nicht schaffen konnte und tatsächlich nicht geschaffen*), ma che «nel creare il mondo reale» [integro la traduzione Celada Ballanti] si è semplicemente lasciato alle spalle, come l'eterno passato, l'eterno ieri»; 161: «E questa *negazione*, Dio l'ha pronunciata una volta per tutte in quanto Creatore (*als Schöpfer*). Egli, allora, ha eliminato, rifiutato, lasciato dietro di sé, il Niente»; 169: «E per natura costituito di quel passato che Dio, nella creazione (*in der Schöpfung*), si è lasciato alle spalle [...]».

⁷¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia*, cit., pp. 182, 289, 473.

Per andare al cuore di tale differenza, come anticipavo, occorrerebbe seguire il vigoroso incedere del pensiero di Pareyson, e in particolare, mi sia concessa l'espressione, del suo coté plotiniano e schellinghiano.⁷² Su questo punto, tuttavia, il presente studio è destinato a rimanere lacunoso: il suo esito, dunque, avrebbe potuto essere migliore. Non avrebbe potuto essere maggiore, invece, lo spirito di riconoscenza che ne ha animato la scrittura.

⁷² Per tale duplice riferimento, cfr. es. *ibid.*, pp. 9, 29, 38-39, 131-135, 138-139, 163, 171, 243, 375, 460.

«Non siamo esperti di nulla» A proposito della filosofia monastica

Giandomenico Placentino

Introduzione

Può il monachesimo – fenomeno complesso, variegato e trasversale a quasi tutte le tradizioni religiose – apportare qualcosa di significativo alla speculazione filosofica? Può la sapienza monastica assumere un carattere filosofico? Può la filosofia stessa essere legittimamente declinata come “monastica”? Carlo Scilironi afferma con audacia: «Denso e originale è il suo sentiero del pensare; volervi vedere solo i tratti di una spiritualità di fede, magari pur degna, ma sordo all’interrogativo fondamentale della ragione, è disconoscere il carattere più proprio».¹ Quale dunque il carattere filosofico del monachesimo di ieri e di oggi? C’è qualcosa – rilevante per la ragione – che accomuna un monaco del deserto egiziano del IV secolo con una monaca del XXI secolo?

¹ C. SCILIRONI, *In cammino verso l’uomo. Saggio di antropologia filosofica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 17-28: 18. L’espressione «teologia monastica», come è noto, è stata accreditata da Jean Leclercq a partire dal saggio *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle* del 1953, ripreso e ampliato nel libro *L’amour des lettres et le désir de Dieu* (tr. it.: *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 247-301). Carlo Scilironi si spinge oltre riconoscendo la legittimità di una «filosofia monastica». Cfr. anche C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011, pp. 131-132 e I. BIFFI, *La filosofia monastica: «Sapere Gesù»*, Jaca Book, Milano 2008.

Cercheremo di delineare alcuni elementi essenziali del pensiero monastico, con l'intento non tanto di trovare un minimo comune denominatore di tutte le forme di vita monastica delle varie vie religiose, né di fare uno studio comparato tra i diversi tipi di monachesimo che si sono susseguiti nella storia e che si sono impiantati in aree geograficamente e culturalmente eterogenee. Ci addenteremo piuttosto nei meandri del monachesimo di matrice cristiana e, attraverso l'interrogazione di alcuni testi dei padri del monachesimo dei primi secoli del cristianesimo, cercheremo di offrire una carta di identità – sebbene parziale e incompleta – del monaco con i suoi tratti distintivi che fanno di lui un filosofo e del monachesimo una filosofia, vista come *modus vivendi*, almeno secondo la visione antica ben espressa dagli studi di Pierre Hadot.² Non solo. Scopriremo che il pensiero monastico ha delle risonanze filosofiche straordinarie e pone interrogativi di grande rilievo e attualità.

Il monaco trappista Thomas Merton, in una lettera del 1967 indirizzata frettolosamente all'abate del monastero di Frattocchie, nei pressi di Roma, in risposta alla richiesta da parte di papa Paolo VI di un «messaggio dei contemplativi al mondo», scrisse: «Noi [monaci] non siamo esperti in nulla. Ci sono ben pochi veri contemplativi nei nostri monasteri. Non sappiamo quasi nulla di voli spirituali e sarebbe il primo dovere di onestà ammetterlo francamente, e aggiungere che noi non siamo in grado di parlare la lingua dell'uomo moderno».³

È evidente il tenore profondamente socratico di un tale assunto. Il monaco, come il filosofo greco, sa di non sapere. Non è un'amara constatazione che sfocia in un pensiero fosco e depressivo. In realtà è una consapevolezza liberante. È già un esperire qualcosa:

² Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi Edizioni, Torino 1998, e soprattutto, Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi Edizioni, Torino 2005. Si veda anche il saggio di G. PENCO, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*, in Id., *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Edizioni Scritti Monastici Abbazia di Praglia, Bressio di Teolo 1988, pp. 66-82. A p. 80 così sintetizza: «L'idea di vita ascetica come filosofia e, viceversa, di filosofia come vita ascetica è profondamente radicata nell'antica tradizione monastica».

³ T. MERTON, *Lettera sulla vita contemplativa*, in A. MONTANARI, *Un viandante di regni. Thomas Merton*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2007, p. 76. Cfr. T. MERTON, *Un vivere alternativo*, Qiqajon, Magnano 1994, p. 179.

la propria ignoranza, la propria debolezza, la propria impotenza, la propria inadeguatezza, la propria sottile insufficienza. L'essenza più profonda del monaco è *essere esperto in nulla*. Il monaco non sa neppure cosa sia un monaco. Un detto dei padri del deserto dice che un monaco domandò al suo abba: «Abba, che cos'è un monaco?». E l'abba gli rispose: «Monaco è colui che ogni giorno si pone la domanda: che cos'è il monaco?». ⁴ La domanda è inesauribile e va posta ogni giorno. Il monaco è sempre soggetto a un'evoluzione, a una trasformazione nel corso degli anni. Scrive ancora Thomas Merton: «Quando mi sono fatto monaco, all'inizio ero sicuro delle "risposte". Ma invecchiando nella vita monastica e cercando di inoltrarmi ulteriormente nella solitudine, mi rendo conto di aver solo iniziato a cercare le domande» ⁵. Non ci sono risposte definitive perché nel monachesimo tutto è provvisorio, radicalmente provvisorio. La vita monastica sta davanti al monaco con le sue nuove domande, tutte da inventare. Il monaco stesso è domanda. Essere monaco non è uno stato, ma un cammino di conversione e di rinnovamento continui, un *itinerarium libertatis*. Di Antonio il Grande, considerato il padre del monachesimo cristiano, si racconta che lui «non si ricordava del tempo trascorso, ma ogni giorno, come se incominciasse in quel momento la vita di ascesi, intensificava i propri sforzi per progredire, ripetendo continuamente a se stesso le parole di Paolo: "Dimentico del passato, mi protendo verso ciò che sta davanti" (Fil 3,13)» ⁶. È questa «la sapienza propria della filosofia monastica. Esistenziale, ancorata alla

⁴ È un detto che appartiene alla tradizione orale. Uno simile suona così: «Abba Giuseppe interrogò abba Poimen dicendo: "Dimmi, come posso diventare monaco?". E l'anziano disse: "Se vuoi trovare riposo quaggiù e nel secolo futuro, in ogni circostanza di: 'Chi sono io?'. E non giudicare nessuno» (I PADRI DEL DESERTO, *Detti. Collezione sistematica*, IX, 8, a cura di L. d'Ayala Valva, Qiqajon, Magnano 2013, p. 273).

⁵ T. MERTON, *Lettera sulla vita contemplativa*, cit., p. 79. «Cristiano non è nelle risposte ma nelle domande»: Carlo Scilironi traduce così, liberamente, l'adagio di ascendenza luterana del «Christianus enim non est in facto, sed in fieri», in un saggio dedicato a Dietrich Bonhoeffer (C. SCILIRONI, *Bonhoeffer e il domandare radicale*, in Id., *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002, pp. 135-174: 136).

⁶ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 7,11, in *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, a cura di L. d'Ayala Valva, Qiqajon, Magnano 2009, p. 788.

totalità dell'uomo, avversa all'elitario riduzionismo intellettuale dei soggetti, questa filosofia, che dispiega la *lectio* nella *meditatio* per approdare all'*oratio*, e non già come la scolastica alla *disputatio*, onde alla *scientia* contrappone la *sapientia*, è filosofia narrativa e confessante, spirituale ed estetica, consona alla matrice platonica che l'ispira». ⁷

Carlo Scilironi individua in Friedrich Nietzsche l'attestato del carattere proprio del monachesimo, della sua *ratio*, del suo *eidos* più profondo: «Contro ogni apparenza Nietzsche è specchio del monachesimo». ⁸ In *Così parlò Zarathustra* appare la figura del vecchio santo eremita che abita nella foresta e che per primo incontra Zarathustra alla discesa del monte. Egli è figura di tutti i monaci. La sua vita si dispiega nel comporre canzoni, ridere, piangere, mormorare: così si esprime nella lode. Il santo ride come un bambino. ⁹ Vi è qui l'eco della Sapienza biblica che gioca, canta, ride mentre Dio crea l'universo: come Dio ha creato l'universo nella pura gratuità – e la Sapienza come una bambina è lì per attestarla (cfr. *Pr* 8, 22-31) – così il vecchio eremita vive facendo della sua vita un atto di gratuità e di libertà. Il riso è espressione del suo essere trasfigurato.

I padri del monachesimo definiscono il monaco e la vita monastica ricorrendo

quasi sempre all'esegesi del termine «monaco» (*monachós*, da *mónos*, «solo», «unico»), interpretandolo in vari sensi, che non si escludono a vicenda, ma che anzi la grande tradizione monastica ha sostanzialmente giustapposto, assumendoli tutti insieme l'uno accanto all'altro. Il monaco è il «solitario», e questo in due sensi: sia perché egli ha fatto una scelta di celibato e vive senza un coniuge accanto a sé ¹⁰, sia perché vive nella solitudine, sepa-

⁷ C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., pp. 17-18.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ «E che fa il santo nella foresta?» chiese Zarathustra. Il santo rispose: «Io faccio canzoni e le canto, e nel far canzoni, rido, piango e mugolo: così lodo Iddio. Cantando, piangendo, ridendo, mugolando, io lodo il dio che è il mio dio». Udite queste parole, Zarathustra salutò il santo [...] E così si separarono, il vegliardo e l'uomo, ridendo come ridono due fanciulli» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Mursia, Milano 1976⁷, pp. 18-19).

¹⁰ Il celibato, l'agamia, è il dato costitutivo del monachesimo cristiano e rappresenta una costante antropologica dei vari monachesimi disseminati

rato dagli altri uomini, dal vivere sociale e dal “mondo” a cui ha rinunciato. Se questi due significati del termine «monaco» sono forse quelli più originari e definiscono le esigenze più materiali e concrete della vocazione monastica (celibato e solitudine), a essi se ne aggiunge almeno un terzo, che definisce il monaco a livello più profondo, interiore: egli è la persona «unificata», o meglio colui che si sforza di unificare, di rendere «uno» (*mónos*) il proprio cuore, orientando tutta la propria vita a Dio. Secondo la definizione di Teodoro Studita, egli è in questo senso «colui che guarda solo a Dio, desidera solo Dio, si dedica solo a Dio, sceglie di servire solo Dio e, vivendo in pace con Dio, diventa autore di pace per gli altri».¹¹

Thomas Merton suggerisce che prima di dedicarsi alla contemplazione il monaco deve imparare a vivere come una persona unificata:

Il peggior servizio che si possa rendere a una persona, interiormente divisa [...], è quello di delimitarle un ulteriore scomparto, indicandoglielo come il più importante e invitandola a impegnarsi per custodirlo accuratamente separato da tutti gli altri. È quanto rischia di succedere quando la contemplazione è inculcata in modo poco sapiente, senza mettere in guardia dal disorientamento e dalla distrazione dell'uomo occidentale [...] La prima cosa che devi fare, prima di incominciare a pensare a una realtà come la contemplazione, è cercare di scoprire la tua fondamentale unità naturale, di reintegrare il tuo essere diviso in scomparti in un tutto coordinato e semplice, e di imparare a vivere come una persona unificata. Ciò significa che devi ricomporre i frammenti della tua esistenza distratta in modo tale che quando dici «io» ci sia veramente una persona reale a sostenere il pronome che hai pronunciato.¹²

Vediamo ora alcuni elementi costitutivi del monachesimo, le sue condizioni di possibilità, filosoficamente rilevanti: la vocazione al deserto o la marginalità, il silenzio, l'ascesi, il desiderio di Dio che diventa domanda e contemplazione del suo volto.

nelle esperienze religiose dell'umano.

¹¹ *Il cammino del monaco*, cit., p. 40.

¹² T. MERTON, *La contemplazione cristiana*, Qiqajon, Magnano 2001, pp. 5-6.

1. La vocazione al deserto o la marginalità

«La vocazione al deserto è il tratto originario, distintivo del monachesimo»¹³. Essa implica una netta separazione dal mondo, il distacco dal proprio ambiente familiare, la rottura con la mondanità. La tradizione cristiana parla di *fuga mundi*. Scrive Giovanni Crisostomo: «[I monaci] sono lampade che risplendono su tutta la terra; stanno attorno alle città come mura. Per questo hanno raggiunto il deserto: per insegnare anche a te a disprezzare i tumulti che sono in mezzo al mondo».¹⁴

«La scelta del deserto nasce ovviamente in linea con la tradizione biblica: il deserto è l'esperienza fondamentale del popolo di Israele; è nel deserto che Dio dà al suo popolo la Torah; è il deserto la strada della liberazione; è nel deserto che vive Giovanni Battista; è nel deserto che si ritira Gesù»¹⁵ e viene tentato da Satana. Modelli della vocazione al deserto e dunque precursori e iniziatori della vita monastica sono Elia, Eliseo, Giovanni Battista, che hanno fatto del deserto il luogo dell'incontro con Dio. Scrive Girolamo: «Nostro capofila è Elia, nostro è Eliseo, nostre guide sono i figli dei profeti che abitavano in campagna e nel deserto e che si costruivano tende vicino alle acque del Giordano (cfr. *2Re* 2, 3 ss.)»¹⁶. Così Serapione di Thmuis nella sua *Lettera ai monaci*: «Voi, o monaci, quaggiù siete beati, e dopo questa vita sarete ancor più beati! Là vedrete Giovanni Battista, l'iniziatore della vostra vita ascetica, lui che si è nutrito nel deserto e si è distinto nell'ascesi»¹⁷. Giovanni «visse nel deserto, e nel deserto si nutrì, aspettando il Cristo nella solitudine»¹⁸.

«I monaci, scegliendo il deserto, scelgono non un luogo, ma il luogo dell'esperienza della verità che rende liberi (cfr. *Gv* 8, 32). Nel deserto essi cercano Dio, combattono il nemico, diventano se

¹³ C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., p. 20.

¹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie su Matteo*, 72,4, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 120.

¹⁵ C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., p. 21.

¹⁶ GIROLAMO, *Lettere*, 58,5, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 69.

¹⁷ SERAPIONE DI THMUIS, *Lettera ai monaci*, 10, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 68.

¹⁸ GIROLAMO, *Omelia su Giovanni*, 1,1-14, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 69.

stessi».¹⁹ Abitare il deserto dunque non è semplice. Esso è il luogo della prova e della tentazione: «Nel deserto s'insinua facilmente la superbia: per poco che uno digiuni, se non vede nessuno, s'immagina già di essere un grand'uomo, dimentica chi è realmente, la propria origine e il luogo dove è venuto ad abitare».²⁰ La solitudine che si vive nel deserto è «anche esperienza della propria povertà e della propria radicale dipendenza da Dio. È nella solitudine dunque che anche il monaco, liberato da ogni confusione e rumore, dal continuo commercio con gli uomini e da tutto ciò che lo distrae, può imparare a vedere se stesso nel proprio peccato, a lottare contro i “demoni” che gli muovono guerra»²¹ e a fare esperienza di Dio che parla al cuore dell'uomo (cfr. Os 2, 16): «L'uomo, infatti, non impara mai a conoscere la potenza divina quando è nella comodità e nell'agio, né Dio ha mai rivelato la sua azione in modo sensibile se non nella regione dell'*esichía*, nel deserto e nei luoghi privi di ogni possibilità d'incontro e lontani dalla confusione che è propria della vita tra gli uomini»²². «Chi dimora nella solitudine del deserto può rivolgersi a Dio con maggior familiarità e aderire più intimamente a lui».²³

La vocazione al deserto può essere declinata come chiamata alla marginalità e al nascondimento²⁴: il monachesimo rappresenta sempre un'anomia che emerge ai confini della vita sociale quotidiana; esso contiene in sé un atto di ribellione di fronte al modello della società dominante e si presenta come un'alternativa, e un'alternativa radicale, ed è sempre una controcultura. La presenza del monaco e della monaca ha una forza contestatrice nel mondo, nella società e anche all'interno della propria tradizione religiosa.

Nel deserto o ai margini, la vita monastica costituisce un'utopia, in quanto punta a un modello di vita in contrasto con la vita normale e appare sempre come una società immaginaria, costantemente chiamata a rinnovarsi sulla base della regola, che non è mai osservata interamente e che contiene in sé una forza di rinnova-

¹⁹ C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., p. 21.

²⁰ GIROLAMO, *Lettere*, 125,9, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 82.

²¹ *Il cammino del monaco*, cit., p. 572.

²² ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, 19, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 580.

²³ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze*, II,2,2, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 581.

²⁴ Cfr. L.-A. LASSUS, *Elogio del nascondimento*, Qiqajon, Magnano 2003.

mento inesauribile. Anche la scelta di una vita comune, che è un altro elemento fondante il monachesimo, interroga profondamente la società di oggi. Il mettere tutto in comune (comunione dei beni materiali e spirituali) tipico delle comunità monastiche ha un che di paradossale, di contro-tendenza, di profezia, in un tempo in cui lo stile di vita dominante si basa su dinamismi individualistici.

2. Il silenzio

Il silenzio non si improvvisa. È un'arte che va appresa. «È, eminentemente, evento, rivelazione, invisibile prossimità di un Altro»²⁵. Tutta la tradizione monastica insiste su questo aspetto. Dice la *Regola di Benedetto*: «I monaci devono applicarsi al silenzio in ogni momento».²⁶ Il silenzio è la *conditio sine qua non* dell'ascolto. L'incipit del Prologo della stessa *Regola* recita così: «Ascolta, o figlio (*obsculta fili*), gli insegnamenti del tuo maestro».²⁷ «Ascoltare» è la prima parola base. In latino i verbi «obbedire» e «ascoltare» hanno la stessa radice: si capisce allora che per tutta la tradizione monastica l'obbedienza sia prima di tutto un ascolto. Ascolto di Dio nella sua parola e negli avvenimenti perché Dio parla sempre e in ogni circostanza.

Un detto dei padri del deserto ci riporta l'insegnamento di abba Isaia che dice: «Ama tacere più che parlare, perché il silenzio raccoglie un tesoro, mentre il parlare lo disperde»²⁸. Il monaco è l'amico del silenzio: «L'amico del silenzio si avvicina a Dio e, intrattenendosi segretamente con lui, riceve l'illuminazione», scrive Giovanni Climaco.²⁹

Ancora un detto dei padri del deserto è illuminante: «Abba Teofilo, l'arcivescovo, una volta venne in visita a Scete. Allora i fratelli, riunitisi, dissero ad abba Pambo: "Di' una parola al papa, perché ne sia edificato". Disse loro l'anziano: "Se non è edificato

²⁵ R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, Qiqajon, Magnano 2002, p. 13.

²⁶ *Regola di Benedetto*, 42,1, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 487.

²⁷ *Regola di Benedetto*, Prologo 1, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 227.

²⁸ *Deti dei padri*, Serie sistematica, 4,18, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 489.

²⁹ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, XI, 4, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 491.

dal mio silenzio, non potrà esserlo neppure dalla mia parola»³⁰. Così i padri del deserto accoglievano i loro ospiti: non rivolgevano la parola a chi si presentava loro per la prima volta, piuttosto lo ricevevano con quella disponibilità radicale che è rappresentata dal porsi davanti all'altro in silenzio.

«Il silenzio dovrebbe prevalere sulla parola», scrive Heidegger, perché esso è «l'autentico parlare... e il costante preludio all'autentico colloquio nell'ascolto del Linguaggio».³¹ Il silenzio è lotta contro la banalità, è ricerca ansimante di verità autentiche, è accoglienza delicata del mistero che si nasconde in ogni persona e essere vivente che decidiamo di incontrare. Nel silenzio s'appalesa la verità esistenziale dell'uomo. «Il silenzio è la dimora dell'essere: solo abitando in esso l'uomo può accedere all'essere. Fuori di tale dimora pensiero e parola restano condannati all'inautenticità. Come condizione di possibilità del pensare il silenzio resta allora la condizione previa fondamentale proprio perché riconduce l'uomo nella sua dimora, perché lo restituisce totalmente a se stesso»³². «Caro silenzio – scrive Chandra Livia Candiani – aiutami a non parlare di te, aiutami ad abitarti. Addestrami. Disarmami. Tu mi insegna a parlare. Eccomi, mi lascio rapire. Non lascio niente a casa, niente di intentato. Ci sono. In te. Arte del congedo per ritrovare. Arte dell'a-capo che insegna a lasciarsi scrivere. Il silenzio semina. Le parole raccolgono. Il silenzio è cosa viva».³³

3. L'ascesi

Il termine è greco (*áskesis*) e significa «esercizio», «allenamento», «sforzo». Le pratiche ascetiche sono funzionali all'acquisizione del dominio di sé per una maggiore vigilanza. Anche in questo il monachesimo si avventura sui sentieri della tradizione filosofica antica che vede nella filosofia una terapia, nella pratica filosofica

³⁰ *Detti dei padri*, Serie alfabetica, Teofilo 2, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 493.

³¹ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 123.

³² C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., pp. 57-58.

³³ C.L. CANDIANI, *Il silenzio è cosa viva. L'arte della meditazione*, Einaudi Edizioni, Torino 2018, p. 50.

un allenamento muscolare dell'anima, che forma i cittadini³⁴. Tutto ciò non ha a che fare solo con una concezione del passato. Peter Sloterdijk si spinge oltre e profetizza che «così come, dal punto di vista cognitivo, l'Ottocento si trovava sotto il segno della produzione, mentre il Novecento sotto il segno della riflessività, l'avvenire si presenterà sotto il segno dell'*exercitium*».³⁵

L'ascesi però

non è ricerca di meriti, osservanza di un codice di comportamento [...] Non è una lotta volontaristica che si svolge alla superficie della vita, con la conseguenza che le insufficienze combattute cambino solo di piano e diventino, così, ancora più pericolose. È invece un lavoro continuo per accogliere la grazia, per respirare più in profondità il Soffio della vita [...] L'ascesi è divino-umana.

Dio comunica all'uomo la sua stessa forza.³⁶

Scriva Giovanni Climaco: «Chi vuole vincere la propria carne, o anche solo farle guerra, con le proprie forze, corre invano: se infatti il Signore non distrugge la dimora della carne e non edifica quella dell'anima, invano digiuna e veglia chi vuole distruggerla (cfr. *Sal* 126, 1-2)»³⁷. Efrem il Siro ci fornisce un elenco delle pratiche ascetiche:

Le virtù del corpo – o piuttosto gli strumenti di tali virtù – che, se praticate con sapienza, secondo Dio, senza alcuna ipocrisia o desiderio di piacere agli uomini, portano l'uomo a progredire nell'umiltà e nel distacco dalle passioni, sono queste: la temperanza, il digiuno, la fame, la sete, la veglia, il restare in piedi per tutta la notte, le genuflessioni continue, l'astensione dalla pulizia, il possedere una sola tunica, il mangiare cibi asciutti, il ritardare il pasto, il mangiare poco, il bere solo acqua, il dormire per terra, la povertà, la rinuncia a ogni possesso, l'austerità, il rifiuto di ogni ornamento, la rinuncia all'amore di sé, l'isolamento, la solitudine, il rifiuto di uscire fuori, la mancanza di mezzi, l'accontentarsi di ciò che si ha, il restare in silenzio, il praticare un lavoro

³⁴ Cfr. W. JAEGER, *Paideia, la formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003.

³⁵ P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 7.

³⁶ O. CLÉMENT, *Il canto delle lacrime. Saggio sul pentimento*, Editrice Ancora, Milano 1983, pp. 81-82.

³⁷ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, XV, 21, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 513.

con le proprie mani, e qualunque altra mortificazione o ascesi del corpo, cose tutte assolutamente necessarie e utili quando il corpo è in buona salute ed è tentato dalle passioni della carne, ma non altrettanto necessarie quando esso è debole e grazie all'aiuto di Dio ha vinto le passioni, poiché la santa umiltà e la gratitudine le compensano tutte. E riguardo alle virtù del corpo basta questo.³⁸

Una monaca, Amma Sincretica, indica nella moderazione la regola d'oro per discernere la vera ascesi. Disse:

C'è un'ascesi intensa che è ispirata dal Nemico, poiché anche i suoi discepoli la praticano. Come possiamo distinguere allora l'ascesi divina e regale da quella tirannica e demoniaca? È chiaro: dalla moderazione. Custodisci dunque un'unica regola di digiuno per tutto il tuo tempo: non digiunare per quattro o cinque giorni per poi annullare il valore del digiuno il giorno seguente con una gran quantità di cibo. È proprio questo che il Nemico vuole, perché la mancanza di moderazione è sempre nociva. Non sprecare le tue armi tutte in una volta, per poi trovarti nudo e diventare una facile preda in battaglia. Le nostre armi sono il corpo, e il nostro soldato è l'anima: abbi dunque cura di entrambi secondo le necessità. Se sei giovane e in salute, digiuna, perché poi verrà la vecchiaia con la malattia. Per quanto puoi, accumula un tesoro, per ritrovarlo quando non avrai più le forze.³⁹

Fine ultimo dell'ascesi è la carità: «Un anziano disse: «Acquistiamo il più importante dei beni, la carità. Il digiuno non è nulla, la veglia non è nulla, qualunque fatica ascetica non è nulla se manca la carità. Sta scritto infatti: "Dio è carità (1Gv 4, 16)"».⁴⁰

4. Il desiderio di Dio

L'ascesi libera il monaco dal desiderio del bisogno per trasformarlo in desiderio di Dio. Scopo e fine della vita monastica è cercare Dio (*quaerere Deum*), «orientare tutta la propria vita a lui, per raggiungere così l'unità in se stesso e con lui, nella purezza della mente e del cuore e nella pienezza della carità; e ciò restando co-

³⁸ EFREM IL SIRO, *Le virtù e le passioni*, in *Il cammino del monaco*, cit., pp. 506-507.

³⁹ *Vita di santa Sincretica*, 100, in *Il cammino del monaco*, cit., pp. 514-515.

⁴⁰ *Detti dei padri*, Serie sistematica, 17,31, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 523.

stantemente proteso verso il regno di Dio futuro e pregustandone un anticipo già nella vita presente».⁴¹ «La loro testimonianza di fronte al mondo – dice dei monaci Jean Leclercq – sarà quella di mostrare, con la loro stessa esistenza, la direzione cui bisogna guardare. Il loro compito sarà di affrettare, con la preghiera e il desiderio, il compimento del regno di Dio»⁴². Il tema dell'escatologia diventa così pregnante nel pensiero monastico.

Tutto questo nella vita del monaco trova la sua concretizzazione nella pratica quotidiana della *lectio divina* e della preghiera, comunitaria e personale. Ammonisce Nilo di Ancira: «Se non ami le beate e veramente divine parole della Scrittura, diventerai simile alle bestie insipienti e prive di ragione (cfr. *Sal* 49, 13)! Come siamo abituati a mangiare, a bere, a parlare e ad ascoltare, per l'ardente desiderio che abbiamo di vivere, così dobbiamo volgerci alle parole di Dio con desiderio insaziabile»⁴³. «Il cuore del domandare monastico è la preghiera, cioè l'abbandono nella disponibilità alla verità perché essa si doni [...] È invocazione a che l'Assoluto si manifesti, è obbedienza originaria alla verità come *alétheia*».⁴⁴

Il desiderio è alimentato dall'amore, altro tema monastico di spicco, che dice «la dilatazione dell'essere nell'ambito del possibile»⁴⁵. Non è un caso che il *Cantico dei cantici* sia uno dei libri biblici più amati e commentati dai monaci. Scrive Giovanni Climaco: «Beato chi prova per Dio un desiderio così grande quanto quello di un folle innamorato per la propria amata!»⁴⁶. E Benedetto annuncia che «man mano che si avanza nella vita di conversione e nella fede, si corre sulla via dei comandamenti di Dio con il cuore dilatato (*dilatato corde*) nell'inesprimibile dolcezza dell'amore»⁴⁷. Da questa esperienza incatturabile e indicibile nasce la conoscenza di Dio che è più un comprendere che uno spiegare e che sfocia nell'esperienza dell'*indiarsi* (*deificari*), così descritta da Bernardo di Clairvaux: «Come una piccola goccia d'acqua entro una grande

⁴¹ *Il cammino del monaco*, cit., p. 41.

⁴² J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, cit., p. 69.

⁴³ NILO DI ANCIRA, *Lettere*, 2,36-37, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 707.

⁴⁴ C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., p. 23.

⁴⁵ ID., *Essere e trascendenza*, cit., p. 131.

⁴⁶ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, XXX, 5, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 269.

⁴⁷ *Regola di Benedetto*, Prologo 49, in *Il cammino del monaco*, cit., p. 276.

quantità di vino sembra perdere per intero la propria natura, fino al punto di assumere il sapore e il colore del vino [...], così nei santi sarà necessario che ogni sentimento umano in una certa ineffabile maniera si dissolva e trapassi a fondo nella volontà di Dio»⁴⁸. «Nella filosofia monastica il vero principio noetico è la santità: i santi comprendono; ma di ciò ci si può render conto solo per esperienza».⁴⁹

Conclusione

Da questa breve disamina emerge dunque che la riflessione dei monaci, prolungamento di quella dei Padri, ha un solido procedere filosofico, che non può essere ignorato. La vita monastica è nella sua essenza “filosofia”, che non si appaga di una cognizione puramente intellettuale dell’Assoluto ma cerca di tradurre in esperienza vitale tale cognizione. È un domandare radicale, è intelligenza e penetrazione del pensiero, ma è anche sapienza “pratica,” *práxis, exercitium*, esercizio spirituale e orante inarrestabile, che comprende la conoscenza e l’amore e che si risolve nel “sapere” Gesù Cristo.⁵⁰

Si tratta infatti di un modo concreto di mettere in atto, con lo spirito e anche con il corpo, uno stile di vita religioso che non può prescindere da modi di stare al mondo che influenzano la quotidianità. La vita monastica è una pratica fatta di pratiche che [...] scansionano la vita del singolo monaco e della comunità di monaci, formando la loro postura, il loro abito, i loro movimenti, il loro stile di vita.⁵¹

Il monaco è un atleta dello spirito e del corpo e la sua radice è l’umiltà. Percepisce la sua irrilevanza cosmica, la sua insignificanza in relazione alla storia del mondo, eppure ha una forza vitale che riceve in dono e che si nutre di un desiderio insaziabile e bruciante della verità e della sapienza. Il monaco è un esploratore dell’uma-

⁴⁸ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, X, 28, cit. in C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, cit., p. 132.

⁴⁹ C. SCILIRONI, *In cammino verso l’uomo*, cit., p. 27.

⁵⁰ Cfr. I. BIFFI, *La filosofia monastica: «Sapere Gesù»*, cit., p. XIII.

⁵¹ M.C. GIORDA, S. HEJAZI, *Monaci, uomini senza Dio? Pratiche, senso, essenza*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 12.

no prima ancora del divino, è un cercatore di senso, è un «essere interrogante»,⁵² non si accontenta di voli spirituali o speculazioni disincarnate. Porta la ragione su sentieri impervi, lì dove si apre la porta del mistero di Dio che è *agápe*. Il suo compito è modesto, nascosto, lontano dai riflettori e dai trionfalismi. Thomas Merton traccia una via possibile della vita monastica in questi termini:

Un monastero senza un “programma”. Senza un lavoro particolare da compiere. Monaci per “vivere”, non per essere monaci, distinti da ogni altro tipo di essere, bensì “uomini”, figli di Dio. Senza un futuro speciale: niente campagne per postulanti. Senza alcuna reputazione o fama particolare. Un monastero nascosto, magari non conosciuto come tale. Magari senza nemmeno indossare abiti speciali. Senza edifici visibilmente distinti⁵³.

Nello stesso tempo la filosofia monastica è audace e visionaria, aperta al futuro e alla speranza⁵⁴. Intuizione finemente interpretata dal pastore e teologo luterano Dietrich Bonhoeffer che in una lettera del 14 gennaio 1935 al fratello Karl-Friedrich si attende la rinascita della chiesa da parte di una sorta di «nuovo monachesimo»:

Adesso finalmente credo di sapere che una volta almeno mi sono messo sulla giusta via; è la prima volta nella mia vita. E questo spesso mi rende molto felice. Continuo solo ad aver paura di non andare avanti, di bloccarmi, per semplice timore dell'opinione altrui. Credo di sapere che sarei davvero ulteriormente trasparente ed effettivamente sincero solo se cominciassi veramente a prendere sul serio il discorso della montagna. Qui c'è la vera fonte dell'energia che può far saltare in aria tutto l'incantesimo e i fantasmi, fino a far rimanere dal fuoco d'artificio solo un mucchietto di resti bruciacchiati. La ripresa della chiesa viene sicuramente da una specie di nuovo monachesimo, che abbia in comune con l'antico solo l'assenza di compromessi di una vita secondo il discorso della montagna, nella sequela di Cristo. Credo che sia arrivato il tempo di raccogliere uomini per questo.⁵⁵

⁵² Cfr. C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo*, cit., pp. 36-37.

⁵³ T. MERTON, *Scrivere è pensare, vivere, pregare*, Garzanti, Milano 2001, p. 168.

⁵⁴ Cfr. C. SCILIRONI, *Del non sapere o della speranza*, in Id., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, pp. 138-150.

⁵⁵ D. BONHOEFFER, *Gli scritti 1928-1944*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 392-393.

È a Finkenwalde, oggi nel nord-ovest della Polonia, che negli anni 1935-1937 Bonhoeffer dirige il seminario per la formazione dei futuri pastori e, insieme a loro tenta di vivere una forma del tutto singolare di monachesimo evangelico, trascorrendo la vita quotidiana tra l'insegnamento e la ricerca teologica, la meditazione silenziosa, la disciplina spirituale, la comunione fraterna, il servizio reciproco e la gioia di godere della natura. Bonhoeffer sogna un «nuovo monachesimo» che rischi di addentrarsi nel deserto, senza isolarsi dal mondo, che associ rigore intellettuale e radicalità evangelica, a partire dal «discorso della montagna» (cfr. *Mt* 5-7) che diventa per Bonhoeffer il sentiero maestro che conduce a prendere le distanze dalla furia nazista e dagli orrori del suo tempo. In un'altra lettera, del 27 gennaio 1936, indirizzata a Elisabeth Zinn, scrive:

Per la prima volta arrivai alla Bibbia. Anche questo è brutto da dire. Avevo già predicato parecchie volte, avevo già visto molto della chiesa, ne avevo parlato e scritto – eppure non ero ancora diventato cristiano, ma solo un selvaggio e indomito signore di me stesso [...] Da questa situazione mi ha liberato la Bibbia e, in particolare, il discorso della montagna. Da allora tutto è cambiato [...] Fu una grande liberazione. Mi divenne chiaro che la vita di un servitore di Gesù Cristo deve appartenere alla chiesa e, passo dopo passo, mi si è chiarita l'importanza di questa appartenenza [...] Tutto dipendeva per me dal rinnovamento della chiesa e della condizione dei pastori... Il pacifismo cristiano [...] all'improvviso mi risultò essere una cosa ovvia. E così continuai passo dopo passo. Non vedevo e non pensavo più ad altro.⁵⁶

Nel radicale atteggiamento interrogante che rende possibile la ricerca dell'autenticità dell'esistere e nel coraggio di cambiare e andare oltre una mentalità acquisita, ereditata dal passato, sta il fulcro della filosofia monastica.

⁵⁶ ID., *Scritti scelti (1933-1945)*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 118-119.

**«Avremmo avuto bisogno di meravigliose
menzogne»
Certeau su modernità e cristianesimo: un appunto¹**

Paolo Bettio

Lo scopo assai circoscritto delle note che seguono è quello di tracciare per sommi capi e con ampie citazioni tratte dai testi la parabola del cristianesimo nella modernità come viene descritta da Michel de Certeau (17/05/1925-09/01/1986), studioso della mistica francese tra XVI e XVII secolo, ma anche autore intelligente di molti, rilevanti contributi che intersecano storia, antropologia, sociologia, psicanalisi e si collocano tra gli anni '60 e la metà degli anni '80 del secolo da poco trascorso. Gesuita convinto, di severa e solida formazione spirituale e intellettuale, Certeau cresce alla scuola del p. Henri de Lubac, che agli inizi degli anni '70 ne conterà tuttavia assai vigorosamente le tesi, maturate a contatto con i suoi studi, ma "contaminate" dalla consuetudine acquisita con i testi dei grandi intellettuali parigini delle *sciences humaines* di quella

¹ «Avremmo avuto bisogno di meravigliose menzogne» sono le parole che chiudono *Annientare*, l'ultimo romanzo di Michel Houellebecq (trad. it. di M.Z. Ciccimarra, La nave di Teseo, Milano 2022, p. 739) sigillando nella prossimità della morte del protagonista la parabola della modernità. Di questa parabola trattano gli studi di Michel de Certeau, dei cui percorsi qui in modo temerario, in poche pagine, si cerca di offrire uno schizzo. Di questa parabola si occupano con intelligenza e compassione, nel senso antico di un "patire insieme", anche i lavori di Carlo Scilironi, al quale queste pagine sono con amicizia e gratitudine dedicate.

stagione, *in primis* Foucault, Derrida e Lacan, che aveva preso anche a frequentare.²

Il punto intorno al quale ruotano le sue numerose e anche metodologicamente diverse pubblicazioni mi sembra sia quello della cesura che si produce in Europa nel XVI secolo – cesura nella vicenda cristiana e cesura più complessiva nei confronti di un mondo a lungo da essa dominato.

Certo questa non è una novità. Negli ambienti cattolici del XX secolo, per non parlare che di loro, è una tesi diffusa, già soggetta a declinazioni diverse. Il Maritain “antimoderno” degli anni ’20 vede ad esempio in Lutero, Cartesio e Rousseau i tre grandi artefici della modernità, operanti sulla base della crisi nominalistica che dissolve la sintesi teologico-filosofica medievale. «L’Ockamismo, sintomo di un’evoluzione più vasta – avrebbe scritto Certeau stesso in apertura di *La fable Mystique I* – ha esiliato dal discorso la sua verifica ultima [si legga: la *adaequatio intellectus ad rem*]. Di qui la progressiva separazione operatasi tra un assoluto inconoscibile del Volere divino e una libertà tecnica in grado di manipolare parole non più ancorate all’essere».³ È questa, per inciso, la prospettiva soggiacente al discorso di Ratisbona di Benedetto XVI, estrema riproposizione della lettura maritainiana della modernità e di un tomismo inteso però al modo di Gilson e, forse ancor più, di Lubac, ovvero letto del tutto all’interno di quella tradizione da cui la scolastica prenderà poi congedo – letto cioè in continuità con i Padri.

M’interessa però qui insistere dapprima su una lettura diversa di quella cesura, che ne anticipa sensibilmente la data, offerta dal p. Henri de Lubac, cui Certeau, come si è detto, è stato assai vicino. Nei suoi lavori della fine anni ’30 – anni ’40, egli infatti aveva

² Per un’introduzione complessiva alla vita e all’opera di Michel de Certeau si veda F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Éditions La Découverte, Paris 2002; sui rapporti tra Henri de Lubac e Michel de Certeau è fondamentale la monografia di C. ÁLVAREZ, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l’histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris 2024.

³ M. DE CERTEAU, *La fable mystique – XVIe-XVIIe siècle*, I, Édition Gallimard, Paris 1982, p. 47. Sul giudizio di Jacques Maritain sull’ockamismo negli anni ’20 si veda M. FOURCADE, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes. I. Antimodernes, ultramodernes (1906-1926)*, Arbre bleu éditions, Nancy 2021, in particolare pp. 400-401.

individuato il punto di quella svolta nell'introduzione del diritto romano e dell'*Organon* aristotelico nel mondo latino. Scriveva ad esempio in *Catholicisme* (1938), nel capitolo X, dedicato a *La situation présente*:

Si è segnalata più volte [...] l'influenza congiunta sull'elaborazione teologica medievale della logica aristotelica e del diritto romano⁴. Questi due mirabili strumenti di precisione, che dovevano essere strumenti di progresso, non erano punto senza inconvenienti. *Il secondo rischiava d'introdurre nell'esposizione dei misteri uno spirito giuridico ben poco conforme alla loro natura, e l'altro si mostrava ribelle nei confronti delle concezioni organiche e unitarie che un tempo avevano trovato nella mentalità platonica, sotto alcuni aspetti, un alleato* [c.n.]. In un senso più complessivo è certo che l'intelligenza logica – quella dell'*homo faber* più che dell'*homo sapiens* – comincia con il distinguere i concetti, 'definirli', isolarli, per poi ricollegarli arbitrariamente, e non è meno certo che, nella sua fame di chiarezza analitica, è impaziente nei confronti di ogni idea legata a un mistero [...] Condizione della scienza, essa comporta un prezzo. Indubbiamente conviene aggiungere che la teologia della storia, che nel pensiero dei Padri occupava un posto rilevante, non era stata in grado di trovare – o darsi – la base indispensabile, *una filosofia della storia un po' sistematica* [c.n.]; vogliamo dire una filosofia della storia come tale, una filosofia del tempo umano [che evidentemente, aggiungo, avrebbe potuto contrastare l'orizzonte meramente ontologico del pensiero greco e in particolare aristotelico]. Le indicazioni di un Gregorio di Nissa o di un sant'Agostino non erano che abbozzi, non bastavano a chiarire e imporre l'idea di una durata spirituale, a un tempo essenziale a ciascuno e comune a tutti, al cui interno tutti i nostri atti s'iscrivono in un ordine concreto. In questa imperiosa preoccupazione di razionalità, che è una delle sue grandezze, il pensiero medievale doveva dunque fatalmente

⁴ Osservo che a inizi Novecento la critica al diritto romano, spesso con riferimento alla tradizione slava era tesi ricorrente. Basti il rinvio, in diversissimi contesti, a Wassily Kandinskij (W. KANDISKY, *Sguardi sul passato*, a cura di Milana Milani, SE, Milano 2006, pp. 17-18: «il diritto romano che mi affascinava con la sua raffinatissima ideologia [...] non poteva soddisfare il mio carattere slavo», più umano e liberale nella pratica della giustizia) o alle letture e agli orientamenti di Etty Hillesum sulla superiorità dell'anima russa su quella occidentale, dell'amore sulla legge (I. ADINOLFI, *Etty Hillesum. La forza inespugnabile*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011, pp. 55-56)

trascurare un aspetto delle cose che si presentava ancora in modo tanto confuso⁵.

L'idea di una discontinuità netta tra "millennio cristiano" e modernità risuona ancora nel suo giudizio su Agostino in *Corpus mysticum* [1944], un'opera cara a Certeau:

[Agostino] – scriveva Lubac – si colloca esattamente in quel punto in cui *ricerca intellettuale e tensione spirituale coincidono, partecipando dello stesso slancio e disegnando la stessa curva* [c.n.]. Si discute molto per sapere se la contemplazione agostiniana sia semplicemente 'intellettuale' o veramente 'mistica'. Si potrebbe discutere in modo del tutto simile anche a proposito dell'ispirazione di tutta la sua teologia. Ma forse la stessa posizione del problema in questi termini, *opponendo tra loro concetti elaborati a partire da un'esperienza affatto diversa dalla sua* [c.n.], ci condannerebbe a non cogliere mai questa esperienza nella sua singolarità. Perché non è solo attraverso le soluzioni, è prima ancora e ben più profondamente attraverso i problemi che si pongono che le grandi anime e, tramite loro, le grandi epoche si differenziano le une dalle altre⁶.

Ancora, l'opposizione tra antichi e moderni, in quelle stesse pagine, è così delineata:

Non possiamo fare in modo che ["l'intelligenza, anche quella cristiana", così come oggi "ragiona",] non sia da lungo tempo laicizzata. L'atmosfera in cui essa si muove spontaneamente, il ritmo naturale del suo respiro sono del tutto altri da quelli del tempo dei Padri. *In questi ultimi la molla essenziale del pensiero non era affatto l'identità né l'analogia, ma l'anagogia*. Sempre incarnata, nei suoi primi tempi, essa era anche sempre *ascendente*. Dalla creazione s'innalzava al Cristo e attraverso il Cristo aveva accesso agli *invisibilia Dei*. Tutto il sensibile era per lei un sacramento: non *chiedeva di essere organizzato o fondato, ma piuttosto si offriva per essere attraversato* [c.n.]. *Universa pertingens, universa pertransiens*. Nel senso più ampio era dunque, secondo una formula di san Gerolamo che traduce il pensiero di Origene, *perspicacia*

⁵ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Édition du Cerf, Paris 1938, pp. 265-266.

⁶ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge. Étude historique*, Aubier-Édition Montaigne, Paris 1949 (seconda edizione; la prima era uscita nel 1944), p. 262.

intuitus sacramentorum. Essere “razionale” o “contemplativo” allora era fondamentalmente la stessa cosa⁷.

In questo senso, proseguiva, va inteso l'essere del *logos* umano a immagine del *Logos* divino: «*A partire dalla Natura, a partire dalla Storia o anche dalla Scrittura o dalla Liturgia – a partire da tutto lo spirito tendeva con uno stesso slancio all'intelligenza spirituale, sempre alla luce del Verbo e sotto l'impulso dello Spirito [c.n.]*»⁸.

Ora, come registrerà Certeau nel suo libro del 1970 su *La possession de Loudun* del 1632-1634, ciò che caratterizza i contrari all'interpretazione di quanto allora accadeva in termini di possessione è proprio il rifiuto dell'*anagogia* o della *pespicacia intuitus sacramentorum*, dell'andare *oltre/dentro* il visibile:

[...] ciò che è ignoto o strano non è [infatti – osserva lo studioso – da loro] attribuito a una causa soprannaturale (ma conosciuta *a partire da altrove*), cioè a un *al di fuori* della natura; è classificato nella conoscenza naturale, ma a titolo di sua acquisizione *a venire*. Diversamente detto, l'ignoto non appartiene a una conoscenza *altra* (rivelata). Appartiene al futuro della medesima conoscenza, rappresenta quel che il potere della ragione, già (in sé) definito, non ha ancora raggiunto. *Di fatto, a partire dal momento in cui stabilisce che i fatti non possono essere soprannaturali*⁹, la teoria renderà possibili dei procedimenti tecnici e delle nuove ‘osservazioni’

che spiazzeranno e alla fine annichiliranno la pretesa di una conoscenza “spirituale”, tesa a cogliere la cosa stessa o il senso del moto complessivo della storia¹⁰.

⁷ *Ibid.*, pp. 263-264.

⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁹ Questo sarà il saldo principio che organizzerà la stessa ricerca storica, secondo la formulazione esemplare di Ernest Renan, che ne espelle appunto il soprannaturale, anche se, fino a tempi recenti, con la seguente precisazione: «Con questa parola intendo sempre ‘il soprannaturale particolare’, l'intervento della Divinità in vista di un obiettivo particolare, il miracolo, non ‘il soprannaturale generale’, l'anima nascosta dell'universo, l'ideale fonte e causa finale di tutti i moti del mondo» (dalla *Préface de la trezième édition* in E. RENAN, *Vie de Jésus*, Édition établie, présentée et annotée par Jean Gaulmier, Éditions Gallimard, Paris 1974, p. 34, n. 1. La prima edizione della *Vie* è del 1863; la tredicesima del 1867).

¹⁰ M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Gallimard-Julliard, Paris 2005, p. 255 (prima edizione, Julliard, Paris 1970).

Dunque, questa lettura della frattura torna in Certeau, ricevendo in lui una singolare declinazione (che Lubac infine giudicherà affatto contraria alla “Tradizione” e alla sua stessa teologia – che pure secondo Certeau ne sarebbe stata l’occasione¹¹). In un saggio molto stimolante dedicato a *Henri Bremond, historien d’une absence*, originariamente edito nel 1966 sotto il titolo *Henri Bremond et ‘la Métaphysique des saints’. Une interprétation de l’expérience religieuse moderne*, egli annotava ad esempio che “la desolazione” e “il vuoto” sono per Bremond i tratti caratterizzanti l’esperienza “spirituale” della modernità – quella dei “mistici” cattolici del XVI/XVII secolo e poi, “secolarizzata”, sottratta a ogni testo e contesto religioso normativo, dei mistici *tout court*, poeti e artisti romantici o postromantici¹². «Dieu se donne mieux en s’absentant», ripetono gli autori del grande secolo dell’*Invasion mystique*, annota Bremond, e, aggiunge, c’è in quest’affermazione «una formula più sicura, più adeguata, meno ricca di controsensi, di quella della ‘scienza ignorante’ o della ‘tenebra luminosa’ dello pseudo-Dionigi [c.n.]»¹³. «Più sicura – commenta Certeau – non perché appartarrebbe a un altro ordine o perché avrebbe un altro significato, ma perché esprime il senso di sgomento affettivo nei termini dell’esperienza [che se ne è avuta]. Negazione dell’affettivo piuttosto che negazione interna a un percorso intellettuale; negazione della pretesa di pervenire a Dio o ad afferrare Dio tramite sforzi, atti, un’ascesi, piuttosto che negazione in relazione al disegno di riconoscere la coerenza ‘dialettica’ del Mistero [c.n.]. La negatività apparirà qui sotto due aspetti: un anti-edonismo e un anti-ascetismo [c.n.]. Il ‘non sapere’ dell’intelligenza si sposta sulla base di un’esperienza che è in primo luogo di tipo affettivo e fondata su una filosofia della ‘volontà’; diviene ‘non sentire’ e ‘lasciar fare’ a Dio» – «un apofatismo affettivo» [c.n.], conclude, irrinunciabile quanto problematico, difficile da sostenere nella marginalità e solitudine cui consegna¹⁴.

¹¹ Si veda M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, in ID., *La faiblesse de croire*, Texte établi et présenté par Luce Giard, Éditions du Seuil, Paris 1987, pp. 187-226: 222 n. 35 (la prima edizione del saggio è del 1971)

¹² M. DE CERTEAU, *Henri Bremond, historien d’une absence*, in ID., *L’absent de l’histoire*, Maison Mame, Paris 1973, pp. 73-108: p. 91.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 91-92.

Mi sembra opportuno insistere su alcune espressioni di queste righe. La “negazione in relazione al disegno di riconoscere la coerenza ‘dialettica’ del Mistero”, innanzitutto, è una negazione interna a un *itinerarium intellectus ad deum*, interna a una dialettica platonica, oserei dire, che si chiude sì con un “salto”, con un’esperienza inattesa e imprevedibile, “improvvisa” (*exaiphnés*) e data al singolo, ma tuttavia non solo non contraddittoria nei confronti del processo intellettuale che “chiude”, ma addirittura confermativa del suo più intimo movimento. Qui invece ormai intelligenza ed “esperienza” (*Erlebnis!*) hanno divorziato, seguono curve affatto diverse. E, aggiungo, hanno *salutarmente* divorziato, sostiene Certeau: la posizione moderna, fondata su una filosofia della volontà (e quindi, si direbbe, frutto estremo di un “ockhamismo” intrascendibile), è infine “meno ricca di controsensi”. Sta tutta dalla parte della libertà (che la metafisica classica non era in grado di ospitare), anche se comporta quell’“apofatismo affettivo” di cui Certeau dà conto in un testo del 1973, pubblicato nella sua interezza solo dopo la sua morte, nel 1987, come decimo “capitolo” di *La faiblesse de croire*, dove scrive:

Fondamentalmente *essere credenti significa voler essere credenti*. Cercando di dar ragione della sua fede alla fine della sua vita Teresa di Lisieux si diceva cristiana perché ‘voleva credere’, espressione che sottolineava come essenziale. Una parola vicina a quel che Derrida scriveva a proposito di Cartesio: «Essere cartesiano significa [...] volere essere cartesiano. Vale a dire [...] voler-dire-l’iperbole-demoniaca [violenta e arbitraria] a partire dalla quale il pensiero si annuncia a se stesso, *spaventa* se stesso e *si rassicura* al proprio vertice contro l’annientamento o il naufragio nella follia e nella morte. *Al proprio vertice*, l’iperbole, l’apertura assoluta, il dispendio diseconomico è sempre ripreso e sorpreso in una *economia* [...]». Questo volere non dipende da un volontarismo – chiosa Certeau, riprendendo peraltro parole di Derrida –, ma da una ‘passione iniziale’ che si racconta con sogni¹⁵.

¹⁵ M. DE CERTEAU, *Du corps à l’écriture. Un transit chrétien*, in ID., *La faiblesse de croire*, cit., pp. 263-298: pp. 288-289. La citazione di Derrida si legge nel capitolo posto sotto il titolo di *Cogito et histoire de la folie* in J. DERRIDA, *L’Écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 95. Il saggio del filosofo francese, pubblicato dapprima in rivista nel 1963, prendeva spunto dal libro di M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*,

Vorrei ora richiamare almeno un precedente testimone in Francia di questa lettura per cui la modernità interdice la “coincidenza” di intelligenza e *contemplazione* e delle ragioni e del modo in cui la *mistica* compare in questa stagione – attestata però, soprattutto a partire dal XIX secolo, da autori ormai non più cristiani (v’è del resto da una parte, con il XVIII secolo, l’esaurimento dei “*chrétiens sans églises*” e dei mistici *in ecclesia* – vedi la condanna del quietismo –; dall’altra, a partire da tradizioni come quella rappresentata da Bruno, il profilarsi di una mistica del tutto indipendente nelle sue origini dal riferimento privilegiato alla tradizione cristiana, anche quando ne usi, affatto liberamente, i testi)¹⁶.

Utilizzo per questo le note che Paul Bourget, autorevole critico letterario e teorico della *décadence* nella Francia di fine Ottocento, in *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires* (1883) dedica a Baudelaire, e più in particolare al primo dei tre tratti che, scrive, lo caratterizzano – ovvero l’essere a un tempo «mystique, libertin et surtout analyseur»¹⁷.

Una premessa, innanzitutto, relativa al “misticismo” del poeta: «Non sopravvive in questo nostro secolo empio abbastanza cattolicesimo – chiede Bourget – perché un’anima di fanciullo s’impregni d’amore mistico con un’intensità indimenticabile? La fede passerà – aggiunge –, ma il misticismo, anche espulso dall’intelligenza, resterà nella *sensazione*. [...] Se l’uomo non ha più lo stesso bisogno intellettuale, ha serbato il bisogno di *sentire* come ai tempi in cui credeva [c.n.]»¹⁸.

Plon, Paris 1961. Eccede i limiti di questo contributo chiarire senso e modo di quella “passione originaria” che dà ragione di sé solo attraverso “sogni” o, come altrove Certeau dirà, “*fabulae*”. Qui basti sottolineare questo decisivo spostamento dall’intelligenza anagogica degli antichi al movimento arrischiato di una volontà sorretta solo da *estremi* “sogni” proprio dei moderni.

¹⁶ Sulla netta distinzione tra “contemplazione” degli antichi e “mistica” dei moderni Certeau aveva insistito nel suo fondamentale saggio, dedicato a Lubac, “*Mystique*” *au XVI^e siècle. Le problème du langage “mystique”*, in *L’homme devant Dieu, Mélanges offerts au p. H. De Lubac, II. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Aubier, Paris 1964, pp. 267-291.

¹⁷ P. BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, Édition établie et préfacée par A. Guyaux, Éditions Gallimard, Paris, 1993. La sezione dedicata a Baudelaire si legge alle pp. 3-18, qui p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

Ora, prosegue lo studioso, Baudelaire

ha ricevuto un'educazione cattolica e gli è stato rivelato il mondo delle realtà spirituali. Per molti questa rivelazione è priva di conseguenze. Nella loro giovinezza hanno creduto in Dio, ma superficialmente. Non lo sentivano un Dio personale e vivo. Per costoro, una fede nelle idee è sufficiente – fede astratta, che si presta a ogni trasformazione. Hanno bisogno di un dogma, non di una *visione* [c.n.]. Alla prima credenza in Dio sostituiscono la credenza chi nella Libertà, chi nella Rivoluzione, chi nel Socialismo, chi nella Scienza. [...] Questo non succede a un'anima mistica – e quella di Baudelaire era tale. Perché quest'anima, quando credeva, non si accontentava della fede in un'idea. *Vedeva* Dio. Dio per lei non era una parola, un simbolo; non era un'astrazione, ma un essere con cui viveva come viviamo con un padre che ci ama, ci conosce, ci comprende. L'*emozione* [c.n.] è stata a tal punto dolce e forte che, svanita, non ha lasciato spazio ad alcun sostituto d'intensità inferiore. [...] Andandosene a contatto con il secolo la fede ha lasciato in questo tipo d'anime una crepa da cui scorrono via tutti i piaceri. È il caso di Baudelaire. Si deve vedere con quale disprezzo maltratta i credenti di secondo grado, quelli che fanno dell'Umanità o del Progresso il loro Dio. Cosa di più normale che provi un senso di vuoto davanti a un mondo in cui cerca invano un Ideale concreto che corrisponda a quel che gli resta di aspirazioni verso l'al-di-là?¹⁹.

Di qui – conclude Bourget – le letture «esaltanti e irreali come una droga di Proclo, Swedenborg, Edgar Poe, Thomas de Quincey, di tutti gli scrittori che hanno celebrato il librarsi dell'anima 'non importa dove fuori dal mondo'» – per quanto tutto ciò non sia nulla più che un «'paradiso artificiale', in assenza di un paradiso vero»²⁰. Annotazioni interessanti, credo, che possono preludere da una parte agli esiti di marginalità che si vengono a produrre per molti nei confronti dei processi di razionalizzazione in atto nelle società occidentali, dall'altra alle trasformazioni e anche alle derive dell'esperienza religiosa.

È dunque in questa situazione che Certeau colloca l'"esplosione del cristianesimo", divenuta infine pienamente evidente nel dopo-concilio, dopo decenni d'incubazione (almeno a partire dalla

¹⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

fine degli anni '20, dal "primato dello spirituale" teorizzato allora da Maritain²¹). «Se debbo riassumere il problema [...] e tradurlo in termini teologici – scriveva nell'autunno del 1973 –, dirò che quel che è messo in discussione non è Dio, non è l'esperienza di un'Alterità assoluta: questa domanda risorge da ogni dove, nelle città e nelle vie da cui si pensava di averla bandita. Risale dal sottosuolo e dà luogo a una sorprendente proliferazione di movimenti spirituali. Quel che è messo in discussione non è Dio, ma la Chiesa [...]. Nella storia umana Dio ha preceduto la Chiesa e sembra doverle sopravvivere»²².

Nel febbraio dello stesso anno, in *Lieu de transit* aveva già annotato:

Nella misura in cui le formazioni religiose perdono importanza ci si può ora dispensare dal considerarle come quelle forze le cui componenti essenziali un tempo richiedevano per prime l'analisi [dunque non rivestono più in sé primaria importanza]. Ce se ne può servire secondo quel posto che occupano [oggi] in società nelle quali divengono a un tempo il resto di un passato e il segno di qualcos'altro. Allora, i fenomeni religiosi offrono un mezzo per criticare la cultura anonima e razionalista che ogni paese civile impone ai suoi cittadini e per ospitare aspirazioni perso-

²¹ Su questa "periodizzazione" restano a mio avviso felicissime le pagine che Certeau dedica all'"archeologia di una crisi" in *Autorités chrétiennes et structures sociales*, saggio pubblicato in *Études* tra 1969 e 1970 e ora raccolto in M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, cit., pp. 89-135: pp. 107-116. La tesi è riassumibile in quanto si legge alle pp. 107-108 del contributo: «Nel XIX secolo i cristiani erano strutturati in associazioni che legavano la difesa di una tradizione e della fede a quella di una politica. L'episcopato intende 'ristabilire la cooperazione della politica umana all'edificazione della città di Dio'. La geografia religiosa coincide con quella delle appartenenze sociopolitiche. L'espressione della fede è indissociabile dal gruppo sociale che la permette e custodisce. Sarà necessaria la cesura del '14-'18 per scuotere queste appartenenze in nome di altre solidarietà e altri problemi. Sotto questo profilo gli anni 1926-1930 rappresentano una tappa decisiva. [...] Allora si produce uno sfaldamento che fa scivolare le forze e le dottrine dal 'temporale' allo 'spirituale'. Un titolo è la bandiera di questo movimento, e la sua data ne fissa l'inizio, il *Primato dello spirituale* di Jacques Maritain, del 1927. Un altro ancora, che indica quanto nei fenomeni contemporanei le somiglianze siano più forti dei contrasti tra i gruppi, è quello della rivista *Esprit* [Spirito], fondata nel 1932».

