

Anno XIV

Numero 31

Ottobre 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie II

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 31

ottobre 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II

Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie II 6

TEMI

Antonio Albano - *La geometria aurea della Piazza dei Miracoli* 8

Alberto Giovanni Biuso - *Pilato, il Sacro* 32

Roberta Corvi - *Dimostrare l'esistenza di Dio. La riflessione di Sofia Vanni Rovighi* 43

Sarah Dierna - *Caduta e redenzione nella morte di Ivan Il'ič. Una lettura gnostica* 55

Daniele Iozzia - *Semplificazione formale ed espressione del sacro in Ingres* 63

Marica Magnano San Lio - *Fede filosofica e *Glauben* in Karl Jaspers: considerazioni epistemologiche e antropologiche* 75

Leonardo Messinese - *Il rigore del concetto, l'ordine del senso e la teologia filosofica. Risposta a Massimo Epis* 85

Enrico Moncado - *Heidegger: un itinerario escatologico (1919-1927)* 100

Enrico Palma - *Dalla fisica alla metafisica. Per un sentimento sacro dell'esistenza* 114

Angelica Rocca - *Νόμος ο Φύσις? Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia* 128

Salvatore Tedesco - *Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. La letteratura di fronte al messianico. Quattro brevi esempi* 138

TEMI - II

Stefano Isola - *Né il vero né il falso, semmai l'irreale: quali esperienze musicali nel mondo post-covid?* 149

Giuseppe Savoca - *Informatica umanistica, infocrazia, automi e intelligenze artificiali* 162

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - *Proclo* 176

Michele Del Vecchio - *Augusto Del Noce* 183

RECENSIONI

Sarah Dierna - *Una critica del lungotermismo* 194

Valentina Surace - *La responsabilità dell'inconscio. A partire dalla psicoanalisi di Jacques Lacan* 199

Editoriale

SACRO / TEOLOGIE II

Il tema monografico del numero 30 (maggio 2024) della rivista ha riscosso un interesse che ci ha indotti a dedicare anche il numero 31 alla tematica antica, fondamentale e sempre rinnovata del sacro e delle teologie.

I saggi che presentiamo costituiscono un ulteriore percorso che conferma la molteplicità delle prospettive con le quali si può pensare il sacro e praticare le teologie. E questo in modo del tutto indipendente da qualunque questione di *fede*. Quest'ultima riguarda infatti un atteggiamento personale, interiore e privato. Le *religioni* costituiscono l'espressione collettiva delle fedi, richiedono almeno un minimo di credenze relative ai miti fondativi delle religioni stesse e implicano dei riti pubblici e condivisi da parte di una data comunità, più o meno ampia. Le *teologie* nascono dal tentativo di trovare o attribuire un fondamento razionale alle fedi religiose. Il *sacro* si pone invece su un altro livello sia epistemologico sia ontologico.

Il sacro non implica infatti nessuna fede, pur non escludendola; non si struttura in organizzazioni ben definite, anche se può benissimo farlo; non si esprime necessariamente in dei riti storicamente stratificati, pur manifestandosi spesso anche attraverso di essi. Il sacro è il vero oggetto delle teologie, le quali dunque non hanno a che fare con le *persone* divine (una o molte che siano) bensì con l'esigenza e la capacità umana di pensare sino in fondo le questioni relative alla struttura e al significato del cosmo; alla presenza in esso della vita in generale e di quella umana in particolare; alla possibilità di dare un fondamento razionale alle credenze sulle origini, il senso e il destino dell'esserci individuale e collettivo.

Come si vede, teologie e filosofie esprimono di fatto la medesima esigenza di comprensione e di giustificazione del compreso. Non è quindi per caso, ma per ragioni intrinseche e fondate, che in questo numero di *Vita pensata* compaiano nomi quali Sofia Vanni Rovighi, Giorgio Agamben, Augusto Del Noce, Proclo, Martin Heidegger, Walter Benjamin,

Friedrich Dürrenmatt, Lev Tolstoj, Jean-Auguste-Dominique Ingres, Karl Jaspers, Winfried Georg Sebald, Rudolf Otto e altri ancora. Si tratta di una costellazione di filosofi, artisti, storici, narratori, teologi la cui opera è, in modi naturalmente diversi e rizomatici, dedicata al sacro, al suo significato, all'enigma e alla potenza che lo costituiscono.

Siamo inoltre molto soddisfatti di poter pubblicare una recente e assai chiara riflessione da Giuseppe Savoca dedicata alle molte, delicate e urgenti questioni relative al rapporto tra l'umano e le intelligenze artificiali, testo presentato dall'autore inaugurando un recente convegno dell'Associazione per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale. A questo contributo si aggiunge un'analisi, come sempre limpida e radicale, di Stefano Isola sugli effetti del Covid-19 in ambiti poco discussi ma significativi come quelli dell'ascolto musicale, questione che l'autore intreccia anch'egli con il tema delle intelligenze artificiali.

Si tratta, come si vede, di pensare la vita e di fare dell'esistenza un'occasione quotidiana di apprendimento *critico*. Di quest'ultimo aggettivo e atteggiamento le società contemporanee mostrano di avere un particolare bisogno.

Vita pensata

LA GEOMETRIA AUREA DELLA *PIAZZA DEI MIRACOLI*

Antonio Albano

Università di Pisa

Il *Ministero Italiano del Turismo* presenta la *Piazza dei Miracoli* come segue nel sito <https://www.italia.it/it/toscana/pisa>. Tra le ricordate *porte bronzee del Duomo* c'è la famosa porta di *Bonanno Pisano*, detta *Porta di San Ranieri*.

Piazza dei Miracoli e i suoi quattro capolavori di architettura cristiana medievale sono tra i primi siti italiani inseriti tra i *Patrimoni dell'Umanità dall'UNESCO*. Era il 1987, infatti, quando l'agenzia delle Nazioni Unite riconobbe l'unicità di questa piazza e dei suoi monumenti ricchi di tesori di arte medievale e rinascimentale come le porte bronzee e mosaicate del *Duomo*, i pulpiti nel *Battistero* e nel *Duomo*, gli affreschi del *Camposanto* e molti altri.



Fig. 1: *Piazza dei Miracoli*. Questa fotografia e le successive sono di Andrea Pistolesi¹.

La storia di *Piazza dei Miracoli* è legata al periodo di massimo splendore di Pisa, potente Repubblica marinara già a partire dall'anno 1000. L'idea era quella di avere un importante centro religioso che simboleggiasse le tappe principali della vita di ogni uomo: la *nascita* col *Battistero*, la *vita*

¹ G. Valdes, *Art and History of Pisa*, Casa Editrice Bonechi, Florence (Italy) 2000, p. 128.

con la *Cattedrale di Santa Maria Assunta* e la sua *Torre*, e la *morte col Camposanto*.

La costruzione di questi luoghi simbolo è iniziata nel 1063 da parte dell'*Opera della Primaziale Pisana*, un ente laico-ecclesiastico creato nello stesso anno appositamente per gestire il complesso del *Duomo di Pisa*» (Fig. 2).



Fig. 2: *La Cattedrale*.

L'aspetto definitivo della piazza arrivò soltanto nel XIX secolo grazie all'architetto *Alessandro Gherardesca*, che demolì alcuni edifici minori dando risalto ai quattro capolavori definiti *miracoli* da *Gabriele D'Annunzio* nel suo libro *Forse che sì, forse che no* del 1910.

Piazza del Duomo, però, ha anche il merito di aver segnato la nascita dello stile *romanico pisano*, poi esportato anche nel resto della *Toscana*, prevalentemente a *Lucca* e *Pistoia*.

Buscheto iniziò nel 1063 la costruzione della Cattedrale che, consacrata il 26 settembre 1118, fu poi ultimata da Rainaldo e Guglielmo con navate più lunghe, transetto più largo e la facciata attuale (1120-1125)^{2,3}.

Deotisalvi iniziò nel 1153 la costruzione del *Battistero*, completata nel

2 M. Villani, *A.D. 1064 - A. D. 2014 - Dalla tarsia alla Cattedrale di Pisa. Il cantiere dei Miracoli in oltre 950 anni di storia*, Edizioni ETS, Pisa 2014, p. 205.

3 P. Pierotti, «Significati numerici della Piazza del Duomo di Pisa. La pietra e le pietre. La fondazione di una Cattedrale», in *Conferenza in occasione del 950° anniversario della fondazione della Cattedrale di Pisa*, Pisa 3 ottobre 2014, Opera della Primaziale Pisana, pp. 103-121.

1358 da *Nicola e Giovanni Pisano* nell'altezza e forma attuale^{4, 5, 6, 7, 8}.

Bonanno iniziò nel 1173 la costruzione del *Campanile*, ma dopo il terzo ordine i lavori furono sospesi fino al 1275 per la sua inclinazione causata da un cedimento del terreno. Costruito poi il settimo ordine i lavori furono sospesi fino al 1350 e condotti a termine con la cella campanaria nel 1372 da *Tommaso Pisano*⁹. Nel 2008 è stato stabilizzato in modo tale da aver smesso di muoversi per la prima volta nella sua storia.

Giovanni di Simone nel 1277 progettò e iniziò la costruzione del *Camposanto* completata nel 1594 con un grandioso ciclo di affreschi, molti dei quali furono gravemente danneggiati nella guerra del 1944.

Una bella e originale idea di *Manenti Valli* è stata presentata nel suo libro *Pisa, lo spazio e il sacro*⁷: la disposizione della *Cattedrale*, del *Battistero* e del *Campanile* sono oggetto di studio interdisciplinare, fra architettura, geometria, teologia.

Nel seguito si presentano prima alcuni esempi di costruzioni geometriche e poi alcuni passi dell'idea di *Manenti Valli*, considerando solo il *profilo esterno* e la *pianta* dei tre monumenti, per mostrare come la bellezza della loro *struttura e disposizione*, e la bellezza della *Porta di San Ranieri*, siano il risultato di un progetto realizzato con la *geometria aurea*.

Esempi di costruzioni geometriche

Fig. 3 mostra l'idea della *Sezione Aurea AE* del *segmento AB* e la sua costruzione geometrica con riga e compasso.

4 D. Speiser, «The symmetries of the Battistero and the Torre pendente in Pisa. An Attempt at a Chronological Reconstruction», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. XXIV, 2-3, Pisa 1994, pp. 511–564.

5 A. Caleca, A. Amendola, *La dotta mano. Il Battistero di Pisa*, Edizioni Bolis, Bergamo 1991, p. 211.

6 J. Hambidge, *The Elements of Dynamic Symmetry*. Brentano's, Inc., New York 1926, p. 133.

7 F. Manenti Valli, «Il Battistero di Pisa. Un percorso matematico per la restituzione del progetto originario», in *Bollettino Ingegneri*, n. 3, anno LI, 2003, p. 10.

8 F. Manenti Valli, *Pisa, lo spazio e il sacro*, Edizioni Polistampa, Firenze 2016, p. 365.

9 P. Pierotti, *Breve storia della Torre di Pisa*, Pacini, Pisa 2003, p. 112.

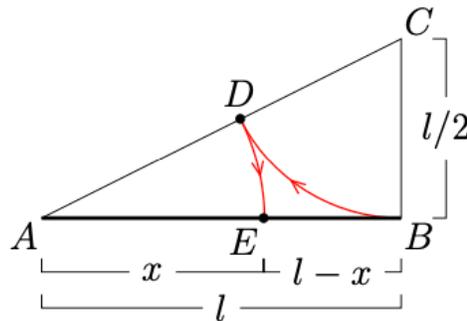


Fig. 3: La Sezione Aurea AE del segmento AB.

Il problema fu considerato da *Euclide* nel *XIII libro degli Elementi* (III secolo a.C.):

Un segmento è diviso in media ed estrema ragione quando l'intero segmento ha alla sua parte maggiore lo stesso rapporto che questo ha alla minore.

Si considera il triangolo rettangolo ABC, con cateti AB e BC, uno il doppio dell'altro, e l'ipotenusa AC con lunghezza, per il *Teorema di Pitagora*, $l_{AC} = \sqrt{l^2 + l^2/4} = l\sqrt{5}/2$. Si disegna l'arco BD della circonferenza di centro C con raggio CB e l'arco DE della circonferenza di centro A con raggio AD. Il punto E divide AB in due parti x e $l - x$, con x la lunghezza della Sezione Aurea di AB, e $l/x = x/(l - x)$, da cui l'equazione $x^2 + xl - l^2$ con soluzione positiva: $x = l(\sqrt{5} - 1)/2 \cong l \cdot 0.618$.

Nel seguito interessa il rapporto l/x , fra la lunghezza del segmento AB e della sua *Sezione Aurea* x, detto *Rapporto Aureo*, con valore, detto *Numero Aureo*, che si indica con la lettera greca φ : $\varphi = l/x = (\sqrt{5} + 1)/2 \cong 1.618$ e le particolari proprietà: $1/\varphi = \varphi - 1$; $\varphi^2 = \varphi + 1$; $\varphi^3 = \varphi^2/(1/\varphi)$

Con l'uso di φ le due parti del segmento AB hanno lunghezza:

$$AE = x = l/\varphi; EB = l - x = l/\varphi^2$$

Geometria Aurea significa la costruzione di un disegno geometrico realizzato con proporzioni delle parti basate sul Numero Aureo, perché esse appaiono armoniose all'occhio umano.

Fig. 4 mostra l'idea della costruzione geometrica del *Rettangolo Aureo*, il *rettangolo più bello*, partendo dal quadrato ABCD con lato L_Q e dal punto centrale M del lato DC.

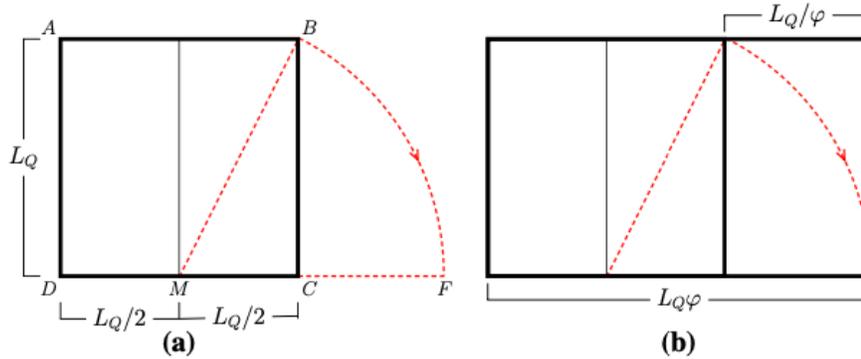


Fig. 4: Dal quadrato al Rettangolo Aureo.