²² M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Éditions du Seuil, Paris 1974, pp. 30-31.

nali, esperienze particolari o diritti repressi. Più in generale, il linguaggio che sopravvive a credenze in via di sparizione si muta in un vocabolario del desiderio costituito dalla presenza/assenza dell'altro. Come il sogno o la leggenda, esso diviene l'apologo di quel che il discorso scientifico rimuove. Dunque, si presenta lì un qualcosa che oggi usa per esprimersi un lessico ora orientale, ora psicanalitico, ora religioso – o tutti insieme.

Sotto forma di scienze religiose o d'altro c'è oggi un riutilizzo sociale del 'religioso'. Ha come scopo ed effetto quello di far spazio – di 'dare luogo' – nel linguaggio a ciò che i conformismi della nostra civiltà esorcizzano. Questo reimpiego non è senza fondamento nel materiale che sfrutta. Il nuovo uso sociale dei segni religiosi ritrova, ma a un altro livello, la loro tradizionale funzione di portatori di questioni che concernono la vita, la morte, la salvezza, le relazioni con l'invisibile e gli antenati, la localizzazione del 'più forte' nel gioco e sotto le maschere delle gerarchizzazioni sociali, il senso ultimo delle cose. *Ma questa ripresa non è continuità* [c.n.]. Si separa dal passato attraverso un fondamentale mutamento di livello nelle situazioni. Se le questioni restano le stesse, *la risposta che dava loro quel linguaggio religioso è divenuta non credibile* [c.n.]. Se il rapporto all'altro resta ieri come oggi essenziale alla costruzione del soggetto individuale o collettivo, *questo altro non è più Dio* [c.n.]. Dunque, quando i linguaggi religiosi ricompaiono nella nostra società, questo avviene senza quella credenza che li parlava²³.

Dunque, c'è Dio, ma non la chiesa, e a guardar bene neppure Dio c'è – se per Dio s'intende quel Dio di cui narrava la tradizione cristiana²⁴. Per usare un'efficace parola di Renan, che si legge nel

²³ M. DE CERTEAU, *Lieux de transit*, in Id., *La faiblesse de croire*, cit., pp. 227-250: p. 242.

²⁴ Mi pare esemplare in questo senso l'esperienza che caratterizza in Rainer Maria Rilke il passaggio che si avvia a partire dal Rinascimento dalla *Sehnsucht nach Gott* alla *Sehnsucht nach sich selbst* da parte dell'uomo – il suo apofatico pervenire alla propria abissalità, in cui si connette all'abissalità del tutto (R. M. RILKE, *Il diario fiorentino*, a cura di Giorgio Zampa, testo tedesco a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1981, pp. 102-104). Il significato della sua esperienza affatto moderna (come si legge in E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, II. *Il protestantesimo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1960, n. 527, pp. 637-638) è colto al meglio, a mio avviso, da Marina Cvetaeva nella sua lettera al poeta del 12 maggio 1926: «Dio. Tu soltanto hai detto a Dio qualcosa di nuovo – vi si legge –. Sei l'espressione del rapporto Gesù-Giovanni (inespresso da entrambe le parti). Tuttavia – questa

dramma filosofico *Le Prêtre de Nemi*: «Gli dei sono un insulto a Dio. Un giorno Dio sarà un insulto al divino»²⁵.

Si deve però aggiungere un ultimo tassello a questo quadro. Quando nel '73 Certeau registrava l'esplosione del cristianesimo, le collocava accanto l'esplosione della "République". Se per quello l'antefatto immediato era il dopo-concilio, per la seconda lo erano le vicende legate al '68. La stretta correlazione tra le due crisi dipende dal fatto che lo Stato francese a suo avviso si era costruito sulla base del modello "ecclesiologico" dominante in ambito cattolico, quel modello su cui, del resto, si era costruito lo stesso stato moderno – almeno in ambito continentale. Come infatti la Chiesa si fonda sul *consensus fidei* da cui procede e cui torna l'esercizio dell'autorità sacerdotale, così la Repubblica, su di lei sagomata, presuppone un consenso su quei valori da cui procede la sua azione e il cui rispetto e attuazione garantiscono la sua autorità. Ora, lo Stato francese nel '68 aveva compiutamente dimostrato di non avere più il consenso di parte consistente dei cittadini, o quanto meno che quel consenso era divenuto ampiamente problematico. Esso, infatti, era ormai percepito non più come attore della realizzazione di un progetto politico condiviso, ma come mero organizzatore della società in corrispondenza a interessi di parte, in una distorsione radicale del suo compito. Da tempo, del resto, gli stessi soggetti politici, sindacali o culturali in cui si articolava la vita democratica si erano venuti costituendo come meri comitati d'affari o gruppi di pressione in ordine all'affermazione delle proprie, settoriali esigenze. La razionalizzazione al servizio dei valori si era quindi separata dai valori e di fatto aveva mutato lo Stato in impresa di imprese.

Possiamo ritrovare questa analisi più e più volte nelle pagine di Certeau. Si veda ad esempio quanto scrive in *Christianisme éclaté*:

Ancora una volta, un gran numero di istituzioni ideologiche patiscono la stessa crisi [che investe l'istituzione ecclesiale]. Un tem-

la differenza – Tu sei il beniamino del Padre, non del Figlio, sei il Giovanni di Dio Padre (che non l'aveva!). Tu hai (elezione – scelta!) scelto il Padre perché era più solo e ... impossibile da amare! – era Silenzio» (M. CVETAeva – R. M. RILKE, *Lettere*, a cura di Pina De Luca e Amelia Valtolina. Traduzione di Ugo Persi, SE, Milano 2010, pp. 19-26: p. 20).

²⁵ Cito dal saggio di L. RÉTAT, *Mort, devenir ou résurrection du sacré*: *La Prêtre de Nemi d'Ernest Renan*, «Études Renaniennes», 1992, 90, pp. 3-12: p. 5.

po, e ancora ieri, organizzando la vita socio-economica dei loro membri, esse simbolizzavano quei 'valori' che animavano l'organizzazione, ne permettevano il controllo e motivavano l'adesione di quanti vi prendevano parte. Religioni, patrie, sindacati hanno a lungo esercitato queste due funzioni, intrecciate l'una all'altra: organizzare delle pratiche e rappresentare dei principi. C'erano così molti organismi geograficamente limitati, ciascuno dei quali costituiva il corpo di 'verità' comuni – religiose, politiche, sociali, rivoluzionarie, etc. Sembra che queste due funzioni si dissocino mano a mano che l'organizzazione socio-economica diviene più complessa, razionale, universale; mano a mano che cancella le frontiere, impone dovunque delle determinazioni vicendevoli, offre la possibilità di interventi che non possono più obbedire a dei valori e progressivamente cessa d'essere articolata sulle convinzioni delle collettività per divenire quel campo internazionale in cui operazioni tecniche e costrizioni si combinano tra loro²⁶.

O si legga, ancora, quel che Certeau appunta in una nota a *Du corps à l'écriture, un transit chrétien*:

Per un lungo periodo la società politica, economica o civile ha funzionato come un'ecclesiologia sostitutiva e dunque come luogo di senso. A partire dalle dottrine politiche del XVII secolo fino alle filosofie sociali o alle scienze economiche del XIX secolo, tutta una tradizione attribuiva a una classe della società (l'*élite* borghese dei 'Lumi' o la classe operaia del XIX secolo) il ruolo d'essere il luogo sociale del senso per l'intera popolazione e del resto le attribuiva funzioni pedagogiche, sacramentali e missionarie che riprendevano le passate funzioni ecclesiastiche. La tecnocrazia ritira a poco a poco alle formazioni economiche, sociali o politiche questo ruolo residuo di 'dire il senso'. L'interrogazione sul senso dell'esistenza non è più interpretata da delle istituzioni né la risposta garantita da gruppi sociali. Dà luogo, piuttosto, a elaborazioni comuni private, negli interstizi delle imprese tecnocratiche e dei servizi pubblici²⁷.

Queste "elaborazioni comuni private" sono spesso elaborazioni religiose o forse anche politico-religiose tendenzialmente anarchiche dalla più varia osservanza, per cui è essenziale ciò che dal tardo XVI era divenuto di fatto l'orizzonte dell'esperienza degli "spirituali" o "mistici" – la marginalità.

²⁶ M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, cit., pp. 7-8.

²⁷ M. DE CERTEAU, *Du corps à l'écriture*, cit., n. 8 a p. 271.

A questa marginalità Certeau “riduce” la stessa chiesa, già costretta dal XVI secolo, a seguito delle divisioni che ne hanno spezzato l’unità, ad accettare il ruolo moderatore dei conflitti che la lacerano da parte dello stato e così inevitabilmente “politicizzata” – scrive²⁸. In *Du corps à l’écriture. Un transit chrétien*, in relazione alle molte, piccole comunità “di base” cristiane che si venivano costituendo nel dopo-concilio aveva scritto, infatti:

Sotto molti riguardi la comunità prolunga anche la tradizione eremitica e carismatica di ieri (dei luoghi profetici disseminati), *ma fuori dalla relazione alla chiesa costituita che era il postulato, il referente e il controllo di quei gruppi ‘spirituali’* [c.n.]. Queste piccole comunità, infatti, ora si addossano *immediatamente* [c.n.] all’organizzazione sociale che ha sostituito la chiesa nella sua funzione d’essere il referente della critica o del profetismo e che cessa di assumersi il compito di ‘dire il senso’. È come se con questi gruppi non restassero della chiesa che i suoi movimenti marginali, testimoni di una radicalità cristiana sempre necessaria e sospetta, e come se l’interrogazione di cui sono la riproposizione non potesse che rivolgersi alla società civile, economica e politica²⁹.

Una rivoluzione radicale per la chiesa stessa, dunque, un suo nuovo tempo, se mai si darà, nella prossimità a chi ancora nella città normalizzata “prende la parola”, parla da sé, dalla propria esperienza (il ’68 ai suoi inizi, ad esempio), perché ogni altra parola, ogni altro sapere è parola e sapere del potere e della violenza a esso connessa. Una rivoluzione radicale, però, anche per gli assetti istituzionali, economici e culturali delle stesse società occidentali e occidentalizzate. Una rottura nei confronti del passato che tuttavia per il Certeau cristiano fin nei suoi ultimi anni sembra avere il passo stesso di Gesù – quello di uno “scarto” che resta paradossalmente interno sia al mondo religioso dal quale prende congedo (per Gesù la sinagoga) sia a quello dei suoi contesti mondani (le loro istituzioni – per Gesù Roma), forse perché da ultimo retto in

²⁸ Mi chiedo, a margine di questa osservazione, sulla quale Certeau insiste, se non si trattasse tuttavia della condizione in cui ad esempio le diverse chiese uscite dalle divisioni cristologiche del V secolo si erano venute a trovare in particolare lì dove il sovrano non era cristiano – in ambito persiano, dapprima, e poi arabo-islamico.

²⁹ M. DE CERTEAU, *Du corps à l’écriture*, cit., pp. 271-272.

lui dall'antiedonistica e antiascetica resa a Dio, alla sua paradossale assenza-presenza nella storia che caratterizza in modo particolarissimo il tempo della modernità. In questa scelta, aggiungo, Certeau mi sembra assai vicino al pensiero e alla *forma vitae* di Simone Weil, poco citata nei suoi lavori, ma ricordata nell'*Introduzione* al primo volume di *Fable mystique* (1982) per un giudizio e una posizione nel mondo coincidenti con i suoi. Scrive infatti:

Se i mistici si chiudono nel cerchio di un 'nulla' che può essere 'origine' è in primo luogo perché vi sono costretti da una situazione radicale che prendono sul serio. Del resto, lo sottolineano nei loro testi non solo attraverso il rapporto che una verità innovatrice intrattiene dovunque con il dolore di una perdita, ma in modo più esplicito attraverso le figure sociali che dominano i loro discorsi, quelle del folle, del bambino, dell'illetterato, proprio come se, oggi, gli eroi eponimi della conoscenza fossero gli esclusi dalla nostra società, le persone anziane, gli emigranti o quell'"idiota del villaggio" di cui Simone Weil dice che 'ama realmente la verità' perché al posto dei 'talenti' favoriti dall'educazione ha quel 'genio' che 'non è altro che la virtù soprannaturale d'umiltà nell'ambito del pensiero'. Per gli 'spirituali' del XVI secolo la nascita ha come suo luogo l'umiliato³⁰.

La citazione di Weil è tratta dal suo saggio redatto a Londra tra fine 1942 – inizi 1943 su *La personne et le sacré*³¹. Nello stesso scritto si legge in pagine di poco successive a quelle citate da Certeau che sul piano segnato dal peccato e quindi strutturalmente ambiguo delle istituzioni e leggi mondane Dio non agisce, ma «sta agli uomini che non sia fatto del male agli uomini»³², il che richiede loro di muoversi contemporaneamente su diversi piani, tra loro nella storia in tensione irriducibile quanto necessaria: quello dell'assoluto, cioè del Bene, e quello relativo degli assetti sociali che più (e solo più) ne consentano l'acquisizione e la pratica. Ma a questo decisivo aspetto del pensiero e della pratica di Certeau queste note non possono che fare cenno.

³⁰ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, cit., p. 42.

³¹ S. WEIL, *La personne et le sacré*, in ID., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44: p. 31.

³² *Ibid.*, p. 39.

Dio onnipotente o fondatore e garante dell'ordine naturale?

Una nota a Origene, *Contro Celso* V 14 e 23

Marco Zambon

Nel quinto libro della propria apologia del cristianesimo, Origene discute un passaggio dell'opera che va confutando, il *Discorso vero* di Celso¹; in esso, il suo avversario derideva l'escatologia dei cristiani e la loro attesa di una risurrezione dei corpi:

¹ Un altrimenti sconosciuto filosofo platonico di nome Celso compose, nella seconda metà del II secolo, la prima confutazione del cristianesimo conosciuta, intitolandola Ἀληθὴς λόγος. Il contenuto di questo scritto ci è noto grazie ai numerosi estratti presenti nella confutazione che Origene ne scrisse in otto libri verso la fine della propria vita, durante il regno di Filippo l'Arabo (244-249; cfr. Eus. *Hist. Eccl.* VI 36, 2). Per una sintesi aggiornata della ricerca su Celso: I. MÄNNLEIN-ROBERT, § 72. *Kelsos (von Alexandrien?)*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg - Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. Band 5/1: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrsg. von Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa, Schwabe Verlag, Basel 2018, pp. 665-672; 704-705; l'edizione di riferimento per il *Contra Celsum* (e per i frammenti dell' Ἀληθὴς λόγος) è Origène. *Contre Celse*, 5 voll., éd. par M. Borret, Les éditions du Cerf, Paris 1967-1976 («Sources chrétiennes», 132, 136, 147, 150, 227); un ampio commento si legge in H.E. LONA (ed.), *Die >Wahre Lehre< des Kelsos*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005 («Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsband», 1). In italiano, i soli frammenti di Celso sono tradotti e commentati in CELSO, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1994 [1987] («Piccola biblioteca Adelphi», 206); mentre la traduzione dell'opera di Origene si può leggere in ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, presentazione di C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 2000 («Letteratura cristiana antica»). Le traduzioni dei passi che cito nell'articolo sono fatte da me.

È sciocco da parte loro [i.e. dei cristiani] anche credere che, una volta che Dio, come un cuoco, abbia messo il fuoco, ogni altra stirpe sarà arrostita ed essi soltanto rimarranno, non soltanto quelli ancora vivi, ma anche quelli che sono morti ormai da molto tempo e si leveranno dalla terra con quelle loro medesime carni (ἀνταῖς σαρκὶν ἐκείναις). È una speranza semplicemente da vermi. Giacché quale anima umana potrebbe ancora rimpiangere un corpo putrefatto? Dato che questa dottrina non è condivisa nemmeno da alcuni di voi [giudei] e dei cristiani ed è impossibile esprimere il suo carattere insieme impuro ed esecrabile. Infatti, quale corpo ormai del tutto corrotto è possibile che ritorni alla natura che aveva al principio e a quella medesima prima conformazione, dalla quale è stato disciolto (ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν)?

Non avendo nulla da rispondere, cercano rifugio nella via di fuga più assurda: «tutto è possibile a Dio» (πάν δυνατόν τῷ θεῷ). Ma il dio non può certo fare le cose turpi, né vuole quelle contro natura (τὰ αἰσχροῦ ... τὰ παρὰ φύσιν). Quand'anche tu, nella tua bassezza, desiderassi qualche infamia, non per questo anche il dio potrà farlo e bisogna subito credere che sarà così (ὁ θεὸς τοῦτο δυνήσεται, καὶ χρὴ πιστεῦναι εὐθὺς ὅτι ἔσται). Il dio non è, infatti, l'iniziatore (ἀρχηγέτης) del desiderio sregolato, né del disordine sviato (τῆς πλημμελοῦς ὁρέξεως οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας), bensì della natura retta e giusta (τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως). Egli può ben procurare una vita dell'anima che duri per sempre, «ma i cadaveri – dice Eraclito – sono da gettare via più del letame» [fr. B 96 Diels - Kranz]. Quindi, dichiarare, contro ragione (παρὰ λόγως), eterna la carne, piena di cose che non sta bene nemmeno dire, il dio né lo vorrà, né lo potrà. Perché egli è la ragione (λόγος) di tutte le cose; non può, dunque, compiere nulla di contrario alla ragione e a se stesso (οὐδὲν οὖν οἷός τε παράλογον οὐδὲ παρ' ἑαυτὸν ἐργάσασθαι).

Orig. *C. Cels.* V 14

Vorrei proporre alcune considerazioni non sulla caricatura dell'escatologia cristiana, contenuta nella prima parte di questo passo², ma sulla seconda parte, nella quale Celso dichiara che

² Sulla polemica anticristiana riguardante l'escatologia e la risurrezione: M. ZAMBON, «Nessun dio è mai sceso quaggiù». *La polemica anticristiana dei*

l'appello fatto dai cristiani all'onnipotenza di Dio è tanto irricevibile e assurdo quanto la dottrina che in quel modo essi vorrebbero rendere plausibile. Il modo in cui Origene ha risposto alle obiezioni del filosofo è un esempio dello sforzo, compiuto da molti teologi cristiani antichi, di restare fedeli al dato biblico e alla tradizione di fede delle Chiese, pur cercando di darne conto razionalmente mediante le categorie della filosofia greca.

Celso presentava la dottrina dei cristiani nel modo più sfavorevole, ma non la falsificava: nel dibattito della teologia cristiana antica circa il modo in cui si dovesse intendere la fede nella risurrezione³ è stata spesso sostenuta la tesi, descritta da Celso, di una reviviscenza dell'identico corpo carneo che rende possibile la vita terrena⁴.

Il desiderio di tornare a vivere, dopo la morte, una vita eterna «con quelle medesime carni» nelle quali si è vissuta la vita terrena, però, era considerato dal filosofo una «speranza da vermi». Per un platonico, evidentemente, non era un problema il fatto che l'anima si unisse a un corpo: questa è la natura e la funzione dell'anima nel cosmo⁵; ma Celso reagiva con disgusto all'idea che un'anima

filosofi antichi, Carocci, Roma 2019 («Frecce», 277), pp. 317-331.

³ La fede nella risurrezione della carne o dei morti è dichiarata in un gran numero di formule di fede delle Chiese antiche, cfr. gli esempi in *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976, nrr. 1-76. Anche Origene include la risurrezione tra i punti della *regula fidei* trasmessa dagli apostoli; *De princ.* I praef. 5: «[...] ci sarà il tempo della risurrezione dei morti, quando questo corpo, che ora "è seminato nel disonore, risorgerà nella gloria" [1 Cor 15, 42-43]».

⁴ Girolamo (*C. Iohann.* 25) accusava Origene di eresia, appunto perché non condivideva l'idea della reviviscenza del corpo carneo: «Origene, dunque, dice in molti luoghi e soprattutto nei quattro libri *Sulla risurrezione*, nell'*Esposizione del salmo 1* e negli *Stromati*, che nella Chiesa si presenta un duplice errore, quello dei nostri e quello degli eretici. Noi, i semplici e φιλοσάρκοι, cioè amici della carne, diciamo che le medesime ossa e il sangue, la carne, il volto, le membra e la struttura di tutto quanto il corpo risorgono nell'ultimo giorno, sicché camminiamo, usiamo le mani, vediamo con gli occhi [...]. Queste cose, afferma, le diciamo noi, sempliciotti e ignoranti».

⁵ Questa funzione le viene dall'essere mediatrice tra sfera intelligibile e sfera sensibile (cfr. Plat. *Tim.* 30 B-C; 35 A-36 D), come scrive Porph. *Sent.* 5: «l'anima è qualcosa d'intermedio (μέσον τι) tra l'essere indivisibile e quello divisibile nei corpi»; sulle diverse interpretazioni del rapporto anima-corpo tra i platonici di età imperiale: H. DÖRRIE†, M. BALTES, *Der Platonismus in der*

razionale, dopo essersi separata da un corpo corruttibile, potesse rimpiangerlo e desiderare di tornare all'identica situazione di prima. Un'anima che nutrisse tale desiderio non avrebbe alcuna conoscenza di sé e della propria natura intelligibile. Sarebbe, inoltre, impossibile ricostituire, dopo la decomposizione, un corpo carneo identico a quello di prima, quando ormai gli elementi dai quali esso era composto sono entrati a far parte di altri corpi.

La natura antifilosofica della dottrina dei cristiani appariva, secondo Celso, anche nella replica con la quale immaginava che avrebbero risposto alle sue obiezioni: «tutto è possibile a Dio»⁶. Poiché con tale affermazione ritenevano di giustificare un fatto eticamente e logicamente inaccettabile, Celso deduceva che i cristiani intendevano l'onnipotenza come assenza di ogni limite posto alla volontà di Dio: Dio può volere qualunque cosa, anche eticamente ripugnante e contraria a natura. Un argomento a sostegno di questa concezione sarebbe dato dal fatto che ciò che è possibile all'uomo, a maggior ragione dev'essere possibile a Dio; perciò, se un uomo può desiderare cose sconvenienti e insensate, deve poterlo fare anche Dio.

Che il Dio dei cristiani fosse irrazionale e arbitrario era mostrato, secondo Celso, dalla sua preferenza per gli individui moralmente corrotti, a danno dei saggi e dei virtuosi. In una sezione del terzo libro, Origene discute le tesi di Celso circa l'impossibilità pratica di ottenere un cambiamento in una persona, nella quale il vizio sia ormai diventato una disposizione connaturata; un argomento che Celso immaginava i cristiani avrebbero usato, per giustificare la preferenza del loro Dio per i peccatori è: «Dio potrà fare

Antike. Grundlagen - System - Entwicklung, VI.2, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169-181: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, §§ 172-173.

⁶ Cfr. Mc 10, 27 / Mt 19, 26: πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ; Mc 14, 36: Ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι; Sl 113 (115), 11: ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν [...] πάντα ὅσα ἠθέλησεν ἐποίησεν; Gb 10, 13 e 42, 2 LXX: οἶδα ὅτι πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐθέν; Sp 11, 23: ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι. Cfr. p.e. quanto scrive Giustino, contemporaneo di Celso, in *Apol.* I 18, 6: «[...] crediamo in Dio non meno, ma più di loro [i.e. i pagani], noi che speriamo di riavere di nuovo i nostri corpi, anche se cadaveri e sepolti nella terra, perché affermiamo che nulla è impossibile a Dio».

tutto (δυνήσεται πάντα ὁ θεός)», quindi anche rendere virtuoso e salvare un uomo corrotto dal vizio⁷.

Celso rifiutava questa concezione estensiva dell'onnipotenza divina⁸: «[il dio] è la ragione (λόγος) di tutte le cose; non può, dunque, compiere nulla di contrario alla ragione e a se stesso». Nei frammenti conservati, quando Celso parla del primo principio di tutte le cose, vi si riferisce sempre in modo determinato e al singolare: «il dio (ὁ θεός)»; non gli dà un nome, perché può essere indicato con molti nomi⁹, anche se nessuno gli è proprio, dal momento che è «indicibile e innominabile (ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος)»¹⁰.

Non mi è chiaro se Celso formulasse una teologia discendente, distinguendo un primo dio, assolutamente trascendente, da un secondo dio, intelletto demiurgico, o se pensasse a un unico principio divino, che allo stesso tempo trascende la realtà cosmica e ne è il demiurgo. A favore della prima interpretazione sta il fatto che Celso non fa obiezioni circa la fede dei cristiani nell'esistenza di un Logos divino, figlio del primo Dio, ma contesta la possibilità di identificare questo Logos nel Cristo¹¹; inoltre, il modo in cui parla

⁷ Orig. *C. Cels.* III 70; cfr. l'intera sezione III 59-71.

⁸ La stessa concezione di onnipotenza è stata attribuita ai cristiani anche da Porfirio, stando a Didimo il Cieco: «se ogni cosa è possibile a Dio, allora anche mentire» (Didym. *HiT* III, p. 280, 24-25 = *Porph. C. Chr.* fr. 64T Becker; cfr. M. BECKER, *Porphyrios, Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2016 [«Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe», 52], pp. 363-367). La si trova, all'inizio del IV secolo, anche nelle obiezioni anticristiane discusse da Macario di Magnesia: «Mi dirai che tutto è possibile a Dio: il che non è vero. Perché non può fare tutto: certamente non può fare che Omero non sia stato un poeta, né che Troia non sia stata espugnata. Né, se due per due fa quattro, potrebbe farne risultare cento» (Mac. Magn. *Monogh.* IV 24a, 5; cfr. MACARIOS DE MAGNÉSIE, *Le monogénès*, éd. par R. Goulet, tome II, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2003 [«Textes et traditions», 7], pp. 431-432). Sulle obiezioni dei filosofi antichi contro la dottrina cristiana dell'onnipotenza: ZAMBON, «Nessun dio», cit., pp. 263-272.

⁹ Orig. *C. Cels.* I 24.

¹⁰ Orig. *C. Cels.* VII 42-43; J. WHITTAKER, *APPHTOS KAI AKATONOMASTOS*, in *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, hrsg. v. H.-D. Blume, F. Mann, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1983, pp. 303-306 («Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband», 10).

¹¹ Orig. *C. Cels.* II 31.

del principio divino sembra supporre il riferimento a due livelli diversi di divinità: quello del principio assolutamente semplice, inconoscibile, indicibile e innominabile, e quello dell'intelletto demiurgico, che ordina la materia e genera il cosmo¹².

Mi sembra, tuttavia, che questa teologia bipartita non s'imponga: nel passo nel quale parla dell'«innominabile e primo (τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου)» e lo dichiara «indicibile (ἄρρητον)», Celso lo descrive anche con le parole che nel *Timeo* Platone applicava al demiurgo: «il produttore e padre (ποιητὴν καὶ πατέρα) di questo universo è, dunque, una fatica trovarlo e, trovarlo, è impossibile dirlo a tutti»¹³. Celso descriveva questo produttore e padre così:

Ciò che tra le realtà visibili è il sole – esso non è occhio, né visione, ma è causa per l'occhio del vedere e per la visione del suo costituirsi, grazie a lui; e per le cose visibili è causa del loro essere viste; per tutte le realtà sensibili è causa del loro generarsi e, in realtà, egli è anche per se stesso causa del fatto di poter essere contemplato – ebbene, questo nelle realtà intelligibili è Lui (ἐκεῖνος), che non è intelletto, né intellesione, né scienza, ma è per l'intelletto causa dell'avere intellesione, per l'inteltesione è causa del fatto di esistere grazie a lui, per la scienza è causa del fatto di conoscere grazie a lui e per tutti gli intelligibili, per la verità stessa e per l'essere stesso (αὐτῇ οὐσίᾳ) è causa del loro esistere, pur essendo egli al di là di tutte le cose (πάντων

¹² Per questa tesi: MÄNNLEIN-ROBERT, § 72. *Kelsos*, cit., pp. 669-670; LONA (ed.), *Die >Wahre Lehre<*, cit., pp. 47-48; 414-415; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Walter de Gruyter, Berlin 1955, pp. 292-307.

¹³ Orig. *C. Cels.* VII 42, in cui Celso cita Plat. *Tim.* 28 C; sulla ricezione in età imperiale di questo passo platonico: F. FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von Timaios 28c3-5 bei einigen Platonikern*, in F. ALBRECHT, R. FELDMEIER (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 57-69; M. VORWERK, *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in R.D. MOHR, B. SATTler (eds.), *One Book, the Whole Universe: Plato's "Timaeus" Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2010, pp. 79-100; S. MORLET, «Il est difficile de trouver celui qui est l'auteur et le père de cet univers...». *La réception de Tim. 28 chez les Pères de l'Église*, «Études platoniciennes», 2008, V, pp. 91-100; A.D. NOCK, *The Exegesis of Timaeus 28 C*, «Vigiliae Christianae», 1962, XVI, pp. 79-86.

ἐπέκεινα), intelligibile in virtù di una potenza indicibile (ἀρρήτω
τινὶ δυνάμει νοητός).

Orig. *C. Cels.* VII 45

Di questa descrizione del primo principio – ispirata a quella del Bene nella *Repubblica* di Platone (VI 507 D-509 B)¹⁴ – metto in evidenza un aspetto: il principio è condizione di possibilità dell'esistenza e intelligibilità delle realtà intelligibili ed è causa anche della propria stessa intelligibilità (come il sole è causa del proprio essere visto), anche se averne intellesione è impresa difficile e riservata a pochi. L'ordine e l'intelligibilità degli esseri determinati sono, dunque, risultato dell'azione causale di un principio che, pur trascendendola, produce la realtà intelligibile, perché è egli stesso, a un livello diverso, intelligibile. Il principio è principio di ordine, determinazione razionale, intelligibilità.

La medesima idea – nel contesto di una discussione etica – è proposta da Celso mediante un'altra citazione platonica, tratta dalle *Leggi*, che ebbe fortuna nel platonismo di età imperiale:

In verità, il dio, come anche l'antica dottrina [insegna], poiché tiene l'inizio, la fine e il mezzo di tutte le cose, le porta a compimento per la via dritta, mentre si volge in cerchio, secondo natura. Sempre lo segue giustizia, punitrice di coloro che son venuti meno alla legge divina. Chi intende essere felice, si attiene a giustizia e la segue, con modestia e ordine (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος).

Orig. *C. Cels.* VI 15¹⁵

Queste parole dell'Ateniese aprono, nel testo platonico, un'esortazione a rendersi simili al dio mediante la pratica della virtù, ossia della misura. Esse testimoniano l'idea che la divinità sia fondamento e garante di un ordine cosmico ed etico immutabile – la «natura retta e giusta» del passo di Celso citato all'inizio –, perché

¹⁴ Orig. *C. Cels.* IV 14: «Il dio è buono, bello e felice (ἀγαθὸς ἐστὶ καὶ καλὸς καὶ εὐδαίμων) ed è posto nella condizione più bella e migliore».

¹⁵ Sulla fortuna di questo passo presso i filosofi di età imperiale e gli scrittori cristiani: É. DES PLACES, *La tradition indirecte des Lois de Platon*, in ID., *Études Platoniciennes. 1929-1979*, E.J. Brill, Leiden 1981, pp. 199-212; qui 206-207.

espressione della sua stessa natura immutabile, perfettamente buona ed estranea a ogni passione¹⁶.

Si capisce lo sdegno di Celso per l'idea di un Dio che usi la propria potenza al di fuori di ogni limite razionale ed etico, facendo cose contrarie a natura e alterando il corso ordinato del cosmo del quale egli stesso è fondamento. Questo tratto arbitrario e irrazionale è, però, coerente con la rappresentazione antropomorfa che di Dio offrono le Scritture e la predicazione dei cristiani: un Dio che vuole certe cose e non altre, si pente, ama, si adira, s'ingelosisce. Secondo il filosofo, queste passioni dimostravano che un tale Dio è «degnò di maledizione»¹⁷.

Alla teologia filosofica di Celso e alle sue obiezioni Origene reagiva in modo, a prima vista, sorprendente: accoglieva *in toto* le tesi del proprio avversario e soltanto si è sforzato di dimostrare che la dottrina dell'onnipotenza di Dio, correttamente intesa, non è in conflitto con esse:

Noi non cerchiamo «rifugio nella via di fuga più assurda», quando diciamo: «tutto è possibile a Dio»: perché sappiamo intendere il termine “tutto” senza applicarlo alle realtà che non possono esistere e a quelle che non possono essere pensate (ἐπὶ τῶν ἀνυπάρκτων οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀδιανοήτων). Diciamo anche che Dio non può fare cose turpi (αἰσχροῦ), perché altrimenti Dio potrebbe non essere Dio, giacché, “se un dio fa una cosa turpe, non è un dio”.

Orig. *C. Cels.* V 23

Con termini del linguaggio stoico e platonico, Origene dichiara il proprio accordo con Celso riguardo all'impossibilità di estendere la potenza di Dio alle cose che non possono esistere o essere pensate, ossia che implicano una contraddizione¹⁸. A ciò che è impossibile sul piano ontologico e logico si aggiunge ciò che è

¹⁶ Orig. *C. Cels.* VI 65.

¹⁷ Orig. *C. Cels.* VI 28; cfr. Gn 2, 17; 3, 1-5.

¹⁸ Sull'uso stoico della nozione di “esistenza”: A.A. LONG, *Language and Thought in Stoicism*, in Id. (ed.), *Problems in Stoicism*, University of London: the Athlone Press, London 1971, pp. 75-113; P. HADOT, *Zur Vorgeschichte des Begriffs “Existenz”* *ΥΠΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 1969, XIII, pp. 115-127; ἀδιανόητον è il non essere in Plat. *Soph.* 238 C.

impossibile sul piano etico: Dio non può fare cose turpi¹⁹, perché contraddirebbe la propria natura. L'idea fondamentale che Origene condivide con Celso è che «Dio non vuole nulla che non gli si adica (οὐδὲν μὴ πρέπον ἑαυτῷ ὁ θεὸς βούλεται)»²⁰. Perciò, dal fatto che un uomo possa desiderare cose «disgustose», non discende che questa possibilità appartenga anche a Dio; anzi,

esaminando con amore per la verità [le cose dette da Celso], diremo insieme a lui che Dio non è «iniziator del desiderio sregolato, né del disordine sviato, bensì della natura retta e giusta», in quanto è l'iniziatore di ogni cosa bella.

Orig. *C. Cels.* V 24

Origene concedeva a Celso anche l'uso dell'espressione di Eraclito circa il fatto che «i cadaveri sono da gettare via più del letame» (ma si deve loro onore almeno per il fatto di aver custodito un'anima razionale). La dottrina della risurrezione, infatti, non promette, secondo lui, la rinascita dell'identico corpo carneo di quaggiù, perché ciò equivarrebbe ad attribuire a Dio un volere «contrario a ragione», mentre, «anche secondo noi, Dio non è tale da compiere alcunché di contrario alla ragione (παράλογον) o a se stesso»²¹. La differenza rispetto alla teologia di Celso era che «il Logos di tutte le cose, secondo Celso, è Dio stesso, mentre secondo noi è il suo

¹⁹ Origene parafrasa un verso di Euripide che conosciamo grazie a Plutarco (*Quomodo adolesc.* 4, 21 A; *De Stoic. rep.* 33, 1049 E = Eur. fr. 286 TrGF Kannicht).

²⁰ Orig. *C. Cels.* V 24. Il principio della convenienza (θεοπρεπῶς / *digne Deo*) è anche principio ermenutico fondamentale dell'interpretazione patristica della Bibbia: M. SHERIDAN, *Digne deo. A Traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress*, in Id., *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2012, pp. 391-408 («*Studia Anselmiana*», 156).

²¹ Sulla dottrina origeniana della risurrezione: P.B. DECOCK, *The Resurrection according to Origen of Alexandria*, in *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue*, ed. by T. Shepherd, G. van Oyen, Peeters, Leuven 2012, pp. 497-513; E. PRINZIVALLI, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito del IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica*, «*Annali di storia dell'esegesi*», 1995, XII, pp. 279-325; H. CROUZEL, *La première et la seconde resurrection des hommes d'après Origène*, «*Didaskalia*», 1973, III, pp. 3-19; H. CHADWICK, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «*Harvard Theological Review*», 1948, XLI, pp. 83-102.

Figlio»²², identificato dai teologi cristiani come la parola/sapienza di Dio, mediatrice della creazione²³.

Occorre ricordare che, basandosi sulla traduzione greca delle Scritture, Origene pensava Dio non tanto come l'“onnipotente” (παντοδύναμος, nome divino che negli scritti canonici compare solo in Sp 7, 22-23; 11, 17; 18, 15), ma come “colui che tutto domina/governa”, cioè come παντοκράτωρ, il titolo che più spesso si trova nella LXX (reso nelle versioni latine col termine *omnipotens*)²⁴. Parlando della signoria esercitata dal Cristo «sui vivi e sui morti» (Rm 14, 9), Origene scriveva:

La signoria (*dominatio*) di Cristo su tutte le creature si manifesta in due modi. Uno è quello per cui, in quanto creatore di ogni cosa e avendo il governo di tutte, egli le ha tutte soggette a sé, per la forza della sua maestà e la necessità della sua potenza [...]. Perciò è chiamato “colui che tutto contiene” (*omnitenens*) e “l'onnipotente”, come lo indica Giovanni nell'Apocalisse, quando dice: «Queste cose dice colui che è, che era e che viene, l'onnipotente [Ap 1, 8]».

Orig. *Comm. Rom.* IX 39²⁵

Gli autori cristiani antichi intendevano il titolo di “onnipotente” in riferimento all'azione creatrice e provvidente di Dio²⁶; essi pensavano la potenza sovrana di Dio – in termini simili a quelli in cui è descritta l'azione del demiurgo nel *Timeo* di Platone – come capacità di produrre e mantenere un immutabile ordine cosmico.

²² Orig. *C. Cels.* V 24.

²³ Cfr. Gv 1, 3; Sl 32 (33), 6; 135 (136), 5; Prv 8, 22; Sp 9, 1.

²⁴ Nel latino cristiano si trova anche il termine *omnitenens*, che rende meglio il greco παντοκράτωρ (cfr. Sp 1, 7: τὸ συνέχον τὰ πάντα), ma è di uso raro (oltre al passo di Origene citato sotto, cfr. Aug. *Conf.* VII 14-15; XI 13; Ambrosiast, *Quaest.* I 2); H. NIEHR, G. STEINS, *šaddaj*, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, VIII, ed. H.-J. Fabry, H. Ringgren, Paideia, Brescia 2008 [1993], coll. 1123-1156; W. MICHAELIS, παντοκράτωρ, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, V, ed. G. Kittel, G. Friedrich (ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti), Paideia, Brescia 1969 [1935], coll. 1001-1004.

²⁵ Anche Orig. *Princ.* I 2, 10, p. 42, 1-4 K.; 44, 1-3 K.; III 5, 2, p. 272, 22-26 K.

²⁶ J.-P. BATUT, Pantocrator. «Dieu le Père tout-puissant» dans la théologie prénicéenne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 («Collection des Études Augustiniennes», 189); A. DE HALLEUX, *Dieu le Père tout-puissant*, «Revue théologique de Louvain», 1977, VIII, pp. 401-422.

La potenza di Dio si esercita, infatti, anche secondo Origene, nel disporre «ogni cosa con misura e numero» (Sp 11, 20)²⁷, ossia nel dare ordine e determinazione razionale agli esseri; invece, «la malvagità è illimitata (ἀόριστον) e le cose cattive sono per propria natura prive di determinazione (ιδίῳ λόγῳ ἄπειρα)²⁸.

Da questo principio Origene trae la conclusione che anche la potenza di Dio dovesse essere limitata. Questa tesi è stata in seguito condannata come eretica e Rufino l'ha fortemente attenuata nella propria traduzione latina del trattato origeniano *Sui principi*; essa, però, è conservata in alcuni passaggi citati dall'imperatore Giustianiano in una lettera al patriarca di Costantinopoli Mena:

Bisogna, infatti, dire che anche la potenza di Dio è determinata (πεπερασμένην) e non bisogna toglierle, col pretesto di un pio timore, il fatto di essere circoscritta (περιγραφὴν). Perché, se la potenza divina fosse indeterminata (ἄπειρος), di necessità essa non potrebbe avere intelligenza di se stessa: l'indeterminato, infatti, per natura è incomprendibile (ἀπερίληπτον).

Orig. *Princ.* II 9, 1, p. 164, 3-6 Koetschau (= K.)

Nessuno si scandalizzi per le nostre parole, se poniamo una misura (μέτρον) anche alla potenza di Dio. Per loro natura, infatti, è impossibile comprendere le cose indeterminate (ἄπειρα). Una volta, però, che le cose che Dio tiene nelle proprie mani sono determinate (πεπερασμένων ὄντων), di necessità dev'esserci un limite (ὅρον) della misura di cose determinate alle quali [la sua potenza] basta (μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ).

Orig. *Princ.* IV 4, 8, p. 359, 16-19 K.

La creazione è un atto col quale Dio, producendo la moltitudine – immensa, ma numericamente finita – degli enti determinati, determina la propria potenza, ossia le mette un confine; ed essendo la creazione eterna, poiché non c'è stato un momento in cui Dio non fosse creatore e lo sia poi diventato, eterna è anche la delimita-

²⁷ Origene cita in vari luoghi Sp 11, 20 (πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας) in rapporto alla creazione e alla provvidenza di Dio: *Princ.* II 9, 1, p. 165, 5; IV 4, 8, p. 359, 14-15 K.; *Hom. Num.* XV 3; *Comm. Cant.* III 24; *Comm. Rom.* II 3.

²⁸ Orig. *C. Cels.* IV 63.

zione della potenza di Dio. In che senso, allora, Origene affermava che Dio può tutto?

Una risposta è data dalla dottrina della riconciliazione finale di tutte le creature. Commentando 1 Cor 15, 26 («l'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte»), Origene osserva che l'annientamento dell'ultimo nemico, Satana, dev'essere compreso non nel senso della soppressione della sua sostanza, ma nel senso dell'eliminazione della sua malvagità, in virtù della quale anche Satana sarà restituito alla propria natura originaria di angelo di luce:

Nulla, infatti, è impossibile all'Onnipotente [cfr. Gb 10, 13/42, 2] e non c'è nulla che il Creatore non possa guarire; per questo egli ha fatto tutte le cose, perché fossero [cfr. Sp 1, 14], e le cose che sono state create per essere non possono non essere. [...] le cose che sono state fatte da Dio per essere e durare non possono perire nella loro sostanza.

Orig. *Princ.* III 6, 5, p. 287, 3-9 K.

«[Dio] ha creato ogni cosa perché sia» (Sp 1, 14)²⁹; nessun male, dunque, è più forte della capacità e della volontà di Dio di far essere le proprie creature così come le ha volute; in questo senso, Dio è onnipotente. Nel *Commento a Matteo* si legge una spiegazione diversa, che anticipa la distinzione medievale tra la potenza assoluta e la potenza ordinata di Dio. Origene commenta le parole di Gesù al Getsemani (Mt 26, 42), quando pregava il Padre che, «se possibile», passasse da lui il calice della passione:

Certo, egli voleva anzitutto che il calice della passione passasse da lui, così da non doverne gustare l'amaro, purché ciò fosse possibile in conformità con la giustizia di Dio. Ciò che egli diceva, «se è possibile», si riferiva non solo alla potenza di Dio, ma anche alla sua giustizia: perché, quanto alla potenza di Dio, tutte le cose gli sono possibili, giuste e ingiuste; ma, quanto alla giustizia di lui, che non solo è potente, ma anche giusto, non tutte le cose sono possibili, bensì solo quelle che sono giuste.

Orig. *Comm. Mt Series*, 95

²⁹ G. BUNGE, «Créé pour être». A propos d'une citation scripturaire inaperçue dans le «Peri Archon» d'Origène (III, 5, 6), «Bulletin de littérature ecclésiastique», 1997, XCVIII, pp. 21-29.

Qui appare un elemento che nei passi sopra citati del trattato *Sui principi* non emergeva in modo esplicito: la potenza di Dio non è limitata da qualcosa; il limite è posto dal fatto che Dio la esercita in accordo col proprio essere giusto e buono, sicché egli può fare tutto, senza alcun limite, ma tutto ciò che fa è razionale, buono e giusto.

Malgrado fosse d'accordo con Celso e riconoscesse che Dio fonda «la natura bella e giusta» e non può fare nulla «di contrario alla ragione o a se stesso», Origene non identificava la volontà e la potenza di Dio con la natura, al modo in cui lo aveva fatto il suo avversario. Nel breve passaggio che dedica a chiarire il rapporto tra la potenza di Dio e la natura, egli introduce una distinzione che devia da una teologia e un'antropologia platoniche coerenti, a ciò indotto dalla consapevolezza che il dato di fede cristiano non si lascia adeguatamente esprimere con le categorie della filosofia:

Poiché, però, [Celso] stabilisce che «il dio non vuole le cose contro natura (παρὰ φύσιν)», noi distinguiamo ciò che si dice: perché, se si dice che contro natura è la malvagità, anche noi affermiamo che Dio non vuole le cose contro natura, né quelle che derivano dalla malvagità, né quelle che avvengono in modo irrazionale (ἄλογως); ma se [s'intendono] le cose che avvengono secondo il pensiero di Dio (κατὰ λόγον θεοῦ) e la sua volontà, è sicuramente necessario che esse non siano contro natura: perché le cose fatte da Dio non sono contro natura, anche se sono incredibili (παράδοξα) o appaiono incredibili a qualcuno. Se bisogna per forza dare un nome alla cosa, diremo che, rispetto alla natura comunemente intesa, vi sono cose al di sopra della natura (ὑπὲρ τὴν φύσιν), che Dio a volte potrebbe compiere, innalzando l'uomo al di sopra della natura umana e facendolo mutare in una natura migliore e più divina e mantenendolo tale, per il tempo in cui colui che è così custodito dimostra con le proprie azioni di volerlo.

Orig. *C. Cels.* V 23

Anche i cristiani concordano sul fatto che Dio non può fare nulla di malvagio; perciò, se si dice che contro natura o irrazionali sono le cose contrarie alla natura assolutamente buona di Dio, i cristiani sono d'accordo. Celso, però, negava che Dio possa fare cose – risuscitare i morti o perdonare i peccatori – che i cristiani

ritengono, invece, che egli possa e voglia fare ed effettivamente faccia. Per il filosofo, queste sono azioni irrazionali e contro natura e non ammette che il demiurgo, «ragione (λόγος) di tutte le cose» e istitutore dell'ordine naturale, agisca contro se stesso, violando, sul piano fisico o etico, la legge che egli stesso ha stabilito.

Origene non accoglieva l'identificazione tra ordine del cosmo e natura divina, perché essa suppone un principio divino impersonale, fondamento di un ordine che non ammette scarti; invece, il Dio biblico è un soggetto libero, che fa anche cose impossibili, imprevedibili e contrarie a una logica puramente retributiva, cioè dei παράδοξα. Allo stesso tempo, Origene, che considerava il Figlio immagine, logos e sapienza del Padre, concordava, come abbiamo visto, con le obiezioni del filosofo contro una concezione indiscriminatamente estensiva, e quindi del tutto irrazionale, della potenza di Dio.

La soluzione stava per lui in una più ampia comprensione dell'idea di "natura": mentre per il filosofo platonico l'anima razionale umana è omogenea alle realtà intelligibili e divine che sono l'oggetto del suo vero desiderio, per il cristiano le creature razionali sono conformi all'immagine di Dio (κατ'εἰκόνα: Gn 1, 26-27 LXX), che è il Logos (Col 1, 15), ma non sono identiche per natura a lui e questo si riflette nella capacità limitata che esse hanno di comprendere noeticamente la realtà divina.

Vi sono, dunque, cose che avvengono conformemente al pensiero/sapienza e alla volontà di Dio – e sono perciò buone e razionali – e che, tuttavia, appaiono dei παράδοξα rispetto alla comprensione ordinaria dell'ordine naturale da parte della ragione umana. In un certo senso, si tratta di cose contrarie alla natura, ma alla natura «comunemente intesa». Consapevole che è un modo di esprimersi inadeguato, Origene parla di cose «al di sopra della natura» e l'esempio che fa mostra perché questa espressione non lo soddisfi.

Dio può far salire un uomo «al di sopra della natura umana» e trasformarlo «in una natura migliore e più divina», ossia renderlo simile a sé, facendolo passare dall'originario essere a immagine alla similitudine con sé (così Origene interpretava il κατ'εἰκόνα

καὶ ὁμοίωσιν di Gn 1, 26 LXX³⁰). Questo passaggio a «una natura migliore» e la perseveranza in quello stato non sono, però, una possibilità della natura umana così come la sperimentiamo ordinariamente: il soggetto che «potrebbe compiere» l'innalzamento dell'uomo e mantenerlo in quella condizione è solo Dio. Dunque, come la redenzione dei peccatori e la risurrezione dei morti, anche l'innalzamento degli uomini al di sopra della natura umana è un παράδοξον. Tuttavia, non nel senso che sia qualcosa di alieno o contrario a natura: l'uomo innalzato da Dio al di sopra della propria natura è conservato in quello stato tanto quanto le sue azioni mostrano che egli lo vuole: perciò, la creatura razionale conserva la capacità di disporre di sé; rimane, in altre parole, umana e quella condizione migliore e più divina non comporta un mutamento di natura, ma la piena realizzazione della natura umana.

Si può, dunque, dire che l'onnipotenza di Dio, pur esprimendosi in azioni impossibili e incomprensibili sul piano ordinario, non opera contro l'ordine naturale, perché quest'ultimo non è un dato originario e immutabile, che determina eternamente l'essere delle creature, bensì una possibilità non ancora dispiegata, che si compie grazie a un intervento non dovuto («potrebbe») di Dio. Portando la creatura al di sopra di se stessa, Dio non viola l'ordine naturale, ma lo realizza, manifestando in ciò la propria onnipotenza, che consiste nel condurre tutte le cose a quella pienezza di essere per la quale le ha create.

³⁰ Orig. *Princ.* III 6, 1, p. 280, 10-17 K.

Custodi del mistero

Una lettura di *Esodo* 20, 1-17

Alessandra Organte

¹E pronunciò Elohim tutte queste parole: ²“Io sono il Signore, tuo Dio, ti ho fatto uscire dalla terra d’Egitto, da una casa di schiavi. ³Non ci saranno per te altri dei davanti a me. ⁴Non farai per te idolo e immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, o quaggiù sulla terra o nelle acque sotto terra. ⁵Non ti prostrerai a loro né da loro ti lascerai asservire. Poiché io, il Signore tuo Dio, sono un dio geloso: punisco la colpa dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione per coloro che mi odiano, ⁶ma uso grazia e benevolenza fino a mille generazioni verso coloro che mi amano e custodiscono i miei precetti. ⁷Non porterai il nome del Signore in contesti di falsità, poiché il Signore non considererà innocente colui che porterà il suo nome con false intenzioni. ⁸Ricorda il giorno di shabbat per santificarlo: ⁹sei giorni lavorerai e farai ogni tua opera, ¹⁰ma il settimo giorno, shabbat, è per il Signore tuo Dio. Non farai alcuna opera tu, tuo figlio, tua figlia, il tuo servo e la tua serva, il tuo bestiame e lo straniero che sta presso le tue porte. ¹¹Poiché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che è in essi, ma ha riposato nel settimo giorno. Perciò ha benedetto il Signore il giorno di shabbat e lo ha reso santo”.

Esodo 20, vv. 1-11.

I primi undici versetti del capitolo 20 del libro dell’*Esodo*, che ho riportato in una traduzione che a tratti si discosta da quella ufficiale e che scaturisce da un confronto diretto con il testo ebraico, condu-

cono il lettore nel cuore della fede d'Israele.

La breve riflessione che intendo proporre prende le mosse dall'approfondimento del significato di un verbo ebraico particolarmente suggestivo, il verbo *shamar*, che compare al sesto versetto nella forma del participio presente maschile plurale e che ho tradotto con l'espressione *coloro che custodiscono*.

Dopo aver fatto conoscere il suo aspetto di *Dio geloso*, il Signore si presenta come colui che *usa* (letteralmente *fa*) *benevolenza (che-sed) verso coloro che lo amano e custodiscono (shomrim) i suoi precetti*.

All'interno del decalogo si trova dunque la richiesta da parte del Signore all'uomo di farsi custode (*shomer*) dei suoi precetti.

Il verbo ebraico *shamar* ricorre complessivamente 468 volte nell'Antico Testamento e significa proteggere, custodire, vegliare, stare in guardia. *Shomer*, forma del participio presente sostantivato del verbo, è il custode, la sentinella.

In cinquanta passi biblici il soggetto di *shamar* è Dio stesso: nel libro della *Genesi*, ad esempio, Dio promette a Giacobbe di accompagnarlo nel suo cammino con queste parole: «*Io sono con te, io ti proteggerò (shmartika) ovunque andrai*» (*Gn*, 28,15). E nel libro dei *Numeri*, in 6,24, appare particolarmente significativo il legame tra protezione divina e benedizione: «*Ti benedica il Signore e ti protegga (jishmreka)*».

Nel libro dei *Salmi* vi sono venti attestazioni del verbo *shamar* riferito a Dio, che viene invocato come il custode che protegge tutti coloro che a lui si affidano, come la sentinella che veglia ininterrottamente sul suo popolo. Basti come stupendo esempio il salmo 121, dove il verbo compare per ben sei volte, tre al participio, tradotte con la parola *custode*, e tre all'imperfetto, di seguito tradotto con un futuro, a sottolineare l'idea della continua presenza protettiva del Signore:

³*Non lascerà vacillare il tuo piede
non si addormenterà il tuo custode.*

⁴*Ecco, non si addormenterà e non dormirà
il custode d'Israele.*

⁵*Il Signore è il tuo custode
il Signore è la tua ombra accanto alla tua destra.*

*⁷Il Signore ti custodirà da ogni male
egli custodirà la tua vita.*

*⁸Il Signore custodirà il tuo uscire e il tuo entrare
da ora e per sempre¹.*

Ma il soggetto più frequente del verbo *shamar* è l'uomo: i patriarchi e i re vegliano sul popolo e lo proteggono, l'uomo comune veglia sulla propria famiglia e sui propri beni; vi sono poi i custodi di professione, le sentinelle e le guardie della città.

Spesso l'uomo è chiamato ad essere *shomer* non di persone o cose, bensì dell'alleanza con Dio e della *Torah*, l'insegnamento etico ricevuto da Dio. Se l'alleanza è un patto e come tale richiede d'essere mantenuto, le norme e i precetti chiedono di essere eseguiti, messi in pratica. In tali contesti si preferisce pertanto di solito tradurre *shamar* con *osservare*, operando un opportuno adattamento del significato originario del verbo all'esigenza dell'oggetto. Dal custodire all'osservare dunque, intendendo l'osservanza come l'atteggiamento di chi, rimanendo fedele al patto, mette in pratica gli insegnamenti ricevuti traducendoli in una prassi di vita.

E' interessante tuttavia notare come anche il verbo latino *ob-servo*, che deriva dalla preposizione *ob* unita al verbo *servo*, significa propriamente serbare, custodire intatto. Ma nell'uso comune, nel corso del progressivo allontanamento dalla sorgente della parola, il verbo italiano *osservare*, riferito a norme e precetti etici, ha subito un appiattimento all'interno della dimensione pratico-operativa, evocando significati più vicini alla sfera semantica dell'obbedienza e della sottomissione che a quella della custodia vigile e attenta.

Tornando dunque al versetto 6 del capitolo 20 del libro dell'*E-sodo*, va notato che sia la versione greca dei Settanta, che traduce il participio *shomrim* con il participio del verbo *phylasso*, sia la versione latina di S. Girolamo, che usa l'espressione *qui custodiunt*, mantengono fedelmente l'idea che il precetto dev'essere serbato con cura, custodito, protetto.

¹ I versetti del salmo 121 sono qui riportati nella traduzione di Fiorenza Monti Amoroso in *Tehillim. Salmi. Un canto ogni giorno, un canto per ogni giorno*, con introduzione, traslitterazione, traduzione italiana e note a cura di F. Monti Amoroso, Piero Gribaudi Editore, Milano 1999, p. 249.

Il tentativo del mio breve percorso d'indagine è quello di ipotizzare una possibile risposta alla domanda: che cosa rischia di andare perduto quando si traduce il verbo *shamar* riferito ai precetti con il verbo *osservare*? E, viceversa, che cosa si può guadagnare, anche da un punto di vista filosofico, rimanendo ancorati alla dimensione del *custodire*? Quale ulteriore orizzonte di significato è racchiuso in questo verbo ebraico così importante nella Bibbia da indicare una modalità essenziale della relazione di Dio con l'uomo, quando è riferito all'atteggiamento che il fedele deve tenere nei confronti delle norme etiche contenute nelle dieci parole?

Il testo ebraico in *Esodo* 20,6 sembra suggerire che nel mettere in pratica i precetti l'uomo li custodisce, e parimenti che non è possibile autentica traduzione pratica dei precetti se non all'interno di un atteggiamento premuroso di custodia, di sorveglianza attenta.

Che cosa dunque è in gioco? Di che cosa, nella prospettiva biblica, l'uomo è chiamato a farsi custode quando si rapporta alle dieci parole?

Assumendo questa domanda come punto di partenza e come guida per una rilettura di *Esodo* 20, 1-11, mi sembra possa scaturire dal testo questa risposta: è del mistero di Dio e della fedeltà alla propria finitezza che l'uomo deve essere quotidianamente custode, e non solo a livello di consapevolezza teorica, ma anche e soprattutto nella vita, nella concretezza dell'agire. Quasi a dire che solo nel vivere secondo le dieci parole si custodisce realmente la dimensione di radicale non sapere propria dell'uomo e la profondità del mistero della vita stessa.

Ognuna delle dieci parole infatti può essere letta come un invito a porsi come "sentinelle" (*shomrim*) del limite, come guardie a difesa della misteriosa eccedenza di Dio e di ogni creatura.

Se al secondo versetto di *Esodo* 20 il Signore si *svela*, presentandosi come Colui che ha fatto uscire Israele dalla condizione di schiavitù, come Colui che agisce nella storia e ha a cuore la libertà del suo popolo, nei versetti successivi subito vela, copre, protegge il mistero della sua identità, il mistero sempre racchiuso e custodito nel nome impronunciabile, nel Tetragramma sacro, affinché l'uomo non dimentichi la sua irriducibilità a qualsiasi determinazione.

Ecco dunque il divieto di circoscrivere Dio entro schemi umani, quel Dio che nel roveto ardente si è rivelato con le parole *heihé*

asher heihé, «io sarò presente come colui che sarà presente», definendosi quindi come «colui che non è legato ad un modo specifico di apparizione»²: di fronte a quel Dio non è possibile che per l'uomo ci siano altri dei (o, come il testo consentirebbe di interpretare, divinità *altre*, diverse), né è possibile racchiudere in idolo, in immagine limitata, creaturale, finita, il Dio liberatore. L'idolo infatti, nel pretendere di violare il mistero di Dio, impedisce di fatto all'uomo l'esercizio della libertà, lo riduce ad una condizione di servile dipendenza, come ben esprime al quinto versetto di *Esodo* 20 l'espressione *lo tahavdem*, forma verbale causativa passiva preceduta da negazione, che letteralmente significa "non ti farai asservire".

Solo un Dio che non cessa di porre se stesso come domanda, che chiede all'uomo la ricerca continua e instancabile delle sue manifestazioni mai scontate, mai certe, mai dirette ma sempre "di spalle" (*Esodo* 33,18-23), un Dio che si coglie solo nel dubbio e nel "dopo", affinché mai si possa pretendere di agire nel suo nome, ma sempre e solo riconoscerne la misteriosa e inafferrabile presenza nella riflessione sull'esperienza passata, solo questo Dio presente e nascosto ad un tempo, può lasciare l'uomo davvero libero e capace di rispettare la libertà dei suoi simili.

E ancora, nel divieto di portare il nome di Dio in contesti di falsità ed inganno (così infatti va inteso il significato originario dell'espressione *lashaw*, comunemente tradotta con *invano*) torna l'appello alla protezione, alla difesa del mistero di Dio racchiuso nel suo nome. Quel nome che indica la misteriosa essenza non è "usabile", non è un mezzo, non lo possiamo *portare* come si porta un qualunque strumento, asservendolo ai nostri scopi.

Custodire Dio e il suo mistero, vegliare come attente sentinelle sulla sua presenza incatturabile e inoggettivabile significa anche inchinarsi di fronte al mistero del tempo, santificando attraverso il riposo il settimo giorno, *shabbat*. Perché il settimo giorno è *per il Signore*, che lo ha benedetto e reso santo, ossia vi ha impresso il segno del suo "oltre". Il termine ebraico *qadosh*, che traduciamo con *santo*, implica il riferimento ad una dimensione di alterità irriducibile rispetto alla quotidianità e all'esperienza comune. La ces-

² M. BUBER, *Mosè*, tr. it. di P. Di Segni, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, p. 122.

sazione, il non operare in giorno di sabato, pone l'uomo al riparo dal rischio di dimenticare la propria finitezza, la sorgente feconda del proprio limite; custodendo il riposo di *shabbat* l'uomo protegge anche se stesso dal pericolo di alienarsi nella frenesia di un ininterrotto agire incapace di interrogarsi sul proprio senso³.