La lunghezza della diagonale MB del semiquadrato, per il *Teorema di Pitagora*, è:

$$\sqrt{(L_Q/2)^2 + L_Q^2} = L_Q \frac{\sqrt{5}}{2}$$

Con compasso centrato in M si traccia l'arco di circonferenza BF e si stabilisce la lunghezza DF del *Rettangolo Aureo*:

$$DF = L_Q \frac{\sqrt{5}}{2} + \frac{L_Q}{2} = L_Q \frac{\sqrt{5} + 1}{2} = L_Q \varphi$$

Il rettangolo laterale ha larghezza $L_Q \varphi - L_Q = L_Q(\varphi - 1) = L_Q/\varphi$ uguale alla *Sezione Aurea* di L_Q .

Fig. 5 mostra l'idea di *Eudosso* (408-355 a.C.) del disegno di un quadrato inscritto in una semicirconferenza:

*In una semicirconferenza di diametro L l'unico quadrato inscritto ha lato $L_Q = L/\sqrt{5} = L/(2\varphi - 1)$ e si disegna usando il rettangolo con altezza L_Q e lunghezza L . I due rettangoli laterali al quadrato hanno lunghezza uguale alla *Sezione Aurea* L_Q/φ del lato del quadrato.*

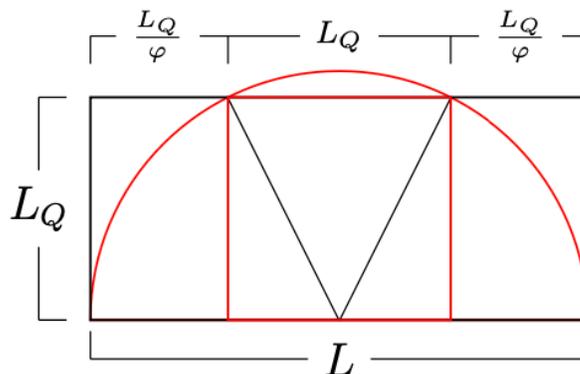


Fig. 5: Quadrato inscritto in una semicirconferenza.

Fig. 6 mostra l'idea del *doppio quadrato*, con due quadrati di lato l , del quale si considera anche la circonferenza di diametro l e centro O sull'asse mediano, e la diagonale AC , per il *Teorema di Pitagora*, di lunghezza $\sqrt{(4l^2+l^2)}=l\sqrt{5}$.

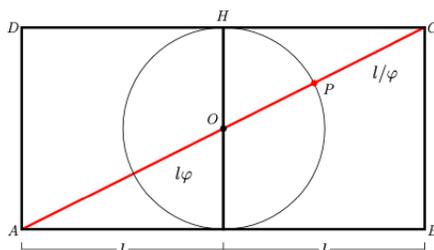


Fig. 6: Il doppio quadrato e la sezione aurea della diagonale.

Il punto di intersezione P della circonferenza con la diagonale AC , di lunghezza $l\sqrt{5}$, la divide in due segmenti AP e PC , di lunghezza:

$$AP = AO + OP = l\sqrt{5}/2 + l/2 = l(\sqrt{5} + 1)/2 = l\phi$$

$$PC = AC - AP = l\sqrt{5} - l\phi = l(2\phi - 1 - \phi) = l(\phi - 1) = l/\phi$$

Fig. 7 mostra l'idea per ottenere dal quadrato (a), con lato l , il rettangolo *rettangolo diagonale* (b) con larghezza uguale alla lunghezza $l\sqrt{2}$ della diagonale. Poi si procede estendendo il *rettangolo diagonale* (b) con la lunghezza della sua diagonale ottenendo il rettangolo (c) con larghezza $l\sqrt{3}$, che poi si estende nello stesso modo ottenendo il rettangolo con larghezza $l\sqrt{4}$, ovvero un *Doppio Quadrato* con larghezza $2l$. Questo procedimento è noto come metodo della «*Simmetria Dinamica*», usato sin dall'antichità in architettura e descritto dal matematico canadese-americano *Jay Hambidge* (1867-1924)¹⁰.

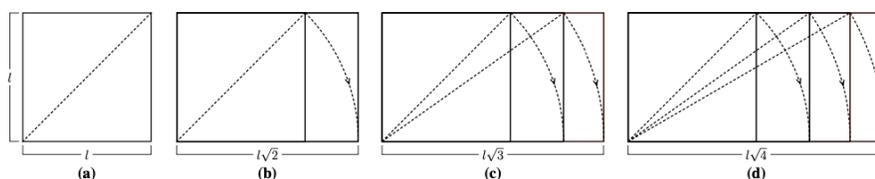


Fig. 7: Dal quadrato ai rettangoli con la simmetria dinamica.

10 J. Hambidge, *The Elements of Dynamic Symmetry*. Brentano's, Inc. New York 1926, p. 133.

Fig. 8 mostra l'idea del *Doppio Quadrato*, con altezza l , larghezza $l_{dq} = 2l$ e diagonale $d = l\sqrt{5}$, che poi si estende costruendo due rettangoli con la stessa altezza l , il primo con larghezza d e diagonale d' , e il secondo con larghezza $d' = l\sqrt{6}$.

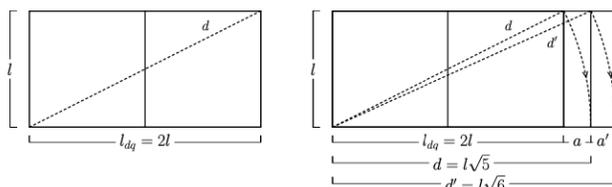


Fig. 8: Il *Doppio Quadrato* e sua estensione con le diagonali d e d' .

Le diagonali d e d' consentono di definire due grandezze particolari a e a' :

$$a = d - 2l = l\sqrt{5} - 2l = l(\sqrt{5} - 2)$$

$$a' = d' - d = l\sqrt{6} - l\sqrt{5} = l(\sqrt{6} - \sqrt{5})$$

La struttura e la disposizione dei monumenti della Piazza dei Miracoli

La *struttura* e la *disposizione* dei monumenti sono il risultato di un disegno geometrico con misure in *pertiche* e i seguenti passi. In *Metrologia Architettonica* (*Enciclopedia Treccani*) si ricorda che i metrologisti non concordano circa l'esatta lunghezza di una *pertica*, ma l'equivalente metrico normalmente accettato è: $1 \text{ pertica} = 3,55 \text{ metri}$.

Fig. 9 mostra i bordi esterni dei tre monumenti secondo il prospetto longitudinale e come sono state stabilite con il *doppio quadrato*, con lato dei quadrati di 10 pertiche e i raggi 10φ e $10/\varphi$ delle circonferenze con centri i vertici *basso a sinistra* A e *alto a destra* C del doppio quadrato, le distanze fra il *corpo* della *Cattedrale* (versione iniziale, senza abside, cupola e transetto), il *Battistero iniziale*, che non era più alto della *Cattedrale* ed era contenuto in un quadrato di 10 pertiche¹¹, e il *Campanile* del quale non si considera l'attuale inclinazione. *Dei tanti usi del numero 10 si ricorda solo che è il numero dei comandamenti, che Dio affida a Mosè, e delle dita, delle mani e dei piedi...*

¹¹ F. Manenti Valli, «Il Battistero di Pisa. Un percorso matematico per la restituzione del progetto originario», in *Bollettino Ingegneri*, n. 3, anno LI, 2003, p. 10.

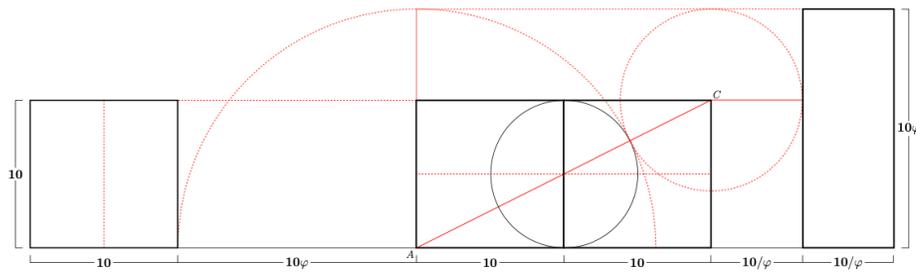


Fig. 9: Bordi esterni dei tre monumenti con dimensioni e distanze.

Fig. 10 mostra gli *ordini* dei tre monumenti con altezze stabilite con la *sezione aurea* del lato verticale di 10 pertiche del *corpo* della *Cattedrale*.

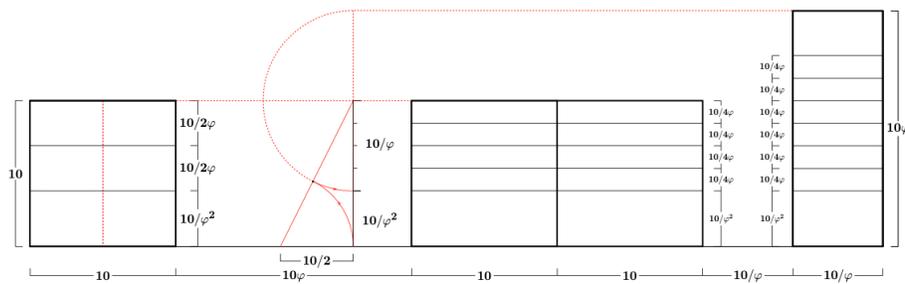


Fig. 10: Bordi esterni dei tre monumenti con dimensioni degli ordini.

In Fig. 11 (a) si stabilisce la larghezza $10/\varphi$ del *transetto* con l'idea di Eudosso del disegno di un quadrato di lato 10 inscritto nella semicirconfenza, con centro il punto centrale M del lato basso del quadrato a sinistra, e raggio la lunghezza della diagonale $AM = 10/2 + 10/\varphi$.

In Fig. 11 (b) si stabilisce la lunghezza $10/2\varphi$ dei *bracci absidali* sporgenti fuori dei muri laterali con il doppio quadrato verticale con lunghezza 10 e altezza $10/2$.

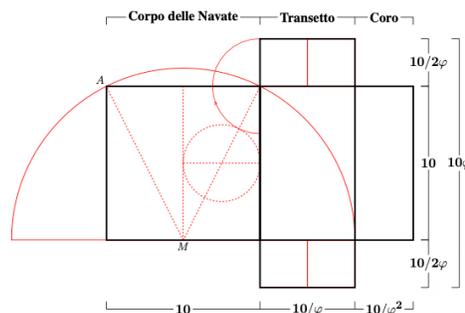


Fig. 11: Dimensioni del corpo delle navate, transetto e coro della *Cattedrale*.

Fig. 14 mostra il modello iniziale della *pianta della Cattedrale* con lo spessore esterno delle *absidi interne* stabilito con l'idea di *Eudosso* del disegno di un quadrato inscritto in una semicirconferenza.

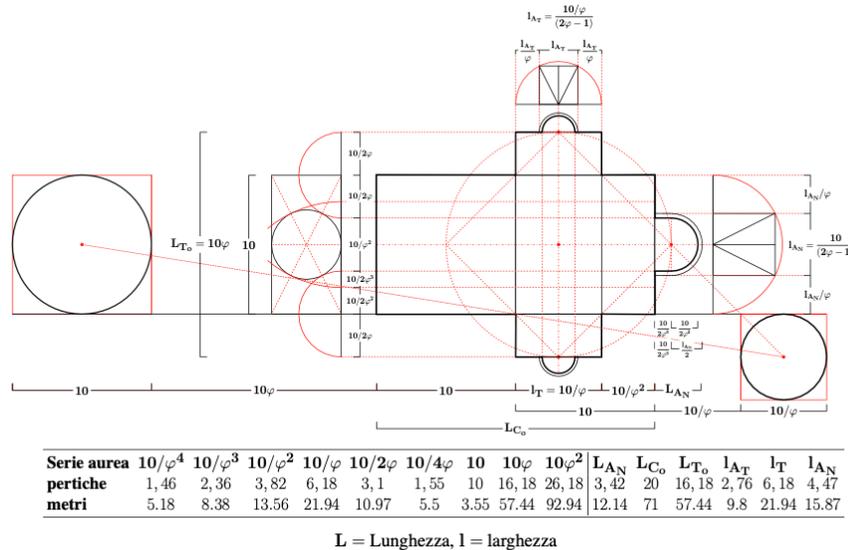


Fig. 14: Dimensioni dello spessore esterno delle absidi interne della cattedrale.

Fig. 15 mostra il modello iniziale della *pianta della Cattedrale* con lo spessore delle murature, uguale alla metà di quello dell'abside della navata, lo spessore della facciata, uguale ad un terzo dell'altezza degli ordini $10/4\varphi$ e i seguenti piani di posa:

- (a) dei quattro pilastri cruciformi del transetto per il sostegno della cupola con pianta ellittica;
- (b) delle colonne della navate centrale e laterali;
- (c) delle semicolonne esterne circolari e rettangolari.

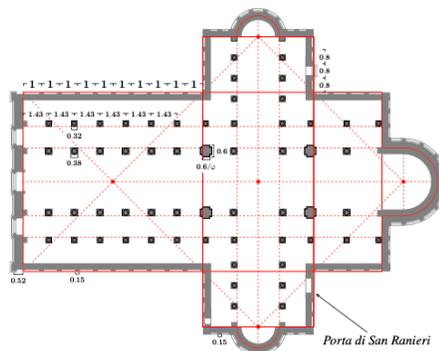


Fig. 15: Pianta della Cattedrale iniziale con lo spessore delle murature.

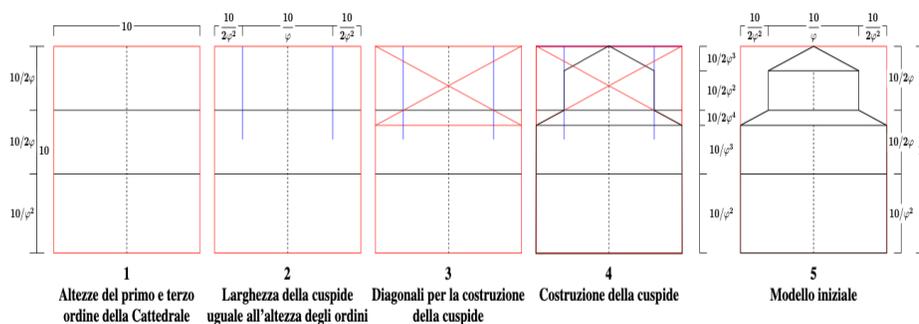


Fig. 16: *Modello iniziale del Battistero.*

Fig. 16 mostra i passi della costruzione del modello geometrico del *Battistero* iniziale¹³.

Fig. 17 mostra il *modello iniziale* del prospetto longitudinale dei monumenti prima dell'ampliamento della *Cattedrale*. L'altezza della cupola è uguale alla lunghezza dei bracci absidali.

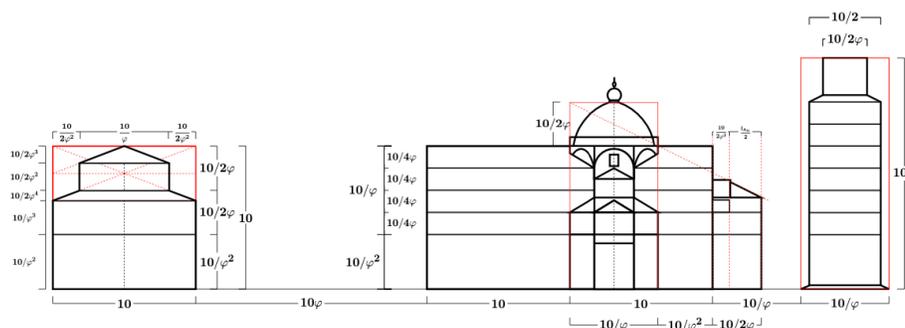


Fig. 17: *Modello iniziale del prospetto longitudinale dei monumenti.*

Fig. 18 mostra il *modello finale del prospetto longitudinale dei monumenti*, con l'ampliamento della *Cattedrale* di $10/2$ pertiche e il *profilo esterno del Battistero attuale* (non considerato dalla Manenti Valli nel suo libro, ma presentato nella prossima sezione), che, senza la cupolina, è contenuto in un rettangolo largo 10 pertiche e alto $10\sqrt{2}$ pertiche come la lunghezza della diagonale del quadrato di 10 pertiche.

13 F. Manenti Valli, «Il Battistero di Pisa. Un percorso matematico per la restituzione del progetto originario», in *Bollettino Ingegneri*, n. 3, anno LI, 2003, p. 10.

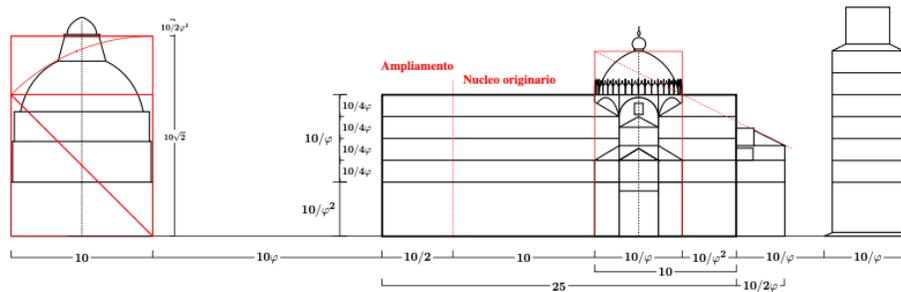


Fig. 18: Modello finale del prospetto longitudinale dei monumenti.

Fig. 19 mostra le piante degli attuali monumenti con lo spessore delle murature. La *pianta della Cattedrale* ha l'ampliamento verso ovest della navata, lo spessore della facciata e l'ampliamento dei bracci absidali del transetto.

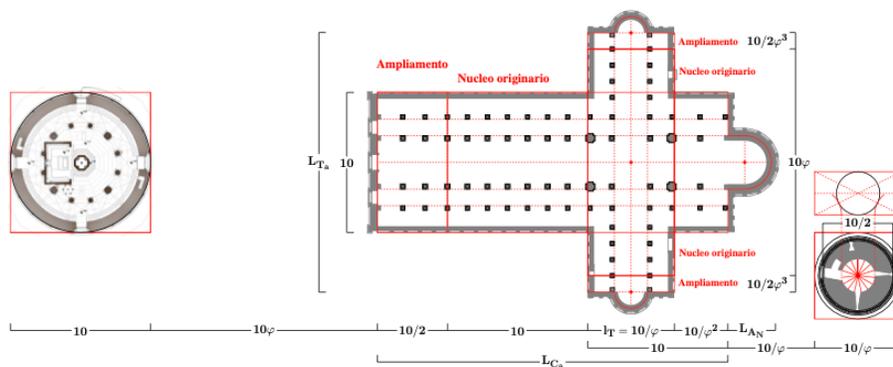


Fig. 19: Modello finale delle piante dei monumenti con lo spessore delle murature.

Il modello geometrico del Battistero attuale

Si considerano solo alcuni passi della costruzione del *modello del Battistero attuale*, con una *cupola ellittica* che nasconde parte di quella *piramidale*, presentata in Fig. 13.

1. Fig. 20(a) mostra la *cupola piramidale* nel rettangolo largo 10 pertiche e alto quanto la lunghezza della diagonale del quadrato di 10 pertiche;

2. Fig. 20(b) mostra

- il rettangolo ① e le sue diagonali, in alto nel *quadrato di 10 pertiche*, con altezza $10/\varphi^3 = 10 \cdot 2 \times 10/\varphi^2$;

- il rettangolo ② e le sue diagonali, con la base sull'asse centrale del rettangolo ① e il lato opposto su quello in alto del rettangolo con altezza $10\sqrt{2}$.
- con punti rossi le intersezioni delle diagonali del rettangolo ② con le diagonali del *quadrato di 10 pertiche* (D, C) e con i lati della *cupola piramidale* (A, B);
- *si assume che la cupola ellittica attraversa i quattro punti A, B, C, D.*

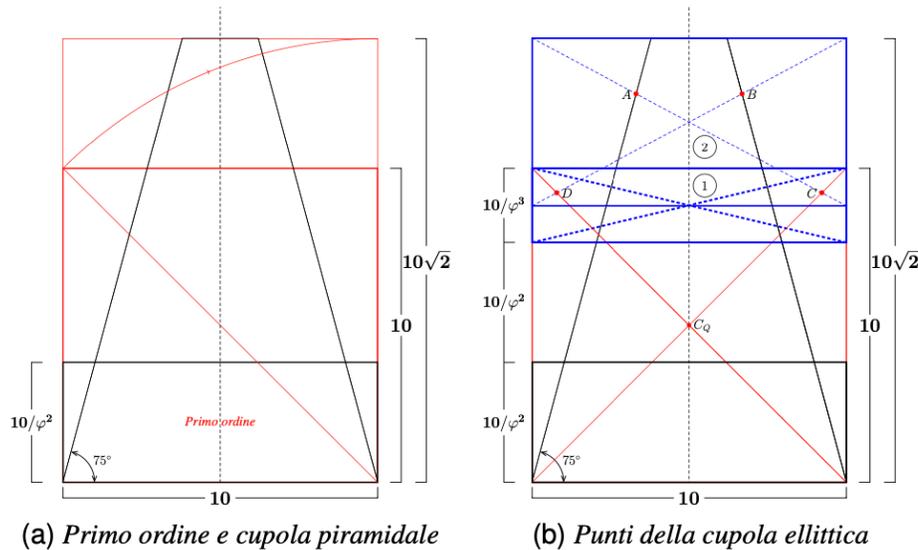


Fig. 20: Modello parziale del profilo esterno del Battistero attuale.

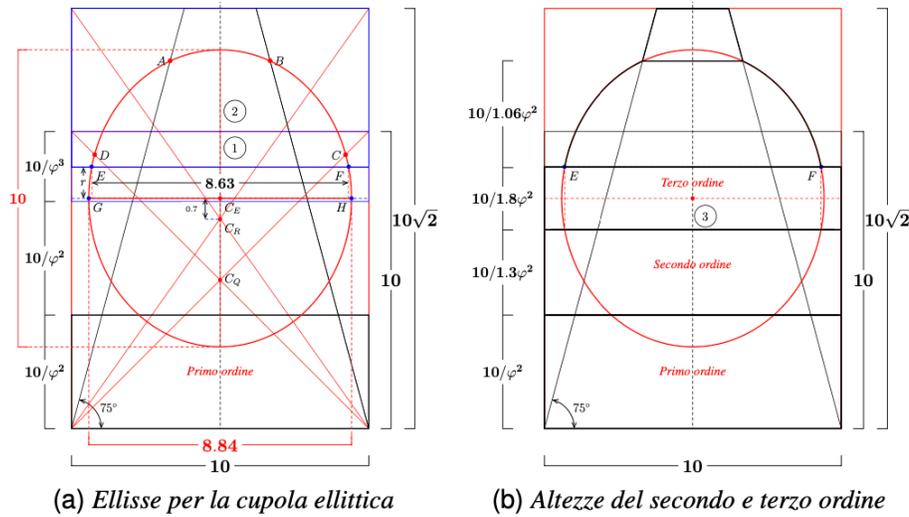
3. Fig. 21(a) mostra l'ellisse per la *cupola ellittica* con le seguenti proprietà:

- *altezza* di 10 pertiche come il quadrato, *larghezza* di 8.84 pertiche e *centro* C_E più in alto di 0.7 pertiche del centro C_R del rettangolo con altezza $10\sqrt{2}$;
- *asse orizzontale* con *inizio e fine* i punti blu G e H *sulle diagonali in basso del rettangolo ①*;
- *inizio e fine dell'arco ellittico finale della cupola* con *due punti blu E e F sull'asse orizzontale del rettangolo ①*, più in alto di $r = 1.06$ pertiche del *centro dell'ellisse*, e *distanza* di 8.63 pertiche.

4. Fig. 21(b) mostra altre due proprietà dell'ellisse per la *cupola ellittica*:

- *consente di definire il rettangolo ③ del terzo ordine del Battistero con centro quello dell'ellisse e altezza* $2r = 10/1.8\phi^2 = 2.1$ *pertiche*;

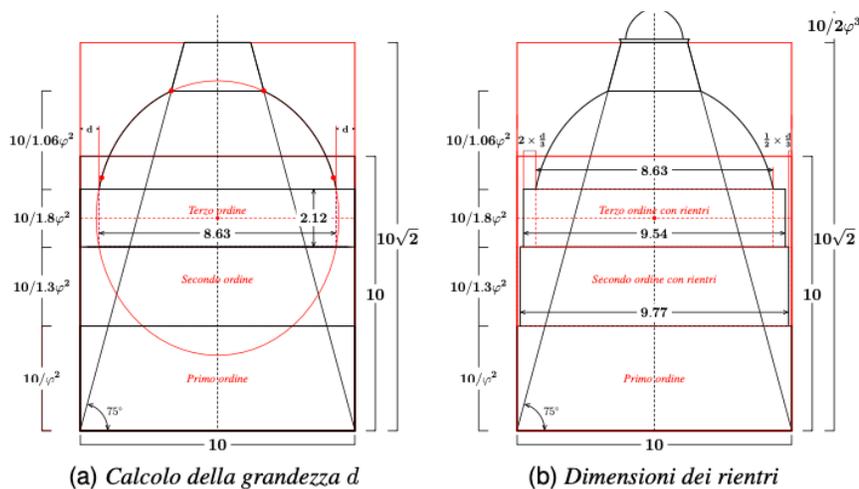
- essendo nota l'altezza del primo ordine, la costruzione dell'ellisse determina anche l'altezza $10/1.3\varphi^2$ del secondo ordine.



(a) Ellisse per la cupola ellittica (b) Altezze del secondo e terzo ordine
 Fig. 21: Modello parziale del profilo esterno del Battistero attuale.

5. Fig. 22(a) mostra come calcolare la grandezza d , misura dell'intersezione della *cupola ellittica* con il terzo ordine, per stabilire le dimensioni dei rientri del secondo e terzo ordine;

6. Fig. 22(b) mostra il *profilo esterno del Battistero attuale* con tre ordini e la cupola troncoconica coperta parzialmente dal modello della cupolina.



(a) Calcolo della grandezza d (b) Dimensioni dei rientri
 Fig. 22: Modello parziale e finale del profilo esterno del Battistero attuale.

7. Fig. 23 mostra infine:

(a) il *modello attuale del prospetto longitudinale della Cattedrale* (sovrapposto ad un suo non preciso disegno) con l'*ampliamento* di 10/2 pertiche, i *bordi* della facciata e della navata a destra e il *primo ordine rialzato* verso la facciata;

(b) il profilo esterno del *Battistero attuale* sovrapposto ad un suo preciso disegno basato su un rilievo *laser scanner*¹⁴.

(c) il profilo esterno del *Campanile* sovrapposto ad un sua foto senza inclinazione.

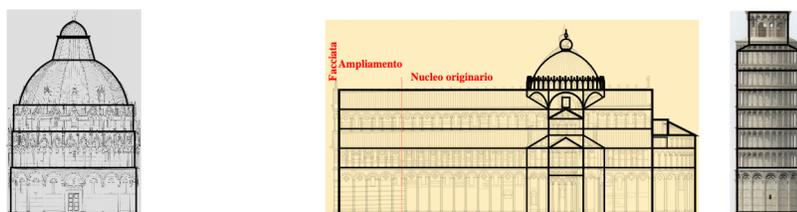


Fig. 23: *Modello attuale del prospetto longitudinale dei monumenti sovrapposti a loro disegni o foto.*

Il modello geometrico della Porta di San Ranieri

La bellezza dell'iconografia cristiana della *Porta di San Ranieri*, la cosiddetta *Porta di Bonanno*, è presentata nel libro di W. Melczer¹⁵. La geometria della *Porta di San Ranieri* è stata invece considerata solo da Clara Baracchini, apprezzatissima funzionaria della *Soprintendenza delle Belle Arti di Pisa* e attiva nel *Centro di Ricerche Informatiche per i Beni Culturali* fondato alla Scuola Normale. Nel suo lavoro¹⁶ ricorda alcune caratteristiche della porta, di cui diresse il restauro negli anni 1989-1993, condotto da Giovanni Morigi, e ne presenta anche un modello geometrico, unico esempio che appare nella letteratura, che suggerì di rivedere e di approfondire per trattare aspetti non considerati:

14 M.G. Bevilacqua, M.L. Ficocelli, C. Paolini, N. Squeglia, «Integrated surveys for the analysis of the structural instabilities of the Baptistery of Pisa», in *Territories and frontiers of representation*, UID Napoli, 14-15-16 Settembre 2017, pp. 733-740.