Dal versetto 12 al versetto 17 il decalogo prosegue con una rapida sequenza di precetti: onora il padre e la madre, non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non pronunciare testimonianza di menzogna contro il tuo prossimo, non desiderare la casa del tuo prossimo, non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo servo o la sua serva, né il bue o l'asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo.

Si tratta di precetti che regolano le relazioni fra gli uomini: in che senso anch'essi implicano una dimensione di custodia e protezione del mistero?

La consapevolezza del limite dell'uomo e del mistero di Dio potrebbe apparire del tutto sterile se non avesse come diretta e intrinsecamente necessaria conseguenza teorica e pratica il rispetto per il mistero dell'uomo stesso. La serie di prescrizioni, che dal versetto 13 assume la forma di divieto, di comando negativo, sembra ricordare anzitutto che ogni uomo, ogni *adàm*, è stato creato a immagine di Dio, e quindi ne porta i tratti di mistero ed eccedenza rispetto a qualunque definizione "oggettivante".

Ma, in secondo luogo, mi sembra possibile affermare che i versetti 12-17 di *Esodo* 20 parlano ad ogni uomo in quanto custode del mistero di Dio e quindi "sentinella" del proprio stesso limite. Perché, come si è visto, l'uomo che custodisce i precetti racchiusi

³ Significative in proposito le parole di Marc-Alain Ouaknin: «La liturgia della luce, la vigilia di *shabbat*: si chiudono gli occhi con le mani per percepire meglio, successivamente, la novità e la forza della luce. Il mondo è come rinnovato da uno sguardo nuovo. Accade qualcosa di simile l'anno in cui gli schiavi sono liberati e l'anno del giubileo, in cui la terra stessa è liberata dal momento che non la si coltiva. Sono queste pause, questi momenti di libertà, che rinnovano il mondo. In ebraico la parola "libertà" contiene la radice *h – f – sh*, "cercare". Un uomo è libero se continua a cercare, se niente è dato per definitivamente acquisito, se non dice "io so". *Shabbat* è il giorno in cui l'uomo cancella ciò che crede di sapere, in cui abbandona quello che crede di avere» (M.A. OUAKNIN, *Le dieci parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, tr. it. di O. Di Grazia e A. Pontecorvo, Edizioni Paoline, Milano 2020, p. 112).

nei primi undici versetti è proprio colui che di fronte all'Assoluto sa di non sapere. E l'uomo che è consapevole che la Verità non si dà come possesso, non può non fare un passo indietro di fronte agli impulsi che lo portano a credersi padrone del mistero del suo simile e a disporre della sua vita e della rete di relazioni di cui è parte.

«*Sono forse il custode (shomer) di mio fratello?*» (Genesi, 4, 9) Con questa terribile domanda Caino, dopo aver ucciso Abele, si rivolge al Signore che lo interpella. Giunti al termine di questo tentativo di lettura del decalogo guidata dalla potenza di significato del verbo *shamar*, sembra possibile individuare proprio nella domanda di Caino la radice del suo dramma e del dramma dell'umanità intera. A quella domanda ogni uomo consapevole del proprio limite, del proprio non-sapere, del proprio essere abitato dal mistero di se stesso e di ogni suo simile e dall'incessante interrogazione su Dio, dovrebbe rispondere: "Sì, io sono custode di ogni mio fratello, perché ogni mio fratello, come me, non possiede la verità, è fragile, limitato, fallibile e pure al contempo attraversato da un'inesauribile eccedenza; e la mia vita proprio in questo custodire si sottrae all'abisso della mancanza di senso, trova una direzione coerente, che mai porta a violare il mistero nel quale è immersa, ma costantemente invita a rimanervi fedele".

Coloro che custodiscono i precetti del Signore e verso i quali il Signore assicura la sua benevolenza sono dunque coloro che li mettono in pratica serbando la consapevolezza del mistero che racchiudono e proteggono, mistero di Dio e mistero dell'uomo. E in questo mettere in pratica custodente e protettivo realizzano forse la libertà più autentica, lontana da ogni forma di obbedienza cieca e di sottomissione passiva. Quei precetti infatti, le dieci parole, nulla hanno di alienante, nulla di estraneo all'essenza più autentica dell'uomo⁴, di cui consentono anzi la piena realizzazione. E chiedono di essere custoditi proprio perché incombe su di essi il rischio di essere radicalmente fraintesi proprio in ciò che di più profondo contengono: l'appello al rispetto del nostro radicale non sapere⁵ intorno a Dio e intorno al prossimo.

⁴ Cfr. C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019, p. 127.

⁵ «Il sapere dell'uomo è "tendere a...", ovvero, propriamente, sapere di non sapere. La sapienza umana, l'*anthropíne sophía*, è ciò che è, cioè sapienza umana, per l'intrascendibilità del sapere di non sapere, intrascendibilità che il domandare disvela e dimostra innegabile, ma che rimanda, in ultima analisi, alla costitutiva finitezza dell'uomo» (*ibid.*, p. 138).

Nell'indissolubile legame tra la dimensione della custodia/protezione e quella dell'osservanza/esecuzione, sta la possibilità di intravedere nelle dieci parole l'indicazione di una via, di un cammino che consenta all'uomo di tradurre in prassi di vita quello che a partire da Socrate è anche l'insegnamento fondamentale della filosofia occidentale.

Parte III
Ermeneutica e ontologia

Matematica, scienza della natura e metafisica in Kant

Giuseppe Micheli

Premessa

Per Kant la conoscenza ha per oggetto il fenomeno, e il fenomeno, unico oggetto di conoscenza per noi, non consta d'altro che di rapporti: «tutto ciò che nella nostra conoscenza è proprio dell'intuizione (tolti dunque i sentimenti del piacere e del dolore, ed inoltre la volontà, che non sono per nulla conoscenze) non contiene altro se non semplici rapporti [*Verhältnisse*], rapporti di luogo in un'intuizione (estensione), di cambiamento di luogo (movimento), e leggi secondo cui questo mutamento è determinato (forze motrici)»¹. La scienza è la conoscenza di questo oggetto fenomenico: essere fenomeno ed essere oggetto di scienza non sono, per Kant, cose diverse. E la scienza di un oggetto che consiste interamente di relazioni non può essere che la matematica (aritmetica, geometria, meccanica). Kant infatti afferma: «in ogni particolare dottrina della natura si può cogliere tanto di scienza vera e propria quanto vi

¹ *KrV*, B 66-67. Le opere di Kant sono citate dall'edizione dell'Accademia di Berlino [abbr. AA]; per la *Critica della ragion pura* [abbr. *KrV*] si ricorre alla consueta numerazione preceduta dalla indicazione delle edizioni A e B, e si è utilizzata la traduzione, in qualche caso modificata, di Pietro Chiodi (UTET, Torino, 1965).

si può cogliere di matematica»². Gli enunciati della scienza della natura derivano dalla possibilità di esperienza definita trascendentalmente dalle forme *a priori* del nostro conoscere: «possibile è ciò che è in accordo con le condizioni formali dell'esperienza (quanto alle intuizioni e ai concetti)»³; non la semplice possibilità logica dunque, cioè la mera assenza di contraddizione, ma la struttura categoriale (cioè le intuizioni sensibili pure spazio e tempo, e le categorie dell'intelletto, intese come un plesso che opera unitariamente) definisce *a priori* la nostra possibilità di conoscere, che per questo è fenomenica.

1. Matematica e scienza della natura

Nella prima parte della deduzione, che comprende i §§ 15-20 della *Critica della ragion pura*, Kant si propone di dimostrare che il *datum* molteplice in una intuizione in generale, purché sensibile e non intellettuale, è necessariamente soggetto alle categorie, cioè alle differenti funzioni della congiunzione di un molteplice dato, proprie di un intelletto discorsivo in generale. Se il molteplice delle rappresentazioni può essere dato in un'intuizione che è puramente sensibile, la cui forma si trova *a priori* in noi, senza tuttavia essere altro che la maniera in cui un soggetto è modificato, «la *congiunzione* (*conjunctio*) di un molteplice in generale non può mai provenirci dai sensi, e neppure essere racchiusa nella pura forma dell'intuizione sensibile»: essa congiunzione, per la quale soltanto un'esperienza è possibile, deve essere un atto della spontaneità dell'intelletto⁴. L'unità del molteplice, che ci è dato secondo la forma

² *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, AA IV, p. 470.

³ *KrV*, A 218/B 265.

⁴ *KrV*, § 15, B 129-130. Sulla deduzione delle categorie la letteratura è vastissima; ci limitiamo a segnalare, perché utilizzati per il presente lavoro, il commentario di H.J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 voll., De Sikkel, Antwerpen-Paris 1934-1937 (sulla deduzione nella edizione del 1787 cfr. vol. 3, pp. 12-296) e i saggi di V. Mathieu, *La 'filosofia trascendentale' e l'idealismo*, Edizioni di Filosofia: Torino [1955], e di G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963 (cfr. in particolare pp. 98-147 sul ruolo della distinzione fra *pensare* e *conoscere* per una interpretazione unitaria dei due momenti in cui si articola la deduzione nel 1787).

della sensibilità, trova il suo fondamento nel nostro stesso pensare e nella sua struttura categoriale: «la rappresentazione ‘io penso’ deve *poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni»; l’oggetto, in quanto oggetto d’esperienza e di conoscenza, è possibile solo in quanto sottostà alla condizione di possibilità di una coscienza in generale, alla forma di una qualsiasi coscienza possibile: l’unità del molteplice, l’unità che è forma necessaria di una coscienza⁵. Solo per questa unità originaria la stessa unità dello spazio e del tempo è possibile⁶. Ma se «il molteplice, dato in una intuizione sensibile, cade necessariamente sotto l’unità sintetica originaria dell’appercezione, perché solo per mezzo di questa è possibile l’unità dell’intuizione», e «quella operazione dell’intelletto, in virtù della quale il molteplice di rappresentazioni date [...] è in generale portato sotto un’appercezione in generale», è il giudizio, di cui le categorie esprimono le differenti funzioni, allora -conclude Kant - «il molteplice di una intuizione data sottostà necessariamente alle categorie»⁷.

Con questo Kant ritiene di aver dimostrato *che* il molteplice di una intuizione data in generale per costituirsi come nostra conoscenza deve sottostare necessariamente alle categorie; non ha però ancora detto *come* questo avvenga, e *che cosa* il pensare determini, o produca, in relazione al solo tipo di molteplice che ci è dato, quello spazio-temporale.

Nei §§ 22-26 della deduzione Kant mostra *come* questo avvenga, e *che cosa* il pensiero determini, o produca, in relazione al solo tipo di molteplice che ci è dato, quello spazio-temporale. Kant inizia distinguendo fra “*pensare*” [*denken*] un oggetto e “*conoscere*” [*erkennen*] un oggetto: «per la conoscenza si richiedono due elementi; da un lato, il concetto per cui un oggetto è in generale pensato (la categoria), e dall’altro, l’intuizione per cui l’oggetto è dato»; senza l’intuizione, mediante il solo concetto, non è possibile la conoscenza di nessun oggetto; richiamandosi alle conclusioni dell’*Estetica*, Kant ricorda che «ogni intuizione possibile è per noi sensibile»; ne segue che «il pensiero di un oggetto in generale, mediante un

⁵ KrV, § 16, B 131-135.

⁶ KrV, §§17-18, B 136-140.

⁷ KrV, § 20, B 143

concetto puro dell'intelletto, può divenire per noi conoscenza soltanto se questo concetto è posto in relazione con oggetti dei sensi; l'intuizione sensibile può essere «o intuizione empirica di ciò che, tramite la sensazione, è rappresentato immediatamente come reale nello spazio e nel tempo», o «intuizione sensibile pura (spazio e tempo)», nel qual caso, «mediante la determinazione dell'intuizione pura», quindi indirettamente, mediante la determinazione non dell'oggetto empirico ma del modo di riceverlo, cioè delle intuizioni sensibili pure, «noi entriamo in possesso di conoscenze *a priori* di oggetti (nella matematica), ma soltanto quanto alla loro forma, come fenomeni [*Erscheinungen*]]»⁸.

Questa la conclusione cui giunge Kant: nella matematica (aritmetica, geometria, meccanica), e soltanto in questa scienza, mediante la determinazione del molteplice *a priori*, cioè delle forme pure spazio-tempo, esse stesse intuizioni formali⁹, noi possiamo acquistare conoscenze *a priori* di oggetti, le quali conoscenze tuttavia - aggiunge Kant - per sé stesse, non sono conoscenze, «se non in base al presupposto che ci siano cose tali da poter essere rappresentate *soltanto* [corsivo mio] in accordo con la forma di quella intuizione sensibile pura». Ma cose nello spazio e nel tempo ci sono date solo mediante i sensi, attraverso una rappresentazione sensibile: di conseguenza «i concetti puri dell'intelletto, anche se applicati a intuizioni *a priori* (come avviene nella matematica), producono conoscenze *solo* in quanto queste intuizioni - ed attraverso di esse, anche i concetti dell'intelletto - possano essere applicate a intuizioni empiriche. Pertanto le categorie mediante l'intuizione

⁸ *KrV*, § 22 B 146-147; cfr. anche *KrV* A 50-51 B 74-75: «La nostra conoscenza trae origine da due sorgenti fondamentali dell'animo, di cui la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima un oggetto ci è *dato*, attraverso la seconda esso viene *pensato* in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo) [...]. Nessuna di queste due facoltà [sensibilità e intelletto] è da anteporsi all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche».

⁹ Cfr. *KrV* § 26 B 160-161; sulla distinzione fra «forme dell'intuizione» e «intuizioni formali» cfr. A. FERRARIN, *Contruction and mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien», 86 (1995), pp. 138-140.

[pura] non ci procurano ancora conoscenza alcuna delle cose se non per mezzo della loro possibile applicazione ad una *intuizione empirica*: esse, dunque, non servono che alla possibilità della *conoscenza empirica*. Ma questa si chiama *esperienza*. Ne segue che le categorie non servono alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste sono oggetti di esperienza possibile»¹⁰.

Con questo comincia ad essere chiaro *che cosa* l'intelletto umano, il pensiero discorsivo dell'uomo, determini o produca: non l'oggetto, dal momento che, per Kant, il nostro intelletto non è intuitivo; esso pensa l'oggetto, non lo crea; ed oggetti a noi sono dati solo mediante i sensi, nello spazio e nel tempo, che sono «condizioni della possibilità in base alla quale possono esserci dati gli oggetti»¹¹; l'intelletto umano discorsivo determina le forme pure dell'intuizione sensibile, esse stesse intuizioni formali, costruendo forme matematiche pure, puri rapporti formali, forme di oggetti possibili, cui possono, in linea di diritto, essere riportati tutti i dati empirici, i quali però, per l'appunto, devono essere dati, perché il fisico possa procedere, *mediante l'esperimento*, a quella formalizzazione del dato empirico, di cui il filosofo critico fonda la possibilità, quella possibilità che i moderni 'filosofi della natura' si sono limitati a «postulare, senza ricercarne il fondamento»¹².

Alla domanda *come* questo avvenga Kant risponde nei §§ 24 e 26, nei quali viene anticipata la dottrina dello schematismo: la sintesi del molteplice empirico è resa possibile dall'immaginazione produttiva [*produktive Einbildungskraft*], la quale determina la

¹⁰ *KrV*, § 22 B 147-148; cfr. anche *KrV* A 239-240 B 298-299: «Tutti i concetti, e assieme a loro tutti i principi [dell'intelletto puro], pur essendo possibili *a priori*, si riferiscono a intuizioni empiriche ossia a dati per l'esperienza possibile. Senza di ciò non posseggono validità oggettiva di alcun genere, riducendosi ad un semplice gioco di rappresentazioni, o dell'immaginazione o dell'intelletto. Prendiamo, ad esempio i concetti della matematica e, in primo luogo, rispetto alle loro intuizioni pure: lo spazio ha tre dimensioni, fra due punti passa una sola linea retta ecc. Benché tutti questi principi, nonché la rappresentazione dell'oggetto di cui questa scienza si occupa, siano prodotti interamente *a priori* nell'animo, essi non significherebbero nulla se non ci fosse ad ogni momento possibile esibire il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici)»; cfr. anche P. PLAASS, *Kant's Theory of natural Science*, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 313-316.

¹¹ *KrV*, § 23, B 148

¹² Cfr. *Anfangsgründe*, AA IV, p. 473.

forma di ogni intuizione sensibile, anticipando *a priori* la sintesi del molteplice empirico in quella che Kant chiama «sintesi *figurata* [*figürlich*]» o «*synthesis speciosa*», il cui prodotto è lo «schema», il quale «non è un'immagine», ma piuttosto «la rappresentazione di un procedimento» per determinare immagini secondo un puro concetto, con ciò rendendo applicabile, per suo mezzo, la categoria al molteplice empirico¹³. La dottrina dello schematismo nasce dalla necessità di trovare un termine medio fra l'intelletto, per Kant pura spontaneità, che pensa l'oggetto, ma non lo crea, e la sensibilità, per Kant pura recettività, cui l'oggetto, appunto, soltanto si dà. L'intelletto, che è pura spontaneità, non può determinare direttamente l'oggetto, perché non ne è l'autore; la sensibilità, a sua volta, riceve qualcosa che non può elaborare. Di qui la necessità di un termine medio: questo terzo elemento, che consente di riportare determinazioni empiriche a determinazioni di pensiero, rendendo applicabili la categoria al molteplice empirico, è lo «schema trascendentale»; esso è «omogeneo, da un lato con la categoria, e dall'altro con il fenomeno, in modo da rendere con ciò possibile l'applicazione della categoria al fenomeno. Questa rappresentazione intermedia [*vermittelnde Vorstellung*] deve essere pura (priva cioè di tutto ciò che è empirico) e, tuttavia, deve essere da un lato *intellettuale*, e dall'altro *sensibile*: essa è lo *schema trascendentale*»¹⁴.

Con questo Kant ritiene di fornire quel fondamento metafisico all'applicazione della matematica alla conoscenza della natura che - a suo giudizio - ancora mancava¹⁵. La fisica moderna, da Galilei in poi, diventa scienza, nella misura in cui diventa matematica: con ciò la fisica rinuncia a conoscere l'essenza (*quidditas*) o natura della singola cosa¹⁶, che essendo individuale è inattuabile da una men-

¹³ *KrV*, § 24 B 150-152 e A 140 B 179-180.

¹⁴ *KrV*, A 138 B 177; vedi anche *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, p. 274. Sui §§ 24-26 e la dottrina dello schematismo cfr. V. MATHIEU, *La 'filosofia trascendentale' e l'idealismo*, pp. 60-81.

¹⁵ «Tutti i filosofi della natura [*Naturphilosophen*] che volevano procedere matematicamente nelle loro ricerche, si sono serviti, ed hanno sempre dovuto servirsi (per quanto inconsciamente) di principi metafisici, anche se essi si guardano con decisione da ogni pretesa della metafisica sulla loro scienza» (*Metaphysische Anfangsgründe*, AA IV, p. 472).

¹⁶ «O noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune

te finita, per conoscere invece, questo sì, con assoluta certezza, i rapporti fra le cose, le leggi secondo cui le loro attività si svolgono: la moderna scienza della natura è dunque scienza di rapporti¹⁷. Conoscere scientificamente per Kant significa ridurre il reale entro la dimensione del fenomeno, cioè oggettivarlo, ridurlo entro quelle forme che la struttura categoriale del conoscere produce, le quali non sono che forme matematiche, anticipazioni di fenomeni, «lo schema puro – scrive Kant – per l'esperienza possibile»¹⁸. Ma perché una forma matematica, che è una costruzione della mente, possa considerarsi forma della natura c'è una condizione essenziale, e questo è l'esperimento. Non basta la matematica, come non basta l'esperienza. Questo vale in particolare per la scienza della natura, la fisica, «nei limiti in cui essa», a differenza della logica e della matematica, «è fondata su principi empirici»¹⁹. Il fisico, con riferimento ad uno specifico problema, avanza una ipotesi, che è una forma matematica, qualcosa che «la ragione stessa produce secondo il proprio disegno»; il fisico poi sottopone l'ipotesi a verifica con l'esperimento, che per questo è costruito in modo tale che la natura, «senza indulgere in fantasticherie», sia «costretta» a dare una risposta netta, o con un sì o con un no, «come un giudice – scrive Kant – [...] costringe i testimoni a rispondere», all'ipotesi avanzata dal fisico; l'eventuale conferma sperimentale autorizza il fisico a considerare quella forma matematica, quella invenzione della mente, come forma della natura; nell'esperimento matematica e esperienza si congiungono²⁰. Nel passo citato Kant fa un riferimento esplicito a Galilei e ai suoi esperimenti sul moto dei gravi esposti nella terza giornata dei *Discorsi e dimostrazioni ma-*

loro affezioni [proprietà]. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti» (*Terza lettera a M. Welser*, in G. GALILEI, *Opere*, vol. V, p. 187, G. Barbera, Firenze 1968).

¹⁷ KrV, B 66-69; cfr. *supra* nota 1; cfr. anche *Einige Bemerkungen zu L.H. Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* [1786], AA VIII, pp. 153-155.

¹⁸ KrV A 236-237, B 296.

¹⁹ KrV, B X-XII.

²⁰ KrV, B XII-XIV, B XVIII-XIX nota; cfr. V. MATHIEU, *La 'filosofia trascendentale' e l'idealismo*, pp. 23-29. Sull'esperimento, «aspetto fondamentale e spesso trascurato della 'metafisica' kantiana» della natura cfr. M. CACCIARI, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, pp. 175-176.

*tematiche intorno a due nuove scienze*²¹; Galilei si chiede quale sia il *rapporto* fra *spazio percorso* da un corpo che parte dalla quiete (moto naturalmente accelerato) e *tempo trascorso*; l'ipotesi che Galilei sottopone a verifica mediante esperimento è che lo spazio percorso dal grave in caduta libera sia proporzionale al quadrato del tempo trascorso, cioè, utilizzando il linguaggio dell'algebra, $s = \frac{1}{2}at^2$; l'esperimento viene da Galilei costruito «facendo rotolare lungo un piano inclinato le sue sfere, il cui peso era stato da lui stesso prestabilito»; la conferma sperimentale autorizza a ritenere quella forma matematica, quella astrazione costruita dalla mente dello scienziato, quella equazione, una legge della natura: certo, si tratta di una astrazione, ma è proprio questo che interessa al fisico; un evento, in quanto avviene in un determinato punto dello spazio e in un determinato istante del tempo è, ovviamente, unico e irripetibile, e quindi - come già si è detto - inconoscibile per una mente finita; ma alla moderna scienza della natura questo, la *quidditas*, l'essenza, la cosa nella sua unicità, la cosa in sé, nemmeno interessa; da un evento singolo il fisico cerca di ricavare elementi invarianti, perché scopo della sua ricerca è la scoperta della regola secondo cui un evento di un certo tipo può ripetersi: in altri termini egli cercherà di ricondurre l'evento ad una astrazione senza tempo né luogo, la quale però, proprio perché astratta, avrà validità universale e sarà indefinitamente ripetibile, consentendo con ciò al fisico di esercitare un controllo, per quanto non illimitato, sull'esperienza;²² nei limiti cioè consentiti dall'astrazione: ripetibile, infatti, non è il singolo evento, ma l'astrazione che il fisico ne ricava.

²¹ Il testo era presente nella biblioteca di Kant (cfr. A. WARD, *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin 1922, p. 34); si tratta di una edizione in traduzione latina (Leiden, L. Haaring, 1699) del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* e dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche*.

²² Cfr. V. MATHIEU, *La "filosofia trascendentale" e l'idealismo*, p. 28: «[...] è vero che l'ipotesi matematica cessa d'essere puramente tale quando, attraverso l'esperimento, la natura la faccia sua: tuttavia non c'è riuscita di esperimento che possa escludere con assoluta certezza, l'eventualità che un'identica natura possa far sua anche un'ipotesi diversa. [...] Sicché una certa *ipoteticità* della proposta matematica rimane. La congiunzione non è mai perfetta: la forma matematica rimane ancora in qualche modo mentale, e perciò la natura - non solo la natura dell'esperienza, ma la natura stessa della scienza - le rimane ancora in qualche misura esterna».

2. La metafisica come pensiero negativo

La fondazione kantiana della conoscenza si riduce, da questo punto di vista, alla fondazione della moderna scienza matematica della «natura estesa», o «dottrina dei corpi»²³; ed entro i confini di questa la fondazione kantiana instaura una forma di radicale razionalismo matematico. Tuttavia, la validità del sapere fisico-matematico è da Kant anche rigorosamente circoscritta; esso vale, come si è visto, soltanto relativamente al mondo dell'esperienza, il solo peraltro del quale ci sia consentito avere conoscenza oggettiva.

Il risultato dell'*Analitica* - che Kant richiama per sommi capi nel terzo capitolo dell'*Analitica dei principi*, dedicato alla distinzione fra fenomeno e noumeno - è questo: «l'intelletto, a priori, non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poiché ciò che non è fenomeno [*Erscheinung*] non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non potrà mai oltrepassare i confini della sensibilità all'interno dei quali - e solo all'interno di essi - ci vengono dati gli oggetti»²⁴. Gli schemi sono il vero prodotto dell'intelletto, oggetti *a priori* che consistono in

²³ Nei *Metaphysische Anfangsgründe* Kant, dopo aver premesso che «la dottrina della natura conterrà solo così tanta scienza vera e propria quanta matematica può essere usata in essa», distingue fra «dottrina della natura estesa» e «dottrina della natura pensante»; quest'ultima, cioè la psicologia, «non sarà mai - egli scrive - una scienza della natura propriamente detta, in primo luogo perché la matematica non è applicabile ai fenomeni del senso interno», e poi perché nella psicologia «il molteplice dell'osservazione interna si separa solo tramite una divisione dei pensieri gli uni dagli altri, ma non si può mantenerlo separato o, a scelta, ricostituire, e tanto meno possiamo sottomettere un altro soggetto pensante alle nostre ricerche approntate per lo scopo, e l'osservazione stessa altera e contraffà la condizione dell'oggetto osservato»; ma non solo, Kant esclude anche che la chimica, almeno quella del tempo, possa diventare «una scienza vera e propria, poiché i suoi principi [...] non sono in grado di servirsi della matematica» (AA IV, pp. 467-468, 470-471); cfr. anche *Preisschrift*, AA XX, pp. 285-286.

²⁴ *KrV*, A 246/B 303. La conoscenza fenomenica non ha in Kant nulla in comune con il «fenomenismo» di Berkeley o di Hume; egli distingue nettamente fra «fenomeni» (*Erscheinungen*, *Phaenomena*) e «parvenza» (*Apparenz*, *Schein*); cfr. *Preisschrift*, XX, p. 269: «La proposizione che tutte le rappresentazione dei sensi ci fanno conoscere gli oggetti solo come fenomeni [*Erscheinungen*, *Phaenomena*] non ha niente a che vedere con l'affermazione secondo cui esse contengono solo la parvenza [*Schein*] di oggetti, come affermerebbe l'idealista».

una determinazione del modo di ricevere gli oggetti empirici, e che solo in quanto tali possono essere considerati oggetti essi stessi. Kant lo ripete spesso. Le categorie trovano significato solo nell'atto di determinare, come schemi, le forme dell'intuizione pura: «gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e sole condizioni che conferiscono a tali concetti [le categorie] una relazione con oggetti, e con ciò un *significato*»²⁵. Se si astrae dalla condizione dell'intuizione sensibile le categorie in quanto tali non sono «se non *forme del pensiero* [*Gedankenformen*]», che contengono semplicemente la facoltà logica di unificare un eventuale molteplice dato; ma «un modo -peculiare del nostro intelletto - di unificare il molteplice è del tutto privo di significato, se non gli viene aggiunta quella intuizione, in cui soltanto può essere dato tale molteplice»²⁶. La nostra possibilità di conoscere è dunque definita dalla condizione dell'intuizione sensibile, ed è per questo - come già si è detto - che essa è fenomenica.

Ma quando - osserva Kant - gli oggetti che conosco come fenomeni li chiamo «enti dei sensi [*Sinnenwesen*] o *Phaenomena*, facendo distinzione fra il modo in cui li intuiamo e la loro natura in sé, allora è già implicito nel nostro concetto, che noi a quegli oggetti, per così dire, contrapponiamo, chiamandoli enti dell'intelletto (*Noumena*), o i medesimi oggetti, intesi secondo quest'ultima natura (sebbene non li intuiamo in essa), oppure intendendo altre cose possibili, che non sono per nulla oggetti dei nostri sensi, intese come oggetti meramente pensati dall'intelletto»²⁷.

Il concetto di 'noumeno', così introdotto, ha in entrambi i casi (sia come «enti intelligibili *in corrispondenza agli enti sensibili*» che come «enti intelligibili con cui la nostra facoltà intuitiva *non ha alcuna relazione*») un significato puramente negativo. Kant insiste molto su questo: il noumeno, rispetto al fenomeno, non indica un'altra realtà positiva d'ordine diverso, attingibile mediante un altro tipo di intuizione. Questo sarebbe il noumeno in senso positivo, che non può essere in alcun modo ammesso. Non è il senso, qui, che impone limiti all'intelletto; ma, con il concetto di noumeno, è

²⁵ *KrV*, A 146/B 185; cfr. anche *KrV*, A 247/B 304

²⁶ *KrV*, B 305-306 e A 147/B 186.

²⁷ *KrV*, B 306.

l'intelletto che limita l'ordine e l'estensione degli oggetti fenomenici del senso: «la dottrina della sensibilità è al tempo stesso la dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia di cose che l'intelletto deve pensare senza questa connessione con il nostro modo di intuire, e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma, nello stesso tempo, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie»²⁸. E ancora: «se elimino ogni intuizione, mi resta ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di determinare un oggetto per il molteplice di una intuizione possibile. Le categorie posseggono quindi un'estensione maggiore dell'intuizione sensibile, in quanto cioè pensano oggetti in generale, senza riguardo alla speciale maniera (della sensibilità), secondo cui gli oggetti possono essere dati. Ma esse, le categorie, non determinano per ciò stesso una più ampia sfera di oggetti, perché è inammissibile che tali oggetti possano essere dati senza che si presupponga come possibile una sorta di intuizione diversa da quella sensibile: ma a presupporlo non siamo autorizzati in alcun modo»²⁹.

Il concetto di noumeno è pertanto un “concetto problematico”, ma non contraddittorio, «poiché non si può sostenere che la sensibilità costituisca l'unica specie possibile di intuizione»; ma non solo: «tale concetto è anche necessario, perché l'intuizione sensibile non venga estesa sino alle cose in se stesse, e risulti così circoscritta la validità oggettiva della conoscenza sensibile», senza però che con questo si pensi alcunché di determinato; «la possibilità stessa di tali noumeni non si può affatto comprendere, e il territorio che si estende al di là della sfera dei fenomeni è (per noi) vuoto»; l'intelletto semplicemente «si estende *problematicamente* al di là della sfera del fenomenico, senza determinare in positivo alcunché; «il concetto di noumeno - conclude Kant - è semplicemente un *concetto limite* [*Grenzbegriff*] per circoscrivere le pretese della sensibilità, ed è quindi soltanto di uso negativo»³⁰. Il concetto

²⁸ KrV, B 307-309.

²⁹ KrV, A 253-254/B 309.

³⁰ KrV, A 254-255/B 310-311. Sulla distinzione fra *Schranke* (confine), concetto che denota «una pura negazione», e *Grenze* (limite), concetto che contiene «un qualche cosa di positivo», che Kant teorizza soprattutto nei *Prolegomeni*

di noumeno contiene una conoscenza soltanto negativa: significa oggetto non fenomenico; ma esso esercita anche la funzione positiva del *limite* in rapporto al fenomenico: il fenomenico non è tutto l'essere pensabile. Con il concetto di noumeno, osserva Kant, «il nostro intelletto riceve [...] una estensione negativa, ossia non riceve il suo limite dalla sensibilità, ma lo impone ad essa, chiamando le cose in sé (non considerate come fenomeni) *noumena*»; e aggiunge: con questo, però, «l'intelletto impone anche a se stesso dei limiti [*Grenzen*], ammettendo di non conoscere i noumeni mediante una qualsiasi categoria, e quindi di pensarli [*denken*] solo sotto il nome di un qualcosa di ignoto [*unter dem Namen eines unbekannten Etwas*]»³¹.

Dunque, con il concetto di noumeno noi pensiamo due cose: che il fenomeno non esaurisce l'ordine dell'essere, ma insieme anche che l'ordine dell'essere intelligibile per noi, per il nostro intelletto discorsivo, è semplicemente il non essere del fenomeno. Che cosa significhi "essere" in senso noumenico non lo sappiamo, ma non si tratta di semplice ignoranza: sappiamo di non conoscere questo significato, pur pensandolo come «un qualcosa di ignoto»³². L'intelletto limita dunque la sensibilità perché mostra che l'esperienza non è tutto, anche se è tutto ciò che possiamo conoscere; nello stesso tempo però l'intelletto pone una limite anche a se stesso, vietandosi di conoscere per mezzo delle categorie un oggetto al di là degli oggetti empirici; può soltanto pensarlo come «un qualcosa di ignoto», ma un pensare non per categorie non può essere che una forma di pensiero negativo, perché pensa ciò che non è empirico come il non essere, cioè come la negazione, dell'empirico; non soltanto come qualcosa che è diverso dall'em-

(AA IV, § 57, pp. 352-355), e utilizza per introdurre una serie di riflessioni sulla "conoscenza per analogia", intendendo però quest'ultima [...] non come una imperfetta somiglianza di due cose, ma come una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili (*ibid.*, § 58, pp. 357-360); sull'argomento cfr. P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano, 1989; A. Moretto, 'Limite' e 'analogia' in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant, «Verifiche», 15 (1986), pp. 341-364; F. Chiereghin, *La metafisica come scienza del limite. Relazione simbolica e autodeterminazione pratica secondo Kant*, «Verifiche», 17 (1988), pp. 81-106.

³¹ KrV, A 256/B 312.

³² *Ibid.*

pirico, ma come ciò che ne è l'opposto, la negazione appunto, o anche come ciò che è determinabile unicamente come ciò che non ha le determinazioni categoriali dell'empirico³³.

In tal modo, non semplicemente si distingue fra fisica e metafisica (intesa qui come Dio, libertà, immortalità), ma si oppone la conoscenza scientifica a quella metafisica: il sapere metafisico (secondo questo significato) dal punto di vista del sapere fenomenico, che costituisce l'unico nostro modo di conoscere, è un non sapere. Non è possibile avere scienza dell'oggetto metafisico, così come si ha scienza di quello empirico; anzi, l'oggetto metafisico non può mai neppure essere oggetto per noi, così come lo è l'oggetto empirico, dato che esso si sottrae all'intuizione sensibile, l'unica per cui qualcosa ci può essere dato. Esso si sottrae così però anche ad una concettualizzazione che, per la necessità degli schemi, è stata resa omogenea all'intuizione sensibile: ciò significa che dell'oggetto metafisico, posto del tutto fuori dalle condizioni dell'esperienza, non si può avere scienza oggettiva, come si trattasse di un oggetto empirico, secondo il modello del sapere matematico.

Ma se ciò che trascende l'ambito dell'empirico non è oggetto di scienza, esso è tuttavia ugualmente in qualche misura saputo, non direttamente e positivamente, ma indirettamente, nella sua azione limitatrice dell'esperienza, come il "limite" (*Grenze*) dell'esperienza. La metafisica, pur non essendo in alcun modo scienza, costituisce ugualmente per Kant, anche sul versante teorico oltre che su quello pratico (la morale), esercizio di razionalità, ed è un certo qual sapere e non intuizione mistica: non è sapere positivo, come il sapere empirico, ma piuttosto pensiero negativo, e tuttavia sapere.

³³ *KrV*, § 23 B 149: «Se si ipotizza come dato un oggetto di un'intuizione *non sensibile*, si può certamente rappresentarlo mediante tutti i predicati impliciti nel presupposto che *ad esso non tocchi nulla di ciò che appartiene all'intuizione sensibile*, e si dirà quindi di esso che non è esteso, ossia non è nello spazio, che la sua durata non è un tempo, che in esso non si riscontra mutamento (successione delle determinazioni nel tempo) ecc. Ma non si ha una vera e propria conoscenza, se ci si limita ad indicare semplicemente come l'intuizione dell'oggetto *non è*, senza essere in grado di dire quale sia in questo caso il suo contenuto [...]. Ma quel che più conta è che ad un simile qualcosa non potrà mai essere applicata alcuna categoria».

Conclusione

La ragione umana finita «scorge soltanto ciò che essa produce secondo il suo disegno»³⁴; per Kant non vi è che la quantità che si possa costruire a priori, e questa scienza pura è la matematica (aritmetica, geometria, meccanica), ma con la matematica, come si è visto, noi possiamo acquistare conoscenze *a priori* di oggetti «ma soltanto però quanto alla loro forma in quanto fenomeni»³⁵; la matematica costruisce i suoi oggetti in quella intuizione pura (spazio e tempo) che è la forma in cui noi facciamo esperienza della realtà;; dunque, la sola forma di conoscenza positiva per l'intelletto umano finito risulta essere la scienza fisico-matematica della natura; a tale forma di conoscenza si accompagna però anche la consapevolezza del suo limite: essa è scienza di fenomeni (nel senso, s'intende, della moderna scienza matematica della natura che riduce, o tende a ridurre, tutto a puri rapporti matematici), e null'altro. La matematica non esprime la struttura ontologica dell'intera realtà, ma soltanto del mondo dei fenomeni, la *natura formaliter spectata*; e il metodo di tale scienza non può essere esteso oltre i confini dell'esperienza.

La metafisica, qui intesa come critica della ragione speculativa, come scienza che stabilisce i limiti del conoscere, sembra avere una utilità soltanto *negativa*, «risolvendosi nell'impedire che noi, con l'uso speculativo della ragione, ci avventuriamo al di là dei limiti dell'esperienza»; questa utilità «*negativa*» si rivela però ben presto anche «*positiva*», perché - limitando l'uso speculativo della ragione - la filosofia critica elimina nel contempo un ostacolo che restringe «l'uso pratico della ragione, cioè l'uso morale»; se del so-prasensibile non ci è dato avere *conoscenza* ci è dato però *pensarlo*, aprendo così all'uso pratico della ragione³⁶. Non mi è infatti possi-

³⁴ *KrV*, B XIII.

³⁵ *KrV*, § 22 B 147.

³⁶ «Per *conoscere* un oggetto è richiesto che io possa provarne la possibilità (sia in base alla sua realtà, attestata dall'esperienza, sia a priori, tramite la ragione). Ma posso *pensare* ciò che voglio, purché non mi contraddica, ossia purché il mio concetto sia un pensiero possibile, anche se non sono in grado di stabilire se, nell'insieme di tutte le possibilità, a questo concetto corrisponda anche un oggetto, oppure no. Ma per attribuire ad un tale concetto validità oggettiva (possibilità reale, questa, mentre la prima era una possibilità semplicemente logica) occorre qualcosa di più. Ma questo qualcosa di più non richiede di

bile nell'uso pratico necessario della mia ragione «ammettere Dio, la libertà e l'immortalità, se ad un tempo non sottraggo alla ragione speculativa la sua pretesa a conoscenze eccessivamente alte, per giungere alle quali la ragione speculativa deve servirsi di principi che, non valendo in realtà che per gli oggetti d'esperienza possibile, se vengono applicati a ciò che non può essere oggetto d'esperienza, lo trasformano tosto in fenomeno, rendendo così impossibile ogni *estensione pratica* della ragion pura»; questa la conclusione di Kant: «ho dunque dovuto sospendere [*aufheben*] il *sapere* [*Wissen*] per far posto alla *fede* [*Glaube*]³⁷, cioè all'uso pratico, cioè morale, della ragion pura, «nel quale la ragione si estende inevitabilmente al di là dei limiti della sensibilità, *senza tuttavia richiedere aiuti speculativi* [corsivo mio]³⁸.

essere cercato nelle *fonti conoscitive teoretiche*: può anche trovarsi nelle *pratiche* [corsivo mio]» (KrV. B XXVII nota).

³⁷ KrV, B XXIX-XXX; sull'uso non "speculativo" ma "pratico" (con riferimento però alla moralità e non all'abilità) della ragione pura nella prima *Critica* vedi KrV, A 538-558 B 566-586 e A 759-804 B 823-832; su questi testi si veda F. CHIEREGHIN, *La metafisica come scienza ed esperienza del limite*, in part. pp. 100-106; cfr. anche A. ORGANTE, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003, in part. pp. 31-46.

³⁸ KrV, B XXV.

Hölderlin sulla poesia come servizio divino. Riflessioni a partire da *Heimkunft*

Gabriele Tomasi

L'espressione riportata nel titolo di questo saggio è presa da una lettera di Friedrich Hölderlin a Gottlieb Ernst August Mehmel, risalente probabilmente alla fine di novembre del 1801, nella quale si legge appunto che l'arte poetica, «nella sua vera essenza, nel suo entusiasmo come nella sua modestia e sobrietà, è un lieto servizio divino»; ad essa è lecito «avvicinare fra loro gli dèi e gli uomini»¹. A una poesia orientata all'ideale espressivo della *sobria ebrietas* Hölderlin sembra affidare il compito di evocare la presenza del divino nel tempo «misero» della sua assenza. Hölderlin non abbandonò mai la fiducia in questa potenzialità del linguaggio, pur essendo profondamente consapevole dei limiti della sua figuratività, della distanza tra la parola poetica e il divino. Del resto, il problema della comunicazione di contenuti per i quali non riteneva utilizzabili i modi di rappresentazione del giudizio e della conoscenza concettuale è stato fin dagli inizi centrale nella sua riflessione poetologica e filosofica. È il caso del pensiero di un'unità originaria, emerso dal confronto con Fichte ovvero del pensiero sotteso, per Hölderlin, a espressioni come «l'Essere, nell'unico vero senso della parola», «la beata unità», il «pacifico *en kai pan* del mondo», usate nella Prefazione alla penultima stesura del romanzo *Hyperion*². Ciò

¹ F. HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, Mondadori, Milano 2019, p. 1189, n. 214.

² *Ibid.*, p. 261.

che esse indicano è un contenuto filosofico che però a Hölderlin non sembrava afferrabile nel medium della conoscenza concettuale e della discorsività filosofica, per il quale si poneva dunque, inevitabilmente, il problema di una comunicazione non filosofica. Ora, anche parte di ciò che egli indica con 'divino' è riportabile al contenuto dei termini appena ricordati³, e certo lo è nella misura in cui in essi trovava espressione un senso di 'religione' come intima e vivente connessione col mondo – quel senso che Hölderlin non ritrovava, invece, nel cristianesimo in cui era stato formato⁴.

A questo senso di 'religione', o meglio, alla sua mancanza, è connessa una diagnosi del moderno come epoca nella quale gli uomini, estraniati da se stessi e isolati tra loro, non sono più capaci di avvertire in modo immediato la presenza del divino. Per essere «servizio divino» la poesia deve però trovare parole riconosciute o riconoscibili da una comunità. È la ragione per cui, in diverse poesie di Hölderlin, è esplicitamente posto il problema di come

³ Ad esempio Werner Hamacher sembra leggere nell'immagine hölderliniana degli dèi una trasposizione delle esigenze tematizzate nel concetto fichtiano dell'Io assoluto (W. HAMACHER, *Studien zu Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt am Main 2020, p. 28). Che il senso di 'essere' che Hölderlin elabora anche attraverso una riflessione critica sul principio della dottrina della scienza fichtiana concorra alla ricchezza di ciò che intende con 'divino', sembra del resto attestato da *Pane e vino*: «[...] ma poi in verità / Giungono essi stessi [i Celesti], e alla felicità si abituanò gli uomini / E al giorno, e a guardare chi si rivela (*die Offenbaren*), il volto / Di quanti a lungo furono chiamati Uno e Tutto» (F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di L. Reitani con uno scritto di A. Zanzotto, Mondadori, Milano 2010³, p. 925, vv. 83-84).

⁴ «Gli scribi e i farisei dei nostri tempi – scrive alla madre nel gennaio 1799 – che trasformano la sacra cara Bibbia in chiacchiere fredde, letali per lo spirito e il cuore, quelli non voglio averli come testimoni della mia fervida, viva fede. So bene come vi siano arrivati; e siccome Dio perdona loro di uccidere Cristo peggio degli Ebrei, perché della sua parola fanno lettera, e di lui, il vivente, fanno un vuoto idolo, siccome Dio perdona loro, perdono loro anch'io. Solo, non voglio mettere a nudo me stesso e il mio cuore là dove viene frainteso, e dinanzi ai teologi di professione [...] taccio dunque altrettanto volentieri quanto dinanzi a chi non voglia saperne nulla, perché fin dalla giovinezza, con la morta lettera e con il terribile comando di credere, gli è stata avvelenata ogni religione, che pure è il primo e ultimo bisogno degli uomini». «La fede – annota Hölderlin – non può mai venire imposta, proprio come l'amore. Dev'essere libera e di spontaneo impulso» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., pp. 1098-1099 n. 173; trad. leggermente modificata).

parlare del divino, per renderne percepibile la presenza in segni mediati, o risvegliarne l'attesa, ma è anche espressa la difficoltà di questa impresa. Nelle pagine che seguono vorrei proporre una breve analisi di un'elegia – *Ritorno a casa* (*Heimkunft*) (1801) – nella quale questo contesto problematico trova un esplicito riflesso, in relazione al lamento dell'io lirico sulla mancanza di nomi per dire il divino e alla definizione del ruolo del poeta come mediatore fra il divino e gli uomini. Il parlare del poeta non può che mancare il suo inimmaginabile referente sacro, ma proprio il discorso che si trattiene dal voler includere il divino nel linguaggio, sembra essere il solo adeguato al Dio, in quanto ne attesta, ad un tempo, la presenza e l'alterità.

Riporto l'elegia; poi commenterò almeno quelli che mi sembrano i suoi passaggi più importanti⁵:

Ritorno a casa

Ai parenti

Dentro le Alpi è ancora notte chiara e la nuvola
 Ricopre, sognatrice, la valle che là dentro si spalanca.
 Di qui, di là sibila l'aria dei monti e scherzando rimbalza,
 Un raggio balena attraverso gli abeti e scompare.
 Lentamente il Caos si affretta alla lotta, fremendo di gioia,
 Giovane nella figura, ma forte, celebrando un litigio amoroso
 Tra le rocce, vacilla e fermenta nelle eterne barriere,
 Perché più bacchico si leva là dentro il mattino.
 Perché più infinito là cresce l'anno, e le sacre
 Ore, i giorni sono ordinati, mischiati in modo più audace.
 Ma l'uccello della tempesta si accorge dell'ora e tra
 I monti si libra alto nell'aria e chiama il giorno.

⁵ La versione riprodotta, nella traduzione di Luigi Reitani, è quella preparata da Hölderlin per le *Elegie* (cfr. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., pp. 840-849). Per una puntuale analisi della poesia, oltre alla profonda interpretazione di Heidegger (cfr. M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 7-37), cfr. R. ZUBERBÜHLER, *Hölderlin: Heimkunft*, «Hölderlin-Jahrbuch», 19/20 (1976/77), pp. 56-75; CH. RÜHLING, *Spekulation als Poesie. Ästhetische Reflexionen und literarische Darstellung bei Schiller und Hölderlin*, De Gruyter, Berlin/München/Boston 2015, pp. 245-283; J. SCHMIDT, *Kommentar*, in: F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Gedichte*, hrsg. von J. Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2005, pp. 483-1095 e il *Commento* di Reitani all'edizione citata. La mia lettura deve molto a questi interpreti.

Ora si sveglia il piccolo borgo e là dentro, nel profondo, leva
 Senza paura lo sguardo tra le vette, familiare alle altezze.
 Presago della crescita, giacché, come lampi, precipitano
 Le antiche sorgenti, il suolo vapora sotto getti scroscianti,
 L'eco vibra d'intorno e la smisurata officina
 Giorno e notte si adopera, dispensando i suoi doni.

In pace risplendono intanto le cime argentate,
 In alto la neve lucente è già piena di rose.
 E ancora più in alto dimora, sopra la luce, il puro
 Dio beato, che il gioco dei sacri raggi rallegra.
 Quietamente da solo e chiaro appare il suo volto,
 Sembra incline l'Etereo (*Der ätherische*) a donare vita,
 A creare la gioia, con noi, come quando, esperto della misura,
 Esperto degli umani, il Dio, esitante e clemente,
 Alle città e alle case fortuna durevole manda e miti
 Piogge a schiudere il paese, gravide nuvole, e voi
 Manda, amate brezze, voi, lievi primavere,
 E con lenta mano riprende a rallegrare i tristi,
 Quando rinnova i tempi, il Creatore, i quieti
 Cuori degli uomini nella vecchiaia ristora e commuove,
 E agisce nel profondo, e apre e rischiara,
 Come a lui piace, e ora ha di nuovo inizio una vita,
 Fiorisce la grazia (*Anmuth*), come un tempo, e ritorna lo spirito,
 E un coraggio gioioso di nuovo gonfia le ali.

Molto gli dissi, giacché quel che i poeti contemplano
 O cantano, a lui e agli angeli solitamente è rivolto;
 Molto ho pregato, per amore di patria (*zu lieb dem Vaterlande*),
 [perché
 Non senza preghiere lo spirito un giorno ci colga improvviso;
 E molto per voi, che in patria (*im Vaterlande*) avete cure,
 Ai quali riconoscenza divina gli esuli con un sorriso riporta,
 Per voi, cari parenti, e intanto mi cullava il lago,
 E il vogatore sedeva tranquillo lodando la traversata.
 L'ampia distesa era un solo, luminoso ondulare di gioia
 Tra le vele e ora fiorisce e si illumina la città
 Nel mattino, ora giunge dall'ombra delle Alpi
 E riposa nel porto il battello ben guidato.
 Calda è qui la riva e ospitali le valli si aprono
 Amene nel verde, brillandomi incontro con chiari sentieri.
 Giardini si accompagnano a giardini e la gemma lucente già

[sboccia,
 E il canto dell'uccello invita il viandante.
 Tutto appare consueto, anche il saluto di chi passa
 Sembra amico, familiare (*verwandt*) ogni espressione.

Ma certo! è il paese natale, il suolo di casa (*Heimath*),
 Ciò che cerchi è vicino, già ti muove incontro.
 E non sosta invano, come un figlio, nel fragore delle onde
 Sulla porta, e guarda, per te cercando nomi d'amore,
 Con il canto, un pellegrino, beata Lindau!
 Una porta ospitale è questa della regione,
 Che invita verso luoghi remoti dalle molte promesse,
 Là dove sono meraviglie, là dove la fiera divina,
 Il Reno, audace si apre la strada cadendo dall'alto alla piana,
 E dalle rocce si estende esultante la valle,
 Là verso Como, attraverso ampie montagne,
 O dove il giorno tramonta, nell'aperto del lago;
 Ma soprattutto mi inviti, porta benedetta,
 A ritornare a casa, dove conosco le vie in fiore,
 A visitare il paese e le belle valli del Neckar
 E i boschi, il verde dei sacri alberi, dove
 Volentieri la quercia si unisce a quieti faggi e betulle,
 E un luogo (*Ort*) mi fa prigioniero tra ospitali colline.

Là mi accolgono – dolce voce dei miei!
 Tu smuovi, risvegli in me cose remote nel tempo!
 E sono quelle ancora! ancora sboccia il sole e la gioia per voi,
 Carissimi! negli occhi, quasi più luminosa di un tempo.
 Sì, c'è ancora l'antico! E prospera e cresce, ma nulla
 Di ciò che qui vive e ama abbandona la fedeltà.
 Ma il meglio, il bene che giace sotto l'arco
 Di questa pace santa, è serbato ai giovani e ai vecchi⁶.
 Parlo da folle. È la gioia. Ma domani e in futuro
 Quando cammineremo guardando il campo vivente,

⁶ L'immagine biblica dell'arcobaleno, segno di alleanza tra Dio e gli uomini (cfr. Gen 9, 12-17) è qui riferita, come ricorda Reitani, al compromesso di Lunéville (9 febbraio 1801) «e alle speranze da esso suscitate di un duraturo periodo di pace in Europa» (REITANI, *Commento e note*, cit., p. 1439). La condizione di pace, così come la casa cui il viandante ritorna, sono, come vedremo, immagini di una condizione ideale, armonica, incorporano, scrive Jochen Schmidt, un'agognata possibilità di vita (cfr. SCHMIDT, *Kommentar*, cit., p. 750).

Tra gli alberi in fiore, nei giorni festosi di primavera,
 Molte cose, miei cari! vi dirò, sperando con voi.
 Molto ho udito del grande Padre e a lungo
 Ho taciuto di lui, che il tempo in cammino
 Rinnova lassù tra le vette e impera sui monti,
 E presto ci elargirà doni celesti chiamando
 Un canto più limpido, inviando molti spiriti buoni – non [indu-
 giate,
 venite, Dei cortesi dell'anno! e voi,

Dei della casa, venite! in ogni vena della vita
 Dispensando a tutti la gioia, si diffonda il divino!
 Nobiliti! Rinnovi! Che nessun bene umano, nessuna
 Ora del giorno sia senza gli Dei e così
 Questa gioia di amanti che, come ora, si ritrovano,
 Degnamente sia resa santa, come è opportuno.
 Quando benediremo la mensa, chi posso invocare e quando
 Ci riposeremo del giorno, dite, come renderò grazie?
 Nominerò l'Altissimo? Un Dio non ama ciò che disdice,
 Per comprenderlo, è quasi troppo piccola la nostra gioia.
 Spesso dobbiamo tacere; mancano i sacri nomi,
 Battono i cuori, eppure resta indietro il discorso?
 Ma una cetra presta a ogni ora i suoi suoni,
 E forse dà gioia ai Celesti, che si avvicinano.
 Si prepari e in tal modo anche l'assillo sarà
 Placato, che giunse insieme alla gioia.
 Simili assilli, voglia o non voglia, reca
 Nell'anima un cantore, e spesso, ma non gli altri.⁷

Come si vede già a una prima lettura, le sei strofe di *Ritorno a casa* possono essere organizzate tematicamente in tre gruppi di due. Le prime due strofe presentano una sublime scena alpina e la sua interpretazione come epifania del divino: in quel luogo 'altro' che sono le Alpi, la voce poetica ha vissuto un'esperienza del divino; il secondo gruppo di strofe narra il viaggio del poeta verso casa, verso un lugo più familiare; il terzo gruppo, infine, presenta l'arrivo del poeta tra i suoi e la difficoltà di comunicare loro quanto appreso sulle Alpi.

⁷ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., pp. 846-849.

1. Prologo sulle Alpi (strofe 1 e 2)

La prima strofa di *Ritorno a casa* offre una descrizione dell'inizio orgiastico del giorno. Il verso iniziale («Dentro le Alpi è ancora notte chiara...») contiene un ossimoro; altri ne seguiranno nella strofa. L'accostamento nella stessa locuzione di parole che esprimono concetti contrari non è casuale. Schmidt ricorda che appartiene alla rappresentazione tradizionale del Caos cosmogonico, perché richiama la coesione degli opposti nel Caos⁸. Hölderlin sembra proprio dare alla descrizione dello spettacolo del sorgere del sole nelle Alpi i tratti di una cosmogonia⁹. La voce poetica sottolinea subito l'armonia del mondo che risulta dal Caos: il Caos assume una figura giovane. Emblematico è poi il riferimento alla gioia e alla dispensa di doni. Fin dall'inizio risuona così il motivo fondamentale, ricorrente, ma singolare in un'elegia, della gioia, che porta ad attribuire al Caos una sorta di qualità dionisiaca¹⁰. L'impressione è che si stia quasi festeggiando l'evento dell'inizio del giorno, senza però che un parlante sia esplicitamente nominato, per cui la scena sembra colta in una sorta di sguardo assoluto.

⁸ Cfr. SCHMIDT, *Kommentar*, cit., p. 750.

⁹ Un'idea simile è espressa in una lettera che Hölderlin, profondamente colpito dal paesaggio alpino, invia da Hauptwil, dove soggiornò brevemente come precettore, all'amico Christian Landauer: «Dinanzi alle Alpi, che circondano questo luogo a una distanza di qualche ora, continuo a restare attonito, davvero non ho mai conosciuto una simile impressione, sono come una meravigliosa saga della giovinezza eroica della nostra madre terra, e ricordano l'antico caos creatore: perché guardano in basso nella loro quiete, e sopra le loro nevi risplendono giorno e notte, in un azzurro più chiaro, il sole e le stelle» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 1201 n. 226; cfr. anche la lettera del 23 febbraio 1801 alla sorella [n. 227]).

¹⁰ Una variante del secondo verso recita: «[la nuvola] Addensa (*dichtend*) versi di gioia sulla valle». Dato che *dichten*, 'addensare', significa anche 'poetare', la formazione del mondo dal Caos è così resa leggibile «come un'allegoria del cristallizzarsi del discorso poetico», della nascita del discorso lirico. La nuvola che «addensa qualcosa di gioioso – scrive Luigi Reitani – è palese metafore dell'attività creatrice» (Reitani, *Commento e note*, cit., p. 1438, il quale rinvia a W. Groddeck, «... und die Wolke, / Freudiges dichtend». *Der poetologische Metatext in Hölderlins Elegie Heimkunft / an / die Verwandten*, in U. Beyer (hrsg. von), *Neue Wege zu Hölderlin*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994).

Parole e immagini della prima strofa, riferentisi alla luce e al campo semantico del dono, sono riprese nella seconda strofa, nella quale l'esperienza della natura alpina è collegata a un vocabolario religioso e interpretata, su un piano più astratto, come rivelazione o segno della presenza del divino. Le Alpi, la «smisurata officina», l'opera più sublime della natura, si elevano nella sfera del divino¹¹. Sopra la luce delle cime, ossia al di sopra di ogni essente, oltre lo spazio e il tempo, dimora il Dio, che è detto «puro», forse perché non è turbato dal materiale, e «beato» perché pura gioia prima di ogni contrasto e interna contraddizione. Di esso si dice che dona vita e crea gioia, che la sua presenza si rivela come grazia che fiorisce, «coraggio gioioso». «Esperto della misura», il Dio sa che l'uomo non può sostenerne la natura e perciò, in una sorta di amoroso atto di auto-contenimento, si dona in questi fenomeni, si dissolve in essi.

È interessante che questa visione del divino sia affermata con una risolutezza che sembra trascendere l'angolo visuale della voce poetica e, più in generale, del soggetto umano; solo a un certo punto l'uso del pronome «noi» viene a contrassegnare genericamente la posizione dell'io lirico come parte di una sfera – l'umano – distinta dal divino. Il poeta entra in scena – si potrebbe dire – solo dopo che è stato stabilito l'ordinamento dell'essere e un riferimento all'origine. Attraverso un io che parla come essere generico, con immagini che evocano il modo positivo in cui il divino opera nella natura e nel mondo umano ('fiorire', 'aprire' e 'rischiare') e un ciclo di rinnovamento, la poesia presenta così al lettore un modo di interpretare la scena descritta in precedenza, suggerendo che la gioia sia l'essenza del Dio e ciò che la sua presenza crea nel finito¹². Sembra quasi che la storia riveli il proprio senso nella ricostituzione di una condizione originaria, caratterizzata come il ritorno dello spirito; tale ritorno avviene però attraverso una rottura radicale,

¹¹ Nell'estetica del Settecento il paesaggio alpino è uno dei luoghi canonici del sublime. Non a caso Kant, nella *Critica della capacità di giudizio* (1790), apre il suo inventario del sublime dinamico con l'immagine di "rupi ardite e scoscese, quasi minacciose" (I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1998², p. 303). Hölderlin riprende un paesaggio chiaramente connotato in questa tradizione.

¹² Così ZUBERBÜHLER, *Hölderlin: Heimkunft*, cit., p. 61.

un rinnovamento dei tempi, un nuovo inizio. Apparentemente l'elegia riprende il modello triadico di interpretazione della storia (degli uomini e dei singoli individui), una delle cui fonti è la secolarizzazione, cioè l'assimilazione, riformulazione e reinterpretazione dello schema cristiano della storia della salvezza. In tale modello è implicita una struttura teleologica, che sembra però minata – la conclusione sembra rimandata – da quanto sarà tematizzato nella parte conclusiva della poesia. Ma com'è pensabile il ritorno all'origine, il tempo della parusia?

1.1 *Excursus: di ciò che verrà*

Secondo Alice A. Kuzniar vi sono due modi di strutturare il futuro: il *futurus* e l'*adventus*. Si tratta di due vettori distinti del tempo umano, orientati in direzioni opposte. *Futurus*, scrive Kuzniar, è il participio futuro di *esse* e significa un'estrapolazione dall'infinito presente: è l'estensione e lo sviluppo del presente nel futuro. Ciò suppone che il presente contenga in sé il germe della perfezionabilità, ma il futuro segna un avanzamento sia rispetto al presente sia rispetto al passato¹³. Si tratta di un modello temporale pervasivo nella seconda metà del Settecento¹⁴. Ciò che consentiva di legare presente e futuro era l'idea empirista, secondo cui sarebbe la nostra presente percezione del tempo a condurci a concepire un futuro ovvero la capacità di ripetere, e aggiungere l'una all'altra, idee di una lunghezza di tempo¹⁵. Secondo questo modello, noi immaginia-

¹³ Cfr. A. A. KUZNIAR, *Delayed Endings. Nonclosure in Novalis and Hölderlin*, The University of Georgia Press, Athens and London 1987, p. 30.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 30-33 per la documentazione di quest'affermazione.

¹⁵ Questa almeno la concezione di John Locke, secondo il quale noi otteniamo le idee della durata, e le sue misure, dalle due fonti di tutta la conoscenza, ossia la riflessione e la sensazione: guadagniamo l'idea della successione osservando il susseguirsi costante di idee nella nostra mente; otteniamo poi l'idea della durata osservando la distanza che c'è fra le parti di tale successione e l'idea di certe misure di durata, considerando, attraverso i sensi, certe apparenze distanziate a intervalli regolari (ad es. le rivoluzioni diurne e annuali del sole) e «poiché possiamo ripetere quelle misure di tempo, o idee di una determinata lunghezza di durata, nella nostra mente, ogni volta che lo vogliamo, possiamo giungere ad immaginare la durata là dove non c'è nulla che realmente duri o esista; e così immaginiamo il domani, l'anno prossimo, o sette anni da oggi» (J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di C. Pellizzi rivista da G. Farina con una Introduzione di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 206

mo il tempo come una successione lineare che si estende indefinitamente, appunto, nel futuro. Il tempo, sosteneva Kant, «determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno» e dato che quest'intuizione interna non comporta alcuna figura, «noi cerchiamo di sopperire a questa mancanza mediante alcune analogie: ci rappresentiamo così la successione temporale mediante una linea che procede all'infinito»¹⁶.

Kant considerava «una legge necessaria della nostra sensibilità, e quindi una condizione formale di tutte le percezioni, che il tempo precedente determini necessariamente quello successivo» e riteneva conseguentemente che fosse una legge della rappresentazione empirica della serie temporale «che i fenomeni del tempo trascorso determinino ogni esistenza nel tempo successivo»¹⁷. Ora, se nella percezione che qualcosa accade è implicato il fatto che qualcosa è stato prima, noi siamo però all'oscuro di ciò che è oltre il nostro stato presente ovvero di ciò che avverrà: non sembra possibile vedere il futuro in un semplice rapporto di continuità con il presente.

Secondo Kuzniar, l'altro modello del futuro – quello che propone di chiamare *adventus* – aveva già sistematizzato la nozione dell'imprevedibile. Si tratta di un modello legato all'idea cristiana della seconda venuta di Cristo. Nel suo saluto alle Chiese d'Asia, l'autore dell'*Apocalisse* chiama il Signore «Colui che è, che era e che viene» (Ap 1, 4 e 8)¹⁸. Qui, nota Kuzniar, è il punto cruciale della distinzione dal *futurus*: «invece di concepire il futuro come una continuazione del passato e del presente», l'autore dell'*Apocalisse* «prevede un momento che irromperà nella coscienza umana dal di fuori del tempo, dall'eternità»¹⁹. Il libro si chiude significativamente con la definizione di Cristo come il Dio che viene: «Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù» (Ap 22, 20). Come rimedio all'aporia del *futurus*, cioè al suo

[II.xiv.31]).

¹⁶ I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012³, p. 135 (A 33/B 50).

¹⁷ *Ibid.*, p. 389 (A 199/B 244).

¹⁸ La traduzione di questo e degli altri passi del Nuovo Testamento riportati nel testo è quella della *Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2014⁵.

¹⁹ KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 35.

essere insieme imprevedibile e connesso al presente, alla svolta del XIX secolo riemergono vestigia dell'*adventus*, benché drasticamente mutate, essendo stata recisa l'associazione all'idea del ritorno di Cristo.

Osservo di passaggio che, sul piano poetico e narrativo, la categoria dell'*adventus* pone un problema complesso, in quanto ciò che è così temporalizzato sembra eludere la rappresentazione. *Futurus*, scrive Kuzniar, è fondato sulla combinazione delle nozioni di ripetizione e avanzamento, per cui il poeta può rappresentare il futuro estendendo immaginativamente il suo presente. *Adventus* implica invece discontinuità e cambiamento. Secondo questo modello non è il presente a determinare il futuro, ma il futuro a strutturare il presente, rendendolo temporaneo e finito. La storia può essere periodizzata – lo schema più comune è appunto quello triadico – per cui il presente è visto come provvisorio, in attesa di compimento in una fase posteriore. Il problema è che non possiamo prevedere il fine ultimo. La stessa seconda venuta di Cristo si sottrae a ogni previsione: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli del cielo né il Figlio, ma solo il Padre» (Mt 24, 36)²⁰. Questa imprevedibilità minaccia naturalmente di screditare tutte le prefigurazioni della fine.

Futurus e *adventus*, pur nella loro diversità, sono comunque accomunati dalla presenza di un fine – un fine verso il quale l'uno è diretto o dal quale l'altro procede – che promette di recuperare ogni perdita di senso dovuta a una significazione impropria o incompleta. Comunque articolassero in particolare il fine verso il quale ci muoveremmo (o dovremmo muoverci), sostenitori del *futurus* come Kant, Schiller e Fichte, lo comprendevano però come un ideale meramente regolativo, ovvero come un fine al quale semplicemente ci si approssima e dunque qualcosa di non molto diverso da una costruzione dell'immaginazione. Ora, questa comprensione in termini regolativi dell'ideale, per cui il fine è spinto sempre più avanti e ogni specifico momento nel futuro è reso provvisorio, è forse all'origine della concezione discontinua, ateleologica, essenzialmente non narrativa del tempo, segnata dal

²⁰ «Per lo scrittore – nota Kuzniar – ciò significa che il *novum* non può essere rappresentato mimeticamente» (*ibid.*, pp. 35-36).

differimento tanto del fine quanto della parusia, che emerse sul finire del XVIII sec. e agli inizi del XIX nella riflessione dei (primi) romantici²¹.

Anche in *Ritorno a casa* è percepibile un'oscillazione dovuta all'elusività del fine. Il poeta si muove verso una meta: ciò che chiama 'casa'. Come vedremo, l'arrivo a casa non è però il conseguimento del fine del suo movimento. D'altra parte, nella seconda strofa si legge di un rinnovamento dei tempi da parte del Creatore, che segnerebbe «di nuovo» l'inizio di una vita. A questo il poeta sente di dover preparare i suoi. La voce poetica in questo caso sembra pensare nei termini della discontinuità e del cambiamento propri dell'*adventus*. L'impressione è che il fine sarà raggiunto, quando questo evento – il rinnovamento dei tempi – sarà accaduto: solo quando ciò si compirà, la 'casa' sarà raggiunta, il passato ristabilito e la grazia fiorirà «come un tempo». Con ciò è posta non solo una successione di eventi, ma una preconditione del futuro; l'effetto, però, è il rinvio della realizzazione del fine²². È forse un'indicazione che la presenza del divino, anche nel suo ritorno, ha luogo se la si

²¹ Non a caso significative produzioni narrative dei primi romantici tendono ad evadere sistematicamente la conclusione e una motivazione fortemente teleologica della trama. Infatti, un fine continuamente spostato in avanti difficilmente può servire come scopo regolativo. La sua funzione di scopo appare dissolta nella sua elusività, nel suo continuo differimento, nella sua iterazione. Secondo Kuzniar questa è appunto la questione sollevata dai romantici (cfr. KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 48), per i quali la mancanza di un *eschaton* diventa un tema riflesso anche nella forma letteraria (Kuzniar [cfr. *ibid.*, pp. 51-67] documenta il punto in riferimento a lavori di Karoline von Günderode, Jean Paul, Tieck, Bonaventura e Kleist).

²² Hölderlin sembra tuttavia assegnare un ruolo positivo all'iterazione del fine. Nel frammento *Ermocrate a Cefalo*, forse risalente alla primavera-estate del 1795, egli considera errato il "quietismo scientifico" – così chiama la concezione «secondo cui la scienza in un'epoca determinata potrebbe essere portata a compimento o sarà stata effettivamente compiuta»: «In ogni caso – si legge nel frammento – sarebbe un errore accontentarsi di un limite determinato individualmente o negare in generale il limite che c'era, ma non avrebbe dovuto esserci». Per bocca di Ermocrate egli sembra pensare che l'uomo «nel suo sapere e agire necessiti di un progredire infinito, di un tempo illimitato, per avvicinarsi all'illimitato ideale» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 689). Un pensiero simile è espresso da Novalis: «In che misura non raggiungiamo mai l'ideale? In quanto esso annienterebbe se stesso» (NOVALIS, *Scritti filosofici*, a cura di F. Desideri e Giampiero Moretti, Morcelliana, Brescia 2019, p. 220, Studi filosofici degli anni 1795-1796, n. 508).

tiene in movimento e non la si chiude in una rigida identità: il Dio è presente come non-presente, cioè «nella forma di un secondo avvento *differito*»²³. È sintomatico che Hölderlin, del resto teologicamente formato alla consapevolezza del carattere preliminare, figurale delle interpretazioni relative ai tempi ultimi, collochi la voce lirica in una singolare modalità temporale: dal presente del ritorno guarda al passato (quello prossimo dell'esperienza nelle Alpi e quello più remoto in cui fioriva la grazia), ma al futuro guarda non dal presente ma da una sorta di futuro anteriore. A questa elusività del fine o della parusia è forse connesso quello che emergerà come uno dei temi fondamentali della poesia: la mancanza di nomi sacri. Vi accenno brevemente perché la seconda strofa ne è in qualche modo è una preparazione. Il passaggio dalla prima alla seconda strofa è infatti caratterizzato da un movimento dal concreto all'astratto, nel quale la natura alpina è collegata a un vocabolario religioso.

1.2. *Il problema dei nomi del divino e il ruolo del poeta*

«Mancano i sacri nomi», lamenterà l'io lirico. I nomi non sembrano però mancare. Nella seconda strofa viene nominato «l'Etereo (*Der ätherische*)». L'Etere è forse la figura centrale, la «cifra primaria» del lato panteistico della visione del divino di Hölderlin²⁴; condensata nel concetto di 'Padre Etere', l'Etere «[...] è la suprema delle divinità di Hölderlin», scrive Romano Guardini: si tratta «di un Uno e di un Tutto, che [...] viene sperimentato come nume»²⁵. Nella strofa ricorre anche il singolare 'Dio'. Questo termine, come 'il Creatore', può far pensare a una concezione di tipo cristiano. È anche evocato lo spirito che verrà tra gli uomini. Presumibilmente il «lui» con cui il poeta più avanti affermerà di avere parlato e alla cui «riconoscenza» si deve il ritorno degli esuli (e del poeta) è il «Dio beato» di cui qui si parla, il Dio che dimora «sopra la luce» e «apre e rischiera» ovvero, come scrive Heidegger, «“apre” le cose

²³ L'espressione è di K. APPEL, J. DEIBL, *Hegel, Hölderlin e l'apertura della Gottesfrage*, «estetica. studi e ricerche», X (2020), pp. 439-478, qui p. 467.

²⁴ L. REITANI, *Geografie dell'altrove. Studi su Hölderlin*, Marsilio, Venezia 2020, p. 20.

²⁵ R. GUARDINI, *Hölderlin*, trad. di L. Tieck, revisione di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1995, p. 254 e 255.

nella loro presenza apportatrice di gioia»²⁶. Evocando chiaramente un contesto politeistico, la voce poetica più avanti parlerà anche dei 'celesti (*Himmlische*)', e di 'Dei della casa' e 'Dei dell'anno' – «angeli» in un'altra versione dell'elegia²⁷ – userà, cioè, termini riportabili più che a un vocabolario cristiano, agli spiriti protettori, ai geni delle religioni antiche.

Con queste diverse denominazioni del divino e l'allusione a diversi contesti religiosi, Hölderlin probabilmente cerca di annullare il tentativo di fissare delle determinazioni univoche. Nominare in modo univoco il divino, pretendere di identificarne la natura può portare all'errore. Per lui, la questione del divino sembra una questione di apertura: parlare di Dio è possibile solo in un complesso incrocio di possibili determinazioni. Pertanto, l'uso sincretistico dei nomi religiosi, più che come un sintomo della difficoltà di trovare delle denominazioni adeguate del divino, può essere visto, secondo un suggerimento di Christine Rühling, come funzionale a una strategia di *Darstellung*, ovvero sarebbe parte del tentativo di dare una qualche espressione al divino che Hölderlin vedeva manifestarsi nella natura e nella vita degli uomini²⁸. Il poeta deve dare un nome a ciò che appare nel suo mondo, ma nello stesso tempo deve anche cercare di sottrarsi al pericolo dell'oggettivazione, alla tentazione di impadronirsi del divino in nomi positivi, dati²⁹. Rinunciando al riferimento ostensivo, Hölderlin ottiene che i nomi, piuttosto che portare con sé un significato dato, ne acquistino uno attraverso la loro funzione. Nel contesto di *Ritorno a casa*, tale funzione sembra essere soprattutto quella di articolare, nella relazione provvisoria con ciò che attestano, la pienezza di un significato presente o atteso³⁰.

Più avanti nell'elegia, la difficoltà di nominare il divino è esplicitamente sollevata, ponendo un problema di non poco conto. Esperienze della natura come l'alba in una valle alpina descritta

²⁶ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 23.

²⁷ Cfr. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 915.

²⁸ Cfr. RÜHLING, *Spekulation als Poesie* cit., pp. 251-252.

²⁹ Cfr. più avanti, nota 63. Del linguaggio Hölderlin parla come del «più pericoloso dei beni» dati all'uomo (HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 757 e il commento di Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 43-46).

³⁰ «Solo a momenti – si legge in *Pane e vino* – l'uomo sostiene la pienezza divina. / Sogno di loro si fa allora la vita» (*ibid.*, p. 929, vv. 114-115).

nella prima strofa parlano da sé, senza mediazioni; ma come può una tale esperienza essere comunicata? Sembra necessaria la mediazione del poeta perché la presenza del divino nel mondo possa essere comunicata agli altri uomini – così pare pensare Hölderlin o almeno suggerisce *Ritorno a casa*, dato che, nell'elegia, l'io lirico è introdotto proprio in questo ruolo di mediazione. Il poeta si muove infatti tra spazi diversi, caricati di significati diversi: dal sublime paesaggio alpino, luogo delle «meraviglie» e dell'esperienza del divino, al lago di Costanza, alle «ospitali [...] valli» e ai «giardini» della regione intorno e infine alle «belle valli del Neckar», la casa cui ritorna, il luogo della nostalgia e meta dell'io lirico. La direzione del movimento, collocando nel passato il movimento di uscita dal paese natale, presenta il poeta anche come mediatore fra tempi diversi, come l'istanza che collega un passato rammemorato, l'esperienza presente e un futuro atteso. Ma come dire l'unità tra la natura o Dio e l'uomo, come articolare questa mediazione, se i nomi mancano? Riprendiamo il commento.

2. Verso casa (strofe 3-5)

La posizione dell'io lirico, finora presente in un generico 'noi', emerge nella terza strofa, rappresentandosi come poeta sulla via del ritorno a casa. A questo punto diventa del tutto chiaro che sua è stata l'esperienza sulle Alpi, interpretata in riferimento al divino. Egli stesso, anzi, si presenta come interlocutore del Dio e dunque come una sorta di recipiente del divino; la voce in qualche modo si individualizza, ma la sua individualità non sembra importante; nell'idilliaco ritorno a casa, l'io lirico si dissolve, il poeta si avvia a diventare strumento del darsi del divino.

Dopo aver preso avvio evocando le potenze assolute, l'elegia sembra collocare l'essere umano fra cielo e terra, farne quasi il punto di contatto tra i due mondi. Questa almeno è la posizione del poeta, il quale, come in seguito si chiarirà, ha il compito di trasmettere, una volta tornato nel «paese natale», ai suoi «cari» – «ai parenti (*an die Verwandten*)» come recita la dedica della po-

esia – l'esperienza del divino vissuta nelle Alpi³¹. Come vedremo, questo rivolgersi ai parenti è un dato di importanza strutturale per la poesia. Ora, i parenti sono prima di tutto la famiglia del poeta, il cuore di ciò che Hölderlin chiama 'casa'; come suggerisce Zuberbühler, la parola '*verwandt*' usata nell'ultimo verso della terza strofa potrebbe però essere anche letta come un segno dell'intima affinità di tutti gli esseri³², dell'unità che regnava all'inizio e tornerà: «Tutto appare consueto, anche il saluto di chi passa / Sembra amico, familiare (*verwandt*) ogni espressione». Non può essere un caso che la parola compaia esattamente nel centro dell'elegia e che qui suggerisca un'immagine di unità.

Nella strofa, accanto al richiamo ai parenti, compare il termine '*Vaterland*' a indicare, presumibilmente, una realtà storica, la patria in senso politico che, designando in questo caso il Ducato del Württemberg, si sovrappone quasi perfettamente a ciò che Hölderlin chiama '*Heimat*', «o almeno [...] sostanza» quest'ultima «nella sua dimensione simbolica»³³. Il poeta sembra pregare affinché la patria si apra allo «spirito» e, accennando alla «riconoscenza divina» che riporta «gli esuli», sembra collocarsi fra questi ultimi; ma, se è un esule, in che senso lo è? Chi sono gli esuli che la riconoscenza divina riporta in patria?

L'implicito richiamo alla pace di Lunéville nella quinta strofa della poesia («il bene che giace sotto l'arco / Di questa pace santa») potrebbe far pensare a un riferimento politico, a persone che avevano abbandonato il loro paese e ora si apprestavano a farvi ritorno. In effetti, il coinvolgimento degli stati tedeschi nelle guerre della prima e della seconda coalizione, con l'occupazione di vari territori da parte dei francesi, aveva determinato un'ondata di profughi. Non escluderei, tuttavia, che il termine abbia un significato più ampio. In un certo senso siamo tutti esuli, almeno nella misura in cui «ci siamo scissi dalla Natura» e per noi è perduta «la beata unità»; perciò siamo alla ricerca di una patria: tornare a quell'unità, scrive Hölderlin, «è il fine di ogni nostro sforzo»³⁴. Così è stato

³¹ ZUBERBÜHLER, *Hölderlin: Heimkunft*, cit., p. 63.

³² Cfr. *ibid.*, p. 69.

³³ REITANI, *Geografie dell'altrove*, cit., p. 12.

³⁴ HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 261 (Prefazione alla *Penultima stesura dell'Hyperion*).

per il poeta. Egli è partito da casa – come vedremo, la casa reale è solo in parte la *Heimat* – «è andato lassù – scrive Heidegger – all’origine, per farvi esperienza»³⁵ ovvero per fare esperienza di ciò che va cercato, che tutti noi cerchiamo – la vicinanza del Dio – perché fonda l’unità con noi stessi e col mondo.

È interessante che la descrizione del ritorno nomini prima di tutto l’ampia distesa del lago che il poeta attraversa – si tratta del lago di Costanza. L’acqua, rispecchiando lo splendore dell’Etereo, è un simbolo efficace della presenza dell’infinito nel finito ed è in sé un elemento leggero, sul quale, nota Zuberbühler, il viaggiatore, abbandonando la resistenza e la durezza del terreno, può lasciarsi cullare, rimettersi dalle sofferenze dello spirito. L’immagine usata – «e intanto mi cullava (*wiegte*) il lago» – e l’impiego di un verbo che riporta al cullare della madre, evoca un acquietarsi delle tensioni in una condizione di calma: a cullare il poeta nella sua pace, come una madre, è ora la natura. Il viaggio procede così senza fatica in un «solo, luminoso ondulare di gioia / Tra le vele». Da questa condizione, marcata da una profonda unità con il mondo circostante, è in qualche modo anticipata l’immagine luminosa della casa (*Heimat*): l’unità di uomo e natura in un tutto vivente, la cui espressione è significativamente il “canto” che risuona e non il linguaggio oggettivante³⁶.

2.1 *Un finale rinviato?*

«Nomi d’amore» cerca il poeta che sosta davanti a Lindau. Lindau, come città di confine, media tra la terra straniera, il luogo altro dell’esposizione al divino, e la casa, ciò che la voce lirica cerca e avverte come «vicino», la finitezza in cui la vita si svolge. Il poeta chiama Lindau «beata» appunto perché vive la condizione difficilmente raggiungibile dell’opposizione armonica³⁷. Immagini di uni-

³⁵ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 28.

³⁶ Cfr. ZUBERBÜHLER, *Hölderlin*: Heimkunft, cit., p. 70.

³⁷ Anche Como, nominata poco dopo, è, al di là delle Alpi, una “porta”. Fin dal Medioevo un’importante via commerciale conduceva da Augsburg a Milano, attraverso Lindau, il passo dello Julier, Chiavenna e appunto Como (cfr. SCHMIDT, *Kommentar*, cit., p. 751). Hölderlin può così usare la parola per evocare un remoto promettente, «dove sono meraviglie», non solo del Sud, ma anche dell’Oriente. L’Italia – ricorda Zuberbühler (*Hölderlin*: Heimkunft, cit.,

tà e bellezza connotano l'essenza della *Heimat*, il cui spirito non è incorporato dal Reno «audace», ma dal pacifico Neckar.

La «porta benedetta» invita il poeta «A ritornare a casa, dove conosc[e] le vie in fiore». Nel noto egli può trovare quella contentezza che sembra l'analogo dell'appagamento divino. Qualcosa di irrisolto è però percepibile. «Uomini e cose della patria – osserva Heidegger nella sua lettura della poesia – ispirano la fiducia di ciò che è intimo. Ma tali non sono ancora»³⁸. In effetti, l'avvicinamento alla casa non è ancora l'arrivo: tutto appare consueto, familiare; eppure la casa, lo spazio in cui può giungere a se stesso, non è ancora raggiunto: «Ciò che cerchi è vicino, già ti muove incontro», esclama l'io lirico, che resta così uno che cerca, uno per cui, commenta Heidegger, il cercato «non è ancora trovato, se “trovare” significa potersi appropriare del bene ritrovato»³⁹. È forse un segnale che per l'io lirico la *Heimat* non sia riducibile al luogo (*Ort*) che lo «fa prigioniero tra ospitali colline». L'allusione è presumibilmente a Nürtingen, il paese natale, al quale Hölderlin fa ritorno in momenti difficili: la sua natura, il paesaggio collinare della valle del Neckar, sono quel «noto» – il finito rispetto all'infinito del paesaggio alpino – che evoca un'armonia, un ordine all'interno del quale anche la vita degli uomini può svolgersi pacifica. L'ospitalità, il senso di armonia sono certo parte dell'ineffabile essenza della *Heimat* che, per Hölderlin, è «in primo luogo il focolare domestico, la casa della madre a Nürtingen». Questa casa, come luogo che è «sinonimo di sicurezza affettiva, di rifugio e protezione»⁴⁰, evoca il senso ideale di un'origine e insieme quello di una meta, di un luogo di riposo nella ritrovata unità con sé e con il mondo, che è quello che realmente è cercato⁴¹. Non va però dimenticato che Nürtingen è stato anche il luogo di relazioni personali che, se offrivano la sicurezza di

p. 71) – era, dopo la Grecia, l'ultima stazione nella via dello spirito del mondo verso Ovest.

³⁸ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 17.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ REITANI, *Geografie dell'altrove*, cit., pp. 11-12.

⁴¹ Cfr. ZUBERBÜHLER, *Hölderlin: Heimkunft*, cit., p. 72. La regione del Neckar, scrive Reitani, “costituisce per Hölderlin il territorio geografico reale su cui proietta la sua iterata e struggente evocazione di una *Heimat*, di un «paese natale» a cui fare ritorno” (REITANI, *Commento e note*, cit., p. 1439).

cui Hölderlin sentiva la mancanza, nello stesso tempo lo imprigionavano, prima di tutto nelle possibilità vitali, ad esempio condizionandolo a intraprendere la carriera ecclesiastica cui lo destinava la sua formazione teologica – carriera che Hölderlin voleva però evitare, ritenendola non conciliabile con la sua vocazione artistica⁴².

Il dato biografico che ha visto la vita di Hölderlin svolgersi «in gran parte fuori dai confini della *Heimat*» non è irrilevante. Il poeta si trovò più volte costretto a tornare a casa dopo aver cercato invano di affermarsi altrove come precettore (a Waltershausen, Francoforte, Hauptwil e infine Bordeaux) o come libero scrittore e docente universitario (a Jena). C'è dunque un gioco complesso tra la 'casa' concreta e la dimensione ideale, simbolica, indicata da '*Heimat*': l'arrivo a casa può non essere ancora l'arrivo a ciò che è *Heimat*. Il fatto che l'esperienza vissuta nelle Alpi, di cui la poesia parla all'inizio, sia evocata nel momento del ritorno, pare proprio indicare che l'arrivo a casa non è disgiunto da un ritorno nella vicinanza dell'origine: arrivando a casa, il poeta riporta nel presente il passato, l'esperienza sublime del divino che ormai ha alle spalle. Non è però solo questo che egli rammemora, né è solo ciò che aveva lasciato e che viveva nel ricordo, la *Heimat*, la terra carica di valori affettivi che può chiamare 'sua', ma forse anche qualcosa di più remoto, che ha il senso di un'origine – "Sì, c'è ancora l'antico".

Il poeta si presenta così come colui che, nell'alternarsi delle esperienze, conserva «un filo, una memoria»⁴³: presente a se stesso nel cambiamento, media fra spazi e tempi diversi, fra diversi orizzonti esperienziali – le Alpi e il paesaggio svevo – che hanno evidentemente carattere di segno. Nella sublime natura alpina l'io lirico ha esperito il divino, ha guadagnato una visione più chiara del "più alto"; quell'esperienza è il presupposto per la sua (e della poesia) funzione mediatrice fra il divino e gli uomini⁴⁴. È significativo che dal «Molto gli dissi, giacché quel che i poeti contemplan / O cantano, a lui e agli Dei solitamente è rivolto» e «Molto ho

⁴² *Ibid.*, p. 12.

⁴³ HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 743. L'espressione è tratta dal saggio «Una volta che il poeta sia padrone dello spirito ...», nel quale Hölderlin teorizza la funzione sintetica dell'io poetico e sostiene che un processo dello spirito diventa comprensibile solo nella sua riproduzione nel ricordo creativo.

⁴⁴ Cfr. RÜHLING, *Spekulation als Poesie*, cit., p. 267.

udito del Grande Padre», che presentano la sfera poetica nel suo isolamento, come una sorta di recinto sacro al cui interno il poeta comunica col divino, si passi, nella quinta strofa, al «Molte cose, miei cari! vi dirò, sperando con voi». Non meno significativo è però che il contenuto del dialogo tra il poeta e il Dio sia assorbito nel «parlo da folle». Così parlavano i profeti, i portavoce di Apollo a Delfi. Il parlare del poeta è dunque l'antitesi del discorso ordinario? Ma come dirà allora «molte cose» ai suoi cari, come riporterà a loro ciò che ha contemplato o cantato rivolto agli Dei?

Il problema emergerà con chiarezza nell'ultima strofa. Ci si potrebbe intanto chiedere perché il poeta, che sulle Alpi ha fatto esperienza del divino, di ciò che va cercato, abbia lasciato quei luoghi per tornare a casa. Una possibile risposta deve tener conto di più elementi. Un primo aspetto concerne la possibilità della parola poetica: Hölderlin sembra pensare che essa sia possibile solo per la presenza del divino, ma non *nel* mezzo della sua presenza. Il poeta deve ritrarsi nella distanza e questo significa che alla presenza del divino si può dare espressione solo come a qualcosa di passato o di futuro. C'è poi un dato che *Ritorno a casa* sembra implicare e che Heidegger sottolinea: la vicinanza a ciò che va cercato sembra raggiungibile nel «suolo di casa», nel luogo da cui il poeta era partito. Ciò che dà gioia, scrive Heidegger, «riluce incontro al poeta che arriva a casa»⁴⁵; l'arrivo a casa sembra essere «il ritorno nella vicinanza all'origine»⁴⁶. Non è semplice interpretare questo dato. Perché l'arrivo del poeta a casa, nel luogo che aveva lasciato, è visto come l'arrivo vicino a ciò che cerca?

Forse l'arrivo a casa è un ritorno nella vicinanza all'origine, perché questa vicinanza si raggiunge nella parola e nella speranza condivisa con i cari, i 'parenti'. È significativo che, nello stesso anno della composizione dell'elegia, Hölderlin scriva al fratello Karl: il Dio «ha bisogno di tanti fratelli, e un intero mondo di uomini, per essere espresso e trovare onore»⁴⁷. Il divino ha bisogno dell'uomo e della rammemorazione dell'uomo affinché la sua apparizione abbia la definizione di un'immagine, di una forma, affinché gli sia dato

⁴⁵ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷ HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., n. 228, p. 1206.

un nome. Se del Dio si fa esperienza nel luogo delle «meraviglie», la religione si forma però dall'esperienza vissuta della comunità. Ne risulta il compito del poeta e della poesia – contemplare e cantare sembrano quasi coincidere – di avvicinare i «parenti» alla presenza del divino, di preparare la vicinanza conveniente per il suo avvicinarsi. Torna così la domanda: come parlare del divino? Come (ri)evocarne la presenza?

3. Gioia, gratitudine e poesia (strofa 6)

«Quando benediremo la mensa, chi posso invocare e quando / Ci riposeremo del giorno, dite, come renderò grazie? / Nominerò l'Altissimo?», si chiede, nella strofa conclusiva, l'io lirico, registrando un'incapacità di parlare al divino e del divino. Che cosa può soccorrere nel venir meno del discorso? Una possibilità è suggerita nell'ode *Vocazione del poeta*, pubblicata nello stesso fascicolo della rivista «Flora», in cui comparve *Ritorno a casa*. Hölderlin oppone alla *hybris* poetica che mira al possesso del divino l'atteggiamento della gratitudine:

[...] mai
 Però la violenza grande vince il cielo.
 Neppure è bene esser troppo saggi. Lo conosce
 Il ringraziamento. Ma questo da solo non serba facilmente,
 E volentieri si accompagna, perché
 Aiutino a capire, il poeta agli altri.⁴⁸

Il tentativo di trovare un linguaggio in cui parlare accuratamente del divino, superando il limite tra il simbolo e la divinità stessa, è un atto di violenza punito dagli dèi⁴⁹. Alla presenza del divino, scrive Charles Larmore, il poeta risponde come a un dato autoritativo che, come tale, resta però al di fuori della presa della

⁴⁸ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 257, vv. 55-60.

⁴⁹ Si legge ne *La migrazione* (*Die Wanderung*) (1802): «Le ancelle del cielo», cioè le Grazie, «In sogno si mutano se a loro / Ci si avvicina di nascosto, e puniscono chi / Vuole eguagliarle con la forza» (HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 253 vv. 110, 113-115); e in una variante di *Patmos*: «Tremendamente infatti odia / Il Dio menti onniscienti» (*ibid.*, p. 1181, vv. 73-74). Devo il riferimento a KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 149.

poesia stessa⁵⁰. I versi citati contengono tuttavia un suggerimento importante: nell'umiltà di un nominare senza nomi, la gratitudine è un modo di preservare e trattenere ciò che è più alto⁵¹.

Questo ruolo della gratitudine è evidenziato da Hölderlin anche nel frammento *Sulle rappresentazioni religiose*: «Né da sé solo, né unicamente dalle cose che lo circondano, l'uomo può esperire che nel mondo [...] vi è uno spirito, un Dio»; ciò è possibile, sostiene in quel frammento Hölderlin, «solo in una relazione più viva» con quanto ci circonda, «superiore al bisogno»⁵². Ora, suona la sua tesi, «l'uomo si eleva al di sopra della necessità nella misura in cui *si ricorda* del proprio destino e può e vuole *essere grato* della propria vita»⁵³; questa coesione più intima, che «non si può né veramente pensare, né è accessibile ai sensi (*vor den Sinne liege*)»⁵⁴, secondo Hölderlin può tuttavia essere sentita⁵⁵. Il pensiero astratto non gli appariva il mezzo adeguato a cogliere l'intimo legame tra l'io e il mondo, espresso nella nozione di una coesione «più alta»⁵⁶; di questo legame gli uomini si fanno un'immagine in rappresentazioni religiose, nella loro essenza poetiche⁵⁷, nelle quali, sembra lecito supporre, il ricordo, cioè la riproduzione «nello spirito della vita reale»⁵⁸, e la gratitudine possono trovare espressione.

Ritorno a casa va nella stessa direzione, quando lamenta l'insufficienza degli abituali concetti – «i sacri nomi» – per un'adeguata comprensione del divino, per rendere l'esperienza che se ne ha nella coesione della vita e nella natura. D'altra parte, è un portato della riflessione teorica di Hölderlin la convinzione che il Dio al

⁵⁰ CH. LARMORE, *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, New York 1996, p. 28.

⁵¹ Del concetto di gratitudine ha fatto una chiave di lettura di aspetti del pensiero e della poesia di Hölderlin Daniele Goldoni (cfr. D. GOLDONI, *Gratitudine. Voci di Hölderlin*, Martinotti, Milano 2013).

⁵² HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 718.

⁵³ *Ibid.*, p. 713.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ L'uomo, sostiene Hölderlin, «*sente (empfindet)* la sua coesione più universale con gli elementi in cui si muove anche in modo più universale» (*ibid.*). Questa universalità sembra marcare la differenza di questo sentire dalla sensazione ordinaria, che è sempre di particolari.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 717.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 714.

quale si riporta questa vita «più alta»⁵⁹ si lasci esibire solo in forma mediata, in certi fenomeni o eventi. *Ritorno a casa* muove da una scena alpina che viene presentata come un segno, un modo di presenza del divino, e accredita il poeta come interprete di quella scena, per così dire, da un punto di vista oggettivo. Nello stesso tempo, attesta che ciò non avviene senza difficoltà. Nella strofa conclusiva della poesia l'io lirico stesso mette in questione la possibilità di parlare in modo adeguato del «più alto». La parola sembra mancare: «Quando benediremo la mensa, chi posso invocare e quando / Ci riposeremo del giorno, dite, come renderò grazie? / Nominerò l'Altissimo?».

Due tonalità poetiche sembrano qui incontrarsi. Un'elegia è un *Klagegesang* in cui si piange una perdita. Abbiamo «l'elegia in senso stretto», aveva scritto Schiller, quando la natura o l'ideale sono oggetto di tristezza, perché la prima «è rappresentata come perduta» o il secondo «come non raggiunto». Sono invece entrambi «oggetti di gioia, quando sono rappresentati come reali». Allora abbiamo «l'idillio nel senso più ampio»⁶⁰. *Ritorno a casa* è pervasa dalla parola 'gioia'; essere a casa, nella vicinanza dell'origine, scrive Heidegger, è «l'essenza originaria della gioia»⁶¹. La gratitudine è la risposta adeguata alla presenza della gioia creata dal divino; ma il poeta non sa come rendere grazie e chi invocare. L'idillio si capovolge così in elegia, nel lamento per la mancanza dei nomi, di un linguaggio capace di dire il divino⁶².

Forse non è un caso che la gioia del ritorno che prepara l'epifania del divino e quasi coincide con essa («si diffonda il divino») sia bilanciata da interrogativi che sembrano mettere in discussione, differire quella manifestazione: «Quando benediremo la mensa, chi posso invocare (*nennen*) [...]»?». Spesso quando il ricordo e l'annuncio della presenza divina diventano troppo forti, Hölderlin indietreggia⁶³. Tale incertezza qui è tutt'uno con la percezione

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 717.

⁶⁰ F. SCHILLER, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano 1986, pp. 51 e 52-53.

⁶¹ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 30.

⁶² Così anche W. GRODDECK, *Elegien*, in: J. Kreuzer (Hg.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., revidierte und erweiterte Auflage, Metzler 2020, pp. 333-348, qui p. 339.

⁶³ Cfr. su questo KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., pp. 138-170.

dell'insufficienza del linguaggio: «come renderò grazie?» chiede l'io lirico. La domanda ha un significato cruciale per la missione del poeta in quanto evoca il problema di come «l'Altissimo», il divino che minaccia di annientare la capacità umana di comprensione, possa essere afferrato in parole; più radicalmente, essa può portare a chiedersi, se si debba cercare di afferrarlo in parole. È infatti chiaro che, se l'origine del discorso poetico è nella vicinanza del divino – l'io lirico riconduce alla gioia il suo parlare «da folle», e la fonte della gioia è il divino – il dubbio investe la possibilità stessa della poesia e il ruolo di mediazione tra dèi e uomini che il poeta si sente chiamato a svolgere.

In effetti, la poesia sembra attraversata da una contraddizione: essa evoca il compito del poeta, di rendere comprensibile ai contemporanei, ai parenti – e al lettore – la presenza del divino, ma nello stesso tempo afferma l'inadeguatezza del linguaggio a tale compito⁶⁴. Può essere, però, che la contraddizione sia solo apparente. Per Hölderlin, infatti, alla base della poesia non c'è la comprensione del linguaggio come medium della distinzione concettuale. L'ideale perseguito sembra piuttosto quello di una poesia che parli del divino, essendo essa stessa, in ultima analisi, un segno di esso. In altri termini, i «nomi» che mancano sono quelli che il poeta deve lasciar crescere dall'esperienza del divino, dalla comprensione di tale esperienza nel «puro tono» del suo sentimento originario, della sua percezione della coesione della vita⁶⁵. Se crescono in questo modo, se il poeta trova per questa via il suo linguaggio e «non prend[e] niente come dato»⁶⁶, allora è possibile che il discorso poetico «produc[a] evidenza in un modo che alla riflessione [...] non può riuscire»⁶⁷.

Questa disposizione ideale non annulla comunque i limiti del

⁶⁴ Cfr. RÜHLING, *Spekulation als Poesie*, cit., p. 278.

⁶⁵ HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 755. Nelle pagine conclusive dell'abbozzo poetologico «Una volta che il poeta sia padrone dello spirito ...» Hölderlin descrive come il poeta trovi «il suo linguaggio» nella «riflessione creativa» in cui il suo mondo «gli appare del tutto nuovo e sconosciuto» e «tutto gli si presenta come per la prima volta»: non c'è un linguaggio per il poeta, egli scrive, «prima che ciò che ora nel suo mondo è ignoto e senza nome divenga noto e abbia un nome» (*ibid.*, pp. 755-756).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 756.

⁶⁷ RÜHLING, *Spekulation als Poesie*, cit., p. 278.

discorso poetico; è importante che il poeta conservi un senso della natura della sua relazione al divino. C'è un pericolo che anche la poesia corre. Lo si è accennato e Hölderlin lo evoca in *Come nel giorno di festa*, riprendendo il mito della concezione violenta di Bacco: Semele desiderò «il Dio [...] vedere manifesto» e così «la folgore» cadde sulla sua casa; «colpita da Dio la sua cenere partorì / [...] il sacro Bacco». Per il fatto stesso di scrivere, il poeta corre il rischio di andare incontro all'ira divina, cioè di essere gettato nelle tenebre quando aspira «a guardare i Celesti». E tuttavia la voce poetica fermamente ribadisce: «Ma a noi spetta, sotto le folgori del Dio, / Poeti! restare a capo scoperto, Il fulmine del padre, anch'esso, afferrare / Con le mani e al popolo, avvolto / Nel canto, porgere il dono celeste»⁶⁸. Ma come farlo?

3.1 *La semplicità che protegge*

La prossimità divina, visualizzata nell'immagine della folgore, annienta il soggetto, lo consuma nel fuoco ovvero soprafà il percipiente. Come la folgore, la luminosità del divino è accecante: «il raggio eccelso» colpisce il veggente, ma sui suoi occhi è sparsa «una notte», si legge in *Festa di pace*⁶⁹. Luce e tenebre sono i correlati visivi dell'opposizione di prossimità e distanza del divino. La festa per l'incontro di dèi e uomini rischia di capovolgersi nel congedo degli dèi. Da un lato Hölderlin è convinto che l'apertura del divino sia la missione del poeta (e il tema guida della poesia), dall'altro pensa però che la presenza del divino sia troppo luminosa, abbagliante per gli uomini e per il poeta. Una volta esposto il rischio di cercare la vicinanza del divino, *Come nel giorno di festa* indica una condizione del dire poetico: «[...] solo se avremo puro il cuore / Come fanciulli, e mani innocenti, / Il fulmine del padre, il puro fulmine non incenerirà»⁷⁰. Questo non significa che il poeta debba negarsi per rimanere puro. La condizione di possibilità della relazione tra dèi e uomini è un *tra* – tra notte e luce, presenza e

⁶⁸ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., pp. 753-755, vv. 50-53, 56-60 e 70. La folgore, scrive Hölderlin a Casimir U. Böhlendorf il 4 dicembre 1801, «fra tutto ciò che posso vedere di Dio [...] è diventato per me il segno eletto» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 1217 n. 235).

⁶⁹ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 889 e 887, v. 61 e 25.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 753-755 vv. 61-63.

assenza – ovvero la forma della negazione della relazione. Il poeta deve abitare questo ‘tra’, a motivo del pericolo cui espone il superamento dei limiti della parola, ossia l’accecamento e un’errata interpretazione del divino: «Serbare Dio puro e con discrezione / Questo ci è affidato» suona un verso di Hölderlin⁷¹. Conseguentemente, la parola poetica non può che tenere a distanza il Dio, «distinguendo i limiti, all’interno dei quali può mantenersi»⁷². Per il poeta, mantenere puro il cuore è allora, prima di tutto, mostrare nella sua opera l’insufficienza della parola poetica: solo così può continuare a scrivere⁷³.

L’elemento divino è difficile da afferrare; non è possibile ottenere una comprensione completa della sua manifestazione; d’altra parte, consapevole della fragilità umana, la divinità non concede all’uomo una visione completa. *Pane e vino* richiama in proposito una sorta di regola: «Nulla contempi la luce, che non piaccia agli Altissimi / Non si addice la vana ricerca al cospetto dell’Etere»⁷⁴. In altri termini, lo si è accennato, solo distanziandosi dalla presenza divina, il poeta può mettere in parole ciò che a lui si è manifestato, può dargli una forma che «estenda l’esperienza al di là della sua immediatezza sentita»⁷⁵.

Pane e vino dà evidenza anche a un altro, fondamentale, elemento e cioè l’atteggiamento degli uomini: «Inavvertiti giungono dapprima, si rivolgono / A loro i fanciulli, troppo chiara, abbagliante, giunge la felicità, / E l’uomo li teme, a stento sa un Semidio /

⁷¹ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 1101 cit. in KUZNIAR, *Delayed Endings* cit., p. 161.

⁷² KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 161.

⁷³ In una lettera di Hyperion a Diotima, scartata dalla stampa del secondo volume del romanzo, Hyperion racconta di come abbia parlato di lei all’amico Alabanda. Quando si confida a un amico di amare qualcuno, egli scrive, questi pretende che gli si fornisca un’immagine della persona amata «e allora per amor suo ci si lascia convincere a parlare»; accade però spesso che venga «frinteso l’amante in ogni parola». Perciò Hyperion vorrebbe ora scrivere «in cielo, come prima legge della vita: ciò che è sacro deve rimanere mistero, chi lo svela lo distrugge» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 279). La lettera, la parola, rimane costitutivamente insufficiente, figurativa: non può sostituire la presenza.

⁷⁴ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 927, vv. 93-94.

⁷⁵ LARMORE, *The Romantic Legacy*, cit., p. 27.

Nominare chi a lui si avvicina con doni»⁷⁶. L'aggettivo 'inavvertiti' sembra indicare una mancanza di preparazione, di ricettività da parte degli uomini. Gli dèi non sono assenti, ma non sono percepiti per ciò che sono: il sacro, però, «rimane sacro, anche se gli uomini non se ne curano»⁷⁷. Hölderlin sa di scrivere in un tempo secolare. I «miseri tempi (*dürftige Zeit*)» di cui parla la poesia sono tempi di mancanza di un interesse spirituale, sono l'antitesi del tempo della presenza – o il tempo stesso in quanto opposto all'eternità⁷⁸. La risposta alla domanda che la poesia pone: «[...] a che scopo i poeti in miseri tempi?»⁷⁹ può proprio essere, come scrive Kuzniar, che solo in tempi di mancanza, «quando il tempo non è sacro, ha un senso essere poeti»⁸⁰; la notte in cui ci muoviamo può essere anche santa e non solo un tempo di bisogno: l'ora della preparazione, il tempo che apre alla rivelazione resta però comunque un tempo triste, perché prepara ma non contiene ciò che sarà rivelato, semplicemente lo indica, un po' nel modo in cui una bussola orienta⁸¹. Il poeta ha il compito di comprendere questo tempo, di capirne le mancanze, a partire forse dalla mancanza di un'adeguata ricettività, sulla quale *Pane e vino* torna anche più avanti; ma nella poesia torna anche il riconoscimento del ruolo della gratitudine: «Per gioire con lo Spiri-

⁷⁶ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 925, vv. 73-76.,

⁷⁷ HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 1099, n. 173 (lettera alla madre del gennaio 1799).

⁷⁸ Cfr. KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 167. Se si considera che la religione si forma dal sentimento di una comunità, dalla «festa della vita», in cui tutti celebrano «una comune vita superiore» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., p. 717), i tempi di bisogno sono anche quelli in cui questo sentimento si è perso, sono i tempi della società atomizzata, del vivere non assieme all'altro, ma uno accanto all'altro; sono i tempi in cui gli dèi esistono, ma non si curano degli uomini, non hanno influsso sul loro destino. In questi tempi la funzione della poesia sembra venire meno (cfr. M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015⁸, pp. 275-278), se, come si legge nell'abbozzo *Sulle rappresentazioni religiose*, «ogni religione [è] per sua essenza poetica» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere* cit., p. 717) ovvero è in rappresentazioni poetiche che il Dio comune è onorato.

⁷⁹ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 929, v. 122.

⁸⁰ KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 167.

⁸¹ Cfr. FRANK, *Der kommende Gott*, cit., p. 278 a commento del verso che segue quello appena citato, segnando di fatto un rovesciamento: «Ma essi [i poeti] sono, tu dici, come i sacri sacerdoti del Dio del vino / Che andavano di paese in paese nella sacra notte» (HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 931, vv. 123-124).

to, infatti, un dono più grande era troppo / Tra gli uomini e ancora, ancora mancano i forti, per le gioie più alte, ma in silenzio qualche gratitudine vive»⁸². La gratitudine presuppone la riflessione su un "è stato": «[...] pensiamo ai Celesti, che un tempo / Qui furono e torneranno nel giusto momento»⁸³.

La presenza significativa non è mai colta direttamente, è sempre retrospettivamente ricostruita da un atto di riflessione, interpretata; il poeta può dare espressione alla presenza del divino come a qualcosa di passato o di futuro, di ad-veniente; l'atteggiamento dello sguardo retrospettivo adombra, infatti, nello stesso tempo un'anticipazione⁸⁴. Ricordo e anticipazione attestano che alla presenza del divino non può corrispondere la forma del possesso. Emblematico è l'inizio di *Patmos*: «È vicino / E difficile da comprendere il Dio»⁸⁵. La presenza divina minaccia di sopraffare il soggetto; la prossimità diventa distanza e tuttavia la voce poetica sostiene che proprio questa distanza è fonte di salvezza: «Ma dove è il pericolo, cresce / Anche ciò che dà salvezza»⁸⁶. Nella separatezza si crea, per il poeta, la possibilità di portare il Dio ai suoi. La distanza gli è necessaria per non restare accecato dal divino e perdere la capacità di parlarne. È il senso, secondo Larmore, della paradossale verità annunciata nella chiusa di *Vocazione del poeta*: «[...] il mancare di Dio verrà in aiuto»⁸⁷. A venire in aiuto è l'essere di Dio, ma non il suo essere presente: l'uomo, afferma l'io lirico, «resta [...] / Solo dinanzi a Dio, la semplicità lo protegge»⁸⁸. Questo vale anche per il poeta, il cui stare dinanzi al Dio, al suo venirci incontro, non dipende dal possesso di una conoscenza apocalittica delle cose ultime, bensì, per riprendere un'espressione di Richard Eldridge, dalla

⁸² HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 931, vv. 134-136.

⁸³ *Ibid.*, vv. 139-140.

⁸⁴ Cfr. J. J. BAKER, *The Problem of poetic Naming in Hölderlin's elegy Brod und Wein*, «Modern Language Notes (MLN)», 101 (1986), pp. 465-492, p. 482. Secondo Baker, questa dimensione prolettica sarebbe distrutta da un uso ostensivo dei nomi del divino. Essi hanno un ruolo nella strategia di *Darstellung* del divino, ma conservano anche un valore euristico per la narrazione immaginativa del passato e del futuro.

⁸⁵ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 315 v. 1-2.

⁸⁶ *Ibid.*, vv. 3-4.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 257, v. 64 e LARMORE, *The Romantic Legacy*, cit., p. 27.

⁸⁸ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 257, vv. 61-62.

sensibilità, dall'oscura capacità di rispondere a ciò che è più alto ma nascosto, finché, appunto, «il mancare di Dio verrà in aiuto»⁸⁹.

La forma della relazione del poeta al divino è dunque quella, temporale, del ricordo di ciò che «già era stato / E ancora sarebbe venuto»⁹⁰, ossia del ricordo connesso all'annuncio di una futura rivelazione. Il tempo della (composizione della) poesia è il frammentato tempo di mezzo, quel tempo che, come si è detto, non è né passato né futuro; in questo tempo il compito del poeta è di preparare i 'suoi' al ritorno del Dio; ma, di nuovo, come parlarne?

4. *Poesia come canto*

L'esperienza preriflessiva che il poeta ha del divino sembra rendere possibile la conoscenza e il nominare, solo se la si supera nella differenziazione. *Pane e vino* presenta in proposito una singolare opposizione: dell'uomo si dice che «se di lui con doni / Si preoccupa un Dio, egli non lo conosce né lo vede»⁹¹; ma subito dopo è affermato qualcosa di diverso: «ora però nomina ciò che ha più caro, / Ora, ora infine sorgano, come fiori, parole»⁹². Il paragone del sorgere delle parole a quello dei fiori suggerisce che il linguaggio per nominare il divino non sia quello della riflessione, dell'analisi filosofica. Non va però frainteso come una forma di spontaneità naturale. L'idea di parole che sorgano come fiori, che nascano naturalmente dal cuore, non è l'idea di un linguaggio che nomini ciò che è «più caro» con la facilità di un'origine naturale. Sono le parole, come si è accennato, che devono crescere dalla personale comprensione dell'esperienza del divino, il frutto di una riflessione creativa.

Nella lettera al fratello Karl del 28 novembre 1798 Hölderlin associa la «parola viva» a un fiore, ma sottolinea che, come «un fiore vivo nasce più lentamente di un fiore di raso, [...] così anche una parola viva si muove a lungo nel nostro petto prima di venire

⁸⁹ Cfr. R. ELDRIDGE, *The Persistence of Romanticism. Essays in Philosophy and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 51.

⁹⁰ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 931, vv. 131-132.

⁹¹ *Ibid.*, p. 925, vv. 87-88.

⁹² *Ibid.*, p. 925-927, vv. 88-90.

alla luce»⁹³. Non è semplice far venire alla luce parole adeguate al divino. Inoltre, nel nominare è sempre contenuto il rischio dell'oggettivazione, del controllo che causa la scomparsa degli dèi⁹⁴. Come si è visto, *Ritorno a casa* lamenta la mancanza di parole: «Spesso dobbiamo tacere; mancano i sacri nomi, / Battono i cuori, eppure resta indietro il discorso?». Possono mancare nomi, cioè un linguaggio condiviso, per comunicare la presenza del divino; ma il restare indietro del discorso potrebbe essere il segno della differenza della poesia dal resto della realtà⁹⁵. Non a caso il poeta ammette di parlare «da folle», attraverso un linguaggio pieno di entusiasmo⁹⁶, un linguaggio che cerca di offrire al divino una forma di evidenza che non riesce al pensiero discorsivo, alla rappresentazione concettuale.

La chiusa dell'elegia è particolarmente intrigante. L'io lirico indica nella gioia un modo possibile di avvertire il divino: «Per comprenderlo (*Ihn zu fassen*), è quasi troppo piccola la nostra gioia». La gioia è «quasi» troppo piccola, dunque offre una qualche comprensione del divino. 'Comprendere' comporta però che si possa, in qualche modo, far apparire nella parola ciò che si comprende. Riconoscendo che «spesso dobbiamo tacere», viene messa in questione ma non negata la possibilità del discorso davanti al sentimento della presenza del divino: «Battono i cuori, eppure resta indietro il discorso?». C'è la preoccupazione che le parole non siano adeguate ad esprimere il sentimento. Con quella che è quasi una mossa autoriflessiva sulle possibilità di espressione liri-

⁹³ Il segno delle espressioni vive, continua Hölderlin, è che «dicono più di quanto non appaia, perché in esse si muove un cuore che mai nella vita potrà dire tutto ciò che vorrebbe» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., pp. 1082-1083, n. 169). Schmidt, al quale devo il riferimento, ricorda che l'origine del paragone della parola al fiore è nel *De Oratore* (III, 96) di Cicerone, ma lì è limitato al significato della bellezza che adorna (cfr. SCHMIDT, *Kommentar*, cit., p. 734-735).

⁹⁴ Ne *La giovinezza di Hyperion*, Hölderlin è esplicito in proposito: l'uomo non comprende che vedrà scomparire il divino «nell'attimo stesso in cui lo abbraccerà, e che – non appena vorrà impossessarsene – non resterà nulla di quell'infinita ricchezza» (HÖLDERLIN, *Prosa, teatro e lettere*, cit., pp. 227-228). Tanto più il linguaggio nato nel tempo dell'assenza rischia di distorcere il suo riferimento, di nascondere o, peggio, di sostituirsi a esso.

⁹⁵ Il suggerimento è di REITANI, *Commento e note*, cit., p. 1440.

⁹⁶ RÜHLING, *Spekulation als Poesie*, cit., pp. 386-387.

ca, la poesia sembra proporre una possibile alternativa: «Ma una cetra presta a ogni ora i suoi suoni, / E forse dà gioia ai Celesti, che si avvicinano». L'io lirico sembra candidare la musica ad arte espressiva della relazione al divino: il suonare una cetra «prepara e in tal modo anche l'assillo sarà / Placato, che giunse insieme alla gioia», prepara all'arrivo del divino e placa la preoccupazione per esprimerne adeguatamente la presenza. All'indigenza della parola sembrerebbe così rimediare la musica; essa sembra rendere possibile un ritorno all'intimità dell'origine ed essere d'aiuto finché non sia trovato il nuovo linguaggio spirituale⁹⁷. Occorre però considerare che l'indicazione, nell'ultimo verso della poesia, del poeta stesso come "cantore" istituisce una relazione tra poesia e musica e consente di interpretare il suono della cetra come metafora della poesia e in particolare delle sue qualità musicali. A fare della poesia un segno della presenza del divino non saranno dei meri nomi, ma parole 'vive', la cui semantica è integrata nel ritmo, nell'intensità dinamica della poesia⁹⁸: «[...] ma presto saremo canto (*Gesang*)»⁹⁹, recita un celebre verso di *Festa di pace*, proiettando però nel futuro il conseguimento della «voce pura, trasparente, con cui il poeta desidera parlare – un tempo in cui il suo essere non sarà che canto»¹⁰⁰. Forse per questo anche *Ritorno a casa*, nel momento in cui lascia percepire la pace dell'arrivo a una concezione della poesia e del ruolo del poeta, chiude evocando la sofferenza che il poeta porta con sé: «Simili assilli, voglia o non voglia, reca / Nell'anima un cantore, e spesso, ma non gli altri».

5. Coda: poesia e filosofia

Il «molte cose vi dirò», con cui l'io poetico si rivolge ai suoi cari, non si infrange dunque contro la mancanza di nomi. Tuttavia non è solo dal poeta che le cose dipendono. C'è un dato di *Ritorno*

⁹⁷ Così anche ZUBERBÜHLER, *Hölderlin: Heimkunft*, cit., p. 75.

⁹⁸ Sugli aspetti musicali della concezione hölderliniana della poesia cfr. GOLDONI, *Gratitudine*, cit., pp. 182 ss.

⁹⁹ HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 881, v. 93.

¹⁰⁰ KUZNIAR, *Delayed Endings*, cit., p. 151. Per quanto piccola, una distanza temporale separa sempre la voce poetica dal suo *desideratum*.

a casa, cui ho accennato di passaggio, definendolo però «di importanza strutturale», che occorre ora considerare e cioè l'indicazione di un destinatario; essa conferisce, infatti, alla situazione discorsiva una sorta di carattere performativo: la poesia si rivolge a una cerchia di persone vicine – e naturalmente al lettore; in altri termini, essa rinvia oltre se stessa. Questo suggerisce che, se l'assillo del poeta-cantore è quello di dispiegare ai suoi cari, nel dire poetante, la vicinanza al divino o il suo avvicinarsi, sarà solo dal processo di ricezione che si potrà valutare se la poesia sia riuscita a “prestare un suono” a questo evento. I destinatari hanno un ruolo importante; a loro spetta il compito dell'ascolto, il compito di pensare ciò che è poetato nella poesia. «Devono esserci dei pensatori – osserva Heidegger – affinché la parola dei poeti possa venire percepita»¹⁰¹.

Se il poeta ha il privilegio di un incontro col divino, se può custodire nella parola la sua vicinanza, la poesia non è però qualcosa di iniziale e conclusivo. Credo valga in generale, per Hölderlin, quanto si legge in *Patmos* in riferimento a Cristo: «[...] Questo dobbiamo / Prima comprendere (*Begreifen*). Come brezza mattutina sono infatti i nomi / Dopo Cristo. Si fanno sogni. Cadono, come errore / Sul cuore e letali, se non si // Pondera cosa sono e non si comprende (*begreift*)»¹⁰². Hölderlin vede l'apertura al nuovo segnata dal cristianesimo (la «brezza mattutina»): dopo Cristo nomi ed eventi acquistano una nuova ricchezza e apertura; il nuovo che si è rivelato con Cristo chiede «anche nuove forme e un nuovo linguaggio», ma diventa un errore se non viene compreso. Il poeta che vorrebbe dare figura al nuovo è esposto a questo rischio – un rischio che può affrontare, osservano Kurt Appel e Jakob Deibl, sottolineando come la parola '*begreifen*' (comprendere) sembri circoscrivere l'esposizione del poeta, solo impegnandosi a comprendere ciò che gli si dischiude¹⁰³. Sappiamo però della consapevolezza che Hölderlin aveva dei limiti della rappresentazione concettuale e del pensiero discorsivo. Questo significa, se non mi inganno, che la verità della poesia è rimessa da un lato all'intuizione di una intima connessione col mondo e con gli altri e, dall'altro, alla cura

¹⁰¹ HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 36.

¹⁰² HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, cit., p. 1193, vv. 64-68.

¹⁰³ APPEL, DEIBL, *Hegel, Hölderlin e l'apertura della Gottesfrage*, cit., p. 477.

di un pensiero capace di rispondere alla presenza cui il poeta ha “prestato il suono”, di un pensiero che ha compreso che il divino non è presente nella conoscenza, ma nella necessità della relazione ad esso.

Il compito del pensare tra finitezza e assoluto

Note per una ontologia della comunicazione

Giulia Bernard

*Ma quale mai tipo di sapere è questo, Socrate,
“questa luminosa arte, che prendendo un uomo
per natura ben dotato lo riduce a nulla”?*¹

Introduzione

In *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione* (1995) Carlo Scilironi interroga il problema della comunicazione a partire dalla sua radice ontologica. Nell'esame del modo d'essere dell'esistenza, la comunicazione assolve per Scilironi una duplice funzione. Da una parte, essa è rivelativa dell'esistenza perché mostra il suo non essersi fatta da sé. Dall'altra, accanto a rivelare il suo modo d'essere, la comunicazione è altrettanto risposta dell'esistenza al suo non essersi fatta da sé, un modo attivo di essere nell'essere abbandonato. Come replica che, nello stesso tempo, rivela ciò che è sua origine e condizione di possibilità, la comunicazione costituisce per Scilironi «la *risposta* dell'esistenza al suo originario *esser-abbandonata*; o, detto altrimenti, la 'comunicazione' è la *relazione* possibile all'esistente nella sua condizione di essere abbandona-

¹ PLATONE, *Gorgia* 486b.

to»². Tuttavia, tale presa di coscienza si afferma nella situazione attuale, secondo Scilironi, nella forma di un paradosso che riguarda il compito del pensare: la domanda sull'esistenza è radicale e, allo stesso tempo, viene perlopiù taciuta. Come scrive Scilironi in *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica* (1994), non solo le risposte a tale domanda risultano spesso insufficienti, ma, cosa più importante, la domanda stessa sembra non essere formulata in modo da coinvolgere realmente l'essere umano in quanto ex-sistenza, aperta e interrogante di fronte al proprio essere gettata nel mondo e al non-ancora del proprio progetto.