15 W. Melczer, *La porta di Bonanno nel Duomo di Pisa. Teologia ed immagine*, Pacini Editore, Ospedaletto, Pisa 1988 p. 475.

16 C. Baracchini, «Bonanno Pisano (sec. XII), Porta di S. Ranieri (ultimo quarto del sec. XII)». in *Il Duomo di Pisa, Mirabilia Italiæ, Opera della Primaziale Pisana*, 1985, a cura di Adriano Peroni, pp. 384-395.

Sui due *battenti* della *porta* si distende la narrazione della *Vita di Cristo* suddivisa in venti episodi salienti, presentati in altrettante *formelle* che si succedono dal basso verso l'alto e da sinistra verso destra, introdotti in basso da una sequenza di *Profeti* (coloro che annunciano la venuta del *Cristo*) e conclusi in alto dalla raffigurazione del *Cristo* come *Pantocratore* e della *Vergine* in trono. Le *borchie* che fissano le *cornici piane* hanno forma di *rosetta*, mentre le *cornici cordonate* escono dalle *fauci di protomi leonine*, poste ai quattro angoli e sulle intersezioni centrali dei due battenti.

Si mostra come utilizzando la *geometria aurea* sia possibile ottenere un modello a linee sottili, con riga e compasso, della struttura della *Porta di San Ranieri*, che poi si convalida sovrapponendolo sia al preciso disegno di Giovanni Morigi¹⁷, realizzato durante il restauro della porta, sia ad una foto della porta, non perfetta per le sue dimensioni (Fig. 24).

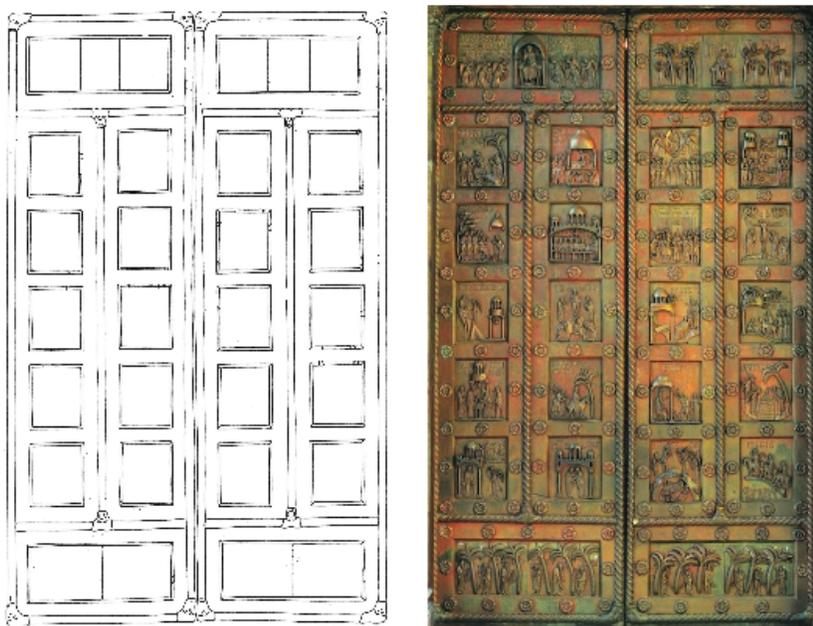


Fig. 24: Il disegno e una foto della porta.

La costruzione del modello geometrico della *Porta di San Ranieri* inizia con la definizione delle dimensioni della porta e dei battenti.

Si assume che il bordo esterno della porta sia un *Rettangolo Aureo* e

17 G. Morigi. «Indagini sulla tecnica di fusione, sulle tecniche di “saldatura” e di lavorazione delle superfici, e sugli strumenti impiegati», in *La porta di Bonanno nel Duomo di Pisa e le porte bronzee medioevali europee, Arte e tecnologia, Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Pisa 6-8 maggio 1993, Opera della Primaziale Pisana, a cura di Ottavio Banti, pp. 155-161.

quindi se l_p è la larghezza della porta, la sua altezza è $h_p = l_p \varphi$. I battenti hanno la larghezza $l_b = l_p/2$ e la stessa altezza h_p della porta.

Sovrapponendo il rettangolo aureo al disegno e alla foto della porta, si nota che il disegno è più preciso della migliore foto trovata (Fig. 25).

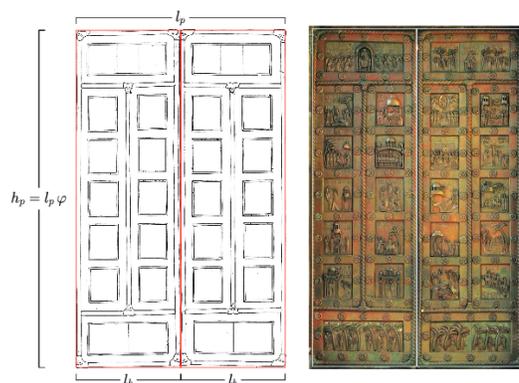


Fig. 25: Il Rettangolo Aureo sovrapposto al disegno e alla foto della porta.

I battenti hanno la parte centrale rettangolare di larghezza $l_b = l_p/2$. Per stabilire la loro altezza si considerano (Fig. 26):

- il *Doppio Quadrato Verticale*, con larghezza l_b , altezza $2l_b$ e diagonale $d = l_b \sqrt{5}$;
- la sua estensione con la diagonale d ;
- il *Numero Aureo* $\varphi = (\sqrt{5}+1)/2$.

I rettangoli in alto e in basso sulla parte centrale dei battenti hanno altezza: $\frac{h_p - d}{2} = \frac{2l_b \varphi - l_b \sqrt{5}}{2} = \frac{l_p \varphi - l_b \sqrt{5}}{2} = \frac{l_b (2\varphi - \sqrt{5})}{2} = \frac{l_b (\sqrt{5} + 1 - \sqrt{5})}{2} = l_b/2$.

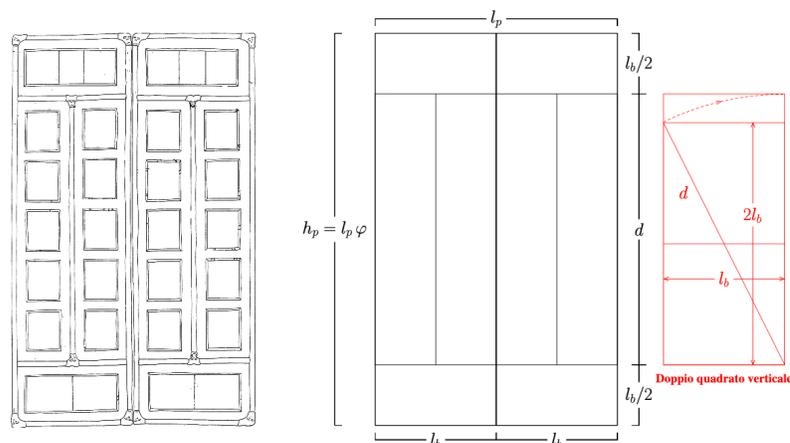


Fig. 26: Il disegno della porta e la struttura iniziale dei battenti.

I battenti hanno la parte centrale rettangolare di larghezza $l_b = l_p/2$. Per stabilire la loro altezza si considerano (Fig. 27):

- il *Doppio Quadrato Verticale*, con larghezza l_b e altezza $2l_b$;
- la sua estensione con le diagonali $d = l_b\sqrt{5}$ e $d' = l_b\sqrt{6}$;
- d e d' definiscono le due grandezze a e a' :

$$a = d - 2l_b = l_b\sqrt{5} - 2l_b = l_b(\sqrt{5} - 2)$$

$$a' = d' - d = l_b\sqrt{6} - l_b\sqrt{5} = l_b(\sqrt{6} - \sqrt{5})$$

- il *Numero Aureo* $\varphi = (\sqrt{5} + 1)/2$.

Al centro dei quattro rettangoli ($l_b \times l_b/2$), in alto e in basso nei battenti del rettangolo aureo della porta, si disegnano quattro formelle rettangolari allungate di larghezza l_f e altezza h_f :

$$l_f = l_b - a = l_b - l_b(\sqrt{5} - 2) = l_b(3 - \sqrt{5})$$

$$h_f = l_b/2 - a' = l_b/2 - l_b(\sqrt{6} - \sqrt{5})$$

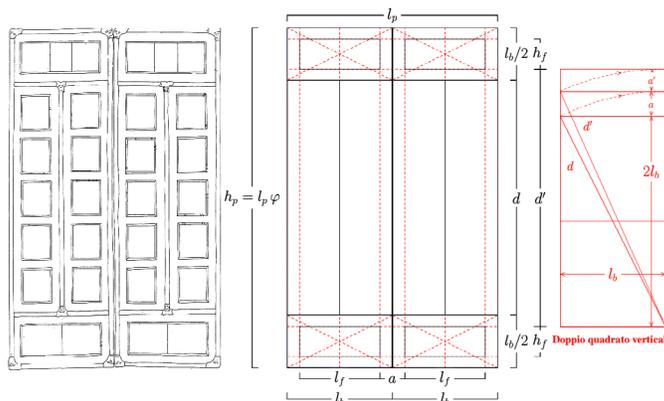


Fig. 27: Il disegno della porta e le dimensioni iniziali delle formelle grandi.

Le formelle rettangolari piccole centrali sono di larghezza $l_c = (l_f - a')/2$ (Fig. 29). Per definire la loro altezza h_c si considera la *seconda estensione* con la diagonale del *Doppio Quadrato* di larghezza l_c e altezza $l_c/2$ (Fig. 28): $h_c = d'_c = (l_c/2)\sqrt{6}$.

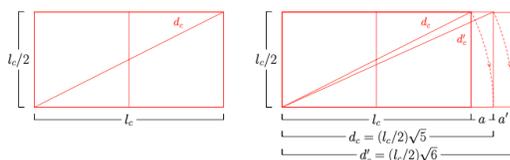


Fig. 28: Il *Doppio Quadrato* l_c per definire l'altezza delle formelle piccole centrali.

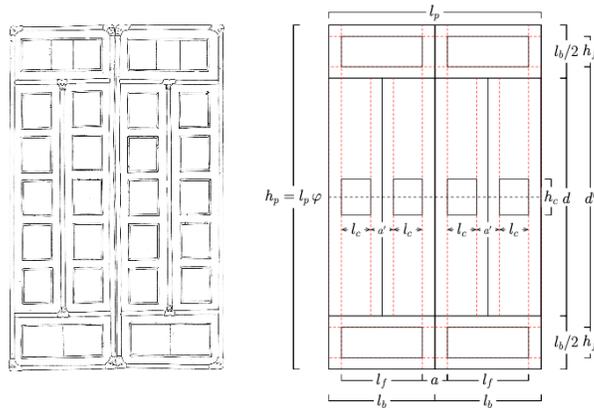


Fig. 29: Il disegno della porta e dimensioni delle formelle piccole centrali.

Si disegnano tutte le altre formelle piccole nel rettangolo centrale di larghezza $(2l_f + a)$ e altezza l_p , ottenendo così il modello iniziale della geometria della porta (Fig. 30). La distanza orizzontale di due formelle piccole di un battente della porta è a' mentre la distanza verticale è $c = (l_p - 5h_c)/4$. Fig. 31 mostra il modello iniziale sovrapposto al disegno ed alla foto della porta.

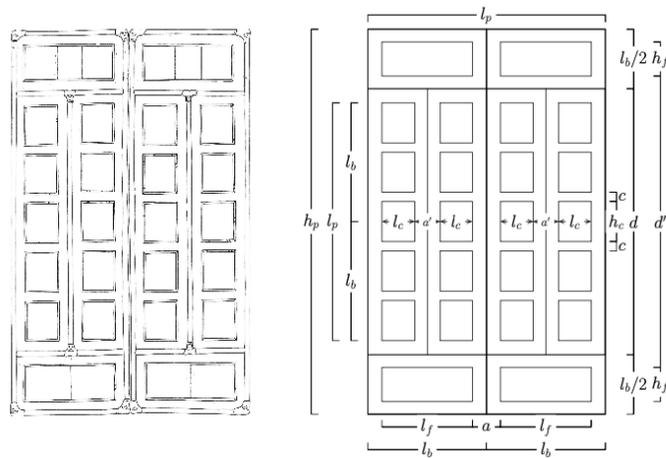


Fig. 30: Il disegno della porta e il modello iniziale della sua geometria.

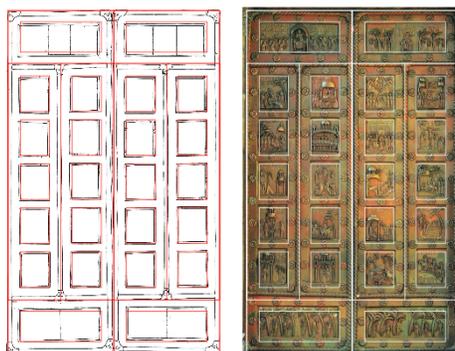


Fig. 31: *Il modello iniziale sovrapposto al disegno e alla foto della porta.*

Per disegnare il modello geometrico finale occorre considerare lo spessore delle *cornici cordonate (corde attorcigliate)*, che non cambia la posizione delle formelle piccole centrali, ma richiede di modificare la posizione delle formelle grandi per disegnarle al centro dei nuovi quattro rettangoli in alto e in basso.