In questo breve contributo mi propongo di indagare la radice ontologica della comunicazione, concentrandomi in particolare sul suo aspetto rivelativo. Seguirò il percorso suggerito dalla riflessione di Scilironi, ma con un accento diverso: non tanto il fatto che la comunicazione sia la «*relazione* possibile all'esistente», quanto il fatto che essa sia relazione *possibile*: meglio, relazione che dice di una possibilità. Non farò riferimento, come potrebbe sembrare naturale, alle riflessioni di Karl Jaspers su un'antropologia filosofica della comunicazione, né alla sua nozione di comunicazione sostanziale, che pure rappresenta un importante contro-testo nella riflessione di Scilironi³. Piuttosto, intendo ritornare ad alcune considerazioni elaborate nella filosofia classica tedesca, per esplorare il modo in cui la comunicazione può essere intesa come rivelativa di un modo d'essere che concerne la finitezza.

Questo percorso si articola in tre momenti. Nella prima parte, prenderò spunto da alcuni temi della filosofia classica tedesca per mettere a fuoco la dimensione ontologica della comunicazione (*Mitteilung*) (1). Nella seconda parte, sostenuta dalle riflessioni di Scilironi sulla finitezza, presenti in *Essere e trascendenza* (2011), mi concentrerò sull'opera di Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), per approfondire la sua lettura del 'können'

² C. SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, «Studia Patavina» 42 (1995), 427-431, p. 427.

³ Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, Utet, Torino 1996, in cui sviluppa l'aspetto esistenziale della comunicazione nei termini di una manifestazione all'altro che muove dalla coscienza della propria insufficienza, e dall'esigenza di una libertà condivisa per cui «sono me stesso nella mia libertà solo se l'altro vuol essere ed è se-stesso, ed io con lui» (p. 528).

kantiano. In particolare, intendo guadagnare, attraverso Immanuel Kant, un modo non privativo, negativo, di intendere la finitezza ricavato per opposizione a una originaria pienezza, ma positivo, che investe la finitezza di *possibilità* sue proprie (2). Infine, tramite alcune riflessioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tornerò sulla dimensione rivelativa della comunicazione per mostrare come essa riguardi, trasformandole, sia la finitezza sia il suo (apparente) opposto, l'assoluto, con importanti implicazioni per il compito del pensiero e il suo stesso orientamento (3).

1. *Mitteilung*

La comunicazione, in senso proprio, è per Scilironi «il rivelarsi dell'esistenza in quanto tale, è far altrui parte della propria verità»⁴. Un agire analogo mi sembra restituito dal tedesco *mit-theilen* inteso come «con-dividere qualcosa con un altro, lasciarlo essere parte di qualcosa», un'azione che coinvolge l'altro, facendolo partecipe, agendo insieme (*cum aliquo*), comunicando⁵. Nella filosofia classica tedesca, questa semantica si sviluppa in modo tale che risulta difficile ridurla alla semplice nozione di 'informazione', qualora il termine avesse perso riferimento all'azione del 'dare forma' e fosse inteso nel senso di ciò che è oggetto di uno scambio in cui il soggetto dell'informare e il destinatario non sono chiamati in causa nel loro modo d'essere in questo agire, non sono trasformati dall'interazione.

La *Mitteilung* indica invece un processo di attiva ricezione e trasformazione. Così Hegel, in un denso frammento francofortese del 1799-1800:

In nessun caso più che nella comunicazione [*Mitteilung*] del divino è necessario che colui che la riceve [*Empfangenden*] l'afferrì con il profondo del proprio spirito [*mit eigenem tiefem Geiste*]; in nessun caso è meno possibile imparare, accogliere in sé passivamente [*passiv in sich aufzunehmen*], poiché ogni cosa espressa intorno al divino in forma di riflessione è immediatamente un non senso e la ricezione passiva e senza spirito [*passive geistlose*]

⁴ C. SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 428.

⁵ Grimm Wörterbuch, *Mittheilen*.

Aufnahme] dell'espressione non solo lascia vuoto lo spirito più profondo, ma anche confonde l'intelletto che l'accoglie e per cui è una contraddizione. Questo linguaggio sempre oggettivo trova perciò significato e peso solo nello spirito del lettore [*im Geiste des Lesers*], in grado diverso, a seconda di come le relazioni della vita e l'opposizione di vita e morte sono giunte in lui a coscienza⁶.

Nella comunicazione del divino, il ricevente non può restare passivo: viene investito da un processo trasformativo che impedisce la semplice ricezione passiva. La comunicazione richiede una partecipazione attiva, instaurando un'esperienza che non lascia inalterato il ricevente ma, al contrario, ne disvela il modo d'essere, aprendolo alla propria libertà.

In questione in questo passo – preceduto da una ripresa dell'inizio del Vangelo di Giovanni, «in principio era il Logos, il Logos era presso Dio, e il Logos era Dio; in lui era la vita» – è la possibilità di esprimere l'assoluto senza perderne la vitalità in un pensiero, quello della riflessione, che separando ciò che è uno – l'assoluto e i suoi predicati – non è adatto all'espressione spirituale. La sua fraseologia essenzialmente analitica, pur fondamentale, non riesce a incarnare la vita di ciò che è assoluto senza pervertirla in qualcosa di morto, astratto, né è dunque capace di trasformare chi partecipa alla comunicazione. Questa esigenza, che segna l'alba di una nuova comprensione dell'assoluto, si presenta come il bisogno di rideterminare il compito del pensare, andando oltre le forme riflessive che si rivelano inadeguate alla comunicazione, che è invece accoglimento non passivo⁷ di ciò che si comunica e trasformazione di chi riceve. Questo spiega perché l'accento sia posto esplicitamente sul

⁶ G.W.F. HEGEL, *Man kann den Zustand...*, in Id. *Frühe Schriften*, a cura di W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, vol. 2, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 2014, pp. 254-255. Testo 58, p. 577.

⁷ Tale opposizione diventa chiara a partire dalla distinzione che Kant aveva avanzato nell'*Architettonica della Ragion Pura* tra conoscenza storica e conoscenza razionale. La conoscenza storica è conoscenza di ciò che è dato, empiricamente (*cognitio ex datis*). Sulla base dei dati appresi, coloro che hanno solo conoscenza storica si formano secondo una ragione esterna: conoscono e giudicano solo quanto è stato loro dato e, se alcune delle loro definizioni vengono contestate, non sono in grado di ricavarne altre. Al contrario, la conoscenza razionale richiede l'essere attivi nel conoscere, ricorrendo alla ragione e ai principi (*cognitio ex principiis*).

destinatario, che deve diventare capace di cogliere la comunicazione con la profondità del proprio spirito⁸.

Friedrich Schleiermacher, in *Sulla religione. Discorsi a quelle persone colte che la disprezzano* (1799), esplora una dinamica trasformativa analoga quando esamina la religione come fenomeno fondato sulla comunicazione. La religione, sostiene, si collega all'essenza dell'universo, che si manifesta come attività ininterrotta e si comunica alle soggettività in ogni momento. Ogni forma che l'universo genera, ogni essere cui dà un'esistenza separata, costituisce un suo agire sugli individui. La religione consiste dunque nel comprendere come ogni individuo faccia parte del tutto e come ogni cosa finita rappresenti l'infinito. L'azione dell'universo, però, non si impone su una materia inerte. Al contrario, si imprime su una materia attiva, sempre in via di differenziazione e specificazione. Questa variabilità non è un tratto accidentale, ma appartiene all'essenza stessa dell'universo, che nella sua inesaurita vitalità non può essere colto in un'unica percezione. Al contrario, l'universo si articola in intuizioni plurali, dal momento che

nell'Universo qualcosa può esservi solo attraverso la totalità dei suoi effetti e delle sue connessioni; [...] Conoscere un unico punto di vista per tutto è l'esatto contrario d'aver tutti i punti di vista per ciascuna cosa, è il modo per allontanarsi dall'Universo in linea diritta⁹.

Conoscere l'universo da un unico punto di vista, ritenere il proprio come il punto di vista definitivo, autosufficiente, significa per Schleiermacher allontanarsi dall'universo. Cogliere la complessità implica abbracciare la diversità delle intuizioni. Le intuizioni

⁸ Un simile programma mi sembra non lontano (pur all'interno di un piano teorico significativamente diverso) dalle riflessioni ecclesiologiche di Scilironi (Id., *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 429 s), una discussione delle quali esula tuttavia dall'intento del presente contributo.

⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 152-153; tr. it. *Discorsi sulla religione*, in SCHLEIERMACHER, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a cura di D. Bondi, Bompiani, Milano 2021, p. 297. Su questo cfr. C. ELLSIEPEN, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, De Gruyter, Berlin 2006.

dell'universo non preesistono come entità fisse, ma si articolano nello scambio, trasformando profondamente coloro che prendono parte all'esibizione dell'universo. Poiché l'assoluto non può essere ridotto a una singola manifestazione, il processo di comunicazione comporta un'apertura all'alterità e un forte potenziale trasformativo. Il principio che ci spinge a esprimere ciò che è nostro è lo stesso che ci inclina a unirci a ciò che ci è sconosciuto. La comunicazione dell'universo, dove nessuno può restare passivo, è sempre mutuale e dipende dal modo d'essere delle soggettività.

L'intuizione dell'universo – come apertura degli individui alla totalità – è qualcosa che per sua natura tende alla condivisione. In questo senso, il termine *Mitteilung* si presta a significare un processo di apertura di ciò che si comunica e un movimento di ricezione attiva. Esso apre a una dimensione necessariamente cosmica e plurale, in cui si pone – dirà Johann Gottlieb Fichte alcuni anni dopo, nel 1806 – «il dovere, per chiunque sia stato afferrato da questa conoscenza superiore, di raccogliere tutte le proprie forze per dividerla [*zu teilen*], per quanto possibile, con l'intera specie dei suoi fratelli, comunicandola [*mitteilend*] a ogni singolo nella forma in cui egli le è più sensibile»¹⁰. La comunicazione rivela all'essere finito la sua insufficienza e lo spinge verso una ridefinizione radicale di sé, alla luce di questa consapevolezza. Allo stesso tempo, essa è un impulso (*Impuls*), una risposta radicata nel modo d'essere del finito, sensibile alla specificità e concretezza (verrebbe da dire situatività) di ogni individuo: risposta al non essere autosufficienti e articolazione della verità come forma strutturalmente partecipativa, irriducibile per essenza alla parzialità di ciascuna posizione finita¹¹.

¹⁰ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, in *Gesamtausgabe*, vol. I,9, a cura di R. Lauth e R. Gliwitsky, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, p. 70; tr. it. *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 261. Un'analoga esigenza è all'opera nelle riflessioni di Jaspers. Paradigmatico dell'incontro comunicativo-esistenziale è il *Mit-philosophieren* che, fin dall'antichità, orienta la comprensione filosofica a partire dall'essenza etica del singolo, alla quale aderisce il dialogo come forma adeguata della filosofia nella comunità (K. JASPERS, *Filosofia*, p. 589).

¹¹ Sulla *Mitteilung* come sfida per il pensiero in direzione dell'articolazione della verità come dimensione partecipativa e trasformativa nella filosofia

2. Comunicazione e finitezza

Il problema di come pensare la finitezza trova diverse risposte nella filosofia classica tedesca¹². Una delle proposte teoriche più produttive in tal senso mi sembra quella di Kant, come mostrato da Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* (1929), dove esplicita il ruolo della finitezza in relazione al suo trascendimento. Nella sezione *A. Fondazione della metafisica nell'antropologia*, Heidegger affronta il problema dell'essenza della metafisica e la sua fondazione. Per Heidegger, «dalla fondazione kantiana risulta che fondare la metafisica è indagare sull'essere umano: è antropologia»¹³. Questo riporta alla domanda centrale di Kant: *che cos'è l'essere umano?*, una questione che riassume le tre domande della *Critica della ragion pura*: *che cosa posso sapere?* *Che cosa devo fare?* *Che cosa mi è lecito sperare?* Queste domande, come osserva Heidegger, non si limitano a introdurre le discipline della metafisica specialis (rispettivamente cosmologia, psicologia e teologia), ma rivelano invece il più profondo interesse della ragione umana, che si interroga sul suo potere, dovere e diritto.

Allorché un potere [*können*] è in questione e richiede la delimitazione delle proprie possibilità, vuol dire che è già in uno stato di impotenza. Un essere onnipotente non ha bisogno di chiedersi: che cosa posso? ossia: che cosa non posso? Non solo non ha bisogno di porsi questo interrogativo, ma non può in alcun caso porsi, per la sua stessa natura. Questo suo non-potere non è però una deficienza, è anzi immunità da qualsiasi deficienza o 'negazione'. Chi invece chiede: che cosa posso? rivela con ciò una finitezza. L'essere che viene sollecitato radicalmente, nel proprio

classica tedesca, mi permetto di rimandare al mio "Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion", «Verifiche» LII, 2 (2023), pp. 207-238.

¹² Per un esame del tema in Kant, Hegel e Heidegger, rimando al contributo fondamentale di L. ILLETTERATI, *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.

¹³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, a cura di F.W. von Herrmann, 1991, p. 205; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 178 (trad. modificata).

interesse più intimo, da questa domanda, manifesta una finitezza inerente alla sua più intima essenza¹⁴.

Il confronto è tra un potere (*können*) e un non-potere. Tale relazione rovescia le attese: se sulle prime si sarebbe tentati di pensare a una forma di deficienza sul lato del non-potere, come forma di limitazione, si mostra che è piuttosto il non-potere a dire di una pienezza. L'essere che non può interrogarsi su ciò che può o non può è tale da non aver bisogno di farlo. È immune da un bisogno che inerisce invece a colui che può chiedere ciò che è suo potere (e cosa no). Un tale domandare riguarda quest'ultimo non in maniera marginale, perché investe invece la sua essenza.

Una volta allontanato il rischio che si comprenda nella forma della limitazione un non-potere che è invece assoluto, immune, rimane una duplice questione: come pensare la finitezza? In secondo luogo, più in generale, che cosa ci dice della sua essenza lo stare in relazione a questo non-potere? La finitezza va pensata in termini oppositivi rispetto a ciò che non è affetto dal bisogno di interrogare il proprio potere?

Uno dei luoghi in cui Kant affronta in modo articolato le questioni della finitezza, del potere e del non-potere sono i paragrafi 76-77 della *Critica del Giudizio*. Questi paragrafi, posti nella parte finale della "Dialettica del Giudizio teleologico", si confrontano con il problema di rendere conto di un'esperienza molto particolare, che richiede di ridefinire il compito del pensare: l'essere organizzato di natura. Nei paragrafi precedenti, Kant aveva sostenuto che, nell'investigazione della natura, il giudizio è detto determinante quando realizza l'applicazione di leggi universali della «natura materiale in generale»¹⁵ seguendo un principio oggettivo dato dall'intelletto. Per ciò che riguarda invece le leggi particolari, che solo l'esperienza può farci conoscere, «può esservi in esse tanta varietà ed eterogeneità, che il Giudizio deve servir da principio a se stesso anche solo per ricercare ed investigare i fenomeni della natura secondo una legge»¹⁶ – ciò che lo rende eautonomo, non avendo

¹⁴ *Ibid.*, p. 216; tr. it., pp. 186-187.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 386; tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁶ *Ibid.*

il giudizio un proprio dominio in cui essere legislatore. Nell'unità accidentale delle leggi particolari, può accadere che la capacità di giudizio proceda secondo due massime – di cui «l'una gli è fornita *a priori* dal semplice intelletto», mentre l'altra «è occasionata da esperienze particolari che pongono in giuoco la ragione, in modo da impostare secondo un particolare principio il giudizio della natura corporea e delle sue leggi»¹⁷. A definire una simile situazione è l'esperienza dei prodotti organizzati di natura, lo studio della cui causalità, che va in senso ascendente e discendente al contempo, costringe a uscire dalla maniera puramente meccanica di considerare la natura e ad assumere per la sua spiegazione anche i concetti di un fine. In che modo però è da intendersi una simile finalità? Questa legalità del contingente costituisce una causalità del tutto particolare, un principio di spiegazione autonomo rispetto a quella causalità meccanica che regna nella legalità della natura in generale? Oppure essa esiste nell'oggetto assieme a quest'ultima? Interrogarsi su come pensare la coesistenza di due principi di spiegazione che tendono a essere totalizzanti, richiede per Kant la messa in gioco del pensiero di un altro intelletto, non finito:

per poter almeno pensare la possibilità di tale accordo delle cose naturali col Giudizio (che noi ci rappresentiamo come contingente, e quindi possibile soltanto mediante uno scopo a ciò diretto), dobbiamo pensare nel tempo stesso un altro intelletto, rispetto al quale, prima di attribuirgli qualche fine, possiamo rappresentarci come *necessario* quell'accordo delle leggi della natura col nostro Giudizio, che dall'intelletto nostro è pensabile solo mediante il legame dei fini¹⁸.

Pensare la finalità come massima del giudizio e non come principio costitutivo – questa la soluzione dell'Antinomia – richiede secondo Kant il pensiero problematico, non ulteriormente determinabile, ma pensabile senza contraddizione, di un intelletto diverso dal nostro. Per questo intelletto «altro», «diverso» o «(più elevato)», il principio della possibilità di tali prodotti può essere trovato anche nel meccanismo della natura, in un legame causale di cui non si cerca esclusivamente la causa in un intelletto. O, ancora, per

¹⁷ *Ibid.*; tr. it. p. 453.

¹⁸ AA 05: 407; tr. it. §77, p. 497.

esso i fini di natura non devono essere rappresentati in analogia con una intenzionalità. Ricorrere a questo concetto problematico non serve per Kant a determinare una facoltà sovrasensibile, passando la mano alla teologia (Dio come si raffigura gli organismi?). Il passaggio è funzionale, invece, a rendere palpabile lo scarto fra conoscere e pensare per un intelletto finito per cui ha senso una *possibilità*: la distinzione modale fra contingenza, possibilità, realtà e necessità.

Per spiegare il funzionamento negativo di questo concetto limite nel §76, mostrando che il nostro intelletto non è l'unico possibile, senza però determinare positivamente l'altro, Kant cita tre esempi che, nel chiarire il funzionamento delle facoltà alla luce del giudizio riflettente, dimostrano una specificità del *nostro* intelletto, di quello finito.

Il primo esempio riguarda il nostro intelletto, e riprende il suo funzionamento per come era stato messo a tema nella prima *Critica*. Affinché la conoscenza degli oggetti sia effettiva, i concetti dell'intelletto devono essere sintetizzati con ciò che è offerto dall'intuizione sensibile. All'intelletto umano finito è necessario distinguere la possibilità e la realtà delle cose, perché esso non è in grado di darsi il proprio oggetto come reale, come oggetto dell'intuizione, non essendo dotato, a differenza di quello intuitivo, di completa spontaneità. Questa considerazione ha conseguenze notevoli per l'aspetto regolativo del *nexus finalis*. Un intelletto per il quale non esistesse la distinzione di possibilità e necessità direbbe: tutti gli oggetti che io conosco, *sono* (esistono). Se questo non-potere sembra una limitazione, si tratta invece di leggerci il fatto che solo un intelletto per il quale si dà la distinzione tra possibilità e necessità *può concepire* «la possibilità di alcuni oggetti che tuttavia non esistono, vale a dire la contingenza di essi, quando esistono»¹⁹ – e proprio questa è l'esperienza cognitiva peculiare del pensiero della finalità naturale, nella contingenza del legame finale.

Il secondo esempio definisce l'uso pratico della nostra ragione. Da una parte, essa deve presupporre una causalità incondizionata, la libertà, per il fatto stesso che ha coscienza del suo imperativo morale; eppure, d'altra parte, il suo agire, per essere tale, deve ri-

¹⁹ AA 05: 403; tr. it. pp. 487-489.

sultare in un'azione che deve essere considerata *accidentale*. Per una ragione che potesse essere efficace sempre e necessariamente, senza ricorrere alla sensibilità e alle pulsioni sensibili come «condizione soggettiva della sua applicazione agli oggetti della natura»²⁰, la distinzione tra *Sein* e *Sollen*, così come quella tra *Sollen* und *Tun*, non avrebbe consistenza. Ancora: la legge morale non sarebbe una legge (la quale è aperta alla possibilità di non essere rispettata); non reggerebbe la distinzione tra ciò che è moralmente necessario e ciò che è fisicamente contingente. In un tale mondo non ci sarebbe alcuna differenza «tra la legge pratica che determina ciò che per opera nostra è possibile, e la legge teoretica che determina ciò che per opera nostra è reale»²¹: la specificità della sfera pratica andrebbe perduta.

Il terzo esempio riguarda il tema della finalit . La finalit  ha senso solo per il nostro intelletto, non per un intelletto intuitivo. Per quest'ultimo, il quale   in grado di trovare il principio della possibilit  dell'organico anche nel meccanismo della natura, cio  in un legame causale di cui non si cerca esclusivamente la causa in un intelletto, la differenza modale non ha ragion d'essere.

Non conosciamo le cose in s , il sostrato dei fenomeni; non abbiamo una volont  santa; il pensiero del vivente rappresenta per noi un'esperienza del tutto peculiare e ci costringe a una spiegazione diversa da quella meccanica. In queste tre dimensioni si individua il luogo del finito. La ricostruzione del funzionamento delle facolt  superiori non ha il compito di superare la prospettiva trascendentale in vista della determinazione positiva dell'altro intelletto. Al contrario apre la strada a una determinazione della finitezza che dischiude *possibilit * sue proprie: esperienze che *non hanno senso* per un intelletto diverso da quello finito.

In ci , nel confrontarsi con le domande sul proprio potere, la ragione umana, scriveva gi  Heidegger,

non solo denuncia la propria finitezza, ma dirige il proprio interesse pi  intimo sulla finitezza medesima. Per la ragione umana, non si tratta di accantonare in qualche modo potere, dovere e diritto, per estinguere cos  la finitezza, ma si tratta, al contrario,

²⁰ AA 05: 403; tr. it. p. 489.

²¹ AA 05: 404; tr. it. §76, p. 491.

proprio di assicurarsi di tale finitezza, per mantenersi in essa. [...] la ragione umana non è finita perché pone le tre domande suddette, ma, viceversa, pone queste domande perché è finita, e lo è precisamente in modo tale, che nel suo essere ragione “ne va” di questa stessa finitezza²².

La finitezza non è dunque una caratteristica tra le altre della ragione, ma ne definisce l'essenza. In essa si chiarisce il senso della soggettività come trascendenza, apertura dell'orizzonte nel quale l'ente si rende preliminarmente manifesto in quanto ente, e trascendenza dell'esserci in quanto essere-nel-mondo: trascendenza propria di un ente che, nel suo essere gettato nel mondo, è insieme l'appropriarsi di tale gettatezza in quanto progetto nel quale, solo, ogni ente può farsi incontro come qualcosa dotato di senso²³.

3. Finitezza e assoluto

Nel rivelarsi della trascendenza, ossia della «soggettività del soggetto umano»²⁴ – là dove, secondo Heidegger, si radica in Kant la possibilità dell'ontologia – si apre la possibilità di ripensare la finitezza non più come mero opposto di una pienezza da cui sarebbe separata in modo negativo. Proprio in questo punto, si profila l'occasione per un ulteriore sviluppo teorico: un passo che, pur approfondendo il guadagno concettuale kantiano, si spinge verso una riconfigurazione del problema del domandare e del compito stesso del pensare.

Da un lato, questo sviluppo si pone in continuità con quanto

²² M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 217; tr. it., p. 187.

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd 9 (Wegmarken), a cura di v. F.W. von Herrmann, pp. 123-175, pp. 137-138; tr. it. *Dell'essenza del fondamento*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131, p. 94: «Se vogliamo chiamare “soggetto” l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di “esserci”, allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come “soggetto” e poi, nel caso si presentino oggetti da superare, anche come trascendenza, ma nel senso che esser-soggetto significa essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza».

²⁴ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 205; tr. it., p. 178.

Scilironi elabora in *Essere e trascendenza*, in merito alla finitezza e al suo (apparente) opposto. Nel capitolo iniziale, *Dell'infinito*, Scilironi si confronta con la domesticazione aristotelica dell'infinito e con le sue derivazioni moderne, comprese l'entificazione dell'infinito come separato dal finito e la sua riduzione a un mero opposto. Se l'infinito ha qualcosa di giustapposto a sé, il finito, cessa di essere veramente infinito: diviene a sua volta finito, limitato di contro a un che di finito, assumendo la posizione di un ente tra altri enti. Questo misconoscimento dell'infinito compromette anche una corretta comprensione del finito stesso. Qui si innesta la via hegeliana, che vede nel trapassare la verità del finito: «[...] la relazione è la trascendenza "immanente" al finito»²⁵. Il finito, nella sua verità, non è tale prima di questo processo di trapasso. L'infinito non va concepito come una semplice giustapposizione tra finito e infinito, la 'e' di 'finito e infinito' – ossia come un 'tra' ipostatizzato che lascia inalterati i termini della relazione – ma come il movimento che permette il trascendimento dei finiti, e il loro infinitizzarsi.

Dall'altro lato, questo passo in avanti consente di tornare sul problema della finitezza attraverso una nuova riflessione sulla *comunicazione* e il suo potenziale rivelativo, portando a una risignificazione ontologica che investe sia il finito sia l'infinito senza intenderli come due termini in opposizione, né pensando uno dei due per sottrazione rispetto all'altro. Una tale possibilità non emerge tanto – o non solo – modificando il soggetto della comunicazione, passando da una dinamica orizzontale di scambio tra pari a una verticale, in cui è il divino a comunicarsi²⁶, come nel *Frammento* di Francoforte di Hegel. Piuttosto, essa si sviluppa ripensando ulteriormente ciò che è in gioco nella trasformazione che si compie attraverso la comunicazione: l'*assoluto*.

Proprio sul tema della *Mitteilung*, si sviluppa un punto cruciale della riflessione hegeliana sullo spirito, come si legge in una

²⁵ C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011, p. 18.

²⁶ Questo è ciò che Scilironi approfondisce nel capitolo *Mistica e filosofia* in *Essere e trascendenza*, quando scrive a proposito dell'ek-stasis: «l'ek-stasis della mistica della fede non è dunque l'uscir fuori dell'anima verso Dio, ma è l'ek-stasis di Dio verso l'anima: è Dio che viene ad abitare l'orizzonte del nulla che l'anima contempla. E, però, di tutto questo la filosofia non può dire alcunché» (p. 28).

trascrizione di von Griesheim del corso di filosofia della religione del 1824:

La singola autocoscienza ha in ciò la coscienza della sua essenza, ed è quindi libera in ciò; questa libertà è la spiritualità, e questa, diciamo, è la religione, cioè lo spirito è ora oggetto. Solo la relazione dello spirito con lo spirito è religione, così la religione è diventata oggetto, poiché l'oggetto della coscienza finita è saputo come lo spirito, e viene saputo solo in quanto l'universale è potenza assoluta, in cui tutto è posto come organico, non solo come sostanza ma come soggetto. La libertà dell'autocoscienza è il contenuto della religione, e questo contenuto è esso stesso oggetto della religione cristiana, cioè lo spirito è oggetto di sé stesso. Che questa essenzialità assoluta, come potenza assoluta e allo stesso tempo come soggetto, si distingua e, in ciò che è distinto da essa, si comunichi [*sich mittheilt*], rimanendo però allo stesso tempo indivisa, in modo che l'altro sia anche il tutto – questo, e il ritorno a sé, costituiscono la totalità della spiritualità, sono la natura della spiritualità stessa. Lo spirito assoluto è quindi l'oggetto; lo spirito è identico con lo spirito²⁷.

Nella comprensione hegeliana della religione, lo spirito si fa oggettivo a sé stesso. Quando Hegel afferma che lo spirito diventa oggetto a sé stesso, non intende dire che Dio è conosciuto come un 'oggetto' estraneo alla soggettività umana, ma piuttosto polemizza contro la visione secondo cui Dio resterebbe un'entità distante, rispetto alla quale la soggettività finita starebbe in una relazione senza essere coinvolta nel proprio essere. Al contrario, dire che lo spirito è diventato oggetto significa per Hegel superare il modo in cui la teologia e la filosofia scolastica avevano trattato Dio, ossia come un oggetto esterno da apprendere, in un processo non in grado di farsi carico della trasformazione radicale della soggettività ricevente (accusa già del frammento francofortese), né però – e questo è il passo oltre – di dire la *trasformazione radicale di ciò che si comunica*. L'oggettivarsi dell'assoluto è un processo di riconoscimento, non meramente contemplativo, in cui l'assoluto dimette

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, a cura di W. Jaeschke e M. Köppe, in *Gesammelte Werke*, vol. 29,1, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 2017, pp. 387-388. Traduzione mia.

la propria astrattezza e separazione dal finito. L'oggettività dello spirito è il luogo in cui l'assoluto si mostra come soggettività, attività di autodeterminazione. Questo processo di riconoscimento non annulla l'oggettività, ma la articola. In questo suo farsi oggettivo per lo spirito, in cui Dio dimette la sua astrattezza, avviene *allo stesso tempo* la rideterminazione del finito. La *Mitteilung* è duplice liberazione: del finito, che non si limita ad accogliere passivamente un divino che gli si presenta solo come ente estraneo, e dell'assoluto, che non è separato, opposto rispetto al realizzarsi del finito. Da questo punto di vista, la comunicazione è radicalmente rivelativa in senso ontologico: non si limita a mostrare un modo d'essere preesistente alla comunicazione, ma riscrive la realtà stessa del finito, aprendolo alla sua verità. Il finito, nel processo di comunicazione, è sì finito, ma non lo è più nella prima forma, non-comunicata, non ancora esposta al suo essere finito: è finito nella sua verità, infinito. Questo è il 'contenuto' della comunicazione religiosa, la quale dunque non può essere intesa come il semplice trasferimento di un'informazione, ma come una trasformazione profonda.

A questo riguardo sembra degno di nota il fatto che Hegel, in una sezione della *Oggettività* all'interno della *Dottrina del Concetto*, l'ultimo libro della *Scienza della logica*, offra spunti rilevanti per esaminare alcune dinamiche in gioco nella *Mitteilung*. L'uso di questo termine non si limita a descrivere il trasferimento di input tra oggetti meccanici, ma si estende fino a includere la complessa relazione tra individuale e universale nei processi spirituali. In ciò si apre la possibilità di superare una comprensione meramente deterministica dell'oggetto e si mostra come, nello spirituale, emerga una capacità di comunicare che riguarda la stessa costituzione dell'oggettività, come si legge nel seguente passo:

Nello spirituale è ora un contenuto infinitamente molteplice, che è capace di essere comunicato [*mitteilungsfähig*], in quanto che, accolto nell'intelligenza, acquista questa forma dell'universalità, nella quale diventa un che di comunicabile [*mitteilbares*]. [...] Le leggi, i costumi, le rappresentazioni ragionevoli in genere son nel dominio spirituale tali determinazioni comunicabili [*Mitteilba-*

re], che penetrano in maniera inconscia gl'individui e vi si fanno valere²⁸.

Questo significa che la *Mitteilung*, usata inizialmente come termine che indica l'interazione di oggetti meccanici, non è soltanto una trasmissione esterna, ma qualcosa che riguarda la struttura stessa dell'essere spirituale: meglio, ciò che progressivamente individua cos'è spirito. La comunicazione si realizza quando l'universalità, incarnata in leggi, costumi e rappresentazioni razionali, penetra e permea la coscienza individuale. L'universalità, in questo contesto, non è un principio che si impone dall'esterno, ma un momento immanente agli oggetti stessi, che si rideterminano in virtù di questa comunicazione. L'oggetto, in altre parole, non è più immediato: è già riflesso in sé stesso, e ciò che è individuale porta con sé il momento dell'universalità come qualcosa che gli dà forma e non è più separato. In questo senso, vale la pena ribadirlo, la comunicazione spirituale non è mai una semplice trasmissione, ma una trasformazione reciproca che riguarda tanto l'individuale quanto l'universale. Ciò che si comunica non è qualcosa che porta il marchio della soggettività e dell'arbitrarietà, ma neppure una forma astratta dell'universalità che resta estranea all'individuo, un'oggettività semplicemente opposta al finito. Al contrario, è l'universale oggettivo, ossia la verità dell'individuo, che emerge nella sua articolazione oggettiva.

In quanto tale, la trasformazione che si produce attraverso la *Mitteilung* è una duplice liberazione: sia dell'individuale, che non resta confinato nella sua particolarità, sia dell'universale, che non rimane una mera astrazione²⁹. Questa dinamica, che nella *Logica* si sviluppa attraverso le categorie del Meccanismo, del Chimismo e della Teleologia, permette di comprendere come il concetto, in

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, zweiter Band, Die subjektive Logik. Die Lehre von Begriff (1816)*, ed. by F. Hogemann and W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, vol. 12, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1981, p. 138; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, Laterza, Bari 1999, p. 814.

²⁹ A mio avviso questo esito contribuisce a mostrare la complessità del discorso hegeliano sull'infinito nelle sue diverse forme, problematizzando le letture che vedono in Hegel l'infinito come un «termine della relazione» e leggono in ciò un limite della proposta hegeliana – tra queste anche C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, p. 19.

Hegel, coincida con la struttura stessa della libertà: una libertà che si realizza concretamente come potere formativo e creativo. Il concetto è tale perché è in grado di contenere in sé l'opposizione più radicale e di riconciliarsi con il proprio opposto, ritrovando in questo movimento la propria verità:

L'universale è quindi la potenza *libera*. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *diverente* solo come a *se stesso*; nel *diverente* esso è tornato *a se stesso*³⁰.

Conclusioni

Seguendo le riflessioni di Scilironi, si è messo in luce come la comunicazione porti con sé un potenziale ontologico che rivela il modo d'essere dell'esistenza stessa. Attraversando, anche se in maniera sintetica, alcuni momenti della filosofia classica tedesca, si è cercato di mostrare come la dimensione rivelativa della comunicazione sia il processo attraverso cui il finito si trasforma e si riconosce nella propria verità – una verità che non può essere determinata prima di questo processo, né presupposta a prescindere da esso, e dal lavoro che questo richiede. Al contrario, tale verità si costituisce attraverso il movimento stesso del comunicare, nel lavoro, mai garantito, che questo processo richiede e che rende l'esistenza quel che è.

Su questa base, sembrano emergere due sfide decisive. La prima è quella di aprire una nuova possibilità per realizzare «un modo radicalmente diverso di concepire l'*ethos* [che] possa consentire di accogliere l'esistere nella sua autenticità»³¹, come suggerisce Scilironi: un *ethos* che permetta di accogliere l'esistenza senza tentare di annullare la finitezza o pretendere di averla già compresa per opposizione a una presunta pienezza. Su questo bisogno, con cui termina il contributo di Scilironi sulla comunicazione, si potrebbe

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Die Lehre von Begriff*, p. 35; tr. it., p. 683.

³¹ SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 431.

inaugurare un progetto di ontologia della comunicazione che implichi un ripensamento radicale del nostro essere nel mondo.

Ma la sfida più profonda che si delinea a partire dalle riflessioni di Scilironi sembra quella di ripensare il compito stesso del pensiero, una volta che riconosciamo come finitezza e assoluto non sono opposti inconciliabili, ma radicalmente messi in questione. È questa mutua trasformazione – che obbliga a ripensare finitezza e assoluto oltre il problema della relazione tra due poli – a imporre una riflessione continua e aperta sulla natura stessa del pensare. Solo una simile esigenza, che raccoglie e sviluppa un'eredità inaugurata in modo particolarmente significativo dalla filosofia classica tedesca, permette di comprendere fino in fondo come la comunicazione non sia un semplice strumento, ma piuttosto il luogo autentico in cui l'esistenza stessa si trasforma. È nel manifestarsi della verità dell'esistenza attraverso il processo comunicativo, che emerge una sfida centrale per la filosofia. Questa sfida non è riducibile a quella degli altri saperi, poiché è legata alla sua vocazione più profonda: la capacità di determinare e ripensare il compito del pensiero stesso, ovvero, come ricorda Scilironi, di «avviare all'attingimento della domanda, che è quanto dire incamminare al pensiero, all'essere interroganti»³². È qui che la filosofia può trovare la sua peculiarità e la sua funzione essenziale: non semplicemente rispondere, ma aprire lo spazio del domandare, un movimento continuo che non si esaurisce in risposte definitive, ma si nutre del processo di interrogazione che investe l'interrogante stesso.

³² C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica*, Edizioni San Paolo, Milano 1994, p. 40.

La contraddizione del finito

Luca Illetterati

1. Introduzione

In un breve saggio che si intitola *Dell'infinito*, Carlo Scilironi, dopo aver avanzato l'ipotesi che la trattazione aristotelica dell'*a-peiron* sia una sorta di addomesticamento del tragico (l'incoordinabile, il dionisiaco, l'irrazionale, il nulla) a cui invece la nozione rinvierebbe e dopo aver mostrato come tale addomesticamento sia perpetrato nella soluzione teologica, si rivolge a Hegel, e in particolare al concetto di vera infinità, al fine sondare la tenuta della proposta dialettico-speculativa di pensare l'unità di finito e infinito. «Il portento di Hegel – scrive Scilironi – è di pensare l'infinito *nella relazione*», ovvero che non si dà alcun infinito fuori dalla relazione con il finito; «il limite di Hegel – scrive sempre Scilironi – è di pensare comunque l'infinito come termine della relazione»¹ rischiando in questo modo di ridurre ancora una volta l'infinito ad un alcunché di finito, essendo i termini di una relazione sempre necessariamente finiti e quindi di perpetrare, per quanto in una forma di coerenza logica inedita, quel medesimo addomesticamento.

Nelle considerazioni che seguono intendo insistere sulla questione. Non tanto per proporre una soluzione alternativa, quanto

¹C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, in ID., *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011, pp. 15-21, qui p. 19.

piuttosto per provare a pensare diversamente quel concetto di relazione che costituisce, secondo Scilironi, il prodigio e insieme il limite della soluzione hegeliana.

Per affrontare la questione muoverò da un testo hegeliano che per la topologia che esso occupa nella costellazione sistematica potrebbe apparire eccentrico. Si tratta infatti di un estratto dalla Annotazione al § 359 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* nell'edizione del 1830. Testo che si trova all'interno della filosofia della natura, ovvero all'interno della comprensione concettuale di quella dimensione del reale che nella articolazione sistematica hegeliana è dominata dall'*esteriorità* e in cui le determinazioni del pensiero, perciò, a causa dell'*esteriorità*, che è discrasia tra il concetto e la realtà, *sussistono indifferentemente e isolatamente* le une dalle altre. Una dimensione del reale dove, proprio per questo sussistere indifferente, non c'è *libertà*, ma solo, *necessità* e *accidentalità*.² Certo, scrive Hegel, nella natura si può e si deve ammirare la sapienza di Dio, ma a coloro i quali ritengano che la natura sia il luogo supremo della rivelazione di Dio, «bisogna rispondere che ogni rappresentazione dello spirito, la più bassa delle sue immaginazioni, il giuoco del suo accidentale capriccio, ogni qualsiasi parola, è fondamento più eccellente a conoscere l'essere di Dio di qualsiasi oggetto naturale». ³ Perfino il male – insiste Hegel con espressioni divenute celebri anche per il tono polemicamente e sarcasticamente antiromantico – «è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti degli astri e l'innocenza delle piante; perché colui, che così erra, è pur sempre spirito». ⁴

Più in particolare il testo su cui intendo qui focalizzare l'attenzione si trova all'interno della terza parte della filosofia della natura, intitolata *Fisica organica*, in cui vengono considerate le diverse forme di vita nella natura, e cioè a) l'organismo geologico, che Hegel considera *l'immagine* generale della vita; b) l'organismo vegetale, che secondo Hegel è una realizzazione solo formale e immediata della vita; infine c) l'organismo animale, che costituisce, invece, la

² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, §248.

³ *Ibid.*, § 248 An.

⁴ *Ibid.*

realizzazione concreta della vita e in certo modo il superamento della natura operato dalla natura stessa.

Il § 359 si trova nella parte dedicata all'organismo animale, che è dunque la parte conclusiva dell'intera Filosofia della natura. In essa la natura rivela finalmente nella sua oggettività quella struttura concettuale che nelle altre sfere (cioè nella *Meccanica* e nella *Fisica*, ma anche nelle prime due parti della *Fisica organica*) rimaneva impigliata e scissa nell'esteriorità, ovvero, come si è detto, in una condizione di inadeguatezza fra dimensione concettuale, appunto, e dimensione oggettiva. L'organismo animale è invece tale per cui, scrive Hegel, «la configurazione esterna concorda col concetto, in modo che le parti esistono essenzialmente come membra, e la soggettività come l'unità che compenetra il tutto»⁵. L'organismo animale è cioè un'unità in cui le parti sono distinte per forma e funzione l'una dall'altra e contemporaneamente, però, esse sono tali, sono cioè parti caratterizzate da una propria specificità, solo all'interno dell'unità del tutto, tanto che una volta separate da esso, esse perdono anche la loro specifica identità, la quale è tale, dunque, solo a partire da una logica relazionale che le connette fra loro e con il tutto.

La trattazione dell'organismo animale, il cui tratto fondamentale è di essere una struttura *autopoietica*, per cui «esso è, e si conserva (*erhält sich*), solo in quanto riproduce se stesso (...), in quanto si fa ciò che è» e dunque «è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato»⁶, è a sua volta articolata dentro tre processi che ne dispiegano l'unità relazionale. Il primo processo è quello che Hegel chiama *Gestaltungsprozess*, il processo di formazione dell'organismo, per cui esso viene a strutturarsi internamente secondo un peculiare rapporto tra il tutto e le parti, che è irriducibile tanto al rapporto meccanico quanto a quello fisico-chimico. Il secondo processo è l'*Assimilationsprozess*, il processo di assimilazione, in cui viene considerato il rapporto dell'unità organica con l'esteriorità in cui essa è immersa. Il terzo processo è infine il *Gattungsprozess*, il processo del genere, in cui l'organismo riproduce se stesso non più come individuo, ma come genere appunto, e in cui entra

⁵ *Ibid.*, § 349.

⁶ *Ibid.*, § 352.

in gioco una relazione con l'alterità, che non è più un generico altro, ma un altro sé, ovvero un altro organismo. Attraverso questo rapporto – e in particolare attraverso la generazione prodotta dalle relazioni sessuali – la natura trascende se stessa a partire da se stessa, realizzando una dimensione di universalità che è al contempo naturale, in quanto si realizza attraverso una dinamica *interna* alla natura, e tuttavia anche non più naturale, in quanto, come universale, essa *eccede* la pura exteriorità naturale, ovvero la dimensione della frammentazione e della singolarizzazione che è propria della natura.

Il § 359 e la sua relativa nota – da cui è tratto il testo che sarà qui oggetto di considerazione – si collocano all'interno dell'analisi hegeliana del processo assimilativo e in particolare di quella che Hegel, distinguendola dall'*assimilazione teoretica*, ovvero dall'assimilazione del mondo esterno prodotta dalla molteplicità dei sensi, chiama *assimilazione pratica*, la quale ha a che fare con l'impossessarsi concreto da parte dell'organismo animale dell'oggetto esterno e conseguentemente con il processo digestivo, ovvero con i modi in cui l'organismo rende *proprio* ciò che gli si presenta come *altro*.⁷

Questo dunque il contesto sistematico. Veniamo ora al testo:

Solo l'essere vivente sente *mananza* (*Mangel*); giacché solo esso è, nella natura, il *concetto*, che è unità di sé *medesimo* e del suo *contrario determinato*. Dove si ha un *limite* (*Schranke*), questo è una negazione solo *per un terzo*, per una comparazione esteriore. Ma si ha la *mananza*, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì *qualcosa che lo sorpassa* (*das Darüberhinaussein*), e in lui perciò è immanente e posta la *contraddizione* come tale. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di *sopportarla* (*ertragen*), è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità* (*Unendlichkeit*). - Anche allorché si parla di ragione *finita* (*endlicher Vernunft*), questa fornisce la prova di essere infinita appunto in quanto si determina (*bestimmt*) come *finita*; poiché la negazione è finita, è mananza, solo rispetto a ciò che è il *superamento* (*Aufgehobensein*) di essa, la relazione infinita con sé stesso (...). La storditezza del modo di pensare ordinario se ne resta ferma all'astrazione del *limite*, e parimente nella vita, dove

⁷ Sulla straordinaria rilevanza dell'interpretazione hegeliana del processo digestivo, cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa*, Bologna, Il Mulino 2001, in part. pp. 129-136.

il *concetto* stesso entra in *esistenza*, non vede il concetto; si attiene alle determinazioni della coscienza rappresentativa, quali sono la *spinta* (*Trieb*), l'*istinto* (*Instinkt*), il *bisogno* (*Bedürfnis*), ecc., senza domandare che cosa queste determinazioni siano in sé; l'analisi darebbe per risultato che esse sono negazioni, contenute nell'affermazione del soggetto stesso.⁸

Basterebbe elencare tutte le parole che Hegel stesso sottolinea all'interno di questo testo per rendersi conto della centralità di questa annotazione, ovvero per rendersi conto che sono qui in gioco alcuni dei concetti chiave che innervano in modo radicale l'intera filosofia di Hegel.

Qui mi concentrerò solo su alcuni di questi termini e precisamente:

- *La mancanza*, nella sua differenza dal limite inteso come *Schranke*;
- *Il soggetto*, nel suo legame soprattutto con la contraddizione;
- *L'infinito*, che costituisce, in certo modo, come cercherò di evidenziare, il concetto dentro cui assumono senso tanto l'idea della mancanza quanto quella del soggetto.

2. Solo l'essere vivente sente *mancanza*

Nella proposizione che apre l'annotazione al § 359 Hegel enfatizza la parola *mancanza*. È tuttavia evidente che ciò che determina in senso proprio il modo d'essere del vivente, non è tanto l'essere mancante, quanto piuttosto – e la cosa fa differenza – la capacità del vivente di *sentire* la mancanza stessa. Il concetto stesso di *mancanza* rinvia cioè all'*esperienza della mancanza*. È la capacità *autoriflessiva* di avvertire la mancanza in se stesso, ciò che *spinge* infatti il vivente a quel movimento di estroversione che è a tema nel processo assimilativo. *Sentendo* la mancanza il vivente è il movimento teso al superamento dello stato di indigenza che la mancanza produce. Se un ente manca di qualcosa, ma non ha il sentimento di questa mancanza, l'ente non è affatto spinto a toglierla e superarla.

⁸ *Ibid.*, § 359 An.

Hegel cerca di chiarire questo punto attraverso la comparazione tra i concetti di mancanza e limite (inteso qui nella forma della *Schranke*⁹). Dove c'è un limite, dice infatti Hegel, esso appare come *negazione*, ovvero come qualcosa che affetta negativamente l'ente, solo rispetto a un terzo. Il che significa, per fare un esempio banale, che se un motore trova il suo limite nel fatto di non avere un qualche suo componente, che esso *manchi* di questo componente lo può asserire solo un terzo che compara l'ente in questione con ciò che quell'ente dovrebbe essere, o con ciò che ci si aspetta che quell'ente sia. Nel caso dell'ente che *sente* la mancanza non c'è invece la comparazione esterna di un terzo tra il modo d'essere di quell'ente in quanto affetto da un limite e di quel medesimo ente in quanto compiuto. L'ente che si avverte come mancante, che non è cioè semplicemente mancante, quanto piuttosto *esperienza della mancanza*, in quanto è caratterizzato da una negatività interna che non è il frutto della comparazione di un terzo tra la sua costituzione compiuta e quella deficitaria, produce un *bisogno* – solo dell'essere che sente la mancanza si può propriamente parlare di bisogno – e conseguentemente la spinta a superare la mancanza. Il vivente viene così a determinarsi come *Tätigkeit des Mangels*, attività della mancanza¹⁰, ovvero come un modo d'essere in cui il sentimento della mancanza è tutt'uno con il movimento che trova la sua radice nel suo stesso essere e che lo spinge continuamente al di là di se

⁹ Sulla differenza all'interno del dibattito filosofico che muove soprattutto da Kant fra la forma del limite che rimanda alla parola tedesca *Grenze* e la forma del limite che rimanda invece alla parola *Schranke*, mi permetto di rinviare al mio *Figure del limite. Forme ed esperienze della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996. Basterà qui ricordare che nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* Kant afferma che le *Schranken* “sono semplici *negazioni* che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta” (AA IV, 352, corsivo mio), mentre le *Grenzen* sono concetti *positivi* che appartengono tanto allo spazio che essi delimitano come anche a quello “che sta fuori di un dato insieme” (AA IV, 361).

¹⁰ L'espressione *Tätigkeit des Mangels*, attività della mancanza, compare in uno dei testi preparatori alla Scienza della logica che è stato pubblicato dai curatori della *Gesammelte Werke* come *Beilage* e che è stato intitolato: G.W.F. Hegel, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985, pp. 259-298, in part. p. 280 (*Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it con Intr. e Commento di L. Illetterati, Trento 1996, p. 54).

stesso. In questo senso, dire che solo il vivente sente mancanza è al contempo, per Hegel, un modo per dire che il vivente è sempre e costitutivamente *al di là di se stesso*, che il vivente è ciò che è solo in quanto è il movimento sempre in atto del suo *trascendersi*.

Ora, affermare che il vivente è costitutivamente sempre al di là di se stesso, che esso è nel suo modo d'essere il trascendimento di se stesso, significa, per Hegel, riconoscerne la struttura intimamente contraddittoria. Struttura che si rivela proprio nell'articolazione dell'idea secondo cui il vivente è un modo d'essere che *è se stesso*, che realizza cioè il suo proprio modo d'essere, solo nel suo continuo e incessante farsi *altro da sé*, ovvero, detto diversamente, nella continua e incessante negazione di sé. La parola 'contraddizione' intende qui dunque indicare la struttura dinamica della vita, ovvero che essa è se stessa se e solo se essa è simultaneamente e sotto lo stesso rispetto identica e non identica a se stessa; simultaneamente e sotto lo stesso rispetto differente e non differente da se stessa.

Che il modo d'essere del vivente sia tale da implicare la contraddizione è già implicito, per Hegel, nel concetto kantiano di *finalità interna*, ovvero in quel concetto che secondo Kant rende comprensibile il modo di essere degli enti organizzati di natura. La finalità interna implica infatti che tali enti – e in primo luogo gli esseri viventi – siano un movimento in direzione della loro stessa realizzazione, la quale, per quanto, per così dire, *venga dopo*, rispetto al movimento stesso, è ciò che lo determina. Secondo Hegel, dire che l'essere vivente può essere compreso solo in relazione a una finalità interna, significa riconoscere il vivente come un modo d'essere che è davvero e pienamente se stesso solo in quanto è sempre al di là di se stesso, solo in quanto esso è la negazione di se stesso.

Come noto Hegel ritiene che il concetto kantiano di finalità interna abbia in certo modo risvegliato il concetto aristotelico di *vita*¹¹; concetto che, nella lettura hegeliana, rinvia a un modo d'essere intimamente caratterizzato da questo movimento di trascendimento di sé.

In un famoso passo del *De anima* Aristotele infatti afferma:

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 204 An.

«Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima».¹²

Dire che *l'essere per i viventi è il vivere*, significa in questo senso dire che l'essere dei viventi non è un processo teso a un qualche risultato che si ponga al di là del processo stesso. Il risultato (l'essere) è tutto interno al processo (il vivere). Potremmo dire forzando in senso anti-heideggeriano una categoria utilizzata da Heidegger per esplicitare il modo d'essere dell'ente che *esiste*, ovvero del *Da-sein*, che dire che l'essere per i viventi è il vivere, implica che la vita è quel modo d'essere che è sempre e strutturalmente un *Zu-sein*, un *aver-da-essere*, dove questo 'aver-da-essere' non indica tanto una deficienza o un'imperfezione – un mancare che se venisse meno consentirebbe all'essere dell'ente mancante di essere finalmente se stesso – quanto piuttosto il suo specifico e irriducibile modo d'essere.¹³

La proposizione che dice che *l'essere per i viventi è il vivere* può peraltro essere letta in relazione a un'altra famosissima proposizione aristotelica che chiama in causa il concetto di vita; nella *Politica*, all'interno di un contesto che riguarda il concetto di proprietà, o per meglio dire, l'idea che le proprietà siano strumenti per vivere e vivere bene, Aristotele dice: «la vita è *praxis*, non *poiesis*».¹⁴ Dire questo significa da una parte, negativamente, dire che la vita non è un movimento verso qualcosa di esterno ad essa, non è la conquista di una condizione in cui il movimento che la costituisce si possa acquietare (e dunque non è *poiesis*); dall'altra, positivamente, che la vita è un movimento che trova realizzazione in se stesso, ovvero

¹² ARISTOT., *De An.*, B, 4, 415 b 11-14. Su questo passo, cfr. E. BERTI, "Per i viventi l'essere è il vivere" (Aristotele, *De Anima* 415 b 13), in ID., *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana 2005, pp. 133-141.

¹³ Lettura anti-heideggeriana di una categoria heideggeriana, in quanto l'essere un *aver da essere* è per Heidegger caratteristica solo del *Dasein* e non di quella forma di *essere nel mondo* che è propria dei viventi, i quali, a differenza dell'ente che esiste, "sono come sono" (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in ID., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987, p. 279). Mi permetto su questo di rinviare al mio *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Padova, Il Poligrafo 2002.

¹⁴ ARISTOT., *Pol I*, 4, 1254 a 7.

ancora, che essa è perfetta in se stessa in ogni momento del proprio essere.¹⁵ Il che implica che la vita non può essere pensata come una qualche forma di pienezza e perfezione che si trova quindi a patire una mancanza e successivamente a sviluppare un'attività finalizzata a ripristinare la perfezione perduta o a ricomporre l'unità infranta. La vita è perfetta – in questo consiste il suo essere *praxis* – è cioè pienamente vita, solo all'interno di quel movimento che ha l'elemento negativo – la mancanza, l'indigenza, il dolore – come costitutivo del proprio essere. La vita, cioè, detto in termini ancora più espliciti, non è se stessa una volta che sia stata soppressa la mancanza, e dunque una volta che la ferita prodotta dall'indigenza sia stata guarita. La vita è se stessa in quanto *strutturalmente* mancante, per cui l'unità e la perfezione della vita sono tutt'uno con la lacerazione che la mancanza implica. Per la vita, la mancanza non è l'emergere di un difetto che debba essere riparato per consentirle di esistere nella sua forma perfetta. L'esperienza della mancanza è tutt'uno con la forma perfetta della vita stessa.

È questo ciò che fa del vivente, per Hegel, un *soggetto*.

3. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di sopportarla, è il soggetto

Il vivente è soggettività, per Hegel, in quanto è appunto un'*attività* rivolta alla sua stessa realizzazione, ovvero, più determinatamente, in quanto il suo farsi altro da sé, il suo muoversi in direzione di altro rispetto a se stesso è sempre finalizzato alla realizzazione di sé. La prima e più elementare caratteristica della soggettività è dunque l'*automovimento*, ovvero la capacità del vivente di sottrarsi – in forme più o meno radicali – al dominio dell'esteriorità e di determinare da sé la propria particolarità. Il vivente è cioè tale, per Hegel, in quanto manifesta – ancora una volta in forme magari appena germinali o al contrario più radicali – una capacità di *autodeterminazione* che fa sì che esso sia caratterizzato da forme di motilità che non sono mai del tutto o solo determinate da potenze

¹⁵ Cfr, su questo, F. CHEREGHIN, 'Vivere' e 'vivere bene'. Note sul concetto aristotelico di *πρᾶξις*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", vol. 95, 1, 1990, pp. 57–74.

esterne, ma che si originano a partire da bisogni e istanze che costituiscono il suo stesso modo d'essere¹⁶. Questa capacità dell'auto-movimento si rivela in modo evidente all'interno del mondo naturale nella dimensione dell'animalità. L'animale, infatti, dice Hegel, non solo «*determina da se stesso (...) il suo luogo*»¹⁷, ma a ben vedere è *soggetto*, e dunque determinato da forme di *auto-movimento*, in tutte le capacità che lo costituiscono in quanto vivente. Così come per Aristotele la *kinesis* che è propria della *physis* – la quale è quel modo d'essere che infatti ha *il principio del movimento in se stessa* – non è solo la *kinesis* intesa come modificazione del luogo di un corpo¹⁸, anche per Hegel l'auto-movimento del vivente non va inteso solo nel senso della locomozione, ma ben più radicalmente come una forma di mutazione che origina dal vivente e nella quale il vivente stesso è coinvolto. Così, ad esempio, anche la *voce*, che rende possibile all'animale l'esteriorizzazione della propria interiorità, dei propri bisogni, della propria condizione di indigenza o soddisfazione, è una forma di *auto-movimento* dell'animale che Hegel descrive come «un libero fremere *in se stesso*» del vivente.¹⁹ Altrettanto, se il vivente è dotato di quello che Hegel chiama *calore animale*, ovvero di una condizione che è originata dall'interno dell'organismo stesso, è perché esso è un *automovimento* nel senso di un processo continuo di dissoluzione e ricostituzione di sé in se stesso; se è capace di una *assunzione intervallata di cibo* è perché si è liberato dalla totale dipendenza da un tempo e da uno spazio esterni e si muove invece a partire da bisogni interiori. Soprattutto però, l'animale è soggetto, secondo Hegel, in quanto è capace di *Gefühl*, di sentimento, ovvero in quanto esso è la capacità di *sentire se stesso*, di avvertirsi come un sé.²⁰ Nel *Gefühl*, dunque, fa la sua comparsa quel movimento autoriflessivo che costituisce il tratto tipico della soggettività e che a sua volta è, secondo Hegel, la struttura dell'*infinità*. *Sentendosi*, infatti, il soggetto – ed è di straordinaria

¹⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 351 An.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. su questo M. HEIDEGGER, *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις*. Aristotele, *Fisica*, B, I, in *Id.*, *Segnavia*, cit., pp. 193-255.

¹⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 351 An.

²⁰ Cfr. *ibid.*

rilevanza che si stia qui discutendo del modo d'essere dell'animale – sente di fatto la propria finitezza, fa esperienza della propria negatività, vive cioè il proprio limite come mancanza e come impulso a superarlo. E in ciò si rivela come *infinito*.

4. E ciò costituisce la sua *infinità*

La soggettività animale è caratterizzata dall'*infinità*, per Hegel, in quanto essa è la *contraddizione* del finito, ovvero è il finito che fa esperienza di se stesso e che in essa non è più dunque semplicemente finito. E' evidente che una tale infinità non è in alcun modo l'opposto del finito o un al di là separato da esso. L'infinità è semmai l'*atto* attraverso cui il soggetto finito *si pone costitutivamente* al di là di se stesso: è il trascendimento in atto di sé in quanto, appunto, finito. Il soggetto finito è infinito non dunque perché in questa attività che si rivela nella forma del trascendersi gli sia dato di raggiungere una dimensione separata dal finito che lo costituisce. Il soggetto vivente, il soggetto che avverte la mancanza in se stesso, e che è conseguentemente la spinta a toglierla, è infinito in quanto è l'*atto della contraddizione del finito stesso*. L'infinito è in questo senso quella che Hegel chiama anche l'*inquietudine* (die Unruhe) *del finito*. Detto diversamente ancora: l'infinità che Hegel attribuisce alla soggettività vivente non va intesa come la possibilità del soggetto di uscire dalle forme concrete della mancanza e del bisogno e di porsi dunque *al di là* della sua natura. Al di là della mancanza e del bisogno, l'essere vivente trova solo la sua fine, non la sua realizzazione. L'infinità del soggetto vivente consiste piuttosto in quel trascendimento che è connesso inestricabilmente alla capacità dell'essere vivente di avvertirsi come mancante e lacerato, di fare cioè esperienza della propria negatività e di essere il movimento – l'*automovimento* – generato da quella stessa mancanza, da quella stessa lacerazione e da quella stessa negatività. Il soggetto vivente è dunque il finito che, nella sua struttura aporetica, nel suo essere sempre al di là di sé, nel suo sentire la mancanza ed essere l'attività di quella stessa mancanza, non è mai semplicemente un finito. In questo senso, l'infinità del soggetto, l'infinità di cui parla qui Hegel, è una sorta di *trascendenza immanente*: un movimento

di trasgressione del finito immanente al finito stesso.

La determinazione concettuale dei concetti di finito e infinito trova la sua collocazione nella articolazione sistematica hegeliana all'interno della prima parte della *Scienza della logica*, la logica oggettiva; in particolare nella Dottrina dell'essere, e più specificamente ancora all'interno della Sezione Prima – *Bestimmtheit (Qualität)* – nel secondo capitolo, che si intitola *Dasein*. A sua volta essa ha come preconditione fondamentale l'analisi del concetto di limite (*Grenze*), che è appunto all'origine di quella che è per Hegel la contraddizione stessa del finito. Se infatti il finito è ciò che è determinato da un limite – il qualcosa, ovvero l'ente determinato, “è in grazia del limite ciò che esso è”²¹ – dall'altro lato il limite è anche la mediazione (*Vermittlung*) tra il *qualcosa* e l'*altro*. E poiché l'uno costituisce il *non essere* dell'altro – il *qualcosa* è il *non essere dell'altro rispetto al qualcosa* e l'*altro* è il *non essere del qualcosa* – il limite è la determinazione in cui tanto il qualcosa quanto l'altro a un tempo *sono* e *non sono*.²² Il limite, infatti, secondo Hegel, è ciò a partire da cui assume consistenza tanto il *qualcosa* come anche l'*altro* dal qualcosa, ed è perciò, costitutivamente, anche «l'altro di tutte e due». ²³ In questo senso il limite è, scrive Hegel, «l'inquietudine del qualcosa», ovvero la contraddizione che spinge il qualcosa oltre a se stesso²⁴.