Fig. 32 mostra il modello geometrico finale ottenuto da quello iniziale supponendo che:

1. le *cornici cordonate* siano di spessore $s_b = c/2$,
2. le *borchie* siano di diametro c e tangenti al bordo esterno delle formelle,
3. i bordi interni delle formelle siano di spessore $s_b/3$,
4. i centri delle formelle grandi in alto e in basso si spostino in basso e in alto di $S_b/2$ essendo interno lo spessore delle barre esterne. Pertanto la distanza d' fra le formelle grandi diventa $d'' = (d' - s_b)$,
5. le formelle grandi in alto sono divise in 3 parti, con quelle laterali della stessa larghezza delle formelle piccole centrali,
6. le formelle grandi in basso sono divise in 2 parti di uguale larghezza,
7. le *cornici cordonate* escono dalle *fauci di protomi leonine* che sono poste ai quattro angoli dei battenti e sulle intersezioni centrali, e sono rappresentate con triangoli e quadratini bianchi.

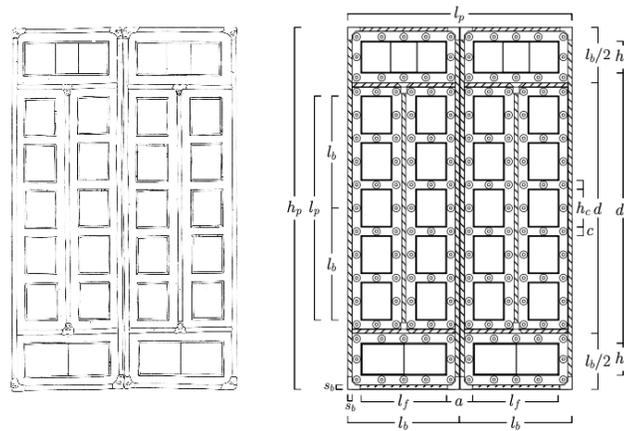


Fig. 32: Il disegno della porta e il modello finale della sua geometria.

Infine, Fig. 33 mostra il modello finale sovrapposto al disegno e alla foto della porta.

La coincidenza del modello finale con il disegno e la foto non è perfetta, ma è sufficiente per convalidare la correttezza dell'ipotesi che la struttura della *Porta di San Ranieri* sia il risultato di un progetto realizzato con la *geometria aurea*.

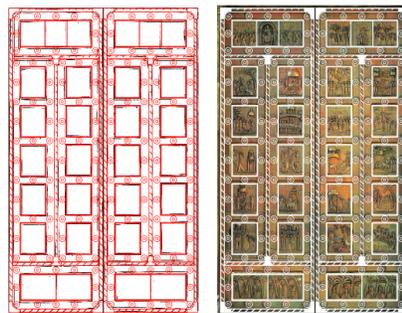


Fig. 33: Il modello finale della porta sovrapposto al disegno e alla foto della porta.

Il modello geometrico della facciata della Cattedrale

Fig. 34 mostra il modello iniziale della facciata, a doppio spiovente (le *falde*), con la parte in alto larga quanto la navata centrale e gli *ordini* come quelli della *Cattedrale*. Le falde sono inclinate come le diagonali dei doppi quadrati con lato $10/4\varphi$ in alto a destra e sinistra¹⁸.

¹⁸ F. Manenti Valli, *Pisa, lo spazio e il sacro*, Edizioni Polistampa, Via Livorno 8/32, 50142, Firenze 2016, p. 365.

Fig. 35 mostra il modello finale della facciata e sovrapposto ad una sua foto. Il regolare ritmo delle due logge inferiori presenta la campatella centrale più ampia delle altre e in asse con il portale. Nella terza e quarta loggia il ritmo cambia e al vuoto delle campatelle corrisponde il pieno di una colonnina, allineata all'asse centrale della facciata.

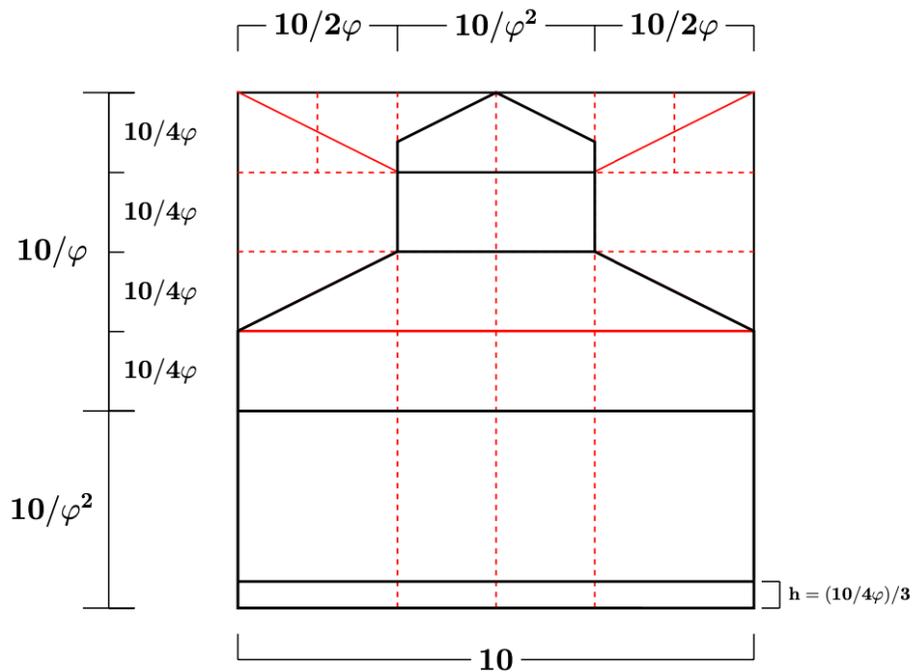


Fig. 34: *Modello iniziale della facciata.*

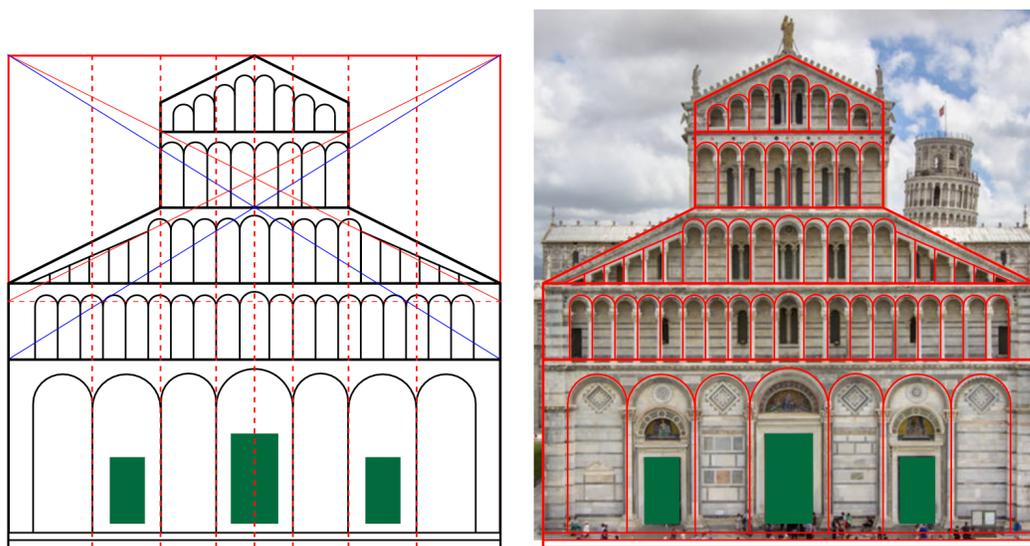


Fig. 35: *A sinistra il modello definitivo della facciata; a destra è sovrapposto a una sua foto.*

Conclusioni

La bellezza della struttura del *profilo esterno*, della *pianta* e della *disposizione* dei tre monumenti della *Piazza dei Miracoli di Pisa*, la *Cattedrale* e la sua *Porta di San Ranieri*, il *Battistero* e il *Campanile* (la *Torre Pendente*), sono un particolare esempio del risultato di un progetto realizzato con la *geometria aurea*, un metodo, antico di tre millenni, usato nella storia del pensiero greco e a Pisa attestato dal primo millennio in diversi monumenti.

Si è così mostrato come la bellezza dei tre monumenti della *Piazza dei Miracoli* non è costituita solo dalla loro decorazione esterna ed interna, dagli affreschi e dalle sculture in essi presenti, ma anche dalla loro struttura e disposizione che li rendono piacevolmente belli e armoniosi ai nostri sensi; sebbene i numerosi visitatori della *Piazza dei Miracoli* preferiscano scattare foto assurde e divertenti che li mostrino in posa con la *Torre Pendente* (https://www.tgcom24.mediaset.it/magazine/foto/pisa-in-posa-con-la-torre-pendente-le-foto-piu-assurde-e-divertenti_3081371-2017.shtml). Fig. 36 ne mostra alcune.¹⁹



Fig. 36: Foto assurde e divertenti con la Torre Pendente.

¹⁹ Sono grato a Claudio Fantozzi, Bruno Ferraro, già Professore Associato del Dipartimento European Languages and Literature, University of Auckland, New Zealand, e Renzo Orsini, già Professore Associato del Dipartimento di Scienze Ambientali, Informatica e Statistica dell'Università Ca' Foscari, Venezia, per le loro osservazioni sulla presentazione dei risultati.

Abstract

La *Cattedrale*, il *Battistero*, il *Campanile* (la *Torre Pendente*) e il *Camposanto*, circondati da un prato verde, della *Piazza dei Miracoli* di Pisa, inclusa fra i *Patrimoni dell'Umanità* dall'UNESCO dal 1987, sono sempre presentati nella storia dell'arte come esempio di bellezza e armonia, interna ed esterna, e sono state pubblicate molte opere che considerano anche la geometria di ogni monumento, ma non della loro disposizione che non è casuale. In particolare si mostra come la *struttura dei profili esterni*, le *piante* e la *disposizione* della *Cattedrale* e la sua famosa *Porta di San Ranieri*, del *Battistero* e del *Campanile* siano il risultato di un progetto realizzato con la *geometria aurea*.

The *Cathedral*, the *Baptistry*, the *Bell Tower* (the *Leaning Tower*) and the *Camposanto* of the *Piazza dei Miracoli in Pisa*, included among the *UNESCO World Heritage Sites* since 1987, are always presented in the history of art as an example of beauty and harmony. A number of publications have focused on the geometry of each monument but have not taken in consideration the positioning of each component. This research is focused on showing how the *structure of the external profiles*, the *plans* and *positioning* of the *Cathedral* and its famous *Porta di San Ranieri*, the *Baptistry* and the *Bell Tower* result from a project carried out with the *golden geometry*.

Parole chiave

geometria aurea, monumenti della *Piazza dei Miracoli*. profili esterni dei monumenti, disposizione dei monumenti, piante dei monumenti
golden geometry, monuments of the *Piazza dei Miracoli*, external profiles of the monuments, positioning of the monuments, plans of the monuments

PILATO, IL SACRO

Alberto Giovanni Biuso

Università di Catania

Pilato, le fonti

Ponzio Pilato è l'unico nome umano che appaia nel *Simbolo Nice-no-Costantinopolitano*, vale a dire nel *Credo* dei cristiano-cattolici. L'unico nome dunque che insieme a quello del Cristo venga pronunciato ogni domenica da millenni da parte di tutti i cristiani. Vi viene detto che Gesù morì sotto Ponzio Pilato, fu sepolto e dopo tre giorni risorse. La presenza del nome di questo politico romano in un testo chiave della civiltà mediterranea ed europea è una circostanza del tutto particolare, quasi incredibile. Le motivazioni storico-esegetiche sono naturalmente numerose e plausibili, visto anche il ruolo che al Governatore della Giudea viene attribuito in tutti e quattro i Vangeli canonici e in altri testi cristiani.

Le fonti storiche che accennano alla persona e all'azione di Pilato sono due scrittori ebrei del primo secolo, Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria¹. L'unico riferimento di parte romana è in un breve e ben noto brano di Tacito, il § 44 del libro XV degli *Annali*: «Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudæam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque; Origine del nome [cristiani] era Cristo, il quale era stato giustiziato sotto l'imperatore Tiberio dal procuratore Pilato; questa esecrabile superstizione [il cristianesimo], momentaneamente repressa, è iniziata di nuovo, non solo in Giudea, la quale è all'origine del male, ma anche a Roma, dove confluiscano e dove si celebrano ogni tipo di atrocità e di oscenità».

A queste fonti scritte si aggiunge la scoperta nel 1961 a Cesarea marittima, dimora abituale di Pilato, di una iscrizione che nella parte soprav-

¹ Rispettivamente nella *Guerra giudaica*, nelle *Antichità giudaiche* e, Filone, nella *Ambasceria a Gaio*.

vissuta recita: «Prima riga:]S TIBERIÉUM / Seconda riga: [PON]TIUS PILATUS / Terza riga: [PRÆF]ECTUS IUDA[EA]E» e che fa probabilmente riferimento a un'opera realizzata sotto il governatorato di Ponzio Pilato.

Ci sono poi, come accennato, le notizie fornite dai Vangeli canonici, i quali non sono comunque una fonte storica ma una fondamentale fonte teologica. Queste sono dunque le poche, anche se assai intriganti, fonti. Ma la figura di Pilato va al di là di tali testi. Pilato è un mito la cui presenza è non soltanto quotidiana/settimanale nella professione di fede dei cattolici ma appare in numerose opere letterarie, cinematografiche, filosofiche. Ne ho selezionate alcune che giustificano la centralità e la grandezza di questo nome anche e specialmente per una riflessione sul Sacro.