Questo è per Hegel ciò che costituisce il finito:

«qualcosa posto col suo limite immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale è negato e trascinato oltre se stesso, è il finito». ²⁵

Il finito è, *nel suo concetto*, la contraddizione di se stesso, per cui il suo *essere* è a un tempo il suo *non essere*. Il che implica che il finito, in quanto è sempre al di là di sé, in quanto rimanda a un oltre che gli è però costitutivo, che non si trova cioè in una dimensione separata rispetto al finito stesso, ma è la natura stessa del finito, è

²¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. della trad. e nota introd. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, p. 125.

²² *Ibid.*, p. 126.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 127.

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

in se stesso infinito. Il che ancora significa – ed è questo credo il punto decisivo – che l'infinità non è ciò che sorge una volta che si sia tolto il finito, non è ciò che viene all'essere una volta che il finito nella contraddizione di se stesso venga a togliersi: l'infinità è l'atto stesso del *togliersi del finito da se stesso*, è cioè la stessa *contraddizione del finito*. L'infinito, detto diversamente ancora, non sorge dall'*Aufhebung* della finitezza. L'infinito non è la dimensione alla quale conduce il movimento dell'*Aufhebung*. Pensarlo in questo modo significherebbe ancora pensarlo come una dimensione separata dal finito e al contempo pensare il finito come una sostanzialità separata dalla sua stessa *Aufhebung*. Significherebbe cioè pensare il finito e l'infinito in termini *relativi*. Molto più radicalmente Hegel sottolinea che l'infinito altro non è che la natura stessa del finito, il movimento stesso di auto-toglimento che costituisce il modo d'essere proprio del finito. Per usare le parole di Hegel:

«Il finito non vien tolto dall'infinito quasi da una potenza che fosse data fuori di lui, ma è la sua infinità, di toglier via se stesso». ²⁶

In questo senso, ancora una volta, l'infinito non viene a costituirsi come un al di là separato dal finito – questo sarebbe l'infinito reso finito dalla contrapposizione al finito stesso – ma è ciò che costituisce la natura stessa del finito, la quale è quella del togliersi, di essere la contraddizione:

«il finito è il suo proprio togliersi, racchiude in sé la sua negazione, l'infinità». ²⁷

Il che significa che pensare l'infinito significa innanzitutto pensare radicalmente il finito. Se infatti per Hegel il cattivo infinito, l'infinito dell'intelletto, è l'infinito che sta di contro al finito, che si determina per differenza rispetto al finito stesso e che in questo porre il finito fuori di sé, finitizza se stesso, a questo cattivo infinito corrisponde anche quella che potremmo chiamare una *cattiva finitezza*. La cattiva finitezza sarebbe quella che specularmente rispetto all'infinito dell'intelletto si determina come l'altro dall'infinito, ovvero come una determinazione irrigidita in se stessa che si co-

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

²⁷ *Ibid.*, p. 155.

stituisce solo attraverso la sua differenza da un infinito considerato come altro e separato rispetto a sé. Finito e infinito sono, in questo senso, come due unilateralità che si tolgono reciprocamente. Così come il finito, proprio nel suo rivelarsi in quanto finito, si toglie nell'infinito, altrettanto in questo movimento l'infinito si toglie come vuoto al di là, è negazione dell'al di là come dimensione separata dal finito. Ciò che è tolto in questo togliimento è cioè *il finito di entrambi*, tanto del finito quanto dell'infinito, che nella misura in cui si determinano per reciproca esclusione sono entrambi finiti. Il togliimento di queste due finitezze, quella del finito e quella dell'infinito, è il *vero infinito*. Nel vero infinito, il finito e l'infinito in quanto reciprocamente implicantesi e allo stesso tempo contrapposti l'uno all'altro, si rivelano perciò come *momenti* di un unico *processo* piuttosto che come *termini* di una *relazione*. Tant'è che il vero infinito non trova adeguata espressione nella semplice formula secondo la quale esso sarebbe l'unità di finito e infinito. In quella formula il finito e l'infinito vengono assunti, dice Hegel, come *unbewegte Seyende*, esistenze immote, e cioè come puri termini di una relazione.²⁸ Essi sono invece momenti di un processo, di un divenire. Non esiste alcun finito indipendente dall'infinito e non esiste alcun infinito indipendente dal finito. Pensati come esistenze indipendenti, finito e infinito sono mere astrazioni, che trovano il proprio essere solo in quanto sono l'altro da sé. Solo se pensati all'interno di una logica e di una dinamica radicalmente processuale è possibile pensare l'unità del finito e dell'infinito senza cadere nella morta equivalenza che annulla ogni distinzione:

«Cotesta *unità* dell'infinito e del finito, e cotesta loro *distinzione*, son lo stesso inseparabile che la finità e l'infinità».²⁹

Il finito è, dunque, per Hegel, *il suo proprio togliersi* (das *Aufheben seiner selbst*) e a sua volta questo *Aufheben seiner selbst*, con la negatività che esso implica, è l'infinità.

Il punto è espresso in modo particolarmente radicale all'interno della cosiddetta *Logica* jenese del 1804-05. L'infinità, scrive qui Hegel, «come questa assoluta contraddizione, è perciò l'unica realtà del determinato, e non un al di là, ma rapporto semplice, il puro

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 152.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 159.

movimento assoluto, l'essere fuori di sé nell'essere in sé». ³⁰

Questo *essere fuori di sé nell'essere in sé* è quella *trascendenza immanente* che costituisce l'inquietudine del finito, ovvero la sua infinità.

5. Conclusione

La domanda intorno alle nozioni di finito e infinito costituisce lo sfondo a partire dal quale nel corso di lezioni del semestre invernale 1930/31 Heidegger si confronta con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel:

«La problematica della finitezza è certamente ciò tramite cui cerchiamo di incontrarci con Hegel (...): noi cerchiamo, in un confronto con la sua problematica dell'infinità, di creare, a partire dalla nostra interrogazione sulla finitezza, quella affinità necessaria per portare alla luce lo spirito della sua filosofia». ³¹

Hegel, dice Heidegger, è colui che ha “ben cacciato la finitezza dalla filosofia”, nel senso che “l'ha *tolta* (*daß er sie aufhob*), oltrepassata (*überwand*), *ponendola nel suo giusto posto* (*indem er sie ins Recht setzte*)” ³². Hegel sarebbe cioè colui che ha mostrato l'inconsistenza di un certo modo di pensare il finito. Il punto è però, secondo Heidegger, di capire quale sia la finitezza che Hegel ha *aufgehoben* e *ins Recht gesetzt*; se questa finitezza, cioè, sia davvero “la *finitezza originaria e realmente posta* nella filosofia” ³³ o non sia piuttosto una finitezza che Heidegger chiama *beiläufige*, ovvero una finitezza occasionale, marginale ³⁴. Questo implica che il confronto con Hegel, dice Heidegger, non deve essere “*contro* di lui”, non deve essere “una difesa della finitezza *da lui oltrepassata*” ³⁵,

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, trad., introd. e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Trento 1982, p. 35.

³¹ M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, trad. di S. Caianiello, Napoli, Guida 1988, pp. 73-74.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *ibid.*.

³⁵ *Ibid.*

quanto piuttosto un confronto con la sua forma di oltrepassamento. Non si tratta cioè per Heidegger di porsi in contrasto al pensiero hegeliano dell'infinito ponendosi nella prospettiva di un pensiero del finito. Ciò che si tratta di istituire è una vera *Auseinandersetzung* con il pensiero hegeliano rispetto a finito e infinito, ovvero «con ciò che egli ha oltrepassato e su come l'ha oltrepassato».³⁶

A partire da questo sfondo Heidegger avanza due ipotesi per molti versi in contrasto l'una con l'altra. La prima si chiede se l'infinità hegeliana, ovvero l'infinità che emerge dalla critica alla pretesa autosussistenza del finito, sia connessa a una forma, appunto, *beiläufige* di finitezza e se essa non si affermi proprio a partire da essa. La seconda ipotesi, ben più radicale, si chiede se ciò che Hegel chiama *assoluto* e dunque l'infinità che è ad esso correlata – per Hegel, come noto, l'infinito è una delle definizioni dell'assoluto³⁷ – non possano essere pensati nella forma di una *Absolvenz*, ovvero, dice ancora Heidegger, come una forma di “trascendenza dissimulata”, ovvero ancora come ciò che costituisce *in senso proprio*, per Heidegger, il modo d'essere stesso della finitezza del *Dasein*³⁸. Radicalizzando i termini della questione, questa seconda ipotesi si chiede se la infinità hegeliana sia pensabile come affine alla modalità d'essere della finitezza del *Dasein* intesa nel suo senso più radicale e rigoroso.

Il percorso che è stato compiuto nell'analisi della annotazione al §359 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel autorizza ad insistere su questa seconda ipotesi heideggeriana, ovvero sulla possibilità di una connessione – non certo di una identificazione³⁹ – tra il concetto di vera infinità hegeliano e il concetto heideggeriano di trascendenza.

Il concetto di trascendenza, come noto, ha già un ruolo fondamentale in *Sein und Zeit*, ma trova una sua specifica trattazione soprattutto

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 138.

³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 107.

³⁹ Senza qui richiamare in dettaglio i punti generali che determinano la distanza di Heidegger da Hegel, basti dire che la considerazione della trascendenza come struttura del finito è secondo Heidegger ciò che permette al finito di pensare la differenza tra essere ed ente, ovvero, se si vuole, il differire stesso dell'essere, il quale, proprio nel suo differire, non può mai essere completamente assorbito da un *logos* che, afferrandolo, lo ridurrebbe ad ente.

nei testi che Heidegger elabora proprio negli anni in cui si colloca anche la *Vorlesung* dedicata alla *Fenomenologia dello spirito*. Nel saggio *Vom Wesens des Grundes*, ad esempio, Heidegger articola la nozione di trascendenza intendendola come il fondamento della *differenza ontologica* e di conseguenza come l'essenza stessa della finitezza del *Dasein*. In particolare, per esplicitare cosa si debba propriamente intendere con *trascendenza*, Heidegger rinvia dapprima al termine *Überstieg*, oltrepassamento. Se dunque «trascendenza significa oltrepassamento», ciò che si tratta di capire è il modo di tale oltrepassare:

«È trascendente (cioè trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare». ⁴⁰

Intesa in questo senso, la trascendenza non è tanto una *relazione* “che va ‘da’ qualcosa ‘a’ qualcosa”⁴¹. In altre parole, l'essere trascendente non rimanda a una elevazione verso un oltre o un al di là rispetto a ciò che viene trasceso. Essere trascendente, detto diversamente ancora, non significa il movimento che conduce qualcosa da un punto a un altro: essere trascendente significa *essere nel trascendimento* stesso, *mantenersi in esso*. In senso proprio, il trascendente non è quindi ciò che sta al di là della finitezza, quanto piuttosto il modo d'essere stesso di quella finitezza che è propria del *Dasein* e che è a sua volta all'origine della differenza ontologica: la trascendenza è in questo senso «*la costituzione fondamentale di questo ente*».⁴² Il trascendere che va di pari passo con la trascendenza dell'esserci non è perciò da pensarsi come il semplice togliimento di un limite dentro il quale il finito si troverebbe prigioniero:

«L'esserci che trascende (un'espressione, questa, già di per sé tautologica) non oltrepassa né una 'barriera' posta davanti al soggetto, in modo da costringerlo a restarvi dapprima dentro (immanenza), né un baratro che lo separa dall'oggetto. (...). Ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente *l'ente stesso*, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi *anche e proprio* quell'ente che 'esso stesso' è in quanto esiste».⁴³

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 79-131, qui p. 93.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 94.

⁴³ *Ibid.*

Quello che Heidegger intende con questa idea che nella trascendenza a essere oltrepassato è *proprio e solamente l'ente stesso*, può per molti versi essere avvicinato all'idea di Hegel secondo cui ciò che viene oltrepassato nella contraddizione del finito è il finito stesso. E ancora una volta non per approdare a un infinito separato da sé, ma proprio per essere se stesso, cioè per essere quel togliimento di sé che è la verità effettiva del finito e che costituisce l'assoluto stesso. Per Hegel, l'assoluto è certo la negazione del finito, ma è tale per cui si dà sempre e solo nel finito e non è mai separato da esso. Da questo punto di vista, non è un caso che Hegel usi il termine "assoluto" come sostantivo piuttosto raramente e quasi sempre in contesti particolari, non di rado critici⁴⁴. Per lo più, "assoluto" in Hegel è un aggettivo o un avverbio, cioè qualcosa che denota essenzialmente un modo di essere che trova una delle sue espressioni più peculiari proprio nel movimento di togliimento del finito da se stesso, in quel movimento di *infinita assolverenza* che Heidegger attribuisce alla finitezza del *Dasein*.

Si potrebbe in questo senso dire che l'assoluto è questa *trascendenza immanente* al finito, ovvero, appunto, *la contraddizione del finito*, il movimento «che 'rompe' il finito, che lo ha già sempre fessurato, che *infinitizza il finito*».⁴⁵ Tale movimento – *la trascendenza che immane costitutivamente all'alcunché*⁴⁶ – è però per Hegel – e qui sta probabilmente una delle differenze sostanziali con il pensiero di Heidegger – nel concetto stesso. E a sua volta il concetto non è qualcosa che è *proprio* di una soggettività trascendente. È semmai la soggettività trascendente – che per Hegel a differenza che per Heidegger è connessa in generale alla *vita* e quindi anche a quell'essere che Heidegger ritiene *povero di mondo* che è l'anima-⁴⁷ – che appartiene alla trascendenza del concetto.

Fino a qui, seppure certo con alcune differenze di tono e accento, il percorso compiuto è del tutto coerente con quello proposto

⁴⁴ Cfr. su questo A. NUZZO, *The "absoluteness" of Hegel's absolute spirit*, in M. F. BYKOVA (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2019, pp. 205-266.

⁴⁵ C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, cit., p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. P. Coriando, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo 1999.

da Carlo Scilironi. Dove esso forse differisce è nella domanda ulteriore che Scilironi si pone. Fedele alla radicalità del suo interrogare Scilironi infatti a questo punto si chiede quale sia *il fondamento* di tale trascendenza e conseguentemente quale sia *l'essere* dell'infinito che la trascendenza dischiude. E nell'indicare un percorso a sua volta lo rintraccia in *un pensiero del possibile*, dell'esser-possibile in cui *la possibilità* ha da essere pensata in termini più radicali e originari della categorizzazione modale; una modalità che perciò *trascende il dire*, in quanto *il detto* è «già sempre convertito (ridotto) in modalità categoriale».⁴⁸

Il rischio che intravedo in questo percorso è che esso tenda a far rientrare dalla finestra ciò che ha cacciato fuori dalla porta, ovvero che esso rinvii all'idea di un infinito *altro, separato*. Come se chiedersi *il fondamento* della trascendenza e *l'essere* dell'infinito, provocasse una sorta di spazio protetto per il fondamento, per l'infinito e per l'essere che il percorso compiuto attraverso Hegel e in parte Heidegger avrebbe invece in una certa forma decostruito. Uno spazio protetto che viene detto nella forma dell'esser-possibile, dell'essere *come possibilità*. Questo esser-possibile sembra dunque presentarsi come un *oltre* che proprio in quanto *al di là* della sua declinazione modale non può essere detto per non ritrovarsi *ridotto* dentro una forma categoriale. Un non poter dire, a me sembra, che rischia di lasciare in qualche modo in pace il dire, relegandolo a una coerenza logica certo rigorosissima, ma anche *impossibilitata* a dire ciò che è alla radice del suo stesso dire e in qualche modo perciò privata di quella inquietudine che appartiene alla contraddizione del finito. La separazione tra una dimensione del dire protetto dalle insidie della contraddizione e quella di un *oltre* che proprio in quanto viene posto al di là del categoriale non può perciò essere detto, rischia cioè di riprodurre un dualismo fra un finito (che contiene in sé il *suo* infinito) e un infinito che si pone invece in un *oltre* a cui il finito si può aprire attraverso forme di esperienza trascendenti il dire. Come se dire che *di ciò di cui non si può parlare si deve tacere* non fosse già la trasgressione al silenzio cui la proposizione rinvia.

⁴⁸ C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, cit., p. 20.

Essere e possibilità tra limite dell'episteme e originario dell'affezione

Roberto Tommasi

Pensare la trascendenza dell'essere nel suo rapporto con le categorie della modalità (realtà, necessità, possibilità) è un aspetto saliente del contributo di Carlo Scilironi - un contributo filosofico aperto alla parola biblica e religiosa - all'investigazione sulla domanda fondamentale e inattuale: *tí tò ón?*, *tí tò eínai?*, «che cos'è essere?»¹. Qui intendiamo onorare tale contributo tentando, per quanto possibile e per cenni, di ripensare essere e possibilità tra limite *dell'episteme* e originario dell'affezione. Senza addentrarci nelle discussioni della metafisica dell'essere moderna (ontologia) col suo impianto legato alle dinamiche scientifiche di oggettivazione del mondo e quindi all'epistemologia e col suo differire dalla grande tradizione greca (*ousia*) e medievale (*actus essendi*), muoviamo dalla consapevolezza che il conoscere umano non può essere isolato, astratto dalle molte condizioni ontologiche ed umane che sono sistemiche, ovvero connessioni di aspetti complessi risuonanti gli uni negli altri e con gli altri² così che il reale e l'esperienza accadono nella complessità inesauribile dei nessi (anche quelli con la parola biblica e teologica) in cui prendono forma e l'*episteme*

¹ Cfr. C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, Le Gru, Padova 2011.

² Cfr. P. GILBERT, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Stamen, Roma 2023, p. 15.

appare un approssimarsi inesausto che tendenzialmente connette l'ente al tutto salvandolo³.

L'e-sistenza, un terreno privilegiato

L'e-sistere umano (l'Esserci quale essere che io sempre sono) colto entro un'ermeneutica che abita nella tensione vivente tra l'oggettività elaborata da un fenomenologia a misura del *Cogito* recuperata sul naturalismo e la soggettività del senso della mia/nostra esistenza incarnata guadagnata rispetto a una concezione essenzialistica dell'uomo⁴ è terreno privilegiato per la ricerca del senso dell'essere. Qui le categorie della modalità prendono forma rinnovata.

Percorrendo questa via sulla scia di Edmund Husserl e differenziandosene Martin Heidegger ha mostrato che «*l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza*»⁵. È infatti e-sistendo, ovvero sentendo-agendo-pensando, che l'Esserci, a partire dal corpo proprio vivente-senziente (*Leib*) si scopre se-stesso nell'atto/evento della propria apertura all'essere quale essere-nel-mondo-de-coincidente-dal-mondo⁶ per lo scarto che in esso si tende tra io e altro, osservabile e inosservabile⁷.

In ciò l'essenza della conoscenza umana e del sapere si manifesta quale volgersi/aprirsi plurale del soggetto alle «cose stesse» (intenzionalità), evento dinamico di unità e alterità dove soggetto e oggetto si costituiscono insieme nell'intreccio/coinvolgimento (che accade nel *tode ti* dell'e-sistere) tra le molteplici forme del sentire, dell'agire e del pensare e la totalità dell'ente nel suo stare-differire

³ Cfr. M. CACCIARI, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, pp. 408-409.

⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*. 1. *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 20.

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 2005, p. 60.

⁶ Cfr. F. JULLIEN, *Dieu est dé-coïncidence*, Labor et fides, Paris 2024; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005.

⁷ Si cela qui la questione se la dimensione naturale/fisica della vita, di per sé ineludibile, corrisponda alla sua integralità o se quest'ultima non riguardi anche, accanto a questo osservabile, un che di inosservabile che ad un tempo le è intimo.

dall'essere inesauribile⁸. In ciò il *pathos* del realismo, che coglie l'*e-sistere* dell'uno verso i molti e dai molti al Tutto respingendo ogni isolamento solipsistico nell'uno, vive in una fedeltà al *logos* che, nella sua circolarità di dialettica, simbolica e pratica, connette il singolo vivente già in sé molteplice, al suo mondo e questo all'intera struttura del cosmo e dell'essere in una vitale correlazione di unità e alterità. Intrigo questo che propizia, in un infinito convergere, il rimando della riflessione sulla finitezza (osservabile, realismo) all'infinità (inosservabile, idealismo). Il soggetto in quanto soggetto attraverso l'*aisthesis* perde così l'assolutezza della sua spontaneità/attività costituente (*Ego, Io*) e riguadagna la propria dimensione di recettività/passività concorrendo - per il suo volgersi soggettivo e intersoggettivo alle cose stesse originato nella libertà differentemente attuantesi sia nel soggetto che nelle cose⁹ - alla manifestazione oscillante (*aletheia*) di ciò che dell'essere e dell'ente - nella relazione del sé con l'altro - si mostra e si nasconde, e con ciò all'aperto darsi-farsi della realtà. "Realtà" che è molto di più che una "semplice presenza". Vi è dunque una comune radice dell'estetico, dei saperi e delle forme dell'agire che li preserva dalla pretesa di autofondarsi connettendoli in qualche modo a tutto il resto.

Qui l'*aisthesis* non può rispondere alla domanda su cosa è l'ente, nessuna argomentazione logico-dialettica (*logos, ratio*) può provare l'essenza delle *ousiai* che compongono la *physis* e nessuna *praxis* può porre-creare il mondo: tutto invita invece, grazie ad esse, ad andare, approssimandovisi congetturalmente e prospettivisticamente, alle cose stesse per toccarne la sostanza, senza dedurla dall'idea. Ovvero accogliendola nella sua immanenza e alterità. Come è in qualche modo adombrato in quella che Schelling ha chiamato, non senza generare malintesi, "estasi della ragione"¹⁰ è la cosa stessa che si rivela nella sua costituzione nel mentre viene in luce come il lavoro della ragione e

⁸ Cfr. R. TOMMASI, *Epistemologia generale*, Messaggero, Padova 2023, pp. 107-169.

⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 2010.

¹⁰ La formula schellinghiana non fa segno al misticismo o all'irrazionalismo, ma secondo il significato etimologico di "estasi" esprime un uscire della ragione da se stessa, cioè dal confinamento nel circolo del concetto (che ha in questi termini per contenuto soltanto il possibile) nell'effettività dell'essere, per esperire, esponendosi, la vita, l'essere effettuale (cfr. F.K.A. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, I, Cotta, Stuttgart 9, pp. 229-230).

dell'azione alberga in sé alcune tendenze affettive e si origina a partire da esse. Siamo con ciò vicini al *thymos* (desiderabilità) di cui parlavano i Greci che dice il modo di lasciar venire all'evidenza ogni realtà nella sua alterità. *Thymos* che indica la radice profonda del nostro essere-nel-mondo-de-coincidente-dal-mondo, capace di intervenire (attività) e insieme di mettersi in ascolto della sua alterità (passività)¹¹.

Le avventure della «possibilità»

Quanto sin qui detto fa segno alla correlazione tra essenza ed esistenza che percorre larga parte del pensiero filosofico e a cui è connessa la comprensione della scissione dell'essere in possibilità e realtà.

La cosa ha origine in Aristotele. Lo Stagirita nelle *Categorie* distinse l'esistente singolare (*prote ousia*, sostanza prima) da tutte le altre forme dell'essere che si dicono sulla presupposizione di quello (sostanze seconde)¹², una presupposizione che è logica e ontologica, ma anche secondo il tempo¹³. Introdusse così una regressione temporale che condurrà ad assimilare l'esistenza con l'atto e l'essenza con la possibilità o potenza che è insieme mancanza e capacità di¹⁴. Di qui la sottolineatura di come realtà faccia segno a *res* in quanto ente come opposto del nulla (Lucrezio) e così indichi la cosa degli uomini, del loro pensiero e del loro linguaggio che li provoca e li riguarda con una varietà di significati (Cicerone).

Successivamente, a partire da Agostino, per il quale *res* è tutto ciò che è significato nel linguaggio, la tendenza medievale prevalente è stata quella di pensare l'*ens* nella linea dell'essenza e della potenza. Tommaso, riferendosi ad Avicenna, poté affermare che *res* ed *ens* si distinguono secondo che si consideri l'essenza di una cosa o la sua esistenza (*distinctio realis*)¹⁵ e integrare, a partire dalle

¹¹ Cfr. GILBERT, *Dalla ragione...*, cit., p. 23. Il *thymos* è un mediatore fondamentale. Questa sua funzione impedisce di trattare i nostri orientamenti intenzionali in modo univoco: tutti si articolano a partire da esso ed esso sostiene una diversità di modi di stare nel mondo e con gli altri.

¹² ARISTOTELE, *Categorie* 2a34-2b17.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica* 1028a30.

¹⁴ *Ibid.*, 1048a-b.

¹⁵ TOMMASO, *In I Sententiarum*, 25, q. 1, art.3.

discussioni teologiche del XII secolo che si interrogano se termini generali come *res*, *ens*, *aliquid* possano convenire egualmente a Dio e alle creature, la *res* nei concetti che la logica medievale, almeno a partire dalle traduzioni di Avicenna, denomina trascendentali dell'essere (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *perfectum*, *res*, *aliquid*). All'interno della complessa stratificazione del pensiero tommasiano tuttavia l'esistenza e la *res*, per il loro rapporto all'*actus essendi* che dà di essere e con ciò all'atto creatore¹⁶, sono intese nella partecipazione a un concetto intensivo dell'essere, che trascende la dimensione dell'*ousia* e della semplice presenza¹⁷. Scoto, introducendo l'idea di *hecceitas* (essenza comune) e con qualche riferimento alla *proodos* neoplatonica, sostenne che l'esistenza non è qualcosa che si aggiunge all'essenza, ma la sua estrema realtà, cosicché la traduzione più corretta di *realitas* non sarebbe realtà, ma realizzazione (le *realitates* che ineriscono alla *res* esprimono vari gradi di realizzazione – *perfectio* – dell'essenza). In questa linea l'*Expositio in canonem missae* di Odo di Tournai (XI sec.), a partire dalla creazione intesa come processo di realizzazione che va dalla mente dell'artefice alla realtà sostanziale, ha permesso di comprendere come la realtà sia frutto di un continuo processo di realizzazione (*creatio continuata*). Nella tarda scolastica, che trasmetterà la *philosophia prima* alla modernità, il problema della possibilità trova conseguentemente il suo luogo nella definizione dell'essenza, di modo che la *realitas* coincide con l'essenza e con la possibilità e l'esistenza diviene un *complementum possibilitatis* (nel senso che la realizzazione è iscritta nell'essenza come possibilità sua propria).

Baruch Spinoza connette la possibilità alla sua dottrina dell'autoaffermazione (che comprende tanto il giusto amore di sé, quanto il giusto amore per gli altri) così che lo sforzo (*conatus essendi*, impulso verso qualcosa) con cui ogni cosa cerca di persistere nel proprio essere non è nient'altro che l'essenza reale della cosa in questione. Lo sforzo di giungere all'autoaffermazione che fa essere una cosa quello che è è il potere di quella cosa: la mente *affirmat sive ponit ipsius agendi potentiam* ponendo così l'identificazione

¹⁶ TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 4 a. 1 ad 3.

¹⁷ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960; E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2016.

dell'essenza reale, del potere dell'essere e dell'autoaffermazione¹⁸. Dal canto loro Francisco Suarez e Gottfried Wilhelm von Leibniz definiscono l'essenza come ciò che non implica in sé alcuna ripugnanza ad esistere¹⁹. In Immanuel Kant il problema della cosa e della sua duplice, antinomica realtà, possibile e attuale, appare con particolare evidenza: non soltanto egli dovrà scindere anche terminologicamente il concetto di realtà distinguendo la *Realität* di ciò che è semplicemente possibile, dalla *Wirklichkeit*, l'esistenza effettiva, ma anche (riprendendo l'antico nome platonico dell'idea) nominare *Ding an sich* (*noumeno*) il tema per lui più problematico e irraggiungibile della metafisica. Ne consegue che occorre cessare di pensare il possibile e il reale come due parti funzionalmente connesse di un sistema.

Oltre ciò, attraverso Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Karl Marx, si fa sempre più chiaro come la possibilità non sia qualcosa che deve, passando all'atto, realizzarsi; al contrario essa è l'eterogeneo irrealizzabile la cui realtà agisce nell'accadere storico che si è pietrificato nei fatti come un termine che lo spezza e rivitalizza restituendo la realtà a non essere il semplice effetto di una realizzazione, ma un attributo dell'essere attivo che per definizione è irrealizzabile.

E-sistenza e possibilità

Tornando a quanto detto in precedenza circa l'e-sistenza ci chiediamo dunque: che relazione tra e-sistenza e possibilità? Il problema ha intrigato Heidegger che ha mostrato come l'esistenza sia anzitutto un esser-possibile aprendo così la strada a un ripensamento della categoria della possibilità²⁰.

Egli già nel secondo capitolo di *Sein und Zeit*, differenziandosi da Søren Kierkegaard, afferma che «più in alto della *realtà* (*Wirkli-*

¹⁸ Cfr. P. TILICH, *Che cos'è il coraggio?*, Fazi editore, Roma 2015, pp. 25-30.

¹⁹ G. AGAMBEN, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022, pp. 17-36.

²⁰ Cfr. R. TOMMASI, *Essere e tempo di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Glossa, Milano 1993, pp. 217-223 e 304-307.

chkeit) si trova la *possibilità*»²¹ indicando la determinazione ontologica positiva dell'esser-possibile. Pertanto la possibilità cessa di essere categoria modale della semplice-presenza e si mostra come un esistenziale che definisce la struttura stessa del *Dasein* emotivamente situato come «una *possibilità gettata* da cima a fondo» e «poter essere aprente».

L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile [...] Come categoria modale della semplice-presenza la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità [*Möglichkeit*] come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria. [...] Il terreno fenomenico per coglierla è offerto dalla comprensione come poter-essere [*Sein-können*] aprente. La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell'«indifferenza del libero arbitrio» (*libertas indifferentiae*). L'Esserci emotivamente situato è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha sempre lasciato perdere alcune: rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne alcune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser-libero *per* il suo più proprio poter-essere.²²

L'Esserci cioè, in quanto essere-nel-mondo-de-coincidente-dal-mondo, è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità. Non ha davanti a sé delle possibilità che può indifferentemente scegliere o abbandonare, ma, per un verso simil-

²¹ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 54-55. Kierkegaard affermava che dal punto di vista etico la realtà è più alta della possibilità nel senso che la possibilità non è la mancanza di interesse propria della sfera estetica e intellettuale, ma è una realtà pensata che si rapporta alla mia propria realtà, che cioè io posso realizzare. Per il danese dal punto di vista estetico e intellettuale vale cioè il principio che una realtà è compresa e pensata soltanto quando il suo *esse* è dissolto nel suo *posse*, dal punto di vista etico il principio che essa è compresa quando ogni *posse* è realmente un *esse* (Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, Sansoni, Milano 1993, p. 434 ss.).

²² *Ibid.*, pp. 177-178.

mente al *possest* di Cusano²³, per un altro al *conatus* spinoziano, esiste nel modo del poter-essere e non è altro che questo poter-essere. Il che significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, essendo la possibilità di essere libero per il più proprio poter-essere in quanto già sempre gettato nel progetto (*Entwurf*) come nella sua struttura più propria. Soltanto su questo, per altro, c'è effettivamente decisione, ossia per la possibilità dell'esistenza *tout court* dove ne va del tempo e dello spazio. Tale più proprio poter-esser è contrassegnato dall'essere-per-la-morte in cui emerge come la possibilità più propria coincide con la possibilità di una impossibilità, dell'irrealizzabile.

Se con l'essere-per-la-morte non si intende la «realizzazione» della morte, esso non può significare il sostare davanti alla fine come semplice possibilità. Un tale atteggiamento si risolverebbe nel «pensare alla morte». Esso consisterebbe nel pensare a questa possibilità calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte non la priva completamente del suo carattere di possibilità, poiché continua a pensarla come qualcosa che verrà, ma la indebolisce volendo controllarla per mezzo di calcoli. La morte in quanto possibile deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se essa, comprendendo deve dischiudere questa possibilità come tale, la possibilità dev'essere compresa senza indebolimenti

²³ Secondo Nicolò Cusano il nome più proprio di Dio secondo il concetto che l'uomo ne ha è, secondo il neologismo forgiato *ad hoc*, *possest*, "poter-è" (potere essere in atto), cioè una potenza assolutamente esistente. Si tratta del nome di tutti i nomi e di ciascun singolo nome, e parimenti non è il nome di nessun nome: «Il principio pertanto non esaurisce la sua forza onnipotente in nessuna delle cose che possono essere. E così nessuna creatura è il "potere-che è" (*possest*). Per questo ogni creatura può essere ciò che non è. Solo il principio, in quanto è il "potere-che è", non può essere ciò che non è» (N. CUSANO, *Triologus de possest*, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2017, 1383-1385). Ciò va compreso in relazione al *De non aliud* dove per spiegare l'implicazione (*complicantur, explicantur*) di tutte le cose nell'*assoluta* potenza di Dio Cusano, con riferimenti dionisiani, ricorre al concetto di "non altro" (*non aliud*) che esprime il movimento di una *definitio sui* che è impossibile da un punto di vista logico: così Dio è tutte le cose, nel senso che non può essere altro da esse ed è non altro da esse. La coincidenza di assoluta *possibilità* e assoluta attualità si risolve nell'*impossibilità* di essere altro da tutte le cose che sono. Qui la de-coincidenza, nel gioco di identità e differenza, è in certo senso indisciungibile dalla coincidenza.

come possibilità, dev'essere sviluppata *come possibilità*, dev'essere sopportata *come possibilità*. [...] L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi alla morte in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli *come possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibilità*. Ma questo comportamento non cela in sé un avvicinamento al possibile? E tale avvicinamento al possibile non si risolve, alla fine, nella sua realizzazione? No, perché questo avvicinamento non mira alla disponibilità di un reale prendendosene cura: qui, nell'avvicinarsi comprendente, la possibilità del possibile può soltanto diventare «più grande». *La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà*. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell'esistenza in generale*. La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'Esserci e niente che esso stesso possa *essere* come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa «sempre più grande», si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza. Conformemente alla sua essenza, questa possibilità non offre alcun punto d'appoggio per protendersi verso qualcosa, per «raffigurarsi» il reale possibile e quindi obliare la possibilità. L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile* questa possibilità e la rende libera come tale²⁴.

La possibilità della morte nel suo intreccio con la decisione e la temporalità estatica è dunque il fondamento della vita come possibilità²⁵. È l'anticipazione del poter-essere di quell'ente il cui modo di essere è l'anticiparsi stesso, anticipazione che pone l'Esserci di fronte alla decisione sul proprio Sé che rende autentica l'esistenza di contro alla dispersione del Si in cui anzitutto e per lo più sta.

L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'avere cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata,

²⁴ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 312-314.

²⁵ Cfr. C. SCILIRONI, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova 2020, p. 238.

*affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE*²⁶.

Tale anticipare avviene sul fondamento dell'esser-gettato (un poter-essere che appartiene al se stesso senza che esso stesso si sia conferito il possesso di sé) così che l'Esserci e-sistendo assume in libertà e rischiosamente il suo essere dal proprio fondamento (infondato).

In quanto è, l'Esserci è stato gettato, cioè non si è portato nel suo Ci da se stesso. Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere che appartiene a se stesso ma tuttavia non in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé. Esistendo esso non può risalire oltre il proprio esser-gettato, come se il «che c'è e ha da essere» potesse esser prodotto dal *suo esser se-Stesso* e portato come tale nel Ci. Ma l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale, irrelativo all'Esserci e semplicemente accaduto ad esso: l'Esserci, in quanto è, è costantemente (in quanto Cura) il proprio «che». Solo essendo *quell'ente* che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato a esserlo, è possibile che, *esistendo*, esso *sia* il fondamento del proprio poter-essere. Poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso, l'Esserci giace in una pesantezza che la tonalità emotiva gli rivela come un gravame. Ma in che modo l'Esserci è questo fondamento che è stato gettato? Unicamente progettandosi nelle possibilità in cui è stato gettato. Il se-Stesso, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento, ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va nella Cura. Essendo fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità. Esso non è mai esistente *davanti* al proprio fondamento, ma sempre solo *dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento*. Esser fondamento significa, quindi, *non esser mai*, dalle fondamenta, signore dell'essere più proprio. Questo *non* rientra nel senso esistenziale dell'esser gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, è come tale una nullità di se stesso. Ma «nullità» non significa affatto non essere presente, insussistenza; essa concerne un «non» che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il carattere di «non» di questo «non» può essere determinato esistenzialmente

²⁶ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 318.

in questo modo: essendo *se-Stesso* l'Esserci è l'ente gettato che è *in quanto* è *se-Stesso*; *non è in virtù* di se stesso, ma è *lasciato essere in se stesso* a partire dal fondamento, per aver da essere *questo fondamento*.²⁷

Con questo è rovesciato il principio dell'ontologia wolffiana secondo cui dall'impossibile non deriva che l'impossibile e l'impossibile appare fonte originaria della possibilità. Va aggiunto che quanto Heidegger dice sull'essere-per-la-morte è certo essenziale, ma si può integrare con l'esperienza dell'altro. In Franz Rosenzweig, ad esempio, la morte segna, sì, la nostra finitezza, ma rispetto all'altro che la trascende. Ed Emmanuel Levinas fa un passo ulteriore vedendo nell'incontro con l'altro l'esperienza di una novità che viene ogni volta da molto più lontano delle nostre possibilità. Non è solo nell'essere-per-la-morte, ma anche nell'incontro con l'altro che facciamo l'esperienza di una realtà irriducibile al presente e al passato, quella di un futuro che non posso prevedere, esperienza dell'altro che viene a me da sé.

Quanto detto ha una serie di importanti conseguenze. Anzitutto così pensata l'e-sistenza non si identifica più con il concetto tradizionale di *existentia* che indica la «realtà» come «semplice presenza» in opposizione a *essentia* come mera «possibilità», intesa vuoi in senso logico come ciò che non implica contraddizione vuoi in senso ontologico come ciò che non è ancora reale e non è mai necessario. Essa è invece possibilità da cima a fondo. In secondo luogo viene in campo in un senso nuovo la questione del rapporto tra essenza ed e-sistenza. E il possibile emerge come l'istanza di un irrealizzabile in ogni reale. Reale è in quest'ottica ben più che una semplice presenza come del resto attesta il termine realtà. In terzo luogo nell'essere consegnata a se stessa dell'e-sistenza la possibilità cessa di esprimere primariamente la relazione di un oggetto con la facoltà di conoscere e, sciogliendosi insieme da ogni relazione di presupposizione rispetto all'atto, si presenta piuttosto come esperienza di un soggetto affetto dalla sua stessa ricettività²⁸ dove è in opera un insperato sodalizio tra piano trascendentale e genesi

²⁷ *Ibid.*, pp. 339-340.

²⁸ *Ibid.*, p. 84; TOMMASI, *Epistemologia generale*, cit., pp. 121-126.

sensibile della coscienza²⁹.

Nella dinamica aperturale dell'e-sistere umano prende così forma, iniziando nell'affezione, l'esperienza originaria della coscienza di sé e del mondo³⁰. Come ha scritto Maurice Merleau-Ponty

la percezione non è una scienza del mondo, non è nemmeno un atto, una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta. Il mondo non è un oggetto di cui io posseggo nel mio intimo la legge di costituzione, ma è l'ambiente naturale, il campo di tutti i miei pensieri e di tutte le mie percezioni esplicite.³¹

Ed è anzitutto nell'affezione che facciamo esperienza (esperienza vissuta) di ciò che ci viene incontro suscitando il desiderio di corrispondervi.

La manifestazione dalla cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta («ciò che ci sta di fronte» presuntivamente nel suo essere in se stesso, in carne ed ossa). Noi «viviamo» le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale. Le manifestazioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute.³²

In questo il mondo degli affetti vive della tensione fra potenza (attività) e impotenza (passività) vissute congiuntamente.

Soltanto perché sono ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo in una situazione emotiva, i «sensi» possono essere «affetti» e «aver sensibilità per» ciò che si manifesta nell'affezione. Un'affezione non potrebbe mai aver luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza, per quanto forti essi fossero; la resistenza stessa non potrebbe mai essere scoperta se all'essere-nel-mondo, in quanto emotivamen-

²⁹ Cfr. M. RICHIR, *Le nulle part me hante (Entretien)*, in «Philosophie Magazine», Août 2010, pp. 23-24.

³⁰ In questo si fa strada la decostruzione di quelle metafisiche anaffettive che hanno fatto in certo modo da levatrici alla genesi della ragione calcolante occidentale.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2019, p. 19.

³² E. HUSSERL, *Ricerche logiche, II*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 142. Husserl sottolinea tuttavia a più riprese come l'interpretazione fenomenologica dell'«esperienza vissuta» differisca dall'intenderla come un semplice contenuto psichico (ovvero intracosciente).

te situato, non fosse già assegnata la possibilità di essere affetto dall'ente intramondano secondo tonalità emotive. Alla situazione emotiva è esistenzialmente connessa un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni. Sul piano ontologico dobbiamo affidare fundamentalmente la scoperta primaria del mondo alla semplice «tonalità emotiva»³³.

Tutto ciò ha un carattere effettivo, s'incarna nella storia. In proposito occorre pensare a fondo ciò che ha messo in rilievo Paul Ricoeur facendo eco a Kant: che oggi, in un mondo segnato dalla forza della tecnoscienza e dell'economia, a determinare i modi dell'apertura dell'e-sistenza sono le tre affezioni fondamentali immanenti all'avere, al potere e al valere che hanno un versante conoscitivo e un versante etico (contrassegnato, quest'ultimo dalla possibilità/impossibilità dalla giustizia, dalla misericordia e dal perdono)³⁴.

L'originario affettivo dell'e-sistere e del possibile tra filosofia e parola biblica

Su questi temi, in particolare sull'originario affettivo dell'e-sistere, la parola biblica e teologica si rivela preziosa interlocutrice della ricerca filosofica. In particolare lo è nel punto in cui secondo

³³ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 171. Secondo il filosofo della Foresta Nera la «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*) - che si potrebbe rendere anche con «sentirsi situato» o «situatività» - è, assieme alla «comprensione» (*Verstehen*) e al «discorso» (*Rede*), una delle determinazioni esistenziali cooriginarie e costitutive dell'Esserci (*Dasein*): essa indica, in forma ontologizzata, l'insieme degli elementi di passività, opacità e condizionatezza che caratterizzano il modo di essere finito dell'Esserci. Essa esprime dunque il carattere situato della vita, il suo momento passivo e ricettivo, mentre il termine complementare, *Verstehen*, indica i momenti di attività, spontaneità, progettualità e trasparenza dell'esistere (cfr. §§ 29-30, 40, 68b). L'Esserci sta sempre in una certa «tonalità emotiva» o «disposizione» (*Stimmung*) nella quale si sente situato (*sich befindet*). La *Befindlichkeit* è dunque la quintessenza ontologica di quella dimensione dell'esistenza umana che nell'antropologia tradizionale è stata trattata nella dottrina delle passioni, con la differenza che per Heidegger (che qui richiama la dottrina aristotelica dei πάθη) lo stare in una determinata disposizione emotiva e il sentirvisi situati sono costitutivi dell'esistenza.

³⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Libro primo: *L'uomo fallibile*, cap. III *Il θυμός: avere, potere, valere*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 194-216.

il racconto biblico il Dio può essere anche onnipotente e onnisciente, ma se si lascia rappresentare come un soggetto autoriferito e pieno di sé, il cui godimento è l'eterna contemplazione di se stesso e la cui libertà è la sovrana facoltà di cessare ogni rapporto con noi, non può essere seguito. Già il libro della Genesi rivela a chiare lettere che questa immagine è quella che il serpente maligno e ingannevole inietta nell'immaginazione degli umani sin dall'inizio della storia. Il Dio biblico infatti si rivela, fin dalla creazione³⁵ e in pienezza in Gesù di Nazareth, il Cristo, come un Dio che è pro-affezione dell'altro³⁶. Nella creazione la creatura umana, fatta a immagine e somiglianza di Dio e proprio per questo non copia o replicante, è infatti immaginata, voluta e amata da Dio come un fronteggiamento da parte di un *homo capax* che è ad un tempo, in quanto immagine e somiglianza del creatore, *dominus sui*³⁷. E il Dio amore (*agape*) che è rivelato dal Cristo è tale da dare di essere all'altro da sé e da lasciarlo essere se stesso.

In questo senso Dio vuole essere liberamente amato, non deterministicamente subito. Proprio per questo non c'è destinazione godibile ("salvezza") senza corrispondenza affettiva, conoscitiva e pratica ("fede") da parte dell'uomo. Gesù in proposito confessò apertamente e definitivamente che non esiste un retro-pensiero (e neppure una pre-esistenza) del divino e della sua intimità che possa essere inteso come principio autoreferenziale della verità e della giustizia in quanto l'intimità del Dio Unitrino è in se stessa pro-affezione infinitamente aperta, generatrice di amore (*agape*) e ispiratrice di amore (*agape*) che si effonde nelle creature: Padre eterno, Figlio eterno, Spirito eterno. Questa forza agapica del far essere nel voler bene (ciò in cui consistono l'atto della generazione intratrinitaria e l'atto della creazione) che ha voluto in questa chiave anche il non-dio (la creatura) non si arrende agli insuccessi di questa e tiene ferma la prossimità di Dio alla sua destinazione; se c'è una verità

³⁵ Riteniamo che il tema della creazione sia oggi un fecondo punto di interconnessione fra scienza, filosofia e teologia. Nella creazione il segreto della *dynamis* in grado di ospitare infinite singolarità è la generazione, differente dalla causazione che produce altro e dalla emanazione che produce sé.

³⁶ Cfr. P. SEQUERI, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023, p. 239 ss.

³⁷ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, Prologus.

della creazione è nell'azzardo della sua destinazione per la quale il Padre dona/consegna il Figlio, il Figlio dona/consegna se stesso, lo Spirito dona/consegna Dio fino a che non sia tutto in tutti.

L'e-sistenza riceve il dono dell'essere ridonandolo³⁸, ovvero donandosi affinché altri sia e così volendo se stessa secondo le più proprie possibilità. Può essere immaginata nella sua drammatica come una iniziazione per prove ed errori, per cadute e redenzioni, desolazioni e affezioni e il regno di Dio che secondo l'insegnamento di Gesù di Nazareth deve venire è il nome promesso della destinazione dell'e-sistenza quale compimento della possibilità più propria: far essere nel voler bene. Tale iniziazione consegue la sua riuscita in base all'apertura (patica, pratica e teorica) che viene accordata all'affezione di Dio (*agape*) che, nello scarto, la sostiene nella dedizione rischiosa della prossimità all'altro che incalza l'autorealizzazione autoreferenziale e nell'esercizio dell'intercessione che fronteggia Dio. L'impossibile per l'uomo diventa allora possibile in Dio in un convivere paradossale dell'essere generato e dell'essere generante, del venire dall'altro e dell'essere da sé. Come scrive Pierangelo Sequeri:

l'individuazione personale umana – che indichiamo come singolarità – non ha tracce di derivazione maggiori dell'insieme delle condizioni riconoscibili del suo venir-da-altro: nello stesso tempo, eccede radicalmente questo venire da altro nell'evidenza del suo essere-da-sé che marca una irriducibilità rispetto a qualsivoglia essere prodotto, riprodotto, replicato, raddoppiato dell'altro. La coscienza, il linguaggio, l'intenzionalità, la libertà, marcano questa soglia e la rendono invalicabile. Lo scarto dell'essere generato e dell'essere generante convive con la corrispondenza paradossale dei due: tutto in me è dall'altro da me, nulla di me è altro da me.³⁹

La logica della pro-affezione, logica dell'Origine, rende così pensabile e possibile una identità propria che si perde nell'alterità dell'altro in un gioco di coincidenza e decoincidenza mentre è in atto un cammino che porta dall'empirico presente e accessibile all'affermazione di un eccedente e eccessivo che si apre quando l'

³⁸ Cfr. J.-L. MARION, *L'idolo e la Distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 168.

³⁹ SEQUERI, cit., p. 254.

altro viene in mia presenza da fuori di me, provocandomi con la sua affezione, le sue parole e le sue azioni che irrompono nella mia esistenza⁴⁰.

Discorso questo che, certo, si muove sul confine, o piuttosto sulla soglia, mai determinabile una volta per sempre, tra osservabile e inosservabile, tra pensare e credere, tra esser gettato e aver da essere, tra disequazione di volontà volente e voluta e sua equazione: in una parola tra un Inizio irriducibile al concetto di causa, il Fine oltre ogni scopo determinato e l'Impossibile inteso come *eschaton* del possibile, ovvero come (im)possibilità che ogni possibile sia.

⁴⁰ Cfr. GILBERT, cit., p. 314.

Severino tra ontologia e storia

Mauro Visentin

Due libri quasi concomitanti sullo stesso tema, che non si sono “incontrati”

Partiamo da un ricordo personale. Nel 1979, dopo essermi imbattuto, l'anno prima, negli scritti allora disponibili di Emanuele Severino su segnalazione di un amico¹, avevo deciso di dedicare un saggio, dell'estensione di un contributo destinabile ad un periodico di area accademica, a questo singolare pensatore (allora quasi del tutto sconosciuto, o perlomeno ignorato, nella comunità degli studiosi italiani di filosofia di estrazione laica o marxista², e cer-

¹È una vicenda che ho ricostruito in diverse occasioni e circostanze, anche nel corso di conversazioni pubbliche, e in particolare nell'intervista rilasciata a Giovanni Perazzoli nel 2011 e comparsa quello stesso anno sul portale online “Filosofia.it”, poi ripubblicata in appendice a M. VISENTIN, *Onto-Logica*, Napoli, Bibliopolis, 2015, pp. 437-465: 440-443.

² Sostanzialmente fino al 1976 da quest'area filosofica non era stato mostrato alcun interesse per il suo pensiero. In quell'anno comparvero, però, due saggi, uno di Aldo Masullo (su “Critica Marxista”) l'altro di Paolo Rossi (contenuto nel volume *Le idee e le lettere*, a cura dello stesso Rossi e di Giorgio Luti, edito da Longanesi) nei quali si riservava a Severino qualche attenzione. Il primo, inserendolo nella ricostruzione che intendeva proporre della filosofia cattolica sviluppata in Italia nel dopoguerra, mentre il secondo – intitolato *Fra Arcadia e Apocalisse* – collocandolo, con alcune estrapolazioni dai suoi testi intese a conferire alla posizione che veniva così riassunta dei tratti abbastanza caricaturali, nel quadro dell'irrazionalismo che si era andata diffondendo, a

tamente ignoto a me fino, all'incirca, come ho detto, al 1978 – o '77, non rammento con precisione)³. Decisione che attuai nell'estate di quell'anno. Il saggio riuscì troppo lungo per essere ospitato da una rivista, ma troppo breve per farne un libro. Così, dopo una discussione seminariale che lo prese ad oggetto (o a pretesto) e che fu molto partecipata, a tratti persino accesa, svoltasi a Roma l'anno successivo nella Facoltà di Lettere dell'Università La Sapienza presso la cattedra di Storia della Filosofia, retta allora da Gennaro Sasso, e quelle integrazioni che tale discussione mi indusse ad inserire nel testo, cominciai a pensare di farne, se non un libro, un libretto o un quaderno (visto che, con le integrazioni, aveva raggiunto una foliazione sufficiente) e mi misi a cercare un editore disponibile a pubblicarlo. Come si può immaginare l'impresa non fu semplice: ero un giovane, laureato da poco, del tutto sconosciuto e privo di un adeguato curriculum accademico che potesse raccomandarmi. Tuttavia, da poco meno di due anni, nel 1978, Severino aveva pubblicato una piccola raccolta di saggi, *Gli abitanti del tempo*, che – sia perché vedeva la luce con un editore, Armando, per la prima volta estraneo al circuito delle case editrici cattoliche e bresciane (ossia La Scuola e Paideia) con le quali erano usciti fino a quel momento i libri più importanti dell'autore di *Ritornare a Parmenide*, sia soprattutto perché tra i saggi che la raccolta conteneva ne compariva uno di carattere polemico nei confronti di due esponenti significativi della filosofia laica e marxista, Lucio Colletti e Paolo Rossi – ebbe, anche in ambito non cattolico, una certa risonanza, cui fecero riscontro, accentuandola, alcuni articoli e interventi giornalistici che riguardavano quella “nuova” filosofia e le conclusioni riguardo agli sviluppi della contemporaneità cui essa metteva in grado di pervenire. La fama nazionale che, a partire da quel momento, le posizioni di Severino e la sua figura di pensatore andarono acquistando e che si consolidò rapidamente finì per rendere possibile la pubblicazione del mio saggio che si presentava

destra come a sinistra, nella cultura italiana degli anni '60.

³ Viceversa notissimo, non c'è nemmeno bisogno di sottolinearlo, alla comunità dei filosofi cattolici, in particolare dopo che il suo celebre articolo “Ritornare a Parmenide” aveva suscitato, sulle pagine della “Rivista di Filosofia neoscolastica”, un dibattito assai acceso e condotto l'Università Cattolica, nella quale, allora, il filosofo bresciano insegnava, ad espellerlo dai suoi ranghi.

come uno dei primi contributi organicamente dedicati al pensiero di cui Severino si era fatto alfiere. E il libricolo uscì nel 1982, con il titolo *Tra struttura e problema*, per i tipi della casa editrice veneziana Marsilio, due anni e mezzo dopo la sua effettiva stesura. In quello stesso anno esso venne recensito sul “Bollettino Filosofico” da Carlo Scilironi, che due anni prima, nel 1980, aveva pubblicato un volume (anch’esso di dimensioni contenute, non molto diverse da quelle del mio) intitolato *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, seguito nello stesso anno da un articolo sulla rivista “Verifiche”, che era stato scritto prima ma che vide la luce poco dopo il libro, e che del pensiero del filosofo bresciano riteneva di poter sottolineare criticamente un carattere nel quale convergevano, a suo parere, due aspetti, distinti e in qualche modo complementari ma divergenti, rappresentati, come suonava il titolo del saggio, dalla *Coerenza sintattica e insignificanza semantica* della filosofia “neoparmenidea” (come allora si prese a definire quel particolare indirizzo speculativo). Benché il mio testo sia uscito dopo, in esso non avevo potuto tener conto dei contributi di Scilironi perché, a parte il fatto che esso era stato scritto, come ho ricordato all’inizio, nell’estate del 1979, cioè prima della loro comparsa, io ne ero venuto a conoscenza ed ero riuscito a procurarmeli solo nel 1981, poco dopo la consegna all’editore del saggio (la cui pubblicazione ebbe un ritardo dovuto a problemi di composizione del greco di alcune citazioni da Parmenide, Platone e Aristotele).

Nella sua breve recensione del mio saggio, Scilironi ne esponeva, succintamente ma in modo esatto e puntuale, i motivi salienti, rappresentati dalle critiche che in esso rivolgevo ad altrettanti temi della filosofia di Severino. In particolare, alla soluzione proposta da Severino nel IV capitolo della *Struttura originaria* dell’aporia platonica riguardante il tema del non essere assoluto; all’impostazione che Severino dava del problema dell’originarietà della sintesi predicativa; alla questione dell’ermeneutica del divenire come apparire e scomparire degli enti e alla filosofia della storia culminante nell’affermazione del dominio planetario della tecnica. Scilironi mostrava di apprezzare il “rigore logico” dell’analisi “determinata” che conducevo nel mio scritto a proposito del pensiero con il quale mi confrontavo, l’“argomentazione precisa” e la disponibilità a discutere i temi esaminati, senza compromessi che permettessero di

evitare la «fatica del concetto». Era un riconoscimento, pur nella sua stringatezza, molto lusinghiero – del quale, allora, non colsi l'occasione di ringraziarlo, cosa che faccio adesso, assai tardivamente – ma che appare tanto più notevole per la grande onestà di cui dava prova e per l'apertura mentale che esibiva, dal momento che nel mio piccolo libro io sostenevo, almeno apparentemente, l'esatto opposto delle tesi da lui esposte – senza che io, per le ragioni già chiarite, lo sapessi – nella prima parte di entrambi i contributi (il libro e l'articolo) che aveva proprio allora (cioè due anni prima) dedicato alle medesime questioni.

Coerenza o incoerenza sintattica dell'ontologia di Emanuele Severino?

L'interpretazione che Carlo Scilironi prospettava del pensiero di Severino era articolata in due momenti: nel primo veniva esposto (soprattutto nel libro) con grande attenzione e precisione il contenuto di questa filosofia, concentrandosi, ovviamente, su quelli che erano, allora, prima della comparsa di *Destino della necessità*, uscito in quello stesso anno un mese dopo il volumetto di Scilironi, i suoi temi principali: l'opposizione di essere e nulla; l'eternità di tutto l'essere ossia della totalità degli enti (assumendo il concetto di "ente" nel suo significato più ampio, vale a dire quello di qualunque cosa cui si possa dare un significato); il rapporto tra fede e ragione; la rimodulazione *dell'elenchos*, cioè dell'argomento confutativo con cui Aristotele ritiene di poter difendere il principio di non contraddizione da ogni obiezione che possa essergli rivolta; il divenire reinterpretato come passaggio degli enti non dall'essere al nulla (e viceversa) ma dall'apparire allo scomparire (e da questo a quello); l'indecidibilità riguardante l'alternativa tra libertà e necessità a proposito dell'agire umano, e quindi, sostanzialmente, la sospensione del giudizio circa il carattere semplicemente possibile (e quindi contingente) o rigorosamente necessario dell'ingresso degli enti nell'orizzonte dell'apparire attuale (problema ancora aperto negli *Studi di filosofia della prassi*, nel *Poscritto* al *Ritornare a Parmenide*, nel *Sentiero del giorno* e che verrà definitivamente risolto solo con *Destino della necessità* nel senso della seconda alternativa

ovvero del carattere destinale e necessario dell'ordine con il quale gli enti si avvicinano nel quadro del processo sequenziale del loro apparire e scomparire).

Riguardo a tutta questa parte, che Scilironi qualifica nel suo insieme come l'ontologia di Severino, l'interprete dichiara espressamente e ripetutamente la sua piena adesione: «Alla pubblicazione del *Ritornare a Parmenide* nel '64 ha fatto seguito un ampio e acceso dibattito (...). Anche il presente studio si colloca nel solco della critica del pensiero severiniano, ma lo fa in modo *toto coelo* differente da tutti quei critici. Essi si sono posti su un piano di confronto per così dire *sintattico*, credendo di individuare delle incoerenze nell'impianto logico del discorso severiniano; la critica che viene qui sviluppata si pone invece sul piano *semantico*, nella convinzione – ed è quanto deve essere dimostrato – della finale insignificanza del pensiero di Severino. Ma vi è di più: questa critica, che sul piano semantico è nemica acerrima di Severino, sul piano sintattico gli è amica e alleata. Amica, giacché gli riconosce la più stringente coerenza logica; alleata, in quanto riconosce vittoriosa la sua battaglia contro i critici che lo hanno attaccato su questo fronte»⁴. Nel mio saggio esponevo, al contrario, una posizione radicalmente critica nei confronti dell'ontologia severiniana, sebbene la mia critica si indirizzasse lungo sentieri diversi da quelli che i critici cui faceva riferimento Scilironi avevano percorso, con la sola eccezione di Bontadini.