Pilato, lo scettico

Elio Lamia e Ponzio Pilato si intrattengono amabilmente durante una cena, ricordando il passato, la vita a Gerusalemme, il difficile governo della Giudea. Il procuratore difende il proprio operato, che era stato sempre rivolto a garantire la giustizia e le leggi, a promuovere anche in Giudea lo sviluppo e la pace che il dominio di Roma apportava alle Province dell'Impero. Ma essi, gli Ebrei – «questi nemici del genere umano»² – «ignorano la filosofia e non tollerano la diversità delle opinioni»³, fanaticamente certi di essere gli unici a conoscere il divino, seppure tra di loro continuamente in conflitto sulla interpretazione delle proprie Scritture. Pilato presagisce che questo popolo non sarà mai domato, se non con la distruzione completa della Città santa e con la dispersione. Lamia è d'accordo con lui ma pensa che «in ogni cosa bisogna osservare misura ed equità»⁴, ricorda anche le virtù nascoste di quel popolo e soprattutto la bellezza delle sue donne, la sensualità straripante di «un'ebrea di Gerusalemme», con le «sue danze barbare, il suo canto un po' rauco e insieme dolce, il suo odore d'incenso, il suo vivere trasognato [...]. Era più difficile fare a meno di lei che del vino greco»⁵. Lamia non vide più questa donna dopo che lei si unì a «un

2 A. France, *Il procuratore della Giudea*, trad. e nota di L. Sciascia, Sellerio, Palermo 1988, p. 17.

3 Ivi, p. 26.

4 Ivi, p. 29.

5 Ivi, pp. 30-31.

giovane taumaturgo della Galilea. Si faceva chiamare Gesù il Nazareno, e fu crocifisso non ricordo per quale delitto»; l'amico chiede a Pilato se si rammenta di costui. La risposta del procuratore è segno, epitome, vittoria di un intero mondo, il mondo disincantato, razionale e distante di Roma: «Ponzio Pilato aggrottò le sopracciglia, si portò la mano alla fronte come chi vuole ritrovare un ricordo. Poi, dopo qualche istante di silenzio: "Gesù" mormorò "Gesù il Nazareno? No, non ricordo»⁶. Su queste parole si chiude il racconto, che nelle giuste parole di Leonardo Sciascia, «è un apologo – e un'apologia – dello scetticismo più assoluto (e quindi della tolleranza che ne è figlia)»⁷.

La fama del più celebre governatore romano è affidata a quella di una dottrina per lui incomprensibile, che lo ricorda solo per condannarne la presunta ignavia. E invece in questo racconto Pilato appare come un uomo giusto, ligio alla romanità, incapace di capire gli eccessi e le favole del popolo che gli era stato affidato. L'atteggiamento del Pilato di Anatole France è, nei limiti di ogni comportamento umano in situazioni così singolari come quelle di una folla fanatica e fanatizzata contro un innocente, la posizione di un politico che si trova di fronte all'ennesimo incomprensibile conflitto tra da una parte i profeti che regolarmente sorgevano nel cuore della società ebraica e dall'altra un Sinedrio custode dell'ortodossia e della propria autorità.

Il racconto di France descrive lo scetticismo di Pilato in modo più convincente rispetto alla 'attualizzazione' politico-giuridica che qualche anno fa Gustavo Zagreblesky ha tentato del processo a Gesù⁸. Per Zagreblesky Gesù di Nazareth, il Sinedrio di Gerusalemme, Pilato, la folla diventano infatti un anacronistico emblema dei diversi modi di intendere la democrazia. Le masse che qualche giorno prima avevano esaltato il Cristo con il loro *Osanna!*, davanti al Pretorio gridano invece *Crucifige!*. Sobillato dall'oligarchia del Sinedrio, temuto dall'autocrazia di Pilato, il popolo venne chiamato in realtà a ratificare con la forza del numero una decisione già presa altrove. Se è vero che sia il dogmatismo che si crede in possesso della verità sia lo scetticismo che nega la possi-

6 Ivi, p. 31.

7 Ivi, p. 36.

8 G. Zagreblesky, *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Einaudi, Torino 1995.

bilità di valori assoluti possono entrambi utilizzare le masse in funzione puramente strumentale, il mito di quel processo rimane del tutto refrattario a una lettura così tecnico-giuridica.

Se lo scetticismo di Pilato non gli impedisce di «dare soddisfazione alla moltitudine» (Mc 15,15), la sua figura in quell'evento ha un significato molto più radicale rispetto a una semplice lettura demagogica e attinge invece anche al conflitto tra delle concezioni religiose fantasiose e tuttavia feroci da una parte e dall'altra il rifiuto di ogni eccesso, di ogni ὕβρις da parte di un uomo e di un politico pagano. Rifiuto che induce il governatore a lasciare che il fanatismo ebraico risolva al proprio interno una questione certamente non nuova – il conflitto tra profezia e istituzione –, tanto da non ricordare nemmeno più, alcuni anni dopo, quel particolare episodio di un conflitto che nel giudaismo era stato secolare. E in effetti un politico romano non poteva che scorgere nel silenzio del profeta un autolesionismo così insensato e trascurabile da non meritare che ne rimanesse memoria, nonostante la stranezza e l'inquietudine che attraversavano quel processo: «Pilato ebbe ancor più paura ed entrato di nuovo nel pretorio disse a Gesù: 'Di dove sei?'. Ma Gesù non gli diede risposta. Gli disse allora Pilato: 'Non mi parli? Non sai che ho il potere di metterti in libertà e di metterti in croce? Rispose Gesù: 'Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto'» (Gv 19, 8-11).

Pilato, il prigioniero

Woland prende casa a Mosca negli anni Venti con il suo sèguito, composto dal fedele Korov'ev-Fagotto, dall'enorme gatto nero Behemoth, da Azazello, dalla strega Hella sempre nuda e da Abadonna, la nuda morte. Gli occhi di Woland sono la sua identità, perché «la lingua può nascondere la verità, ma gli occhi mai»⁹. E gli occhi di questo viaggiatore, consulente, mago, ipnotizzatore, artista sono, nel destro, «una scintilla dorata, che avrebbe penetrato fin nell'intimo qualsiasi anima, il sinistro vuoto e nero, una specie di stretta cruna angolare, un orifizio nel pozzo senza fondo di tutte le tenebre e di tutte le ombre»¹⁰.

⁹ M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*, trad. di V. Dridso, Einaudi, Torino 1996, p. 188.

¹⁰ Ivi, p. 287.

Woland e i suoi assistenti organizzano uno straordinario spettacolo al Teatro di Varietà della capitale russa. In quella memorabile serata essi dimostrano di conoscere più di chiunque altro l'umanità, i suoi desideri, le passioni, l'ingenuità e la meschina avidità. Prima di quello spettacolo, il mago ha previsto e in qualche modo causato la morte di Berlioz – il presidente di un'associazione moscovita di scrittori – e dopo quella serata lui e i suoi compagni producono incendi, prodigi, follie di ogni genere. Perché Woland è «Ein Teil von jener Kraft / Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft; una parte della forza che vuole sempre il male e opera sempre per il bene»¹¹; infatti, «che cosa farebbe il tuo bene, se non esistesse il male? E come apparirebbe la terra, se ne sparissero le ombre? Le ombre provengono dagli uomini e dalle cose...»¹².

Per il suo annuale ballo di gala, questa entità chiede di fare da padrona di casa a Margherita Nikolaevna, una donna bellissima e intelligente, che accetta l'invito solo perché ha compreso che in questo modo potrà di nuovo riavere l'uomo che ama con un trasporto totale e che l'invidia e la malvagità hanno ridotto a vivere in una casa di cura per malati di mente. Il Maestro che Margherita adora ha scritto una storia di Ponzio Pilato che non è piaciuta al potere comunista e che ha indotto l'Autore a tentare di bruciare il proprio manoscritto ma «nulla spariva, l'onnipotente Woland era davvero onnipotente»¹³, tanto da restituire a Margherita il suo Maestro e al Maestro quella sua opera che è il vero, enigmatico, denso nucleo di questo romanzo di Bulgakov.

Dal testo del Maestro risulta infatti evidente che il procuratore della Giudea sa bene che l'accusato che gli hanno posto davanti in quella mattina del giorno quattordici del mese di Nisan, quel «filosofo che aveva escogitato una cosa così incredibilmente assurda come la bontà universale degli uomini»¹⁴ – veramente convinto che «non esistono uomini cattivi»¹⁵, neppure il centurione che lo torturava, quell'ingenuo delinquente Jeshua Hanozri, è innocente. Ma, per tante ragioni, Pilato non spinge la propria azione sino a salvarlo. Perché Pilato odia quell'orrenda fogna di fanatici che è Jerusha-

11 J.W. Goethe, *Faust*, trad. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1990, vv. 1336-1337, pp. 102-103.

12 M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*, cit., p. 496.

13 Ivi, p. 337.

14 Ivi, p. 360.

15 Ivi, p. 32.

lajim, perché è stanco di tutto, perché il Sinedrio tiene davvero alla morte di quello straccione, perché è un poco vile. Ma quella condanna, di cui pure dichiara di lavarsi le mani, quella morte sul monte dietro la città, quella prova che «ogni potere è violenza sull'uomo», come Jeshua dichiara¹⁶, non abbandoneranno più la sua vita e i suoi pensieri. L'Hanozri e il procuratore staranno sempre insieme – «se parleranno di me, parleranno subito anche di te!»¹⁷ – e questa immortalità, questa gloria senza tramonto, questa continua rimemorazione del suo nome nelle chiese di tutto il mondo, saranno parte della condanna di Pilato, saranno la sua prigionia per sempre.

Ma proprio Margherita e il suo Maestro daranno a Pilato la pace, liberandolo dal suo destino di sogni e di incubi, di immobilità e di memoria, di aridi e sempre uguali pleniluni... «così parlava Margherita... e la memoria del Maestro, l'inquieta e martoriata memoria del Maestro cominciò a spegnersi. Qualcuno lo lasciava libero, come poco prima egli aveva lasciato libero l'eroe da lui creato. Questo eroe era scomparso, era scomparso irrevocabilmente, perdonato nella notte fra il sabato e la domenica, il figlio del re astrologo, il crudele quinto procuratore della Giudea, il cavaliere Ponzio Pilato»¹⁸, che è il vero protagonista di un romanzo inquietante e ironico, struggente e magnifico, capace di cogliere sino in fondo la complessità che la figura di Pilato incarna, le tante strade che in essa convergono, esplodono, si trasformano.

Pilato, il filosofo

Il testo nel quale l'intelligenza antica e analitica di Ponzio Pilato emerge nella sua potenza, ironia e serietà è un brano breve e fulminante dell'*Anti-christ* nel quale Nietzsche analizza e interpreta le seguenti righe del Vangelo di Giovanni (18, 37-38): «Rispose Gesù: “Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce”. Gli dice Pilato: “Che cos'è la verità?” E detto questo uscì di nuovo verso i Giudei».

Nietzsche ne interpreta il significato ponendosi totalmente dalla parte di Pilato filosofo:

¹⁶ Ivi, p. 35.

¹⁷ Ivi, p. 361.

¹⁸ Ivi, pp. 432-433.

Devo forse aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento c'è soltanto un' *unica* figura degna di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei, è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo di più o di meno, che importa?... Il nobile sarcasmo di un romano, dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia un valore* – la quale è la sua critica, persino il suo *annientamento* [seine Kritik, seine *Vernichtung selbst*]: 'che cos'è verità?'...¹⁹

Τὶ ἐστὶν ἀλήθεια; che cos'è verità? Si tratta di una domanda che è nello stesso tempo l'orizzonte della filosofia e il suo sorgere. Che cosa sia verità è infatti una delle tre questioni con le quali e attraversando le quali l'indagine filosofica definisce se stessa, il proprio oggetto, il proprio statuto. Le altre due domande riguardano l'essere e il tempo. Anche da qui l'ontologia declina la propria forza: la verità è sfuggente, complessa, cangiante perché il *Sein* e il *Dasein*, l'essere e l'esistenza, sono tempo in atto.

Sfuggente, complessa e cangiante appare la verità a Pannychis XI, una vecchia sacerdotessa che a Delphi è stata a lungo voce di Apollo, che lo è ancora ma che è sempre più oppressa dai tanti oracoli con i quali il dio si è divertito e si diverte a confermare le fantasie, le imposture, le assurdità che intessono le vite dei mortali. Per togliersi di torno l'ennesimo devoto che voleva sapere da Apollo se suo padre fosse veramente suo padre e sua madre sua madre, profetizzò a Edipo che costui avrebbe ucciso il padre e sposato la madre.

Una profezia assai improbabile, lontana dalla verità e che tuttavia sarebbe diventata realtà. Nel riprendere questo antico mito, Friedrich Dürrenmatt moltiplica le versioni del medesimo evento e le dissemina in un variare di intrecci che costituisce l'essenza della verità, l'arcano della decifrazione, il potere del taciuto. La realtà «non smetterà di cambiare faccia se noi continueremo a indagare» poiché «la verità resiste in quanto tale soltanto se non la si tormenta»; e questo accade anche perché «tutto è connesso con tutto. Dovunque si cambi qualcosa, il cambiamento riguarda il tutto»²⁰.

La beffarda intelligenza di Dürrenmatt restituisce la forza dell'enigma e giunge alla eterogenesi di un racconto che vorrebbe dissolvere il mito

19 F.W. Nietzsche, *L'Anticristo*, in «Opere», a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1975 e sgg., vol. VI/3, p. 229.

20 F. Dürrenmatt, *La morte della Pizia*, trad. di R. Colorni, Adelphi, Milano 1988, pp. 64 e 48.

e ne testimonia invece in ogni riga la potenza e la *verità*, poiché «come sempre in effetti la verità è atroce»²¹. Guardare a fondo tale verità e non tremare, anche questo è la filosofia e anche per questo Pilato è un filosofo capace di porre a chi addirittura afferma di *essere* lui *la verità* la domanda essenziale e ironica sullo statuto e sul significato della verità, la domanda che lo accomuna ad Eraclito e ad Apollo: «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Il signore, infatti, il cui oracolo è in Delphi, non parla né nasconde ma indica/suggerisce»²².

Pilato, il disvelatore

Non è dunque un caso che Dürrenmatt abbia dedicato proprio a Pilato uno dei suoi racconti più disvelatori. In tale racconto Pilato sa che la figura che ha davanti a sé è un dio. Lo sente subito e questa certezza non lo abbandona. Il suo naturale docetismo di pagano gli fa pensare che l'aspetto sottomesso, emaciato, umile e sofferente con il quale quel dio si presenta al suo giudizio sia «il più crudele fra quanti potevano ingannare gli uomini, solo un odio inimmaginabile poteva averlo spinto a presentarsi in quella volgare mascherata»²³. Tanto più rimane stupito e inquieto quando, contrariamente alle sue aspettative e previsioni, le frustate dei legionari non slittano «sul dio come sul marmo»²⁴ ma incidono nella sua carne con tutto il reale tormento di una tortura.