L'obiezione rivolta a Severino da Bontadini è rilevante non solo per la sua pertinenza, ma anche per il ruolo che è in grado di assolvere nell'economia del discorso che stiamo facendo a proposito della posizione di Scilironi nei confronti di Severino e della sua filosofia. Essa consisteva, in breve, nell'osservazione che se per tutti gli enti si poteva distinguere l'apparire dall'essere e quindi interpretare il loro divenire come un passaggio non già dall'essere al non essere (e viceversa) ma dall'apparire al non apparire (o da questo a quello), la stessa cosa non si poteva fare per l'apparire dell'ente che appare, visto che questo apparire, distinto dall'ente che appare (ossia dall'essere di quest'ente) è a sua volta un ente. Ma un ente

⁴ C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme 1980, pp. 50-51.

per il quale la separazione tra essere e apparire non è più possibile, perché, argomentava Bontadini, se qualcosa, per esempio *x*, viene meno e del suo venir meno diciamo che non corrisponde al suo (di *x*) essersi annullato, ma solo al suo essere scomparso, di quell'ente che è l'apparire di *x*, invece, non si può dire che il suo venir meno corrisponda semplicemente al suo essere scomparso, perché l'apparire di *x* non potrebbe continuare ad essere se *x* non appare più. Bontadini svolgeva il suo argomento come segue: «Quando Severino assevera che, come la carta è eterna così è anche eterno, *eadem ratione*, l'apparire della carta, si deve osservare che codesto eterno o immutabile apparire (chiamiamolo *S*, in omaggio al suo scopritore) non è lo stesso di quell'apparire (chiamiamolo *A*) in cui si verifica che, scomparendo la carta, vien meno, con ciò stesso, l'apparire della carta. Se, infatti, *S* e *A* fossero lo stesso, allora essendo eterno l'apparire della carta in *S*, lo sarebbe anche in *A*»⁵. L'argomento di Bontadini coglieva un punto essenziale, ma lo sviluppava in modo contorto e poco efficace, fornendo a Severino il destro per equivocarne e per contro-obiettare in maniera brillante ma solo in apparenza risolutiva. La cosa strana è che questa apparente efficacia sia stata considerata da tutti –, compresi Bontadini, almeno di fatto, visto che non ritenne di replicare ulteriormente, e Scilironi, che si dichiarava assolutamente persuaso della definitività, dal punto di vista logico, della replica di Severino – una efficacia reale e irresistibile. Io, al contrario, ritenevo che questa replica, brillante quanto si voglia, era, in effetti, un “autogol”, perché forniva all'obiezione di Bontadini un argomento decisivo, di cui Bontadini stesso non si era accorto e che, infatti non aveva pensato di sfruttare in una controreplica. Per questo verso, il mio argomento si distingueva da quello di Bontadini dal momento che ne valorizzava un aspetto che Bontadini stesso non aveva visto e saputo utilizzare al meglio.

Di fronte all'obiezione di Bontadini, formulata così come era stata formulata dal suo maestro, Severino, che l'aveva già rivolta a sé stesso, avrebbe avuto buon gioco a dichiarare la distinzione introdotta da Bontadini fra l'apparire eterno della carta (*S*) e l'apparire (*A*) dal quale la carta è scomparsa o nel quale essa non appare

⁵ G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, v. II, Vita e pensiero, Milano 1971, p. 206.

più, come una confusione tra due figure che sono effettivamente distinte e che devono esserlo proprio per dare ragione del fatto che anche l'apparire della carta appare e scompare: la distinzione fra l'apparire trascendentale (che resta fermo e immutabile) e l'apparire empirico. Distinzione essenziale proprio per stabilire che anche l'apparire empirico, come ogni ente, appare e scompare entrando ed uscendo nel e dall'orizzonte dell'apparire trascendentale. Ma se tra l'apparire trascendentale e quello empirico la distinzione è necessaria – e, correttamente declinata, non solo non dà luogo alla contraddizione rilevata da Bontadini, ma, al contrario, consente di evitarla –, rispetto all'apparire empirico (l'apparire di x o di questa carta) una distinzione che separi questo stesso apparire empirico dal suo *proprio* apparire non ci può essere né essere introdotta. O meglio, la distinzione deve poter esserci come distinzione *concettuale* ma non può esserci come distinzione *ontologica*, perché l'apparire di x è già apparire del suo apparire. Solo a questa condizione si può dire, come dice Severino, che «qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire»⁶. In questo modo, Severino riteneva anche di evitare, oltre all'obiezione principale, consistente nel rilievo che «se il divenire è un comparire o uno sparire dell'essere, accade pur sempre che, nel divenire, quell'essere che è l'apparire *non sia*»⁷, anche l'obiezione che se di quell'ente che è l'apparire si dicesse quello che si dice di ogni altro ente, vale a dire che appare e scompare perché il suo essere è altra cosa dal suo apparire, allora si genererebbe un *progressus in indefinitum*, cioè una moltiplicazione indefinita dell'apparire che rinvierebbe a un apparire dell'apparire, a sua volta rinviante a un apparire dell'apparire dell'apparire e così via. L'attribuire all'apparire empirico una necessaria coincidenza ontologica con il proprio apparire permetteva di non incorrere nella prima obiezione perché, sostenendo che nell'apparire e sparire degli enti ne andava, comunque, inevitabilmente, almeno dell'essere di un tale apparire, essa non si avvedeva di trovarsi «ad affermare il non essere di ciò che è già *stato posto* come un non apparire»⁸, e

⁶ E. SEVERINO, *Poscritto al Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸ *Ibid.*, p. 107, nel senso che se l'apparire è già apparire del proprio apparire, ugualmente il non apparire dovrà essere già non apparire del proprio non

permetteva di eludere la seconda dal momento che far coincidere l'apparire di x con l'apparire di questo apparire significava, appunto, evitare che il discorso potesse prolungarsi all'infinito⁹.

Questo modo di superare la difficoltà e, con essa, l'obiezione, che Scilironi era disposto ad accogliere come assolutamente coerente e risolutivo, per me non lo era affatto. E non lo era perché non solo non affrontava il vero punctum saliens dell'obiezione di Bontadini, limitandosi ad eluderlo, ma addirittura lo corroborava con un'affermazione che ne rappresentava un avallo tanto involontario quanto incontrovertibile. Il punto era quello costituito dalla semplice e diretta dichiarazione di Bontadini secondo la quale «se io posso disgiungere, in un senso determinato, la carta dal suo apparire (...) non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso»¹⁰. In altre parole, se la risoluzione del divenire degli enti nella vicenda del loro apparire e scomparire, piuttosto che in quella del loro essere e non essere, dipendeva dalla possibilità di disgiungere, non solo concettualmente o semanticamente ma ontologicamente l'ente che appare dal suo apparire, questa disgiunzione (non quella concettuale o semantica, beninteso, ma quella ontologica) per l'apparire non è possibile, perché vorrebbe dire separarlo da sé stesso. Se una cosa sparisce, può benissimo continuare ad essere (per esempio, al di fuori della nostra vista), ma se sparisce l'apparire esso non può continuare ad essere, perché *essendo* un apparire, proprio in questo consiste il suo *essere: nell'apparire*. E a questa che dovrebbe essere un'ovvia conclusione proprio Severino finiva col dare il suo autorevole (ma evidentemente del tutto inconsapevole) supporto, asserendo che l'apparire è già apparire di sé, apparire del proprio apparire (così come la coscienza è già autocoscienza, se non posso avere coscienza di qualcosa senza essere, almeno implicitamente, consapevole del fatto che la coscienza che ne ho è *mia*). Dire, come appunto fa Severino, che «se una determinazione (P) è necessariamente predicata di un'altra (S), allora, se S appare senza che P appaia, non appare S: appunto perché S è ciò cui conviene P»¹¹, nel caso dell'apparire significa che all'apparire appartiene ne-

apparire.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 124.

¹⁰ G. BONTADINI, *op. cit.*, p. 206.

¹¹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 106.

cessariamente di apparire, con la conseguenza che per l'apparire non apparire o scomparire è impossibile.

In altri termini, se l'apparire è ontologicamente vincolato al suo apparire, e cioè, in generale, ad apparire, un apparire che non appaia o che scompaia, che, insomma, cessi di apparire dà luogo ad una contraddizione identica a quella cui dà luogo un ente che cessi di essere. Perciò, in quanto l'apparire è esso stesso, a sua volta un ente, per l'apparire, e solo per l'apparire, vista la coincidenza in esso di apparire ed essere (che lo stesso Severino prospetta e che, del resto è una conseguenza inevitabile dell'applicazione, all'apparire e al suo concetto, del principio di identità), cessare di apparire e cessare di essere sono espressioni che rivestono lo stesso significato autocontraddittorio. Ciò significa che la contraddizione intrinseca alla strutturazione semantica e concettuale del divenire è ineludibile. Nel libercolo del 1982 ne traevo una conseguenza che da pochi o da nessuno fu notata, ma che, per me, rappresenta la prima formulazione della versione che ho, in seguito, personalmente proposto del pensiero neoparmenideo (versione che diverge radicalmente da quella di Severino, ma, su un punto specifico e direi essenziale, diverge anche da quella di Sasso, al quale io stesso l'avevo attribuita¹²). L'argomento su cui la basavo era il seguente: posta l'ineludibilità della contraddizione che affligge il tempo, il divenire e quindi l'esperienza, negare tutto questo da parte della verità, ossia dell'essere (al modo stesso di Parmenide), non è possibile senza una sua *riduzione* a nulla, a quel nulla che l'essere nega in ottemperanza al proprio senso. Ma una riduzione implica che ciò che viene o deve essere ridotto sia anche presupposto alla propria riduzione. Ne derivava un circolo vizioso per cui l'esperienza e la sua contraddittorietà dovevano essere presupposti dal pensiero che li assumeva ad oggetto per essere negati. Un pensiero di genere, tuttavia, non poteva negare la propria presupposizione senza negare sé stesso e, per questa medesima ragione, presupporre, in una circolarità non solo viziosa ma indefinitamente soggetta a ripetersi senza alcun esito o conclusione. Questo pensiero non poteva che

¹² Cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II, Bibliopolis, Napoli 2011, del quale, in proposito, sono da vedere le pagine conclusive (13-15) della *Premessa* e i due ultimi saggi, dedicati, rispettivamente a Severino e a Sasso, di quelli raccolti nel volume.

coincidere qualitativamente con il suo oggetto e dividerne la natura non veritativa, dando corpo a quella che, sulle orme di Parmenide, tanto io che Sasso abbiamo preso a chiamare *doxa* (con la differenza che il rilevamento della doxasticità della *doxa* è, per me, esso stesso doxastico, per Sasso innegabile e quindi vero, cosa che dà luogo a sviluppi diversi).

Lettere opposte e capovolte di una stessa filosofia, che potrebbero convergere

Scilironi, come abbiamo visto, mostrava una completa adesione nei confronti dell'ontologia di Severino e, in particolare dell'argomento con il quale Severino riteneva di poter mettere a tacere qualsiasi obiezione che, come quella di Bontadini, si basasse sull'idea che il divenire nichilisticamente inteso (ossia come passaggio dall'essere al nulla e viceversa) fosse un problema speculativo che, almeno nel caso dell'apparire, non si potesse risolvere, come lui faceva, appellandosi ad un'alternativa non nichilistica, ottenuta sostituendo l'apparire all'essere. Nonostante la sua ribadita e convinta convergenza con l'ontologia severiniana, Scilironi dichiarava, però, di questa, anche l'assoluta insignificanza semantica. Che cosa intendeva dire con una simile affermazione? Sostanzialmente che l'ontologia severiniana e la sua reinterpretazione del divenire in termini di apparire e sparire degli enti non è in grado di dire nulla a proposito della storia, anzi la rende impossibile. Per sostenerlo, Scilironi, appellandosi, in particolare, a due contributi severiniani degli anni '70, poi raccolti, insieme ad altri testi, nel volume del '78 *Gli abitatori del tempo*, cioè *Tempo e alienazione* e *Storia, ideologia e filosofia ermeneutica*, attribuiva a Severino una distinzione fra *temporalità* e *divenire*, necessariamente nichilistica la prima, suscettibile di un'interpretazione non nichilistica il secondo, che derivava da una suggestione desunta da Berti e da una tesi che Berti sosteneva nel criticare l'interpretazione che Severino dava, in chiave nichilistica, della formulazione con la quale, nel *De Interpretatione*, Aristotele sembrava sottoporre la validità del principio di non contraddizione e l'innegabilità dell'essere al tempo, nei due testi con i quali anche lui si era inserito nella discussione suscitata

dal *Ritornare a Parmenide*, ossia *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica e Il valore «teologico» del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*¹³. Secondo Berti, per Aristotele (e presumibilmente anche per lui che su questo sembrava disposto ad accettare la distinzione che attribuiva ad Aristotele) il divenire non coincideva con il tempo e si poteva ridurre a semplice molteplicità¹⁴. Di Berti, Scilironi accoglieva la prima tesi, mentre respingeva la seconda: «...concesso che si possa prescindere dal tempo nella considerazione del divenire, si deve certamente dare atto a Berti della non pertinenza di una definizione del divenire in termini di essere e nulla. Si noti però che le due tesi non sono in contrasto con quanto sostiene Severino, anzi ne costituiscono il cavallo di battaglia. Ma c'è un'altra tesi di Berti – che è poi quella fondamentale – su cui non pare altrettanto facile il consenso. Ci si riferisce alla risoluzione del problema del divenire nel problema della molteplicità. Che la molteplicità sia presupposta dal divenire nessun dubbio; ma la molteplicità *simpliciter* non dice divenire»¹⁵. Questo consentiva a Scilironi di accogliere per intero l'ontologia di Severino, compreso il concetto non nichilistico del divenire, rifiutando la sua condanna della temporalità come alienazione: senza riuscire a riassorbire il tempo e la storia la prospettiva ontologica di Severino era inesorabilmente destinata all'«insignificanza semantica». Nel saggio uscito su «Verifiche» poco dopo la pubblicazione del libro, ma redatto, in realtà, prima di questo, ossia *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*¹⁶, Scilironi sollevava alcune domande, nell'assenza di risposta alle quali si compendia per lui il senso del rilievo di “insignificanza semantica” rivolto a questo pensiero e all'ontologia di cui esso era espressione: «quale l'incidenza della strutturazione severiniana dell'ontologia nella storia? C'è continuità o rottura tra ontologia e storia? L'ontologia è essenziale nell'ambito della storia, oppure, perché inessenziale, conduce essa stessa alla soluzione storica; o, di contro, conduce al

¹³ Entrambi raccolti poi da Berti, in una seconda edizione, nel volume *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 93.

¹⁵ C. SCILIRONI, *Ontologia e storia...*, cit., pp. 53-54.

¹⁶ Cfr. «Verifiche» 1980, pp. 253-289.

dissolvimento della storia medesima? (...) come spiega Severino il “significato” delle cose, dei fatti, dei gesti, delle parole? È in grado di fondarlo? La necessità (il destino), che è la figura sempre più emergente nei suoi ultimi scritti, si applica anche al “significato”? In definitiva, è veramente possibile una “storia ontologica”, oppure essa è destinata a restare un progetto, con la conseguente perdita del legame con la storia reale, e l’inevitabile esito dell’irrelevanza storica, ovvero dell’insignificanza semantica?»¹⁷. Il sospetto, e anzi, ben più che un sospetto, avanzato da Scilironi con queste domande era quello che l’ontologia severiniana non consentisse di dedurre il senso e il valore dei fatti, degli eventi, dell’accadere empirico, ma si limitasse (e non potesse che limitarsi), nei confronti di questi, ad una semplice, passiva registrazione: «il significato delle cose, dei fatti, dei gesti, delle parole, ovvero dell’apparire, non è deducibile *more geometrico* dallo statuto ontologico dell’essere (...) allora il pensiero di Severino, che non riconosce altro criterio di verità se non la contraddittorietà del contraddittorio, si risolve necessariamente nell’equilibrio – che è poi la sua grande *impasse* – tra la possibilità di un significato e la possibilità degli altri significati solo di fatto esclusi da quello concretamente assunto»¹⁸. È opportuno notare che il riferimento all’equilibrio tra possibilità semantiche diverse e alternative non ha nulla a che vedere con la questione che i testi di Severino disponibili fino al 1980 avevano lasciata in sospeso e che solo in quell’anno, con la pubblicazione di *Destino della necessità*, sarebbe stata risolta nel senso dell’assoluta necessità e destinalità dell’apparire e dello sparire degli enti (un esito, occorre dire, già largamente inscritto nelle premesse dell’ontologia severiniana, come Scilironi, infatti, più volte avvertiva o lasciava intendere¹⁹): l’equilibrio tra possibilità alternative è quello che emerge dalla indeducibilità dei significati molteplici rivestiti dall’ente, che, a prescindere dal fatto che si presentino all’apparire in base ad un ordine necessario o contingente, non sono ontologicamente deducibili riguardo al loro essere ciò che sono, né lo è la loro succes-

¹⁷ *Ibid.*, p. 280.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 280-281.

¹⁹ Per esempio a p. 83 del libro su *Ontologia e storia...*: «Ma se l’essere è necessario, il suo comparire e scomparire è pure necessario. Dunque è un destino».

sione, che, per necessaria che sia, risulta, ontologicamente solo un dato di fatto.

Ebbene, se tra significati diversi e alternativi sussiste, dal punto di vista dell'ontologia severiniana, un equilibrio indecidibile, la scelta, che pure si fa e non si può non fare, è inevitabilmente arbitraria e la sua base è rappresentata da una convenzione (implicita o esplicita), cioè dal linguaggio, che, sottolineava Scilironi, ...non a caso Severino intendeva «alla maniera neopositivistica», quella, cioè, per la quale «la parola (...) non ha una naturale intenzionalità ma è il frutto di una convenzione fra quanti ne fanno uso. Coerente, pertanto, il corollario secondo il quale una convenzione non è in grado di escludere la possibilità di altre convenzioni»²⁰. La conferma della correttezza di questa attribuzione a Severino di una concezione convenzionalistica della lingua, Scilironi la ricavava da una tesi chiaramente espressa da Severino nel *Sentiero del giorno*: «Un insieme di fatti empirici (segni, suoni, ecc.) è un linguaggio solo se questi fatti vengono interpretati in un certo modo. Che i segni della lingua greca corrispondano a certi significati è una convenzione»²¹. La conclusione cui arrivava Scilironi finiva con l'attribuire a Severino una posizione che, in una certa misura, riconduceva il suo pensiero ad una prossimità con quello parmenideo maggiore di quanto lo stesso Severino non ritenesse e non avesse sempre ripetutamente dichiarato, nel senso che se, diversamente da Parmenide, in virtù di quello che lui riteneva l'unico vero guadagno dell'ontologia greca post-eleatica rappresentato dall'acquisizione platonica della diversità e molteplicità ontica, Severino interpretava l'essere come totalità degli enti e questi come partecipi dell'essere con tutti i caratteri di necessità e immutabilità che gli erano stati conferiti dalla filosofia parmenidea, tuttavia continuava a condividere con quest'ultima, stando all'esito cui l'esame accuratamente condotto da Scilironi della sua filosofia era pervenuto, il carattere puramente linguistico del *significato* fenomenologico delle cose appartenenti all'orizzonte empirico²².

²⁰ C. SCILIRONI, *Coerenza sintattica e insignificanza semantica...*, cit., p. 282.

²¹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 180.

²² Vale la pena di ricordare sia che nei versi 38-39 del frammento 8° del suo *Poema* Parmenide asserisce che «saranno solo nome tutte le cose che i mortali hanno stabilito nella convinzione che fossero vere», dove il verbo greco

Questa conclusione era, però, per Scilironi, non quella alla quale, grazie al percorso compiuto entro e attraverso il pensiero di Severino, lui riteneva di poter approdare, ma quella alla quale approdava di fatto – oltre che, è ovvio, implicitamente e senza, con ogni probabilità, rendersene forse neppure conto – *volens nolens*, Severino stesso, o meglio la sua filosofia. In altre parole, quello che per me era l'unico approdo possibile dopo la constatazione del naufragio cui andava inevitabilmente incontro l'ontologia severiniana²³, per Scilironi era, piuttosto, l'espressione del naufragio semantico di un pensiero sintatticamente incensurabile. Naufragio dal quale occorreva salvarsi (e salvare Severino) ricorrendo all'ermeneutica, per la quale Scilironi si appellava a Pareyson: «"È impossibile – come scrive Pareyson – distinguere in qualche modo la verità dall'interpretazione, e l'interpretazione dalla verità". Autofondazione, dunque, del nesso che lega il segno al designato. Se questo è

usato da Parmenide per denotare l'atto attribuito ai "mortali" di stabilire (o determinare, registrare, rilevare) le cose apparenti ritenute (falsamente) vere è κατέθεντο, sia che Calogero definisce κατατίθημι «il verbo tipico per la "imposizione" dei nomi» (*Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967, p. 147), come anche il fatto che sempre Parmenide, successivamente, nello stesso frammento (v. 53), afferma, utilizzando ancora κατέθεντο, che gli uomini «stabilirono di dar nome a due forme» e che Untersteiner si spinge a tradurre questo verso così: «vi fu un accordo per concezioni che nominano due elementi». Certo, attribuire a Parmenide una prospettiva che sembra anticipare la teoria del convenzionalismo linguistico si scontra con un problema di difficile soluzione, dal momento che imporre o attribuire nomi alle cose apparenti, conferendo loro un significato che altrimenti, di per sé, esse non avrebbero né potrebbero esibire implica che non sia apparente e non si risolva nella semplice attribuzione di un nome la realtà semantica di coloro che di questa imposizione sono gli artefici (i mortali), i quali, invece, a rigor di logica, nella prospettiva di Parmenide dovrebbero essere enti che appaiono e che si risolvono in semplici nomi come tutti gli altri. Al riguardo non posso che rinviare, per un esame più ampio di questo problema, a quanto ne ho scritto nel saggio *La metafisica e il pensiero dell'inizio*, ora in M. VISENTIN, *Onto-Logica*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 159-163. Ma qui, quello che interessa sottolineare è il fatto che, sia pure attraverso un percorso diverso e persino opposto per quanto riguarda il giudizio sulla coerenza dell'ontologia severiniana, anche Scilironi era giunto ad introdurre una frattura fra *verità* sintattica e *realtà* semantica, in fondo analoga, per questo aspetto, a quella che, dopo due anni, avrei teorizzato io, a partire, come lui, da un confronto critico con la filosofia di Severino.

²³ Cfr. la conclusione della nota precedente.

vero resta con ciò stesso esclusa la prospettiva convenzionalistica severiniana, per la quale il nesso è qualcosa di semplicemente voluto o *imposto* e viene invece fondata l'interpretazione dell'apparire: il significato delle cose, dei fatti, dei gesti, delle immagini, dei suoni, delle parole è radicato nella realtà stessa»²⁴ e concludeva dichiarando che il compito che scaturiva da queste premesse e che lui si riprometteva di affrontare in un prossimo futuro era quello di definire un diverso rapporto (rispetto a quello che emergeva dalla filosofia di Severino) «tra ontologia e storia» cioè una rapporto «in cui l'ontologia, assoluta e in sé conchiusa non pretenda di dissolvere la storia (è il tentativo di Severino), né la storia, con la sua fondazione ermeneutica, ritenga inessenziale l'ontologia (è l'atteggiamento di molta filosofia contemporanea)»²⁵.

Nell'ermeneutica, Scilironi sembrava riporre anche la possibilità di eludere la conclusione di Severino riguardo al necessario fondarsi della fede sul dubbio (e alla conseguente impossibilità o aporeticità della fede tomistica, intesa come possesso della verità che la ragione può riconoscere ma non conseguire senza la fede e la rivelazione), perché affidarsi all'ermeneutica per dare un contenuto semantico a ciò (la storia) cui l'opposizione di positivo e negativo (l'ontologia) non poteva garantire, deducendolo, alcun significato, voleva dire, per lui, anche rivolgersi ad un concetto di verità diverso da quello che Severino riteneva unico ed esclusivo: un concetto di verità (e qui Scilironi si richiamava a Michele Federico Sclacchi e alla sua interpretazione della metafisica tomistica) legato ad un uso "argomentativo" e non "dimostrativo" della ragione²⁶. In questo modo, la fede riacquistava un senso possibile di apertura alla verità. Solo, però, ad una verità intesa in modo diverso dal modo in cui la concepiva Severino e che per lui (Severino) era l'unico possibile. E questo voleva dire che anche la storia (l'orizzonte semantico) tornava ad avere un senso suscettibile di essere decli-

²⁴ *Coerenza sintattica e insignificanza semantica...*, cit., pp. 287-88, corsivo mio, volto a sottolineare la parentela stretta che l'interpretazione di Scilironi faceva emergere (senza rimarcarlo e quindi *praeter intentionem*) fra il convenzionalismo linguistico che attribuiva a Severino e quello attribuito da Calogero a Parmenide (cfr. qui su, nota 21).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. *Ontologia e storia*, cit., p. 79.

nato, ermeneuticamente, cioè razionalmente – sia pure ricorrendo ad una razionalità argomentativa e non deduttiva o dimostrativa – come vero. Dopo essersi, quindi, sfiorate, le due strade (la sua e la mia) tornavano, si direbbe, a divergere: per quanto netta potesse essere la cesura tra ontologia e storia, non altrettanto netta poteva essere quella tra verità incontraddittoria e verità ermeneutica (posto che entrambe erano “verità”) o tra ragione dimostrativa e ragione argomentativa (qualsiasi cosa questo volesse dire, posto che entrambe erano forme di “ragione”), e questa non era un’alternativa in cui venissero messi a confronto significati privi di qualsiasi possibilità di mediazione come quelli di *verità* e *doxa* per Parmenide, dal momento che *due* “verità”, sia pure incompatibili per via del procedimento logico volto al loro conseguimento, non potevano non rientrare in una verità generica (il genere “verità”) in grado di abbracciarle entrambe, e dunque comune all’una e all’altra.

Ma questa è poi davvero l’ultima parola che si possa dire nel comparare i risultati dei due diversi esami cui io e Scilironi abbiamo sottoposto la filosofia di Severino? In realtà non si tratta qui di mettere a confronto concetti che si risolvono in semplici parole, bensì concetti che esprimono *rapporti semantici*: la verità ontologica di Scilironi (che lui desumeva da Severino e che era basata sul criterio dimostrativo dell’incontraddittorietà, cioè sull’opposizione di “positivo” e “negativo”) e la sua verità ermeneutica, appartenevano a un genere “verità” comune ad entrambe e *terzo* fra di esse? Perché questo avrebbe comportato che la verità autentica avrebbe dovuto esser rappresentata dal genere, cioè dal rapporto generico fra le due diverse specie di verità. E questa verità generica sarebbe stata una verità ontologica o una verità ermeneutica? Oppure, ancora un terzo tipo di verità? Nel primo caso, la verità ontologica avrebbe riassorbito in sé quella ermeneutica e, per dirla con Scilironi, l’ontologia avrebbe dissolto la storia. Nel secondo, sarebbe stata, viceversa, la verità ermeneutica ad assorbire in sé quella ontologica, e la storia avrebbe legittimamente potuto considerare inessenziale l’ontologia. Nel terzo caso si sarebbe dovuto introdurre un rapporto tra il genere “verità” e le sue due specie, determinando un processo *in indefinitum* perfettamente analogo a quello con cui, nel *Parmenide*, Platone mette in mora la propria “teoria delle idee”. Ora, prendendo spunto proprio da questo terzo

caso e dal suo esito in stile “terzo uomo”, sembrerebbe che la cosa più ragionevole da fare per tentare di venire a capo del problema sia, qui, quella di escludere l’elemento comune o di mediazione, cioè il genere “verità” e, conseguentemente, di non considerare la verità ontologica e la verità ermeneutica come specie di un genere. Ma se si arrivasse a questo non avrebbe più alcun senso continuare a parlare in entrambi i casi di “verità”. E soprattutto, sarebbe quella che Scilironi considera la “verità” ermeneutica a rapportarsi alla verità ontologica senza che questa, la verità ontologica debba, perciò, rapportarsi a lei. Che è precisamente la situazione che io prospetto come più specificamente neoparmenidea. In questo senso e in questa prospettiva le due strade, quella di Scilironi e la mia, tornerebbero, oggettivamente, a convergere, e questa volta fino a coincidere, al di là di ogni possibile divergenza ermeneutica intenzionale. Non so se Scilironi possa ritenere suggestiva, anche se, dal suo punto di vista, suppongo, poco convincente questa conclusione; per parte mia la considero incoraggiante: uno stimolo in più a proseguire lungo la strada che ho incominciato a percorrere proprio negli anni ai quali si riferisce questo contributo.

**«Ce qu'il vous plaira, mon Réverend Père»
Per un *lógos* ironico**

Enrico Cerasi

Forse, anche se nessuna cosa avrà mai un avvenire,
sarà proprio il nostro “riso” ad averlo!

Nietzsche

§ 1. Indubbiamente la filosofia nasce dalla meraviglia, chi lo negherebbe? Lo abbiamo imparato al liceo e lo ripetiamo continuamente. Ma al di là delle precisazioni che il termine *θαύμα* richiederebbe, Platone suggerisce un'altra genealogia. Nel tracciare i contorni del vero filosofo, Socrate narra a Teodoro un aneddoto riguardante Talete, il proto-filosofo. Si racconta dunque che

mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi¹.

A quanto sembra, la filosofia nacque (e sempre rinasce²) da una risata, o almeno da questa viene accompagnata. Blumenberg ha ricostruito magistralmente la storia dell'aneddoto³, ma il suo

¹ PLATONE, *Teeteto* 174 a, trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 1992³, p. 223

² «La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia», *ibid.*, 174 a-b.

³ Cfr. H. BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*,

interesse era rivolto al rapporto tra la dimensione del concetto e il mondo della vita, non a quello tra riso e *lógos*. Eppure, che cosa vorrebbe dire porre il riso all'origine della filosofia? E quale rapporto col *θαύμα*, soprattutto se immaginassimo lo stesso Talete ridere di sé in accordo con la servetta? Nessuna fonte lo supporta (Blumenberg, ad esempio, non lo concederebbe), ma perché escludere una relazione tra le due origini della filosofia?

La domanda ne implica un'altra, preliminare: esiste un *lógos* ironico? Se, contrariamente all'opinione di Mefistofele, *lógos* non significa solo parola ma più in generale ragionamento, connessione logica degli enunciati intorno agli enti, Aristotele non lo avrebbe concesso. Nella *Retorica* nota che gli uomini sogliono adirarsi nei confronti degli ironici; e lo fanno a giusta ragione, "perché l'ironia implica disprezzo"⁴. Nella grande etica, la condanna è più esplicita. Avendo spiegato che la virtù è il giusto mezzo tra un difetto e un eccesso, il figlio di Nicomaco si diffonde in alcuni esempi (coraggio, moderazione, generosità...), finché non s'imbatte nella virtù che riguarda il dire il vero:

Quanto dunque alla verità, chi è nel giusto mezzo è veritiero e quindi la medietà può dirsi veracità; l'esagerazione, che avviene per eccesso, si può dire millanteria e chi ne fa uso millantatore, la finzione che tende a diminuire invece ironia, e chi ne fa uso ironico⁵.

Ormai la condanna è pronunciata: nonostante il precedenteocratico, l'ironia non rivela ma nasconde la verità! Nel Medioevo si è riso molto, soprattutto tra il popolo; ma la teologia ne è rimasta debitamente a distanza, forse inibita dal fatto che Gesù, a quanto sembra, non ha mai riso⁶. Del resto, il Medioevo non è stato

Frankfurt am Main, 1987, trad. it. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna, 1988.

⁴ ARISTOTELE, *Retorica*, B 2, 1379 b, trad. it. a cura di M. Donati, Mondadori, Milano, 1984 p. 157.

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II (B), 7, 1108 a, trad. it. in *Opere*, vol. 7, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari, 1993⁶, p. 43.

⁶ Sul riso nel Medioevo, cfr. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medioevale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979. Un punto di vista diverso in G. MINOIS, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, 2000, trad. it. *Storia del riso e della derisione*, Dedalo, Bari, 2004. Che Gesù non abbia mai riso o comunque che non avesse senso

l'unica epoca agelasta: pur programmaticamente antiaristotelica, la filosofia moderna non ha avuto un'opinione migliore del riso. Anzi, per molti versi ne ha accentuato la condanna. Per Hobbes, ad esempio, il riso ("quella smorfia chiamata riso") nasce dal piacere generato dai difetti altrui. Un piacere tipico degli uomini mediocri, che come unico mezzo per conservare una qualche stima di sé si compiacciono dei difetti altrui:

perciò il molto ridere dei difetti degli altri è un segno di pusillanimità. Infatti una delle azioni proprie delle grandi menti, è quella di aiutare e liberare gli altri dallo scherno, e di paragonarsi solo con i più abili⁷.

L'avversione di Hobbes non è isolata; è solo più esplicita. Con un tono che avrebbe voluto obiettivo, Cartesio spiegò il riso come una passione creata da un'improvvisa accelerazione del flusso sanguigno, che gonfiando improvvisamente i polmoni si risolve in un'innaturale emissione d'aria e nella distorsione del volto. Ciò avviene soprattutto in coloro che non godono di una milza sana:

E coloro la cui milza non è perfettamente sana, sono soggetti non solo a essere più tristi, ma anche, a momenti, più allegri e inclini al riso degli altri, in quanto la milza invia verso il cuore due tipi di sangue, uno molto spesso e denso, che provoca la Tristezza, l'altro molto fluido e sottile, che causa la Gioia. E spesso, dopo aver molto riso, ci si sente naturalmente inclini alla Tristezza [...]⁸.

Di questa «bizzarra fisiologia»⁹ interessa lo stigma dell'ambi-

dell'umorismo è messo in discussione da K. BERGER, *Ein Kamel durchs Nadelöhr. Der humor Jesu*, Freiburg, 2019, trad. it. *Un cammello per la cruna di un ago? L'umorismo di Gesù*, Queriniana, Brescia, 2022. L'ipotesi è affascinante: a suo avviso, l'umorismo sarebbe la chiave ermeneutica migliore per avvicinarsi alla predicazione di Gesù, sia nei vangeli canonici sia in quelli apocrifi. Tuttavia Berger considera ironici dei detti gesuani che francamente sembrano molto distanti dall'esserlo.

⁷ T. HOBBS, *Leviathan*, I, 6, trad. it. *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1991⁴, pp. 56-57.

⁸ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. CXXVII, trad. it. a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano, 2003, p. 301.

⁹ Cfr. PETER L. BERGER, *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience*, 1997, trad. it. *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza*

guità e della deformazione. Deforme era l'ironico Socrate; deformi o comunque poco "in forma" sono secondo Cartesio gli uomini inclini al riso. La loro disfunzione fisiologica li espone alla tristezza o al riso, e spesso all'una e all'altro alternativamente. In ogni caso, come per Hobbes anche per Descartes il riso è visibilmente sospetto. «Rido, dunque odio», riassume G. Minois¹⁰, che rinviene un'analogia avversione anche in Leibniz¹¹. Spinoza, dal canto suo, era più interlocutorio, giacché vedeva una netta differenza tra l'irrisione e il riso. La prima è senz'altro da condannare, mentre il secondo è pura letizia. È dunque buono, il riso, *purché* non sia eccessivo¹². Sia pur mitigata, torna l'ambivalenza giacché – come si converrà – non è chiaro il criterio per definire quando il riso sia eccessivo e quando non lo sia. Senza dilungarsi nell'elencazione paratattica, possiamo concludere questa breve storia sospettosa del riso con la voce di Kant. A suo dire, il riso nasce dalla percezione di un'incongruità e da «un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla [*ein Affeckt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*]»¹³. Qualsiasi cosa volesse dire, è interessante la posizione di fondo. Come Spinoza, anche Kant non condanna il riso, al quale concede un valore terapeutico, ma a patto di distinguerlo dallo scherno: «Il sogghigno ha la stessa valenza dell'odio»¹⁴. Hobbes non avrebbe avuto nulla da obiettare, se non forse una certa aleatorietà della distinzione tra la risata di scherno e l'innocente riso salutare. In italiano possiamo parlare del sorriso discreto, di un riso moderato, del dileggio o della crassa risata, ma nella prassi non sempre la distinzione è chiarissima. Nemmeno la finezza linguistica di Tommaseo è giunta a distinguere chiaramente tra ridere, deridere e irridere¹⁵. Se già la lingua è incerta, tanto

umana, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 50.

¹⁰ Cfr. G. MINOIS, *Storia del riso e della derisione*, cit., p. 507.

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 510.

¹² Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, IV, prop. XLV, corol. II, scolio, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 194.

¹³ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 1989⁴, p. 194.

¹⁴ Cit. in G. MINOIS, *Storia del riso*, cit., p. 511.

¹⁵ «Si può ridere d'uno senza intenzione di deridere; ridere amichevolmente, o ridere per moto quasi convulso, e con rincrescimento di quest'atto e con disprezzo di sé. Deridere è sempre dispregio. Irridere non è comune nell'uso;

più lo sarà il concetto. Il riso sembra dunque configurare l'esperienza dell'ambiguità.

§ 2. La dura requisitoria hobbesiana ha sollevato svariate questioni intorno agli *effetti* del riso: sollecita l'aggressività o piuttosto la socievolezza? Va intesa come l'esibizione della propria presunta superiorità (Hobbes) o invece ha una funzione pedagogica e socialmente progressista (Bachtin)? Ha uno scopo aggressivo o conciliante? È un fenomeno esclusivamente umano (come sembra suggerire Aristotele¹⁶) o è comune anche ad altri viventi¹⁷? Il dibattito, come si dice, è aperto e certamente interessante, ma rischia di negligenza la domanda intorno al λόγος dell'ironia. Se non si tratta di una mera figura retorica, come ormai sembra accertato, deve pur avere una dimensione cognitiva. Ma quale? Soprattutto, in che cosa consiste la *specificità* dell'ironia rispetto alla conoscenza concettuale? Dobbiamo a Jankélévitch non l'unico ma uno dei più rilevanti tentativi di rispondere. A suo avviso, «l'ironia è sullo stesso piano del λόγος, ossia del pensiero espresso ed esprimibile, e che suppone un interlocutore attuale o virtuale a cui essa si nasconde a metà»¹⁸. Ma occorre esser più precisi: a suo dire, l'ironia è una ψευδολογία «perché pensa una cosa ma, a suo modo, ne dice

chi è che vorrebbe mutarlo nell'Inno? *Pace, che il mondo irride*. L'irridere può talvolta essere più amaro che prolungato» (N. TOMMASEO, *Nuovo Dizionario dei sinonimi della lingua italiana* (1830), Fratelli Melita editori, La Spezia, 1990, voce n. 802, p. 202).

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, III, 10, 673 a. Differente il giudizio di Minois: «Aristotele non ha mai detto che il riso sia 'proprio dell'uomo'; egli ha solamente scritto che l'uomo 'è l'unico tra gli animali a ridere' [...]. La differenza è sostanziale» (G. MINOIS, *Storia del riso e della derisione*, cit., p. 75). Forse la *querelle* sull'*homo ridens* si può risolvere con la battuta per cui Dio avrebbe creato l'uomo raccontando una barzelletta a un gruppo di scimmie (cfr. S. ŽIŽEK, *Žižek's Jokes*, Massachusetts, 2014, trad. it. *107 storielle di Žižek*, Adriano Salani Editore, Milano, 2014, p. 8).

¹⁷ Cfr. ROBERT R. PROVINE, *Laughter: A Scientific Investigation*, London, 2000, per il quale alcuni primati producono versi molto simili alle risate (cit. in T. EAGLETON, *Humor*, Yale University Press, 2019, trad. it. *Breve storia della risata*, Il Saggiatore, Milano, 2020, p. 191, nota 3).

¹⁸ V. JANKÉLEVITCH, *L'ironie*, Flammarion, Paris, 1964, p. 42 (Esiste una traduzione italiana del libro, ma per varie ragioni ho preferito utilizzare l'edizione originale).

un'altra»¹⁹. L'alterità del dire ironico prende la forma della litote e si realizza in un discorso sempre indiretto. Non dice mai le cose come stanno. Alla *via recta* della logica preferisce il *détour*, l'errabonda deviazione dal rigido nesso causale. Adorno, forse, l'avrebbe qualificato come spirito saggistico²⁰, ma l'ironia fa di più perché s'inoltra nei pericolosi territori della menzogna. In fondo, l'ironista mente, o almeno non dice ciò che pensa; ma non lo fa avendo in mente l'inganno. Ama la verità, ma per qualche motivo sa ch'essa è inseparabile dalla sua confutazione. Un dialettico potrebbe chiosare che, in effetti, ogni determinazione astratta si rovescia nel suo opposto, ma non è questo il punto. Nulla di hegeliano in essa. Piuttosto, come Penelope, fa e disfa la sua tela affinché i Proci non giungano a meno miti consigli. Il fatto che la *via negationis* avvenga di notte non deve suggerire un inganno fine a sé stesso. Se l'ironista dice e contraddice, ovvero dice contra-dicendo, è perché il suo "no" alla *lettera* è un "sì" allo *spirito*. In altre parole, l'ironista non chiede d'esser creduto *ad litteram* ma *interpretato*. E il suo giusto interprete avrà compreso che il *détour* era parte essenziale del λόγος e dunque della *verità* ironica.

Così stando le cose, l'ironia non è riconducibile alla *via recta* del λόγος apofantico. Se così fosse, sarebbe soltanto una figura retorica, che si compiace di alludere oscuramente a ciò che potrebbe esser detto in modo più "logico". Non è così. La ψευδολογία dell'ironia è il λόγος di un non-hegeliano essere finito qual è l'uomo; e il «costante riferimento a Socrate» del saggio richiama il precedente di Kierkegaard, per il quale l'ironia è «la prima e più astratta determinazione della soggettività» così com'essa appare nel non-sapere socratico²¹. Ognuno sa «che la tradizione ha legato la parola iro-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ «Il saggio sfida, con garbo, l'ideale della *clara et distincta perceptio*, della certezza scevra di dubbio. Nel complesso dovremmo considerarlo come protesta contro le quattro regole che il cartesiano *Discours de la méthode* pone agli inizi della moderna scienza occidentale e della sua teoria» (T. W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, 1958-1961, trad. it. *Note per la letteratura*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1979, vol. 1, p. 18).

²¹ S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, Copenhagen, 1841, trad. it. *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, Guerini e associati, Milano, 1989, p. 205.

nia all'esistenza di Socrate»²², ma non è altrettanto chiaro il significato del figlio di Sofronisco per la fondazione della soggettività come negatività. «L'ironista è il vampiro che ha succhiato il sangue dell'amante rinfrescandolo intanto col suo sbatter d'ali, che l'ha ninnato per tormentarlo d'incubi»²³. Fuor di metafora, l'ironia è la forma dell'ἄνθρωπινη σοφία di Socrate, che pone «la negatività di ogni contenuto finito»²⁴ senza che ciò sia mai risolvibile in una sintesi superiore. Giacché «di una sapienza superiore rispetto a quella umana [...] io non so che cosa dire. Certamente, io non conosco questa sapienza»²⁵.

§ 3. Sulla filosofia come il non-sapere corrispondente alla finitezza umana ha indagato con rigore Carlo Scilironi, a cui queste pagine sono dedicate. Già dall'*incipit* di una delle sue opere maggiori viene esposta la tesi:

Il libro propone un'interpretazione dell'essere e del nulla come "concetti limite", in prospettiva non eidetica ma funzionale, obbediente alla radicale finitezza dell'uomo, che trova nel non sapere socratico la sua cifra imperitura e nell'elaborazione kantiana la sua più lucida riproposizione²⁶.

Non è possibile, in questa sede, render ragione del modo in cui Scilironi si sottrae alla "scacchiera" severiniana, incentrata sull'assoluta opposizione ontologica di positivo e negativo²⁷; ma il passo da compiere è quello indicato: che l'opposizione di essere e nulla riguardi il dire, il linguaggio, non il pensiero. Il nulla si può dire ma non pensare. «Allora, si può ben *dire il nulla* – anche ora lo si sta dicendo, lo si sta formulando – ma il fatto che lo si dica non attesta in alcun modo né che lo si stia pensando né che lo si possa pensare,

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ *Ibid.*, p. 138.

²⁵ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 20 e, trad. it. in *Tutti gli scritti*, cit., p. 27.

²⁶ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova, 2019, p. 7.

²⁷ Prendendo le distanze da altri critici di Severino, che ritengono di poter trovare incrinature o addirittura contraddizioni all'interno del suo ferreo sistema, Scilironi sommessamente consiglia di tentare «un approccio al problema del nulla [e dell'essere] su un'altra 'scacchiera', non su quella severiniana, e cioè senza muovere dalla semantizzazione severiniana dell'essere e dall'opposizione di positivo e negativo» (*ibid.*, p. 32).

salvo confondere l'intelligibilità del pensato con la sua formulazione»²⁸. Non sapendo alcunché, in positivo, né dell'essere né del nulla, l'uomo è consegnato alla sua finitezza.

Che senso ha, allora, la filosofia? Non dovremmo disfarcene, come vorrebbero le ricorrenti mode neo-realistiche e scettico-positiviste? Che cos'altro vi è oltre i fenomeni, per la cui conoscenza le scienze specialistiche e il buon senso sembrano più che sufficienti? Questa, in effetti, è la convinzione dominante. Per sottrarsi a quest'esito letteralmente *catastrofico* per la filosofia, bisogna tornare al "non-sapere" socratico. Esso non indica, come nella sua deriva scettica, il carattere asintotico del pensiero rispetto alla realtà. "So di non sapere", ripete Socrate. Dunque *sa*, *sa con certezza*. Sa di *non sapere*, certo, ma lo sa al di là di ogni dubbio. Si tratta, con le parole di Scilironi, di un «sapere anipotetico», a suo modo assoluto. Socrate sa incontrovertibilmente. Non vi è nulla, in lui, di esitante, d'ipotetico-probabilistico. Sa. Ma sa il suo non-sapere, ossia l'alterità del vero sapere rispetto a ogni possibile ἀνθρωπίνη σοφία. Sa che la compiuta pienezza del sapere oltrepassa ogni possibile glossa umana. Solo Dio è sapiente. *Ex parte hominis* il sapere si dà, certamente, ma solo come domanda, come inesauribile interrogazione. In termini platonici, l'idea si presenta all'uomo come sempre asintotica rispetto a ogni possibile conoscenza. Di qui la necessità della filosofia: affinché la domanda sia preservata, e con essa l'umanità, con la quale in fondo coincide.

E la filosofia è *tutta* nella domanda di intelligibilità (*tí esti*) nella quale si traduce la meraviglia, perché tale domanda è già la presenza nella forma dell'assenza dell'intelligibile, cioè dell'essere, di cui non può darsi cioè alcuna presenza *presente*, perché questa, la presenza *presente* o presenza *diretta*, è solo degli enti e non dell'essere. [...] Dell'inconclusività dei dialoghi socratici tocca perciò dire che è tale solo apparentemente: è il modo narrativo escogitato da Platone per restituire la presenza dell'intelligibile nella forma dell'assenza²⁹.

Sarebbe riduttivo ricondurre questo discorso a un facile kierkegaardismo, soprattutto nelle versioni esistenzialiste. La riflessione

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

di Scilironi ambisce a un rigore teoretico che dipende molto dalla crisi del sapere necessario, tanto nella forma hegeliana quanto in quella severiniana. Di questa crisi, tuttavia, Scilironi conserva l'esigenza del rigore teoretico. La finitezza dell'uomo, nelle sue pagine, non è un apriori esistenziale ma la conclusione di un ragionamento logico-filosofico che può esser riassunto nella comprensione dell'uomo come domanda radicale. «La domanda autentica, la domanda che tale sempre resta e che fonda ogni altro domandare, è lo stesso mistero della libertà. L'esser-domanda della domanda è, propriamente, libertà, cioè il nulla stesso. Così, nell'impensabilità del principio, a partire dal quale però tutto viene pensato, si disvela l'abisso del domandare: esso è la libertà, il nulla, l'indomabile»³⁰. Qui il riferimento è a *Creazione e caduta* di Dietrich Bonhoeffer, ma non cambierebbe molto se si trattasse di Socrate, di Kant o di Heidegger. La domanda radicale è l'espressione della finitezza dell'uomo e dunque del suo esser sempre possibile, mai necessario.

Proprio questo costituisce l'interesse e al tempo stesso, ai miei occhi, il limite della sua riflessione. Forse più di Jankélévitch, Scilironi rinviene il nesso speculativo tra il non-sapere socratico-kantiano e la (heideggeriana non si può dire, nel caso del filosofo francese) finitezza del *Dasein* che noi siamo.

La sapienza umana, l'*anthropíne sophía*, è ciò che è, cioè sapienza umana, per l'intrascendibilità del sapere di non sapere, intrascendibilità che il domandare disvela e dimostra innegabilmente, ma che rimanda, in ultima analisi, alla costitutiva finitezza dell'uomo³¹.

Il compimento hegeliano-severiniano del sapere, ossia la filosofia come scienza, tradisce la finitezza umana; ciò accade perché entrambi fanno dell'essere e del nulla dei concetti ontologici, non funzionali. Per quanto mi riguarda, non credo di avere obiezioni di sorta a questo discorso. Mi limito a osservare che Scilironi mostra molto interesse per Socrate ma assai poco per la sua *ironia*. Ed ha ragione: non ne ha bisogno. L'ontologia della finitezza, la sua in particolare, è del tutto *logica*; ma forse nell'ironia vi è una diversa

³⁰ C. SCILIRONI, *Bonhoeffer e il domandare radicale*, ora in *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova, 2002, p. 147.

³¹ C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, cit., p. 138.

via per giungervi. Ed è possibile ne vada proprio di questo: di una *ratio* diversa dal logos apofantico³². Questa, almeno, l'ipotesi che vorrei sostenere in queste pagine. Si considerino alcuni esempi, per altro ben noti.

§ 4. Alla morte del cardinal Giuliano della Rovere (1513), in Europa circola semiclandestino un *pamphlet* che, nella maggior parte delle stampe, reca il semplice titolo *Iulius*. Vi si narra del dialogo, o per meglio dire del *misunderstanding* tra l'anima di papa Giulio II e san Pietro, che ostinatamente gli nega l'ingresso in paradiso. L'autore è incontestabilmente Erasmo da Rotterdam, che protetto dall'anonimato sferra una delle più corrosive critiche teologico-politiche al modello di chiesa trionfante rappresentato da Giulio II. L'Umanista dimostra una precisa conoscenza non solo dei lati più intimi di Giulio (l'inclinazione al vino, l'omosessualità, la smodata avidità di denaro ecc.) ma anche delle sottili questioni teologico-giuridiche emerse negli ultimi concili (il "conciliabolo scismatico" di Luigi XII di Francia del 1511 e il successivo Laterano V) a proposito del rapporto tra il papa e la chiesa. Tutt'altro che ozioso esercizio letterario, il *Giulio* rappresenta una chiamata a raccolta degli umanisti riformatori – prima della Riforma! – contro la concezione teocratica e trionfalistica della Chiesa³³.

È utile tenerne conto anche per il nostro proposito. Come abbiamo notato, Erasmo s'immagina l'incontro tra Giulio e Pietro sulle soglie del Paradiso. Il cardinale della Rovere non dubita del suo pieno diritto d'entrarvi, non solo in quanto romano pontefice

³² Nel suo saggio sul motto di spirito, Freud nota che «il meccanismo del motto di spirito si serve delle deviazioni dal modo di pensare normale – dello spostamento e dell'assurdità – come di metodi tecnici per la creazione di una forma espressiva spiritosa» (S. FREUD, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Leipzig-Wien, 1905, trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Newton, Roma, 2007³, p. 68). Come il sogno, il motto di spirito (che Freud distingue dall'ironia) è assurdo in superficie ma del tutto sensato nell'inconscio. La prospettiva è indubbiamente suggestiva, se non che queste deviazioni non sono per Freud una forma di pensiero ma un'espressione del principio del piacere analoga a quella del sogno (cfr. *ibid.*, p. 173 ss.). Con ciò sembra preclusa la possibilità di un *lógos ironico*.

³³ Su tutto questo, rinvio all'esemplare saggio introduttivo di Silvana Seidel Menchi in ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 2014.

ma soprattutto in considerazione dei suoi molteplici meriti. Sotto il suo pontificato, infatti, la Chiesa ha esteso i suoi dominî fino a Bologna, mettendo in scacco dapprima la serenissima repubblica veneziana e in seguito il regno di Francia. Grazie a lui è assurta al ruolo di protagonista della grande politica europea, facendo valere con forza (non da ultimo la forza *militare!*) i suoi interessi. Che cos'altro poteva fare di più, un papa, per la causa di Cristo? Che cos'altro, se non difendere il suo onore, il suo prestigio, la sua potenza? Quale altra logica, se non quella del *potere* e della *ricchezza*?

Tutto ciò è indubbiamente umano; se non che, obietta Pietro, negli intrighi di Giulio non era in gioco la *causa di Cristo* ma di quella del mondo, o peggio di Satana. *Philosophia christi* è umiltà, studio accurato e devoto delle fonti, conversione delle anime a Dio. Non solo Giulio non ha fatto nulla di tutto questo ma ha scientemente perseguito l'opposto. Naturalmente Pietro ha ragione - ma anche Giulio, a suo modo, non ha torto. Come negare che Cristo ha predicato umiltà, povertà, conversione delle anime a Dio? Eppure, non è forse vero che *in hoc saeculo* l'unica *logica* è quella del potere? Quale virtù vi sarebbe nel soccombere, nel *ruinare*? Non occorre interpellare il Fiorentino per rispondere. A quanto sembra, siamo di fronte a due *logoi* opposti ma a loro modo inconfutabili. Così stando le cose, tra i due (Pietro e Giulio) non può esservi *dialogo* ma solo un continuo *fraintendimento*. Osserva Seidel Menchi:

L'uso di due sistemi di parametri antitetici, cioè di due vocabolari diversi [quello evangelico di Pietro e quello politico-militare di Giulio], rende il dialogo tra Giulio e Pietro *impossibile* per ragioni linguistiche: i due monologhi corrono paralleli senza trovare un punto d'incontro. Il papa di Roma non potrà dunque essere ammesso nel cielo di Cristo³⁴.

Siamo d'accordo, ma che cosa vuol dire *impossibile*? Questo *dialogo* è ancora una forma di *lógos*? Sembrerebbe di no. Se *diálogos* è collegamento tra *lógoi*, non può esservi fraintendimento. Perfetto, per altro. Giuliano della Rovere non capisce né può in alcun modo capire il *lógos* di Pietro. Eppure, il papa guerriero in fondo è in buona fede; era davvero convinto che fosse suo preciso dovere

³⁴ S. SEIDEL MENCHI, *Il papa fa i conti col cielo, un uomo di penna con la coscienza*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, cit., p. XIII. Il corsivo è mio.

accrescere il potere e il prestigio della Chiesa.

GIULIO. È che io volevo vedere la Chiesa ornata di tutti i beni! Ora, a quel che dicono, Aristotele ordina i beni in tre categorie: beni di fortuna, beni del corpo, beni dell'animo. Non ho voluto rovesciare l'ordine dei beni, ecco. Così ho cominciato dai beni di fortuna; forse a poco sarei arrivato ai beni dell'animo, se una morte prematura non mi avesse sottratto alla terra³⁵.

L'accento all'etica aristotelica, in questo contesto, è malizioso. Ciò non toglie che Giulio sembri in buona fede. Che cos'altro ci si poteva aspettare da lui? È notevole che Erasmo non evochi mai lo spettro dell'Anticristo, come pure sarebbe stato facilissimo in un'occasione simile. Non è forse, Giulio II, l'avversario di Cristo che si è insediato nel luogo più solenne della cristianità? Non è dunque vicinissima la fine? Nulla di tutto questo. Non solo per l'estraneità di Erasmo all'immaginazione apocalittica³⁶, ma perché il *Giulio* evita accuratamente la retorica dell'anatema. Poco sopra, con Seidel Menchi lo abbiamo definito un *pamphlet*; eppure, *ad litteram*, il *Giulio* non pronuncia anatemi. Certo, Pietro è indignatissimo nei confronti di colui che dovrebbe essere il suo successore, ma altrettanto lo è Giulio riguardo al suo predecessore. Come poteva pretendere che egli, Giulio, rinunciassero alla forza e al potere, lasciando la Chiesa in balia dei suoi nemici? Come poteva, la pietra della Chiesa, voler la di lei rovina? Argomenti e contro-argomenti si susseguono senza che vi sia dialettica, nemmeno negativa. Riprendendo la giusta osservazione di Seidel Menchi, si tratta in verità di due monologhi.

Nondimeno, è innegabile che Erasmo prenda posizione. Anzi, si tratta forse del suo libro più militante. Nelle battute conclusive, Giulio annuncia che, se Pietro non gli avesse aperto la porta, sarebbe entrato in cielo con la forza, *manu militari*. La nota è farsesca, ma si tratta di una sorta di cripto-firma finale, che pur rivelandone la chiave di lettura non toglie nulla al fraintendimento che percorre l'opuscolo. Pietro e Giulio non si capiscono né, fino alla fine, posso-

³⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, cit., p. 113.

³⁶ Per una descrizione della mentalità apocalittica cinquecentesca, del tutto estranea a Erasmo, cfr. M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano, 1995.

no comprendersi. Nondimeno, il finale ha uno scopo assai preciso. Andando fino al fondo del fraintendimento, Erasmo strizza l'occhio ai suoi amici umanisti, chiamandoli a raccolta. Il *Giulio* non è un manifesto di lotta teologico-politica, come ad esempio lo sarà l'appello di Lutero alla nobiltà tedesca per la riforma della Chiesa. Nulla di tutto questo, nel *Giulio*. Alla lettera, si limita rappresentare un'insanabile frattura interna alla cristianità. Indubbiamente, il fatto che da una parte ci sia san Pietro e dall'altra l'assai poco santo Giulio orienta la lettura. Eppure non è difficile mettersi nei panni del defunto pontefice. Non perché questi susciti compassione. Erasmo non prova nulla di simile per Giulio né intende suggerirlo. La sua condanna è ferma. Eppure l'esclamazione con cui il romano pontefice interrompe l'esaltazione petrina dell'umiltà cristiana: «Mai sentito nulla di simile!...»³⁷, non è del tutto in mala fede e molti, all'epoca, avrebbero potuto ripeterla.

Ciò non significa, ripetiamolo, che Erasmo non prenda posizione. Lo fa senz'altro, ma in modo ironico. Mettendo in scena l'equivoco senz'alcun giudizio apparente, strizza l'occhio agli amici umanisti, rinforzando le loro ragioni. Il dialogo tra Giulio e Pietro non solo non conclude ma nemmeno comincia, essendo compromesso sin dall'incipit da un fatale fraintendimento³⁸. Ma al di sotto del dialogo mancato ve n'è uno sotterraneo tra Erasmo e il suo lettore implicito. In tal modo il *Giulio* risponde a una duplice esigenza: da una parte, si consegna all'incomprensione o al rifiuto dei "papisti", pronti a condividere le ragioni del defunto pontefice; dall'altra stringe i legami con i circoli riformatori umanistici, che ben comprendevano il punto di vista dell'autore. Così facendo, l'ironia separa e congiunge, ma in modo differenziato. Rendendo impossibile il dialogo con i propri avversari stringe i legami spirituali con gli amici, in un'opera al tempo stesso (ma sotto diversi rispetti) di sistole e diastole.

³⁷ ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, cit., p. 109.

³⁸ Avendo l'agio di approfondire l'argomento, sarebbe utile confrontare il *Giulio* con alcuni dialoghi dei *Colloquia* in cui i personaggi passano dall'iniziale fraintendimento al limite dell'aperto conflitto alla finale riconciliazione. Si veda, ad. es. 'ΙΧΘΥΟΦΑΤΙΑ (1526) e *Inquisitio de fide* (1524) in ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, Introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Einaudi, Torino 2002. Nulla di tutto questo nel *Giulio*.

Del resto, si tratta di un'esperienza comune. Si pensi a quando si racconta una barzelletta in pubblico. Qualcuno la capisce e sorride di gusto, qualcun altro no, rimanendone escluso. Così facendo, il motteggiatore stringe un legame con gli "ironici", sancendo e sanzionando la distanza con gli agelasti. Se c'è un *lógos* ironico, dunque, esso non si limita al *léghein* perché, al tempo stesso, collega e separa.

§ 4. Nonostante le molte differenze teologico-filosofiche, qualcosa di simile accade nelle *Provinciali* di Pascal. Com'è noto, l'opera va inserita nel quadro della *querelle* giansenista, inasprita dalla condanna di Arnauld. Sotto lo pseudonimo di Louis de Montalte, Pascal sferra un'impetosa condanna della teologia e soprattutto della pastorale gesuitica. Ma lo fa, almeno nelle prime lettere, in modo sottilmente ironico. Come già Socrate, anche il giovane de Montalte si finge ignorante di fronte a un dotto padre gesuita, cui chiede d'esser istruito sul modo di risolvere i casi di coscienza. Pascal indossa la maschera del sempliciotto per smascherare il gesuitismo, una delle peggiori minacce interne al cristianesimo; e lo fa traducendo i tecnicismi della teologia in una prosa familiare. Ne abbiamo un esempio nella quarta lettera, quando il giovane simula una devota ammirazione per la capacità dei gesuiti di giustificare i peccatori.

Siate benedetto, padre, perché giustificate così [facilmente] le persone [peccatrici]! Gli altri insegnano a guarire le anime a forza di austerità penose: ma voi mostrate al contrario che vivono bene proprio quelle anime che si sarebbero credute le più disperatamente malate. Oh quale buona via per essere felici in questo mondo e nell'altro! [*Ô la bonne voie pour être hereux en ce monde et en l'autre!*]³⁹

In realtà, la comoda pastorale gesuitica è solo un inganno: non vi è alcun modo per essere felici sia in questo mondo sia nell'altro! Ma l'ironia non si ferma qui. Nella lettera nona Montalte s'infor-

³⁹ B. PASCAL, *Les Provinciales*, 1656-57, ora in B. Pascal, *Les Provinciales. Pensées et opuscoles divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et P. Sellier Garnier, Paris, 2004, trad. it. B. PASCAL, *Le provinciali*, a cura di R. Vitiello, Studio Tesi, Pordenone, 1991, p. 43.

ma sui modi di evitare il peccato. Dopo aver raccomandato la devozione mariana, il padre passa all'analisi di alcuni casi concreti. L'accidia, ad esempio, definita dal gesuita padre Escobar come «un rattristarsi perché le cose spirituali sono spirituali». Commenta ironicamente de Montalte:

“O padre! – gli dissi. – Credo che mai qualcuno si sia sognato di essere accidioso in questo modo.