Sempre più plausibile diventa quindi la sensazione e il sospetto che lui, Pilato, «doveva necessariamente perire nell'impatto col dio, sfraccellarsi contro di lui, come uno scaraventato contro uno scoglio dall'onda»²⁵. Anche se Dürrenmatt non lo dice, Pilato ripensa forse al sogno che sua moglie, preoccupata, gli ha riferito: «Mentre egli sedeva in tribunale, sua moglie gli mandò a dire: "Non avere a che fare con quel giusto; perché oggi fui molto turbata in sogno, per causa sua"» (*Mt*, 27, 19).

E in effetti c'è qualcosa di singolare in quel dio che non risponde quasi

²¹ Ivi, p. 33.

²² Eraclito, detto 67 Mouraviev; B 93 Diels-Kranz; trad. di G. Fornari, in *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2017, pp. 27-28.

²³ F. Dürrenmatt, «Pilato», in *Romanzi e racconti*, a cura di E. Bernardi, trad. di U. Gandini, Einaudi-Gallimard, Torino 1993, p. 737.

²⁴ Ivi, p. 741.

²⁵ Ivi, p. 739.

nulla alle domande che il Governatore della Giudea gli pone – «ma Gesù non rispose più nulla, sicché Pilato ne restò meravigliato» (Mc 15,5) – tanto che (spinto soprattutto dallo stupore e dalla volontà di stanare il dio dal suo nascondimento e costringerlo a mostrare la sua potenza) nonostante gli appaia evidente la sua innocenza (Pilato risponde più volte alla folla e ai capi giudei di non vedere in Gesù nessuna colpa), «rilasciò loro Barabba e, dopo aver fatto flagellare Gesù, lo consegnò perché fosse crocifisso» (Mc 15,15). Quella folla miserabile e fanatica, quei sacerdoti ebrei ipocriti e invidiosi, appaiono a Pilato un'epitome, una sintesi della miseria che l'umano rappresenta ai suoi occhi disincantati e raffinati: «Pareva che la folla avesse un volto solo, ed era il volto di tutti gli uomini contemporaneamente, una faccia mostruosa, minacciosa»²⁶.

Di fronte a quella rivoltante plebaglia, «tremendo si mostrava ora il dio ai suoi occhi»²⁷ e da tale potenza pretende che si mostri, che stupisca, che *si vendichi*. Tale è infatti un dio, un'entità che non trova ostacoli alla propria vendetta e se li trova li supera di certo. Tale è il cuore del sacro, questo è il vero e universale rapporto tra il divino e l'umano. Anche in Cristo, anche nel cristianesimo, «fra il dio e l'uomo non esiste altra intesa che la morte, e altra pietà che la maledizione, altro amore che l'odio»²⁸. La dimostrazione sta nel fatto che l'intera storia dell'umanità cristiana da quel momento, dall'assassinio di Gesù, sta sotto il segno di una colpa inemendabile che soltanto una Grazia senza limiti e senza senso, la Grazia che ad esempio è protagonista del romanzo di Dürrenmatt *La Valle del Caos*²⁹, può riscattare, nel senso che può fingere che una simile enormità, gli umani che uccidono un dio, non sia avvenuta o se avvenuta non abbia di fatto alcuna rilevanza per la perfezione del dio, per la sua immortalità che nessuna tortura, nessuna crocifissione possono scalfire.

Si comprende in questo modo che la vendetta del dio cristiano è molto più sottile e totale della aperta vendetta che Dioniso attua contro il rifiuto di Penteo di riconoscere la sua divinità. Siamo infatti di fronte a due umani, Penteo e Pilato, e a due divinità, Dioniso e Cristo. Il primo

²⁶ Ivi, p. 743.

²⁷ Ivi, p. 741.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ In *Romanzi e racconti*, cit., pp. 587-681.

umano rifiuta esplicitamente di riconoscere un dio in quello straniero che all'improvviso è giunto a Tebe, salvo poi a poco a poco da lui farsi ammaliare e portare alla rovina. Pilato invece riconosce subito in quel profeta straccione il dio ma anch'egli, come Penteo, lo sfida a mostrarsi.

La vendetta del Cristo consisterà nella vana attesa di questa epifania, della quale tuttavia Pilato era certo. Recatosi di corsa con il suo cavallo sul monte del Calvario, invece di vedere Gesù tranquillamente in piedi dopo essere sceso dalla croce, lo trova ancora appeso «e proprio sopra la sua faccia pendeva il volto morto del dio»³⁰. Quando, tre giorni dopo, la tomba del dio viene trovata vuota, Pilato ancora una volta vi si reca e forse (non ne abbiamo certezza ma molti indizi) di fronte a quell'immenso vuoto muore. Una morte che però diventa anche per lui la resurrezione del proprio nome, il nome di Ponzio Pilato, ripetuto per millenni in tutte le chiese cristiane ogni domenica nel *Credo*: «Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est». La vendetta del dio cristiano verso Pilato è consistita nel dare ragione a Pilato, non quando Pilato se lo aspettava ma nel *sempre* di un gesto sacro come quello del capro espiatorio. Rispetto ad altre forme, la peculiarità di quella cristiana consiste anche nel fare del dio stesso tale capro. Capro che è una figura dionisiaca. Ponzio Pilato è dunque il disvelatore dell'identità tra Cristo e Dioniso, quella che permette a Nietzsche di firmare con l'uno o l'altro nome i biglietti scritti a Torino tra la fine del 1888 e l'inizio del 1889.

“Quid est veritas?”. La risposta alla domanda del romano è: “Io, Dioniso, sono la verità, che in questo momento ti appare nella forma di un dio crocifisso. Ma tu da questa forma non ti farai ingannare”. Dioniso è infatti la compresenza del sacrificatore, del sacrificio e del dio al quale si sacrifica, allo stesso modo del rito cattolico dell'eucarestia, nel quale il sacerdote è soltanto il tramite del dio che trasforma se stesso nel pane e nel vino che sarà mangiato e bevuto dai fedeli, i quali onorano colui che divorano, assorbendo dalla sua sostanza la forza del divino. Un rito simile a quello scolpito nelle parole che Dioniso in forma di vite rivolge al capro che se ne nutre: «κείρε, κάκιστε, γναθμοῖς ἡμέτερον κλῆμα τὸ καρποφόρον· ῥίζα γὰρ ἔμπεδος οὔσα πάλιν γλυκὸν νέκταρ ἀνήσει ὅσον ἐπισπεῖσαι σοί,

³⁰ Id., *Pilato*, cit., p. 745.

τράγγε, θυομένω. Divorami soltanto i tralci ricchi di frutti: le radici produrranno ancora abbastanza vino per irrorarti, quando verrai sacrificato!»³¹.

È questa la vera formula della resurrezione, di una resurrezione nell'immanenza, la cui potenza ha investito Ponzio Pilato, il quale dall'impatto con il dio non si è sfracellato, come temeva, sulle onde del tempo ma ogni volta rinasce nella perennità del Sacro.

Abstract

La figura e il nome del Procuratore della Giudea, Ponzio Pilato, sono stati sempre oggetto di una lettura che cerca di coglierne l'enigma. E questo a partire dal fatto assai singolare che quello di Pilato è l'unico nome umano che appaia nel *Simbolo Niceno-Costantinopolitano*, vale a dire nel *Credo* dei cristiano-cattolici. In questo saggio ho cercato di cogliere la profondità e la centralità di Pilato a partire dalle fonti storiche e da alcune delle principali interpretazioni letterarie. Ciò che emerge con chiarezza è che il nome di Pilato è intriso di una plurale e profonda dimensione sacrale.

The figure and name of the Procurator of Judea, Pontius Pilate, have always been the object of a reading that seeks to grasp its enigma. And this starting from the very singular fact that Pilate is the only human name that appears in the *Nicene-Constantinopolitan Creed*. In this paper I have tried to grasp the depth and centrality of Pilate, starting from historical sources and some of the main literary interpretations. What emerges clearly is that the name of Pilate is imbued with a plural and profound sacred dimension.

Parole chiave

Ponzio Pilato, Vangeli, Anatole France, Bulgakov, Nietzsche, Dürrenmatt
Ponzio Pilato, Gospels, Anatole France, Bulgakov, Nietzsche, Dürrenmatt

31 Leonida di Taranto, *Anthologia palatina*, IX, 99, in K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. di L. Del Corno, a cura di M. Kerényi, Adelphi, Milano 1998, p. 234.

DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO. La riflessione di Sofia Vanni Rovighi

Roberta Corvi

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

Gustavo Bontadini sosteneva che «ogni uomo ha una metafisica, e la attua vivendo (in un modo piuttosto che in un altro), una metafisica *in actu exercito* [...]. Non si dice che queste *metafisiche* siano, tematicamente, dimostrate: non lo sono, anzi, nella più parte dei casi. Si tratta di convinzioni, o di presentimenti: il presentimento metafisico, che è poi lo stesso che il senso – si può dire il fiuto – del reale, di cui ogni uomo è dotato»¹. Il «presentimento metafisico» riguarda la realtà nella sua totalità, che comprende l'interrogativo sul divino. Se Bontadini ha ragione, ne consegue che tutti gli esseri umani, esplicitamente o implicitamente hanno un atteggiamento nei confronti di Dio: chi ha fede ne afferma l'esistenza, che invece viene negata dagli atei, mentre alcuni si professano agnostici, ritenendo di non avere elementi sufficienti per decidere se Dio esista o no. Ora, se, come pensava Sofia Vanni Rovighi «la filosofia non è altro che il cercare di rendere ragione delle nostre scelte, dell'orientamento che diamo alla nostra vita»², allora «il problema di Dio è parte integrante della filosofia»³. Si potrebbe dire, usando le parole di Pascal, che «l'ordine del pensiero esige che cominci da sé, dal suo autore e dal suo fine»⁴. Insomma, per i credenti come per i non credenti, per acquistare piena coscienza della propria vita è necessario affrontare il problema di Dio. I filosofi cristiani lo hanno fatto, cercando di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio con argomenti diversi che porterebbero incontrovertibilmente alla conclusione che Dio esiste e che almeno alcune delle sue caratteristiche sono conoscibili con la sola ragione, mentre altre ci sono note grazie alla Rivelazione.

1 G. Bontadini, *Per una rigorizzazione della teologia razionale*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 299.

2 S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, Eupress, Lugano 2004, p. 16.

3 Ivi, p. 18.

4 B. Pascal, *Pensieri*, trad. di P. Serini, Mondadori, Milano 1970, § 177; § 146 dell'edizione Brunschvicg.

Ci si potrebbe legittimamente chiedere quale sia la funzione di tali dimostrazioni, che non pare abbiano mai convinto gli atei e che sembrano superflue anche per chi ha fede, non avendo costoro bisogno di ulteriori prove dell'esistenza di Dio. Sofia Vanni Rovighi riconosce che le dimostrazioni non funzionano come movente psicologico per la fede, ma ne sono presupposti logici, che sono necessari per i credenti, i quali, in quanto esseri umani e quindi razionali, non possono non cercare argomenti a sostegno della loro fede. Evitare di esaminare le ragioni della fede significa abdicare alla razionalità e, quindi, abdicare all'umanità, poiché «la caratteristica dell'uomo è quella di essere un soggetto ragionevole»⁵.

Vanni Rovighi, che nelle sue opere sull'argomento dedica molte pagine non solo all'analisi e alla discussione delle classiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ma anche alle obiezioni che sono state mosse alle diverse prove, non nasconde la sua propensione per le dimostrazioni offerte da Tommaso d'Aquino con le cinque vie e da Anselmo d'Aosta nel *Monologion*, mentre non ritiene valido l'argomento del *Proslogion*, nonostante l'«ammirazione sempre crescente» per il suo autore⁶, poiché la Vanni, in accordo con il suo maestro Amato Masnovo, ritiene che in filosofia Dio appaia prima come predicato che come soggetto. Oppure si potrebbe dire, seguendo *L'unico argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* di Kant, che non si dovrebbe dire “Dio è una cosa esistente”, bensì “Qualcosa di esistente è Dio”. Secondo la Vanni, poiché in filosofia bisogna avvalersi solo della ragione, prescindendo dalla Rivelazione, Dio si trova quando si può concludere: «ciò senza cui il mondo dell'esperienza sarebbe contraddittorio ha quei caratteri che la tradizione attribuisce a Dio; o, più brevemente, ciò senza cui il mondo dell'esperienza sarebbe contraddittorio è Dio»⁷.

Vanni intende così sostenere che «in filosofia, come in ogni autentico sapere, si deve partire da qualcosa di immediatamente evidente; ora né l'esistenza di Dio è a tutti immediatamente evidente, né la nozione, il concetto di Dio, può manifestarsi come un autentico concetto [...] se non lo si connette con quello di una realtà esistente; dunque non si può

5 S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II: *Metafisica*, La Scuola, Brescia 1968, p. 90.

6 Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 27-28.

7 Id., *Elementi di filosofia*, vol. II: *Metafisica*, cit., p. 91.

partire dalla nozione di Dio»⁸. Questi sono i presupposti della sua riflessione filosofica sul problema teologico; presupposti da cui scaturiscono alcuni interrogativi che necessitano di una risposta convincente prima di procedere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Impostazione del problema e un'ipotesi di soluzione

La prima affermazione riguarda il criterio e l'origine della conoscenza, che, secondo Vanni Rovighi comincia con la percezione dell'esistente: si diviene consapevoli che esiste qualcosa, prima di poter stabilire che cosa sia questo qualcosa, che si dà a noi come immediatamente evidente⁹.