“Anche Escobar, – continuò il padre, – dice così [...]. Comprendete ora da ciò quanto sia importante definire bene le cose?”. Sì, padre, – gli risposti, – e a questo proposito mi ricordo delle vostre altre definizioni dell'assassinio, dell'agguato e dei beni superflui. Perché allora, padre, non estendete questo metodo a ogni sorta di casi, così da dare a tutti i peccati delle definizioni alla vostra maniera [*pour donner à tous les péchés des définitions de votre façon*], affinché non si pecchi più pur soddisfacendo il proprio piacere? [*en satisfaisant ses plaisirs*]”.

“Non sempre è necessario, – mi disse il padre, – cambiare per questo le definizioni delle cose. Lo vedrete ora sul tema della buona tavola, che passa per uno dei più grandi piaceri della vita, e che Escobar permette in questo modo [...]: ‘È permesso di bere e di mangiare fino alla sazietà senza necessità, e solo per il proprio piacere? Certamente sì, secondo Sanchez [un altro padre gesuita], purché ciò non nuoccia in alcun modo alla salute; è infatti permesso all'appetito naturale di godere delle azioni che gli sono proprie. [...]’. “O padre! – gli dissi. – Questo è il passo più completo e il principio più perfetto della vostra morale, e da questo si possono trarre conclusioni altrettanto comode [*on peut tirer d'aussi commodes conclusions*]. Ma come! La gola non è dunque nemmeno un peccato veniale?”. “No, – disse, – nel modo che ho appena detto; ma sarebbe peccato veniale secondo Escobar [...] “se, senza alcuna necessità, ci si ingozzasse dio bevande e di cibi fino a vomitare: *si quis usque ad vomitum ingurgitet*”⁴⁰.

Secondo Ginzburg, oltre che dall'alternanza di latino e francese, l'effetto ironico del brano «scaturisce anzitutto dall'assenza di commenti»⁴¹. In effetti, de Montalte ascolta la scandalosa liquidazione dei peccati senza batter ciglio. Ciò incoraggia il padre a

⁴⁰ B. PASCAL, *Le Provinciali*, cit., pp.109-110.

⁴¹ C. GINZBURG, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano, 2018, p. 172.

scoprir ancor più le carte. In primo luogo perché suppone di parlare a un giovane ingenuo e devoto, ma soprattutto perché ignora che il vero interlocutore del ragazzo non è lui, il padre gesuita, ma il suo lettore. Di nuovo uno sdoppiamento. Lo pseudo-dialogo tra de Montalte e il padre è la materia del vero dialogo tra il ragazzo e il suo lettore. E di lettori, a ben vedere, ve ne sono due. In primo luogo, il corrispondente provinciale di Luois de Montalte, che si suppone altrettanto indignato del lassismo dei gesuiti. In secondo luogo, il lettore cui Blaise Pascal sotto pseudonimo si rivolge. Anch'esso è nascosto alle spalle del padre gesuita, del tutto ignaro del gioco che si sta giocando alle sue spalle. Come già nel caso d'Erasmo, l'ironia sdoppia i piani: crea alleanze, rafforza le intese, ma al prezzo di abbandonare l'agelasta al suo tragico destino. Col succedersi delle lettere, l'ironia diventa sempre più scoperta, quasi trasparente. Siamo all'ottava. Ora è il padre a porre alcune didattiche domande all' "allievo" sul tema del denaro.

"[...] il padre mi preparava un'altra domanda; e mi disse: 'Rispondete dunque, questa volta, con più prudenza. Vi chiedo: 'Un uomo che si occupa di divinazione è obbligato a restituire il denaro che ha guadagnato in questa professione?'"

"Come vi piace, mio Reverendo Padre" [*Ce qu'il vous plaira, mon Réverend Père*], gli dissi.

"Come sarebbe a dire, ciò che mi piace! Siete proprio ammirevole! Dal modo in cui parlate, si direbbe che la verità dipenda dalla volontà. Vedo bene che non la troverete mai da voi. Sentite dunque come Sanchez risolve questa questione; ma è Sanchez!"⁴².

Naturalmente, agli occhi del ragazzo l'opinione di Sanchez non ha alcun'autorità. Ma ciò che rende notevole questa pagina, è che l'ironia è quasi scoperta. Quando il gesuita chiede se un mago debba o meno restituire o meno il denaro estorto, Montalte risponde: «*Ce qu'il vous plaira, mon Réverend Père*». Potrebbe sembrare un modo umile per chiedere la risposta corretta, se non che il ragazzo sta insinuando che la soluzione sarà solo il frutto dell'arbitrio umano. L'osservazione non andrebbe sottostimata, perché anche altrove Pascal aveva stigmatizzando la miseria del suo tempo, così timido e conservatore nella scienza (dove si dovrebbe avere il coraggio

⁴² B. PASCAL, *Les Provinciales*, cit., p. 398. Traduzione mia.

d'innovare e di progredire continuamente nella ricerca) ma empia-
mente audace in teologia, dove al contrario bisognerebbe attenersi
scrupolosamente ai fondamenti immutabili della fede cristiana⁴³.
I gesuiti, che in filosofia ancora s'attardano sulle errate opinioni
di Aristotele, sono assai prodighi d'innovazioni eretiche sul piano
dottrinale, sostituendo le loro definizioni arbitrarie alla Bibbia e a
sant'Agostino. In altre parole, le *definizioni nominali* sono legittime
nella ricerca scientifica, non negli studi teologici.

Il padre gesuita avverte istintivamente una sfumatura ironica
nella risposta del ragazzo: «Credo che scherziate, - disse il padre:
- non sta bene, perché se parlaste così dove non foste conosciuto,
delle persone potrebbero prendere male il vostro discorso, e
rimproverarvi di mettere a ridicolo le cose della religione». Il po-
ver'uomo sembra sul punto di capire, ma il testo ironizza anche su
questo. Il gesuita è disposto a perdonare la sfumatura irriverente
dell'allievo perché è ancora convinto che in fondo sia un bravo ra-
gazzo, che ritiene di conoscer bene. In realtà, come sappiamo, non
lo conosce affatto, né sospetta le intenzioni ironiche sottese ai loro
colloqui. Montalte, di nuovo, è sul punto di rivelarlo («[...] e forse
nei nostri colloqui si presenterà un giorno o l'altro l'occasione che
lo dimostri molto ampiamente»), ma il gesuita ancora una volta
non è in grado di cogliere l'allusione, perché è escluso da quella
complicità ironica tra lo scrittore e il lettore, stabilita già dalla pri-
ma lettera.

“Gli uni [lettori delle lettere] mi prendono per un dottore della
Sorbona, gli altri attribuiscono le mie lettere a quattro o cinque
persone che, come me, non sono né preti né ecclesiastici. Tutte
queste false supposizioni mi assicurano sul fatto che non sono
riuscito male nel mio scopo di non esser conosciuto altro che
da voi e da quel buon padre che sopporta sempre le mie visite e
del quale io sopporto sempre i discorsi, anche se con non poca

⁴³ «*L'éclaircissement de cette différence [tra scienze e teologia] nous doit
faire plaindre l'aveuglement de ceuz qui rapportent la seule autorité [di
Aristotele] pour preuve dans les matières physique, au lieu du raisonnement
ou des expériences, et de nous donner de l'horreur pour la malice des autres,
qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de
l'Écriture et des Pères [sant'Agostino]*» (B. PASCAL, *Sur le traité du vide. Préface*,
ora in B. PASCAL, *Les Provinciales. Pensées et opuscles divers*, textes édités par
G. Ferreyrolles et P. Sellier Garnier, Paris, 2004, p. 86).

fatica. Ma sono costretto a contenermi; infatti egli non andrebbe più avanti se si accorgesse che ne sono rimasto confuso; e in quel caso non potrei più mantenere la parola che vi ho dato di farvi conoscere la loro morale. Vi assicuro che non è cosa da poco la violenza che devo farmi. È assai penoso veder rovesciata tutta la morale cristiana da errori tanto strani senza poter osare di opporvisi apertamente. Ma, dopo aver patito tanto per la vostra soddisfazione, penso che alla fine mi prenderò la mia, quando egli non avrà più niente da dirmi»⁴⁴.

Il destinatario delle lettere, che il gesuita ignora, ben sa quali siano identità del ragazzo e scopo dei suoi colloqui: gliel'ha rivelato Pascal, stabilendo in tal modo un'alleanza ironica alle spalle del gesuita, irrimediabilmente escluso dal gioco. Questi è stretto nella morsa della sua triplice ignoranza: s'inganna sulla vera natura del ragazzo; non sa che i loro colloqui saranno comunicati a un destinatario di provincia che nemmeno conosce e ignora inoltre che tutto questo sarà il contenuto del libro di Blaise Pascal, scritto contro l'ordine dei gesuiti in difesa dei giansenisti. Nelle *Provinciali* assistiamo a una moltiplicazione ironica dei piani degna di un grandissimo maestro della scrittura. Lo ammise contro voglia anche un gesuita dell'epoca: «Si deve ammettere che egli [Luoïs de Montalte] conosce l'arte di mettere in ridicolo meglio di chiunque altro, e se ne serve con la massima perfezione possibile»⁴⁵, sia pur ignorando a sua volta che l'autore era lo pseudonimo di Blaise Pascal, il grande filosofo e matematico.

§ 5. In Platone il *lógos* trova la sua duplice origine. Da una parte, come collegamento e raccolta del molteplice nell'uno: si pensi, ad es., all'intero *Sophista* e alla seguente affermazione del *Fedro* secondo la quale la potenza del *lógos* è di «ricondere a un'unica idea [*eis mía idéan ághein*], cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale si voglia insegnare»⁴⁶; dall'altra

⁴⁴ PASCAL, *Le provinciali*, cit., pp. 94-95.

⁴⁵ Cit. in GINZBURG, *Nondimanco*, cit., p. 170.

⁴⁶ PLATONE, *Fedro* 265 d, trad. it. in *Tutti gli scritti*, cit., p. 572. Su questo aspetto insiste Massimo Cacciari: «La radice di *lógos* è comune all'indoeuropeo, e ovunque indica il raccogliere collegando, da cui il contare e il rac-contare, da

come *ironia* che al tempo stesso separa e unisce i discorsi, in un gioco di equivoci e d'allusioni. Prescindendo dai dialoghi socratici, esemplare in questo senso appare il *Fedone*. Il contesto è quanto mai solenne perché, prima di morire, Socrate vorrebbe fornire ai discepoli l'estrema giustificazione della vita filosofica. Nonostante sia stato condannato a morte, non è stato sconfitto. Filosofando, ha obbedito al Dio che insistentemente lo ha esortato a comporre versi e musiche; ma parlava per enigma, perché «la filosofia è la musica più grande»⁴⁷. Vivendo filosoficamente, il *lógos* realizza la vera armonia dell'anima. È questa la vera musica⁴⁸. Naturalmente, ciò presuppone che oltre alle realtà sensibili e divenienti esista anche una dimensione puramente intelligibile ed eterna, e che l'anima abbia parte in essa.

È quanto, notoriamente, Socrate s'impegna a dimostrare nelle pagine centrali del dialogo. Piuttosto che tornare sugli argomenti addotti, inviterei a non sottovalutare lo scopo che il filosofo si era riproposto, ovvero di liberare i discepoli dalla paura della sorte che lo attendeva. In quanto esercizio di morte, la filosofia non può tremare di fronte ad essa. A questo scopo aveva ordinato che le donne

cui il dire secondo un ordine 'logico' [...], il *legere* latino, nel senso del cogliere-raccogliere con gli occhi, la *lex*: ciò che vincola, cui è necessario aderire» (M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano, 2014, p. 155).

⁴⁷ PLATONE, *Fedone* 61 a, trad. it. in *Tutti gli scritti*, cit., p. 73. Che il Dio parli per enigma è già noto dall'*Apologia* 21 b 2-4, quando la Pizia dichiara Socrate il più sapiente dei Greci.

⁴⁸ Per la verità, Socrate sembra nutrire un dubbio sulla corretta interpretazione del volere del Dio. Si ricordi: Cebete chiede al maestro perché mai, in carcere, si sia dedicato alla composizione poetica. Lo ha fatto per liberarsi «da uno scrupolo» (*Fedone* 60 a) di aver mal interpretato il comando del Dio, ritenendo che la filosofia sia la musica più grande. Il proseguo ha tra le altre cose lo scopo di liberare Socrate da questo dubbio, invero potenzialmente esiziale. Da questo punto di vista possono forse esser interpretate le sue controverse, ultime parole: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio. Dateglielo, non dimenticatevene» (*ibid.*, 118 a). In un saggio a suo modo illuminante, Dumézil le ha lette come ringraziamento per aver guarito i discepoli dall'ignoranza (cfr. G. DUMÉZIL, *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, in «...Le moine noir en gris dedans Varennes», Paris, 1964, trad. it. ...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*, Adelphi, Milano, 1967). No, Socrate ringrazia davvero per la sua guarigione - ma non dalla vita (Nietzsche) ma dal dubbio estremo d'aver mal compreso il volere del Dio, dedicando la sua vita alla filosofia e non alla musica.

fossero allontanate. Se non che, non è questo che accade. Ha ormai terminato la sua dimostrazione, superando tutte le obiezioni dei discepoli, quando Critone gli chiede quali siano le sue disposizioni riguardo alla sua sepoltura.

“Come volte – disse –, *se pure mi prenderete e io non vi scapperò*”. E, ridendo tranquillamente e guardando verso di noi, disse: “Io, o amici, non riesco a convincere Critone che Socrate sono proprio io, questo che qui discute e dispone ad una ad una con ordine le cose che dice; invece crede che io sia quello che, di qui a poco, egli vedrà morto, e perciò mi domanda come mi deve seppellire”⁴⁹.

Socrate è il suo *lógos*, che ordina e collega le cose secondo i loro modelli eterni; eppure questo stesso *lógos* comporta uno *sdrop-piamento*. «Se pur mi prenderete e io non vi scapperò». Ma come: il figlio di Sofronisco *sfuggirà* ai suoi amici? Si ricordi che proprio Critone s'era fatto garante presso i giudici, tacendo il proposito farlo evadere⁵⁰. Socrate, che fermamente s'era opposto al progetto dei discepoli rivendicando il suo dovere di rimanere in carcere fino alla morte, si propone ora di fuggire dalle loro mani. Nella loro amorevole-tropo-umana preoccupazione per i riti funebri, persistono nell'identificarlo non con già col suo *lógos* ma col corpo-tomba-cadavere che di lì a poco avranno di fronte agli occhi.

A quanto sembra, la navigazione metafisica non ha sortito alcun effetto perché i discepoli, cui era rivolta, non riescono a distogliere lo sguardo dalle ombre della caverna. *Ridendo* tranquillamente, Socrate si separa da loro, abbandonandoli alla loro sorte. Il pianto finale che li travolge («[...] come lo vedemmo bere e che aveva ormai bevuto, non ne potemmo più. E anche a me, contro la mia volontà, scoppiarono a fiotti le lacrime [...]») sancisce la separazione dal maestro, che ormai non è più disposto a trattenere il disappunto. Il suo discorso si fa censorio:

“Che fate, o amici? Mandai via le donne soprattutto per questo, perché non facessero queste cose sconvenienti, perché ho sentito

⁴⁹ PLATONE, *Fedone* 115 c-d, trad. cit., p. 120. Il corsivo è mio.

⁵⁰ Cfr. PLATONE, *Critone*, 44 a – 46 a.

dire che bisogna morire con lieti auguri. Via! Calmatevi e fatevi forza!⁵¹.

Contrariamente a una certa vulgata, Socrate muore solo⁵². Piangendo, i suoi discepoli dimostrano di non aver compreso nulla del discorso del maestro. Ai loro occhi, è stato sconfitto; la condanna inflittagli dai giudici avrà l'ultima parola, riducendo all'impotenza anche il suo ben ordinato *lógos*. Sulle soglie della morte, Socrate e i suoi amici si trovano ormai su piani asintotici. Non c'è *dia-logo* che li colleghi. Non resta che la separazione ironica, sancita da una risata di scherno («E ridendo tranquillamente...»), dall'insipienza dei suoi amici, se ancora possono dirsi tali.

Ma si può ridere da soli? Tagliapietra, ad esempio, lo nega: anche chi «ride tra sé» non è del tutto solo, perché in tal caso «il sé si sdoppia e una parte di noi fa da spettatore dell'altra». Insomma: «Ridere è un fenomeno sociale»⁵³, come tra gli altri già aveva compreso Bergson⁵⁴. In effetti, quale alleanza si può mai stipulare in solitudine? Forse è questa la ragione per cui Platone non era presente («Platone, credo, era ammalato»⁵⁵): con la sua assenza, il figlio di Aristone rivendica la sua estrema fedeltà al maestro; ridendo «telepaticamente» con lui dell'insipienza degli altri discepoli (se ci è lecita la supposizione), è l'unico a rimanergli accanto. È l'unico a riceverne l'eredità. Ridendo da solo tra le lacrime dei discepoli, Socrate stringe una complicità ironica con l'assente Platone.

§ 6. Posto che siano stati ben scelti, gli esempi addotti possono offrire qualche chiarimento a proposito dell'ironia e del suo *lógos*. Quanto a quest'ultimo, non vi sono dubbi: il suo compito principa-

⁵¹ PLATONE, *Fedone*, 117 d-e, trad. it. cit., p. 122.

⁵² Cfr. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 2000⁶, p. 100 ss. Per una più ampia analisi dell'ironia del *Fedone*, rinvio a E. Cerasi, *Dire quasi la verità. Per una filosofia del linguaggio religioso*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 123 ss.

⁵³ A. TAGLIAPIETRA, *Non ci resta che ridere*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 10-11.

⁵⁴ «Per comprendere il riso, bisogna collocarlo nel suo ambiente naturale, che è la società; bisogna soprattutto determinarne la funzione utile, che è una funzione sociale. [...] Il riso deve avere un significato sociale» (H. BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, 1900, trad. it. *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Studio editoriale, Milano 1990, p. 20).

⁵⁵ PLATONE, *Fedone* 59 b, trad. it. cit., p. 72.

le consiste nell'indicare la *koinonía* tra gli enti⁵⁶; ed è comprensibile che proprio qui si sia scorta la grande *novitas* del *lógos* occidentale rispetto ai *disjecta membra* dei miti⁵⁷. Al contrario, in tutte le sue varianti (in queste pagine non è in questione una tassonomia) l'ironia si direbbe una costante antropologica. Sia pure in forme diverse, non vi è popolo né cultura che ne sia privo. Tra gli altri, lo riconosce con chiarezza Terry Eagleton, che la paragona a un linguaggio universale ma sempre culturalmente e sociologicamente determinato⁵⁸. In realtà, le cose sono più complesse. La risata, nota più avanti, è un fenomeno animale, vale a dire corporeo⁵⁹, eppure specificatamente umano, dotato di significato socialmente condiviso. Se non che, il riso al tempo stesso afferma e nega i significati socialmente condivisi che lo rendono possibile:

Da un lato, la risata rappresenta il collasso momentaneo o lo sconvolgimento del regno simbolico – della sfera di un significato ordinato e articolato – mentre dall'altra non smette mai di far affidamento su di esso. [...] La risata è una forma di espressione che scaturisce direttamente dalle profondità libidiche del corpo, ma c'è anche una dimensione cognitiva. Essa implica credenze e ipotesi [...] ⁶⁰.

Si potrebbe osservare che non sempre l'ironia si risolve in una risata. Con la parziale eccezione del *Fedone*, non è questo il caso degli esempi addotti, in cui nessuno ride. Ma non cambia nulla perché ridere o meno di fronte a una battuta o a un dialogo ironico è

⁵⁶ Cfr. PLATONE, *Sofista*, 253 b – d.

⁵⁷ «La filosofia nasce grande». «Nei primi pensatori greci l'evocazione del senso inaudito della verità è insieme (e non può non essere) un rivolgersi alla *Totalità delle cose*». «Con la nascita della filosofia il pensiero, per la prima volta, attraversa senza lasciarsi distrarre l'infinita ricchezza delle cose: rivolgersi al Tutto vuol dire percorrere l'estremo confine, al di là del quale non esiste *niente*, e riuscire a scorgere il *raccogliersi insieme* delle cose più differenti e antitetiche: il raccogliersi in una suprema *unità*» (E. SEVERINO, *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*, Rizzoli, Milano, 1990³, pp. 17, 19, 20).

⁵⁸ «La risata è un fenomeno universale, il che non significa uniforme. [...] La risata è una lingua con una serie di idiomi diversi: schiamazzo, risatina, borbottio, sogghigno [...]» (T. EAGLETON, *Breve storia della risata*, cit., p. 13).

⁵⁹ L'osservazione è già in Bergson: «il corpo che prende il sopravvento sull'anima» (H. BERGSON, *Il riso*, cit., p. 43).

⁶⁰ T. EAGLETON, *Breve storia della risata*, cit., pp. 16-17.

spesso questione di cultura o di personale inclinazione. Soprattutto, mi sembra che l'ironia sia molto meno paradossale di quanto suggeriscano le osservazioni di Terry Eagleton. Dal mio punto di vista, non si tratta di distruggere *e al tempo stesso* presupporre la validità dell'ordine simbolico vigente, quanto di uno sdoppiamento dei livelli logico-dialogici. Ironizzare significa ridurre al silenzio qualcuno (l'agelasta) per concedere la parola a un altro, che spesso si trova nell'ombra o presupposto. Si pensi di nuovo alle *Provinciali* o al *Giulio*. L'ironico cerca l'equivoco che metta in imbarazzo l'agelasta, per poter meglio intendersi con l'altro ironico. Lo notava già Bergson: «il riso nasconde sempre un pensiero d'intesa, direi quasi di complicità, con altre persone che ridono, reali o immaginarie»⁶¹. Ma non tutti ridono. L'ironia mette in primo piano il *misunderstanding*, ma lo fa con l'intenzione di escludere l'uno per stabilire dei segreti accordi con l'altro. In questo senso, forse, potremmo esser d'accordo con la seguente sentenza di Frye: «La distinzione fondamentale tra ironia e satira è che la satira è ironia militante»⁶². Il che vuol dire che l'ironia persegue una strategia offensiva più occulta e indiretta, meno scoperta. Agisce nell'ombra, cercando di non esporsi.

Al di là degli slogan, torniamo alle questioni teoriche. Dal mio punto di vista, Jankélévitch ha colto solo una parte della questione sottolineando come l'ironico, al contrario dei sofisti, passi attraverso la menzogna e l'equivoco al solo scopo di condurre al vero il proprio interlocutore. In realtà, il suo è sempre un *doppio gioco*. Cerca davvero l'inganno (lo si è visto bene, credo, in Pascal), ma al fine di condurre *qualcun altro* alla verità. Il *sacrificio* dell'agelasta è il prezzo da pagare affinché il dialogo tra gli ironici sia possibile. Diversamente da Jankélévitch, Hobbes – tra gli altri – ha colto il carattere sacrificale e violento dell'ironia. A suo avviso, la risata asseconda un mediocre risentimento. Forse non è sempre vero⁶³, ma

⁶¹ H. BERGSON, *Il riso*, cit., p. 19

⁶² N. FRYE, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, 1957, trad. it. *Anatomia della critica. Teoria dei modi, dei simboli e dei generi letterari*, Einaudi, Torino, 1969, p. 288.

⁶³ Naturalmente può esservi anche un'ironia difensiva. Su questo aspetto ha insistito Berger (op. cit., pp. 159 ss.), il quale ha scorto nella nota propensione del popolo ebraico per i motti di spirito una strategia di sopravvivenza in contesti sociali quasi sempre ostili. Ma non direi che quest'osservazione

difficilmente si potrà negare che l'aggressività sia una componente dell'ironia. Žižek, ad esempio, ne fa la sua ultima ragion d'essere: «[...] lo scopo principale della barzelletta è che dev'esserci qualcuno che viene ferito, umiliato»⁶⁴. Anche in questo caso, l'osservazione è unilaterale. L'ironico non si limita a umiliare l'agelasta, perché lo fa allo scopo di elevare il compagno-in-ironia.

§ 7. In un lavoro precedente mi sono soffermato su alcuni testi gnostici in cui si racconta del riso di Cristo⁶⁵. Un riso ben poco misericordioso, volto a stigmatizzare l'ignoranza di coloro i quali, per la loro natura sarchica, sono incapaci di comprendere la sua origine divina e il suo messaggio salvifico. Vi è in questo l'indicazione del carattere "dualista" dell'ironia, quasi che essa presupponga la naturale-immodificabile divisione degli uomini in ironici e agelasti? Non sancisce forse, il riso, una separazione pre-esistente, predestinata? L'agostinismo radicale di Pascal potrebbe avvalorare un simile sospetto, ma naturalmente si tratterebbe di una grave semplificazione. Quasi nessuno, credo, vorrebbe sostenere che si è ironici per natura o per un dono predestinato di Dio. Se non altro perché si porrebbe in contrasto con la tendenza oggi dominante degli studi a considerare il riso come una costante antropologica. Addirittura, un fondamentale segnale ontogenetico:

Nello sviluppo psicologico del bambino si ha una progressione graduale dal sorriso primario al sorriso di imbarazzo, alla risata gioiosa, al ridere per una situazione comica, al riso collettivo, a quello aggressivo verso un estraneo, e infine (con un crescendo alquanto deprimente) il riso *Schadenfreude*, la gioia maligna⁶⁶.

Berger, tuttavia, non si limita alla fisiologia e alla psicologia del riso. Nelle pagine finali, scorge nella comicità una possibile apertu-

modifichi sensibilmente la tesi hobbesiana dell'ironia come espressione della propria (presunta o reale) superiorità spirituale. Né mi pare che cambi qualcosa se l'ironia viene svolta come auto-ironia, ossia come ironia su sé stessi. In ogni caso, l'ironico costringe l'interlocutore a giocare al suo gioco, riconoscendo in tal modo la sua superiorità spirituale.

⁶⁴ S. ŽIŽEK, op. cit., p. 45.

⁶⁵ Cfr. E. CERASI, *Dire quasi la verità. Per una filosofia del linguaggio religioso*, cit.

⁶⁶ P. BERGER, *Homo ridens*, cit., p. 87.

ra teologica. Dal suo punto di vista, il significato del comico cambia radicalmente se considerato *etsi deus non daretur* o se sorretto dalla fede. Nel primo caso, rappresenta una temporanea sospensione del carattere tragico della realtà. Il clown, ad esempio, fa ridere perché si dà per scontato che egli non provi alcun dolore per le cadute e le botte che riceve. Si ride, certo, per le botte che riceve. Ma questo solo nel breve spazio della rappresentazione comica, perché sarebbe orribile se una scena simile si ripetesse nella realtà quotidiana. E ognuno sa quanto frequentemente questo accada! La comicità sospende il dolore reale per un solo istante, fingendo che alla fine tutto andrà bene. Ma *non* tutto andrà bene, e la comicità è quel gioco adulto che reca una lieve ventata di buonumore a una vita altrimenti rassegnata alla tragedia. Se non che, *etsi dei daretur*, il comico non è più l'illusione di un attimo ma un segnale di trascendenza.

Etsi Deus non daretur, ogni caso di umorismo è una fuga dalla realtà: salutare in senso fisico, psicologico e sociologico, ma pur sempre una fuga. Il mondo reale dell'esistenza empirica finirà per riaffermarsi; il mondo contro-empirico dell'umorismo va visto come un'illusione. [...] Ma non appena il tutto viene percepito alla luce della fede – *etsi Deus daretur* – le affermazioni di realtà e illusione risultano invertite. Sono i fatti ostici del mondo empirico che ora vediamo, se non come un'illusione, come una realtà temporanea che finirà per essere soppiantata. Per converso, la dimensione priva di sofferenza del comico possiamo vederla ora come un presagio di un mondo al di là del nostro⁶⁷.

Berger non spiega come avvenga il passaggio dall'una all'altra accezione dell'umorismo, se non appellandosi a un generico "salto della fede" di kierkegaardiana memoria⁶⁸. Può darsi, ma forse trascura un'altra importante nozione messa in gioco dal filosofo danese. Contro la dialettica hegeliana, che riduce tutto all'irresponsabile sviluppo necessario della ragione nella storia, Kierkegaard richiama all'istante della scelta come al luogo essenziale per la formazione della personalità:

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 300-301.

⁶⁸ «Il passaggio dal tono minore [della comicità: quello *etsi deus non daretur*] a quello più alto richiede un atto di fede, che rappresenta una sorta di salto (nel senso kierkegaardiano)», *ibid.*, p. 300.

La scelta è appunto decisiva per il contenuto della personalità, grazie alla scelta questa s'immerge in ciò che ha scelto, e quando non sceglie si consuma di tisi⁶⁹.

Questa decisione non riproduce un'umanità già divisa in nature, come nella religione gnostica; al contrario, costituisce il vero fondamento della libertà⁷⁰. Al fondo, lo scopo ultimo dell'*aut-aut* è la gioia di sentirsi sempre in torto eppure giustificati di fronte a Dio⁷¹. Già Jankélévitch notava che l'ironia equivale alla libertà, ossia al «movimento che ci porta sempre al di là, ἐπέκειννα»⁷². A maggior ragione essa è una decisione, nel senso etimologico del termine: la libera scelta di *separarsi* (*dē-cāedere*) da qualcuno per *simpatizzare* con qualcun altro. *Decidere* significa liberamente sottrarsi a un vincolo precedentemente imposto per andare di là dal presente.

Qui finiscono le analogie, perché in Kierkegaard la decisione riconduce l'uomo alla sua più intima individualità, mentre l'ironia ha piuttosto a che fare con una specifica modalità del *dia-logo*. Un *lógos*, quello ironico, che ha perso (o forse non ha mai avuto) la speranza di poter tutto contenere, tutto ricondurre a sintesi. L'ironia diffida di una *ratio* universale, che unisca gli esseri razionali in un'unica comunità dialogica. Non perché, conviene ripeterlo, l'umanità sia divisa in nature predestinate. Nulla di tutto questo. L'ironico di oggi potrà essere l'agelasta di domani, né vi sono molte probabilità che un europeo sia in grado capire facilmente il motto di spirito di un orientale. L'ironia è sempre contestuale, episodica, revocabile. Non è frequente, ad es., ridere due volte della stessa battuta. Nulla di predestinato, dunque. L'ironia dubita che il destino del *lógos* sia l'universale, nemmeno nella sua versione *Um-greifende*. Accetta la parzialità, e per questo ben sa che l'*esclusione* (dell'agelasta) è necessaria affinché possa darsi una *relazione* (con l'ironico spiritualmente affine).

È forse questa un'altra espressione della nostra finitezza, che

⁶⁹ S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, V voll., a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 1989, tomo V, p. 27.

⁷⁰ «È dunque per la libertà che io combatto [...], per il tempo futuro, per l'*enten-eller!*» (*ibid.*, p. 44).

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 257 ss.

⁷² W. JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, cit., p. 35.

non si serva del *lógos* apofantico? E perché mai non se ne vorrebbe servire? Quali diffidenze nutre, l'ironico, per la *via recta* del discorso dimostrativo? Che cosa sospetta in essa? Non saprei. In ogni caso, se all'origine della filosofia vi sono tanto la meraviglia quanto il riso della servetta di Tracia, forse dovremmo ripensare l'esclusione, l'interruzione, il non-universale come interno al *lógos*.

Conoscere o capire?

Massimo Donà

Se la filosofia ha tanto discusso per arrivare a capire che cosa sia un giudizio o un sillogismo, come essi siano costituiti, quanto ancora dovrà discutere per arrivare a capire come è costituita e come si giustifica una frase musicale o poetica?

Andrea Emo, Q. 27, 1934

Che cosa avverrebbe se riuscissimo a capire, a definire perfettamente noi stessi, cioè a distruggere perfettamente noi stessi? Ma sembra che il nostro compito, che rimane felicemente incompiuto fino alla morte, è di distruggerci conoscendo. Possiamo conoscere soltanto la nostra inspiegabilità.

Andrea Emo, Q. 387, 1978

Certo, conoscere significa de-terminare; ossia, restituire il significato specifico di una realtà fatta diventare *oggetto di conoscenza* a partire dalla volontà di dire, della medesima, quel che essa sarebbe davvero... “in se stessa”. O anche, *in senso proprio*.

Conoscere significa cioè *identificare per differenza*; insomma, si tratta di un'attività per svolgere la quale ci si dovrebbe anzitutto convincere di questo: che, per conoscere il “questo” e il “quello”, è necessario restituire in uno stesso atto *l'identità con sé e la differenza rispetto al proprio altro*.

Eppure, quel che ogni volta ci proponiamo di conoscere – e che possiamo proporci di conoscere in quanto “presente” insieme al mondo che in esso ogni volta si in-dividua – dovrebbe lasciarsi definire per quel che esso è sempre e solamente da una *distinzione* che ci impedisca di con-fonderlo con il resto del mondo. Con quel medesimo mondo che, in ogni esistenza individuale, si fa presente anche “negando” la distinzione che dice ogni volta la presenza di un “questo” non-contraddittoriamente distinto da un “quello” (dove il “quello” sta per tutte le altre cose che insieme al *questo* formano il mondo che sempre torna di fatto a presentarsi).

Sì, perché il mondo che in ogni esistenza individuale viene a farsi presente *anche “nega” tale distinzione*, se non altro in quanto impossibilitato a distinguere la propria in-dividualità da quella del “questo” in relazione a cui il medesimo si fa ogni volta presente.

Il mondo e la cosa di fatto presente non si distinguono infatti in quanto in-dividui, ossia, in quanto unità che si dicono (e nel caso del “questo” e nel caso del “mondo”) sempre come semplici “negazioni” della molteplicità il cui mostrarsi è sempre un mostrarsi come “una”.

Insomma, l’unità “del mondo” è la stessa che, della cosa di fatto presente (la stessa che ci proponiamo di conoscere), dice l’esistere in forma sempre e comunque “individuale”.

Perciò, anche il mondo è “questo”... ossia, il mondo di cui mi parla appunto la presente (“questa”) individualità – la stessa che voglio conoscere, dunque, non tanto per chiarire il mistero della sua “unità” (relativo al suo esser “una” – cioè, a quell’esser “una” in cui, a farsi presente, è sempre anche l’“unità” del mondo... quella in virtù della quale, ogni volta che incontro qualcosa, “so benissimo” che, a mostrarsi, è sempre anche il medesimo mondo di cui mi ha parlato e potrà parlarmi ogni altra esistenza), quanto piuttosto per capire *cosa venga reso “uno”* da ciò che, in quanto identica unità, sembrerebbe non potermi consentire di distinguere la percezione di “questa” esistenza da tutto ciò che, insieme ad essa, va a costituire appunto “il mondo” (che è sempre “uno”)... quello stesso che viene reso presente da ogni singola esistenza.

Per capire, cioè, cosa de-termini questa esistenza nella sua *unicità*; cosa, insomma, la renda radicalmente unica e dunque distinta, anzi, *assolutamente distinta*, da tutto il resto.

Si rilevi, fin da subito, che *dire* “unità” non è la stessa cosa che *dire* “unicità”; l’unicità conviene infatti a tutto ciò che non si lascia accomunare a nulla; e che, dunque, nell’unità che relaziona, identificandole, le diverse qualità o attribuzioni sue proprie, non potrà mai riconoscere *lo stesso* che appare là dove, ad apparire, sia appunto “il mondo”.

Per la sua unicITÀ, dunque, l’essente ci dice anzitutto che, nel suo “esser comunque uno”, si palesa qualcosa di *irriducibilmente* “diverso” dal mondo, e dunque dalla *sua unità*.

Insomma, neppure la semplice unità che fa di ogni cosa “una” cosa può dirsi *identica* a quanto si presenta nella forma di un mondo (in quanto tale, tutt’altro che riducibile all’esserci del “questo” preso appunto in considerazione) e che, dunque, anche del mondo, finisce per costituire la sua perfetta “unità”.

Ecco, tale *irripetibile unicITÀ* viene quasi sempre rimossa o ‘velata’ da tutto ciò che si presenta a noi come “oggetto” (e che, in quanto oggetto, viene da noi *significato* – come voleva Platone – in base ad una serie di fini che istituiscono appunto il suo “significato”... e dunque la sua “verità”). Non a caso, degli oggetti, ci interessa sempre e solamente l’*utilizzabilità*; che siano proprio quelli e non altri non è quasi mai essenziale (che un pettine funzioni ! ecco ciò che ci interessa, del pettine che possiamo avere comperato... che sia esteticamente gradevole e che funzioni, che sia insomma un “buon pettine”... questo ci interessa, e non che sia proprio questo irripetibile pettine *diverso* da qualsiasi altro pettine.... insomma difficilmente un pettine ci appare *irripetibile, unico e insostituibile*... a meno che non si tratti di qualcosa che sia in grado di palesarsi come “opera d’arte”).

E spesso questa intercambiabilità finiamo per sperimentarla persino in rapporto alle persone (la dove le si sia ridotte ad oggetti, evidentemente !). Per quanto proprio in relazione all’essere umano – come ci insegna Hannah Arendt in *Vita activa* – ciò non dovrebbe accadere... ché, a mostrarsi, ogni volta che ci si presenta agli altri, dovrebbe essere un semplice “chi” e non un “che cosa”... un *chi* di certo misterioso, ci suggerisce la Arendt, che non riusciamo cioè a dire con un linguaggio destinato a definire e a dire sempre il “che cosa” dell’essente.

Perché, forse è proprio questa *unicità-irripetibilità* che ci rende fatti ad immagine e somiglianza di Dio!

Fatti come irriducibili a qualsivoglia de-finizione (sempre de-terminante), e dunque sostanzialmente non riducibili ad un sapere capace di pre-vedere (in conformità ad un orizzonte categoriale vocato a costringere l'imprevedibilità dell'individuale entro la rigida gabbia di un sapere conforme al modello di una necessità che vale solo "in generale", per ciò che al generale è davvero disposto o vocato ad assoggettarsi – come, in certa misura, i fatti della natura, per dir così... studiati appunto dalle 'scienze'), ma non di restituirci alla nostra sempre imprevedibile '*novitas*'!

Ma, cosa significa che, in rapporto all'essere umano, *il conoscere per identità e differenza* (il conoscere *sempre determinante* – Kant docet), o meglio il conoscere che *identifica per differenza*, ossia dicendo "che cosa" è *questo* e "che cosa" è *quello* (di "diverso" da *questo*), fallisce sempre il proprio compito?

Significa anzitutto che, nel dire due diverse determinazioni (o molte diverse determinazioni, che rendono ognuno quello che è) indico concetti universali che in verità accomunano me a molte persone e te ad altrettante persone. Indico, cioè, qualcosa che, pur differenziando me, in quanto veneziano, da te in quanto milanese, accomunano me ad una molteplicità di altre persone, anch'esse veneziane, e te, in quanto milanese, ad una non meno affollata molteplicità di persone, in quanto milanese.

Certo, io, ad esempio, sono "anche" veneziano, così come sono anche musicista jazz, così come sono anche professore al San Raffaele e sostanzialmente calvo... ma la mia unicità (quella che, se viene amata, non verrà mai amata per queste caratteristiche, che l'amante potrebbe ritrovare in mille altri individui) non è riducibile a nessuna di queste qualità.

E non si pensi neppure a qualcosa come una qualità nascosta, che fatteremmo a riconoscere e definire.

Ciò che mi rende *uno* nel senso di "*unico*" non è infatti una determinata qualità, e dunque non si lascia ricondurre ad alcun possibile "attributo". Perché, di tutti questi possibili attributi, esso dice il costituirsi tutti, in me, come manifestazioni di qualcosa di *irriducibile ed unico*, appunto. E di *sempre identico* (la mia "persona"), in quanto soggetto di tutte queste possibili attribuzioni.

Perciò, forse, questa nostra *unicità* si sottrae ad ogni pretesa conoscitiva e si costituisce come intrinsecamente *in-definibile* e per ciò stesso *in-conoscibile*.

Fermo restando che si tratta dell'*unicità* che compete ad ogni essente, per quanto, negli essenti che al nostro sguardo si configurano come "oggetti" (ad eccezione delle 'opere d'arte' – un discorso, questo, che sarebbe tutto da sviluppare), essa venga normalmente rimossa o messa a tacere... perché, degli oggetti con cui abbiamo di volta in volta a che fare, ci interessa unicamente il "significato", per l'appunto, e del medesimo ci sentiamo per lo più appagati.

Eppure, si tratta della medesima *unicità* che, se compete ad ogni esistente, non potrà non riguardare e caratterizzare finanche "il mondo"... che non a caso si mostra sempre, nel mostrarsi da parte di ogni singolo esistente, come quel che, nel suo (del singolo esistente) mostrarsi, sempre anche si mostra... mostrandosi comunque come ciò che questo esistente (quello con cui posso aver di volta in volta a che fare) non-è; per quanto, *senza lasciarsi mai determinare* come tale, se non lasciando trasfigurare questo suo "non essere" che verrà sempre risolto nell'esserci di altri (finiti e sempre de-terminati da "altro") esistenti, anch'essi individuali e diversi (cioè "altri") da altro.

Insomma, ciò che fa essere questo esistente come unico e irripetibile, diverso da tutto il resto, è un mondo che non indica mai una *determinata alterità*; ma si palesa sempre e solamente nel mostrarsi da parte del suo semplice non essere questo o quell'esistente di fatto presenti. Palesandosi, direbbe Kant, come *incondizionatezza* pura, cioè come semplice negazione della determinatezza o condizionatezza che sempre riusciamo a ri-conoscere. Perciò l'unicità di questo essente è radicalmente diversa da quella del mondo. Sì, proprio come l'essere è assolutamente diverso dal nulla (senza riuscire mai ad esserlo, peraltro).

Eppure, la condizione di possibilità dell'esserci come unico e irripetibile, dell'esserci nel modo in cui di fatto è, da parte di ogni essente (*in primis* dell'essente che sono io stesso – quello in relazione a cui questa unicità appare appunto inconfutabile), è costituita *proprio dal mondo* (da questa pura incondizionatezza)... che l'essente (ogni essente) per l'appunto "non-è".

Sì, perché l'essente (ogni essente) si costituisce *in primis* come *irriducibilmente diverso* dal mondo; l'abbiamo appena ricordato. Come irriducibilmente diverso, cioè, da un mondo che non sarà mai qualcosa d'altro, ma si annuncia appunto nel costituirsi come sua semplice negazione da parte di un essente di cui esso medesimo non dirà altro che la semplicissima "negazione" – una negazione non riducibile, dunque, all'esserci di *qualcos'altro* (stante che *altri* dall'essente comunque presente potranno essere solo *altri essenti*, essi stessi *diversi*, cioè "altri" dal mondo e dagli *altri* essenti, senza riuscire, neppure essi, comunque, ad indicare la *determinatezza del mondo* – che non può costituirsi, appunto, se non come "negazione" dell'essente che lo nega).

Quel che stiamo cominciando a capire è dunque che, se si passa, dall'interrogazione intorno al 'che-cosa', alla domanda volta all'individuazione del *fondamento* dell'essente che c'è, e dunque del suo "principio originario", ci troviamo a dover staccare lo sguardo dai *predicati* (dai "significati" che possiamo predicare dell'essente)... che si costituiscono sempre come "altri" da *altri* predicati (come l'esser di legno di questo tavolo è *altro* dall'esser di vetro di quella finestra)... e a volgerlo a quella "negazione" dei medesimi che *non indica mai altri predicati* (e dunque non si limita ad indicare questi ultimi... magari in forma ancora vaga e non ben precisata), ma sempre e solamente quel non-predicato in cui consiste appunto la stessa irripetibile *unità* che si palesa ovunque si palesi un *singolo esistente*.

E che, in rapporto agli esseri umani, indica in senso proprio quel che essi esplicitamente mostrano, anche nel mostrare i propri predicati. Nel loro mostrarsi, cioè, palesando *in primis* la propria più autentica *indicibilità* o *inconcettualizzabilità*. Nel mostrarsi di un "mistero" che nessuna definizione potrà mai realmente sciogliere!

Questo, insomma, è il vero "principio" di ogni essente; in relazione a cui, a mostrarsi, è appunto sempre anche il suo *non essere tutto quel che di esso (dell'essente) potremo comunque riuscire a dire*.

In principio, dunque, sembra esservi una "negazione"; che, si badi bene, *non precede* certo il positivo (che essa è la *negazione che è solo in quanto negazione "di un positivo"*), secondo un'idea astrattamente cronologica del "principio". *Principio* non è infatti

ciò che ‘sta’ *prima*. O... *all’inizio*. Come se avesse senso chiamare in causa una sorta di inizio del tempo – figura, questa, assolutamente improponibile... anche perché, se qualcosa *come un inizio* fosse determinabile, esso non sarebbe l’inizio che dice di essere (in quanto concepito come “inizio”, infatti, esso si risolverebbe in una determinazione temporale, che, come ogni determinazione temporale, sarà preceduta da un *prima*, e non solo seguita da un *poi*).

Il “principio”, dunque, non dice e non può dire l’inizio. Neppure possiamo far utilmente riferimento alla distinzione hegeliana tra *Inizio* e *Cominciamento* – ché, in quanto pre-supposto del Cominciamento, l’Inizio si costituisce comunque come un “prima”... da cui il “pre” che dice appunto il suo star *prima* di ogni “posto”.

Non ha alcun senso, infatti, pensare un “prima” del tempo.... a cui alla fine, peraltro, si tornerebbe (in quanto *fine del processo*, infatti, esso non potrebbe essere *quello stesso* che sta “prima” del cominciamento, ma vi si “distinguerebbe”... pena l’assoluta inconsistenza e illusorietà dello stesso percorso che ad esso ci avrebbe condotti).

Il “principio” dice insomma quel che, pur non essendo alcun ente determinato, non può stare al di là (e neppure in un al di là temporale, quale sarebbe appunto il “prima”) dell’essente; ma deve essere riconoscibile in ogni essente.

Come ciò che, nell’essente, peraltro, non si lascia mai ridurre a nulla di ciò che potremmo dire, del medesimo. Come ciò che, nell’essente, non è un essente.

Principio è dunque ciò che non è un essente, senza situarsi al di là dell’essente.

Esso parla di un “non” che, nell’orizzonte dell’essente e del dire che lo dice (l’essente), non si presenta in virtù di un semplice “distinguersi” – al modo degli essenti di cui esso medesimo è appunto “principio”. Insomma, esso non è un essente; e dunque neppure *un altro*, in nessun senso.

Ma proprio queste sono le proprietà essenziali che la grande teologia cristiana ha sempre riconosciuto al proprio Dio. Che, non a caso, avrebbe potuto farsi uomo senza essere “un uomo” (e tanto meno qualcosa di “altro” dall’uomo). Non a caso, Dio avrebbe potuto morire da uomo, ma anche risorgere, senza assoggettarsi alla logica dell’essente, in relazione a cui, solamente, o si è uomini o si è Dio.

E costituirsi in quella *forma trinitaria* che dice appunto la possibilità di “individui” o “persone” che, pur nella propria autonomia e unicità, sono ognuno il medesimo Dio. Così come ogni essente è uno e irripetibile, cioè unico, pur riuscendo a presentare, nel suo irripetibile presentarsi, sempre il medesimo “mondo”.

Perciò, forse, quando diciamo “mondo” non dovremmo pensare ad un insieme determinato di essenti (come per lo più finiamo per fare), ma a qualcosa che abbia intimamente a che fare con Dio – stante il modo in cui Dio si dice nella grande tradizione teologica cristiana.

Perciò le cose tutte parlano di Dio. Perché, a palesarsi, in esse, è “il mondo” concepito come ciò che *nulla ha a che fare* con un certo insieme determinato di galassie o di pianeti, di atomi o di elettroni....

Perciò le cose, portando alla presenza sempre il medesimo mondo, non manifestano nulla di determinato (nulla di quel che a noi si manifesta sempre nella forma dell’oggettualità, come concetto, come significato); ma mostrano appunto quel *Principio* il cui mostrarsi (in ogni cosa) è identico al suo stesso *non mostrarsi mai*... sempre che per “mostrarsi” si intenda il semplice determinarsi.

Mostrano cioè un “principio” da cui, solamente, la conoscenza può esser sostenuta; se è vero che conoscere, come abbiamo detto all’inizio, vuol dire de-terminare. Ossia distinguere e stabilire ‘il che cosa’ vocato a risolvere l’oggetto della conoscenza nei ‘predicati’ che si distinguono, ma sempre anche identificando... ossia, senza riuscire mai a dire l’irriducibile *unicità* di quel che è ogni volta presente.

Insomma, se questo conoscere ci consente solo di “determinare”, destinandoci a mancare sempre e comunque l’*unicità* dell’essente – che, delle determinatezze che possiamo predicare dell’essente, dice appunto la semplice “negazione” –, è chiaro che tutto quel che, dell’essente, riusciremo effettivamente a conoscere, verrà detto di qualcosa che “non è” tutto quello di cui il conoscere potrà dirci quello che riuscirà a dirci.

Insomma, quello che il conoscere cerca disperatamente di catturare “de-terminandolo”, e dunque fallendo immancabilmente la propria caccia.... (come Atteone), diventa qualcosa che muove la nostra conoscenza solo a partire dall’esperienza costituita dal suo

darsi come quella certa irripetibile esistenza – un’esperienza in virtù della quale, evidentemente, nulla sarà conosciuto di quel che, comunque, potrà sempre muovere il desiderio di conoscenza (filo-sofia)... e potrà muoverlo proprio a partire da un’esperienza che, se non è conoscitiva, non potrà che costituirsi come esperienza di fede. Ossia, come accettazione di un dato che fungerà da semplice provocazione alla conoscenza.... che vorrà cioè essere conosciuto, proprio in quanto non lo è; in quanto *negante* finanche quel poco che, di esso, si dovrà comunque fin da subito sapere – in quanto *negante* il suo essere comunque già conosciuto.

Dove, peraltro, ad esser conosciuto, qui, in relazione a tale originario riconoscimento, sarà solo l’esserci di qualcosa di unico e irripetibile... la cui unicità, solamente, avrebbe potuto mettere in moto il desiderio di conoscerla.

La cui stra-ordinarietà (in quanto unica, essa non sarà infatti riconducibile a nulla, di quel che già sappiamo del mondo – anche il suo semplice esser un essente, infatti, verrà risolutamente negato dalla sua unicità), solamente, potrà aver provocato un *thaumazein* originariamente connesso al riconoscimento del fatto che, di tutto quello che già sappiamo, tale singolarità indicherà la semplice “negazione”.

Ecco perché, rispetto a tutto ciò che, in quanto già saputo, sarà “noto”, il suo mostrarsi come un “questo” indicherà propriamente l’i-gnoto – che, solo in quanto offrentesi come ignoto, potrà animare il desiderio di renderlo noto, e dunque di conoscerlo.

Perciò la fede sta prima della filosofia, e ne costituisce la condizione di possibilità. Perciò originaria è la negazione (per quanto, non come *altra* dall’affermazione... sia ben chiaro!); e la conoscenza, cioè la facoltà razionale e intellettuale, non potrà che costituirsi come progressiva indicazione di tutto quel che quell’esistente propriamente “non-sarà”.

E che sarà la fede, dunque, a sostenere... in virtù di una “negazione” rispetto a cui la conoscenza rimarrà eternamente “impotente”.

Ecco perché, molto probabilmente, non è mai il pensiero a “negare” – come avrebbero voluto gli idealisti italiani (da Spaventa a Gentile) – ma “la fede”. Che terrà custodito, in una sorta di sacra negazione, *tutto quel che il conoscere potrà solo affermare...* e per ciò

stesso *offrire alla fede* come contenuto che dalla medesima verrà ineludibilmente “negato” e per ciò stesso messo in luce nella sua più autentica *sacralità*.

Perciò la vera filosofia non può costituirsi come mero sapere acquisitivo e affermativo; ma dovrà riconoscersi da ultimo perfettamente realizzata solo là dove sappia risolversi in quella fede che, sin dall’inizio, la sostiene e da cui invero non dovrebbe mai allontanarsi neppure di un centimetro... riuscendo piuttosto a trasfigurare, per dirla con Hannah Arendt, la domanda relativa al “che-cosa” (destinata a produrre una serie infinita di affermazioni), e risolverla in quel “chi” che sempre si presenta nella forma del mistero più alto e più stringente della teologia. Quello che, solo, ci consente di riconoscere nei nostri simili (ma anche nelle piante e negli animali – come ben sapeva San Francesco) il volto di quel Dio trinitario in rapporto al cui “enigma” si decide ogni volta la reale e autentica ‘filosoficità’ di un “domandare” non più vanamente ossessionato dal proprio delirio definitorio.

Chi vede, forse prima di ogni altro, lo strettissimo e indissolubile legame tra la persona trinitaria e il concetto di “unicità” attribuito dalla Arendt ad ogni essere umano come elemento specificamente caratterizzante la sua esistenza (come elemento che lo sottrae alla deriva oggettivizzante cui sono sottoposte tutte le cose che non siano esseri umani, rispetto alle quali, come abbiamo già detto, ci si accontenta facilmente di quel che, delle medesime, si sia in grado di dire in termini definitivi), è comunque Riccardo di San Vittore. È solo quest’ultimo che si decide a sostituire *substantia* (rinvitante alla definizione boeziana), nel definire la persona divina, con in concetto di *existentia*. Che rende possibile giustificare il fatto che le tre persone condividano una medesima sostanza, ma siano nello stesso tempo realmente “tre”. Sì da giustificare questa distinzione fondandola sulle semplici relazioni d’origine. Perché, la distinzione, in Dio, si produce, secondo Riccardo, soltanto “*iuxta modum existendi*” (ché, *iuxta modum essendi* esse dicono invece una perfetta unità).

Insomma, per Riccardo, solo la *existentia* incomunicabile indica l’irripetibilità, un *quis* o *aliquis* (un “chi”, come quello ripreso dalla Arendt in rapporto all’essere umano) proprio e insostituibile, che vale come proprietà personale impossibile da scambiare... e

proprio in relazione alla distinzione che viene dall'origine. È insomma per l'*esistenza* che la persona si distingue (dalle altre due)... per quanto le relazioni d'origine, pur fondate sull'amore, dicano la perfetta *unità* dei così distinguentisi. Ché alla pienezza della perfezione non può certo mancare la carità perfetta – nulla essendoci di più perfetto e gioioso di quest'ultima. Ma solo un'altra persona divina può essere degna di tale carità – perciò è la logica a dirci che Dio deve comprendere una pluralità di persone. D'altro canto, la Trinità, ossia la forma specificamente trinitaria della pluralità divina appare dalla necessità del *condilectus* – in questo senso, la vera *condilezione* esisterà solo quando un terzo sarà amato in modo concorde dai due, e dunque quando sarà amato in una comunità d'amore.

Insomma, solo in quanto ognuna delle tre persone sia irripetibile e unica, e per ciò stesso assoluta (né replicabile né simile a qualcosa d'altro – solo nell'assolutezza non si può infatti essere simili a qualcosa d'altro... che in quanto altro sancirebbe la mia non assolutezza, ma la mia relatività, il mio dipendere ed essere condizionato dall'altro), ognuno dei tre sarà degno dell'amore dell'altro. Ma quello di Dio può dirsi amore perfetto solo in quanto amore verso un altro che non avrà 'bisogno' di questo amore, così come hanno bisogno d'amore le creature sempre finite e condizionate di questo mondo. L'amore perfetto deve essere libero; dato per pura *caritas* e sovrabbondanza, e non per una qualche necessità (anche per una semplice necessità dell'altro e nell'altro, che si troverebbe così in condizione di inferiorità e sudditanza). Se Dio è amore non può limitarsi ad essere amore verso qualcosa di finito (e dunque mancante) che di questo amore possa appunto aver bisogno. Quello di Dio non può che essere un amore assoluto; elargibile, quindi, solo a chi a sua volta non abbisogni di tale amore. Ad un altro Dio; che però non sarà *altro* se non per la propria analoga unicità e irripetibilità. Che dice, di tale altro, che non è un altro finito (contrapposto a qualcosa di esso stesso finito – perché qui l'altro è altro da Dio); che si distingue dal primo per questa o quella caratteristica (mancante nell'uno o nell'altro). No, qui non c'è condizionamento determinato da una mancanza; ovvero, da un distinguersi escludente che faccia sempre mancare all'uno qualcosa dell'altro e viceversa.

Veramente altro da Dio è insomma solo ciò che da lui si distinguerà per il semplice fatto di “esistere”... in quanto perfettamente autonomo e fatto di un’analoga assolutezza. E non per esistere in questo o quel modo. Altro dall’infinito non può essere infatti il finito; qualcosa di cui, peraltro, l’infinito dice la semplice negazione. Altro dall’infinito può essere, cioè, solo un altro infinito; che nulla dirà, di diverso, però (in quanto ugualmente infinito), ma la medesima assolutezza dell’infinito rispetto a cui esso esisterebbe appunto autonomamente. Le tre Persone, dunque, per Riccardo, rinviano alla loro diversa origine, un’origine assoluta e dunque non comunicabile alle altre due, se non per un *amore assoluto* che non potrà invero dipendere da nulla (che *accomuni* i diversi della trinità). E che sarà *assoluto*, in quanto amore, proprio perché connesso alla pura *esistenza* di ciò che, per quanto perfettamente autonomo, non potrà che dire la medesima assolutezza di colui che ama (riferendosi i distinti, al medesimo Dio, che in essi esisterebbe appunto come uno stesso Dio)... e la dirà in rapporto alla propria pura e semplice *ex-istentia*. Unica condizione di divinità del reale (di norma, comunque, velata dalla confusione e dal baccano dei *significati* in cui siamo soliti risolvere il suo “che-cosa”).

Ciò che identifica le tre persone è dunque quello stesso che rende ognuna delle tre perfettamente automa: l’assolutezza di Dio, che è poi quella di ognuna delle tre persone... come tale, originata dall’eccesso d’amore che non poteva certo convenire ad un’astratta solitudine (quale si sarebbe dovuta riconoscere in un Dio privo di molteplicità). Perciò in Dio essere e amore dicono il medesimo, secondo Riccardo; ecco perché nel vero amore non si può non desiderare che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. In ciò il principio del *condilectus*... il principio della condivisione e della partecipazione. Di certo, infatti, l’amore – che è donazione e carità, non può lasciarsi catturare dell’esclusività di una donazione reciproca che riguardi solo l’amante e l’amato. Il terzo appare necessario, insomma, alla perfezione di un amore come quello divino. L’amore deve essere effusivo anche verso l’esterno rispetto alla relazione biunivoca, ma unilaterale, tra amante e amato; non può essere semplice sovrabbondanza che spinge l’amante verso l’amato e l’amato verso l’amante. Ché in una tale relazione esso finirebbe

per chiudersi e anche per spegnersi, prima o poi.

Solo il volgersi, da parte dell'amore, verso una eccedenza che lo liberi finanche dal suo costituirsi nella semplice forma della reciprocità, aprendosi così nei confronti di un terzo, può farlo essere reale espressione dell'assoluto... aprendo ogni relazione astrattamente biunivoca ad un'ulteriorità di cui il tre vale come forma simbolica perfetta perché apre in quanto tale ad una creaturalità che sarà essa medesima assoluta (cioè abitata da Dio, per quanto creaturale e finita)... e capace di riconoscere proprio nello Spirito (nella terza persona, appunto) la propria immagine originaria. E la condizione di possibilità del rapporto tra un finito che può anche aver rimosso il proprio "negarsi" (la propria divinità, la presenza di Dio in lui stesso) e un infinito in grado di disegnare invece la finitezza e dunque l'alterità anzitutto nella propria abissale profondità e intimità, senza fingere di dirsi astrattamente "altro" da essa (come si è "altri" nell'intrascendibile orizzonte da quest'ultima comunque disegnato).

Tabula gratulatoria

Francesco Barba
Stefano Bellanda
Giorgio Bonaccorso
Adone Brandalise
Francesco Pivato

Finitezza, possibilità, trascendenza sono alcune delle parole-guida del pensiero di Carlo Scilironi, l'indicazione dei nodi problematici attraverso cui egli ha interrogato con radicalità la tradizione filosofica e teologica, dalla sapienza greca e dai testi fondamentali del mondo giudaico-cristiano fino alle questioni decisive del pensiero contemporaneo. Un'interrogazione viva, che ha trovato nelle lezioni e in una ricca produzione saggistica il suo luogo privilegiato di manifestazione. Ricerca, scrittura e didattica, infatti, non sono mai state per Scilironi dimensioni separate e separabili, ma parti inscindibili di un unico compito. È per questo che la sua attività di docente e ricercatore ha assunto il significato di un autentico magistero filosofico.

Martino Dalla Valle è docente di Storia e Filosofia nei Licei e di Filosofia della religione presso la Facoltà Teologica del Triveneto.

Andrea Gambarotto è ricercatore post-doc presso la Faculty of Humanities, Education and Social Sciences dell'Université du Luxembourg.

Luca Illetterati è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Padova.

978-88-6938-465-3



25,00 €