Subito dopo si pone il problema di stabilire se ciò di cui faccio esperienza sia autosufficiente, cioè dobbiamo chiederci se il mondo dell'esperienza sia l'assoluto, oppure se richieda l'esistenza di altro per non essere contraddittorio. E, ancora «quali caratteri, quali attributi deve avere questo Altro per render ragione del mondo dell'esperienza, ossia perché il mondo dell'esperienza non sia contraddittorio?»¹⁰. In altre parole, secondo Vanni Rovighi occorre stabilire se il mondo di cui facciamo esperienza per essere intelligibile non implichi necessariamente l'esistenza di qualcos'altro, che non è dato all'esperienza sensibile; in tal caso dovremmo supporre un nesso di causalità, poiché «il rapporto necessario fra due enti diversi, tale che l'esistenza dell'uno implichi l'esistenza dell'altro è chiamato rapporto di causalità»¹¹. Dunque, se il rapporto di implicazione si configura come causalità, dobbiamo chiederci se esiste qualcosa che abbia causato il mondo sensibile¹².

Hume con la sua critica al nesso di causalità come connessione necessaria, ha privato l'argomentazione sull'esistenza di Dio di uno strumento irrinunciabile, dichiarando nei *Dialoghi sulla religione naturale* che è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio. Vanni però osserva che Hume ha confuso due questioni che devono restare distinte: da un lato si afferma che tutto ciò che comincia deve avere una causa e dall'altro

8 Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 25-26.

9 Cfr. *ivi*, p. 30.

10 Id., *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., p. 91.

11 Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 33.

12 Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

che certe particolari cause devono produrre particolari effetti. Il secondo problema riguarda una teoria dell'induzione, su cui Vanni concorda con Hume, il quale ritiene solo probabili e non necessarie le leggi della fisica; tuttavia non bisogna confondere questo aspetto con la prima affermazione, che Hume non ritiene giustificata in quanto non è «né intuitivamente né dimostrativamente certa»¹³. Vanni obietta mettendo in discussione la teoria della conoscenza di Hume, basata sulla convinzione che il giudizio sia un rapporto fra idee e non l'espressione di una progressiva determinazione della realtà¹⁴. Non mi soffermerò su questo punto, che richiederebbe una più ampia trattazione di carattere epistemologico; osservo solo che, se si rifiuta la conclusione di Hume, come fa Vanni Rovighi, occorre valutare le due premesse su cui ella basa la dimostrazione dell'esistenza di Dio: il valore ontologico del principio di non contraddizione e la contingenza della realtà.

Vanni, come si è già accennato, privilegia sul piano argomentativo le prove a posteriori, che risalgono a Dio a partire dall'esperienza del mondo e propone uno schema che ricava da un'analisi delle cinque vie tomiste:

- a) tutto ciò che è, deve essere incontraddittorio;
- b) ora la realtà che cade sotto l'esperienza sarebbe contraddittoria se fosse tutta la realtà, ossia se fosse l'assoluto;
- c) dunque il mondo dell'esperienza non è tutta la realtà, ma esige l'esistenza di un'altra realtà per essere intelligibile (non contraddittorio);
- d) esaminiamo quali caratteri deve avere questo Altro per rendere intelligibile il mondo dell'esperienza e vedremo che questi caratteri corrispondono agli attributi di quello che la coscienza religiosa dell'umanità chiama Dio¹⁵.

Vanni dice che la prima premessa è un principio che non può essere negato se non rinunciando alla razionalità e che la seconda premessa è la più importante, perché riguarda la constatazione della contingenza e, in genere, chi nega l'esistenza di Dio, nega la contingenza per affermare

13 D. Hume, *Trattato sulla natura umana* [1739], trad. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1982, libro I, parte III, sez. III, p. 92.

14 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 35 sgg.

15 S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., p. 92.

che il mondo dell'esperienza ha in sé la sua ragion d'essere, è l'Assoluto¹⁶. La contingenza, intesa come caratteristica di ciò che esiste, ma potrebbe anche non essere, secondo Vanni, non è immediatamente evidente, ma deve essere inferita, occorre cioè stabilire se la realtà di cui facciamo esperienza è contingente. Le cinque vie tomiste ripropongono un medesimo schema argomentativo a partire però da «*cinque diversi sintomi rivelatori di contingenza*»¹⁷: il divenire, l'essere causato (o il cominciare ad essere), l'essere corruttibile, l'aver gradi di perfezione, l'essere finalizzato in enti privi di intelligenza. Ogni via scopre diverse modalità in cui la contingenza si manifesta con argomenti diversi, ma «*tutti* arrivano ad affermare la contingenza e *nessuno* parte dalla contingenza come da un dato»¹⁸, poiché «la contingenza non è un fatto, un dato immediato, un punto di partenza, ma è l'interpretazione di un fatto»¹⁹.

Non intendo ripercorrere l'itinerario delle cinque vie, che pure Vanni analizza e commenta dettagliatamente, poiché vorrei soffermarmi sulle premesse che reggono l'edificio dimostrativo per valutare la loro solidità, poiché qualora si rivelassero lacunose, bisognerebbe rivedere l'intera argomentazione.

In particolare, vorrei esaminare le premesse che affermano l'intelligibilità del reale e la contingenza e, in seguito, il presupposto secondo cui in filosofia Dio appare prima come predicato che come soggetto, quando in realtà le dimostrazioni dell'esistenza di Dio presuppongono un'idea di Dio e, precisamente, come emerge soprattutto nelle prime tre vie tomiste, un'idea di Dio come causa del mondo.

Contingenza e intelligibilità

La prima premessa dello schema argomentativo tratto dalle cinque vie, come si è visto, si fonda sull'intelligibilità quale caratteristica necessaria del reale, che deriva dal riconoscimento del principio di non contraddizione, che è immediatamente evidente; la seconda premessa fa leva sulla contingenza che viene attribuita alla realtà grazie a un'inferenza, poiché

¹⁶ Ivi, p. 93.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 95.

¹⁹ Ivi, p. 107.

la stessa Vanni Rovighi riconosce che si tratta dell'interpretazione di un fatto, anzi – aggiungerei – di più fatti di cui si compone la realtà.

In primo luogo, occorre osservare che Vanni riferisce la contingenza a tutta la realtà, alla realtà nel suo complesso, generando un equivoco di fondo, poiché ciò di cui facciamo esperienza non è mai il mondo nella sua totalità, ma sempre e solo fenomeni e accadimenti particolari, la cui contingenza è fuori di dubbio, ma dalla contingenza di una parte della realtà – quella che possiamo osservare – non possiamo dedurre necessariamente che tutta la realtà sia contingente, dal momento che non facciamo mai esperienza di tutta la realtà.

A questo punto, l'aspetto della contingenza si salda con quella che secondo Vanni è la prima premessa dello schema dimostrativo, cioè la non contraddittorietà del reale, caratteristica che sembra smentita proprio dalla constatazione della contingenza. Se facciamo esperienza della contingenza, allora delle due l'una: o il principio di non contraddizione non ha valore ontologico (dal momento che viene disatteso dalla realtà) o ha valore ontologico e quindi nella totalità dell'esperienza, che è preclusa al nostro sguardo finito, c'è qualcosa che sana la contraddizione, ma noi non possiamo saperlo perché non abbiamo modo di abbracciare la totalità. Pensando all'immensità di un universo in gran parte sconosciuto e dilatato in uno spazio-tempo di cui non possiamo cogliere se non approssimativamente i confini, come possiamo escludere che nella totalità non sia tolta la contraddizione o, più semplicemente, che ciò che a noi pare contraddittorio non lo sia realmente?

Vanni Rovighi identifica il presupposto dell'intelligibilità con il principio di non contraddizione, in quanto si tratta di «una verità necessaria immediatamente evidente»²⁰. Tale principio afferma che l'ente è intelligibile, cioè è non contraddittorio, poiché ciò che è contraddittorio è (ontologicamente) impossibile. Certamente non possiamo pensare in modo contraddittorio, ma questo non significa che non possa darsi nella realtà qualche aspetto che a noi pare contraddittorio; la realtà non è intelligibile perché è priva di contraddizioni, ma è intelligibile nonostante le contraddizioni o nonostante ciò che al nostro sguardo limitato e pro-

20 Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 42.

spettico appare come una contraddizione. La realtà è intelligibile, perché riscontriamo una correlazione più o meno stabile tra ciò che ci aspettiamo e ciò che accade, che certamente indica una coerenza tra pensiero e mondo, che è quanto serve per orientarci nell'azione e affrontare i problemi. Del resto, la stessa Vanni avverte che non bisogna «confondere la piena intelligibilità dell'essere per l'intelletto umano con l'intelligibilità dell'essere. [...] altro è affermare che qualcosa non mi è pienamente intelligibile, che non esaurisco la sua intelligibilità, altro dire che è contraddittorio»²¹. Ma se l'essere non è pienamente intelligibile, come posso pronunciarmi su ciò che sfugge e che quindi non è intelligibile? Come possiamo sapere che ciò che appare contraddittorio al nostro sguardo limitato lo sia anche nell'orizzonte della totalità che a noi preclusa?

Vanni tiene conto di questa possibile obiezione nella versione che si trova negli scritti di Nicolai Hartmann, il quale afferma che le categorie della realtà sono più ricche dei concetti che usiamo per descriverla. Vanni concorda su questo punto, ma reputa che «le linee fondamentali della realtà, gli aspetti più universali dell'ente, le leggi più generali di esso, siano conosciuti dal nostro intelletto e siano quindi per loro natura intelligibili»²² e aggiunge che il principio di non contraddizione è appunto una legge universalissima dell'essere, senza la quale nessuna affermazione è possibile.

A questo punto si potrebbe rimproverare a Vanni quello che lei stessa rimprovera al *Proslogion* di Anselmo, cioè la pretesa che quanto vale sul piano logico debba valere anche sul piano ontologico.

Ella osserva sulla scia di Gaunilone e Tommaso che «l'argomento anselmiano implica [...] un passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine reale»²³, poiché

prima di sapere se Dio esiste, io non so quale valore abbia l'idea di Dio, non so neppure se Dio sia possibile, poiché il criterio ultimo della possibilità è la realtà. Se io sapessi a priori che Dio è possibile, potrei anche dimostrarne a priori l'esistenza, poiché tutto ciò che appartiene necessariamente all'essenza di una cosa, le appartiene in realtà; tutti i caratteri che appartengono necessariamente all'essenza del triangolo-

21 Ivi, p. 43.

22 Id., *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., p. 126.

23 Ivi, p. 137.

lo, appartengono ad ogni triangolo realmente esistente. Ma quando pronuncio il nome *Dio*, prima di averne dimostrata l'esistenza, io non so se l'idea che sta dietro quel nome sia una vera idea, esprime un ente possibile, o un mero nome come il termine "circolo quadrato"²⁴.

Quindi, la prova non è valida, poiché il passaggio dal piano ideale al piano reale è logicamente lecito solo se mi è nota l'essenza, ma sul piano razionale non posso dire a priori quale sia l'essenza di Dio. Questo argomento non solo è corretto, ma può essere usato per attaccare la prima premessa: come posso dire che tutto ciò che è deve essere contraddittorio se non ho idea di come possa essere la totalità, né – tanto meno – di quale sia la sua essenza?

Che la realtà sia intelligibile è confermato dal fatto che, se così non fosse, ci saremmo già estinti da tempo, ma se ammettiamo che la realtà non è pienamente intelligibile, come riconosce la stessa Vanni, dobbiamo concludere che c'è uno scarto fra essere e pensiero, per cui non possiamo applicare indiscriminatamente le leggi del pensiero a una realtà che conosciamo solo in parte e che continuamente ci stupisce rivelandoci aspetti inediti.

Un rilievo analogo può essere fatto a proposito del principio dell'improcedibilità all'infinito che viene richiamato al termine di ognuna delle cinque vie: *hic autem non est procedere in infinitum*. Perché non si può procedere all'infinito? Perché in questo modo «non si trova nel diveniente la ragion sufficiente del suo divenire; non si trova nel diveniente ciò che tolga la contraddizione dal divenire. [...] se la ricerca dovesse prolungarsi all'infinito, ciò vorrebbe dire che la contraddizione non è mai tolta: che il divenire resta sempre senza ragione, ossia contraddittorio»²⁵. Insomma, il presupposto è che il divenire sia contraddittorio perché viola il principio di non contraddizione, che ha valore ontologico oltre che logico. Ma, nel momento in cui riconosciamo che la realtà non è per noi pienamente intelligibile non possiamo pretendere di estendere *tout court* un principio logico al piano ontologico, soprattutto se non possiamo abbracciare a pienezza dell'essere.

²⁴ Ivi, pp. 137-138.

²⁵ Ivi, p. 104.

La stessa contingenza della realtà è la prova che sul piano ontologico il principio può essere violato, benché rimanga intatto il valore logico del principio e questo indica uno scarto della realtà rispetto alle esigenze del pensiero. Uno scarto che interroga il pensiero, ma che può trovare molte risposte, come ci insegna la storia della filosofia, nessuna delle quali è definitivamente risolutiva.

Dio come predicato e come causa

Una considerazione a parte merita anche l'affermazione che in filosofia Dio si trova la prima volta come predicato e non come soggetto, che non pare del tutto condivisibile, come implicitamente ammette anche Vanni Rovighi, quando riconosce un presupposto comune sia agli argomenti *a posteriori* sia al *Proslogion*.

Quando, nell'argomento *a posteriori*, si constata che il dato dell'esperienza, il diveniente, non è intelligibile, lo si confronta con un'idea dell'essere che non si esaurisce nel dato di esperienza. Per dire: "questo (il diveniente) non è come deve essere" (non sarebbe intelligibile se non ci fosse un indivenibile) bisogna avere un'idea di come deve essere. Certo, è diverso pensare che abbiamo un'idea dell'essere che va oltre il dato dal pensare che abbiamo idea dell'essere infinito; ma un aspetto comune alle due teorie c'è: non siamo chiusi nell'esperienza²⁶.

Vanni riconosce, quindi che, nel momento in cui ci accostiamo filosoficamente al problema teologico, abbiamo «un'idea dell'essere che non si esaurisce nel dato di esperienza», abbiamo quindi un'idea di come Dio dovrebbe essere. La riprova è data proprio dalla conclusione di ognuna delle cinque vie tomiste, che terminano riferendosi all'esito della dimostrazione con formule quali *hoc omnes intelligunt Deum, quam omnes Deum nominant*, o altre analoghe. Come potrebbe Tommaso o chiunque altro riferirsi a ciò che tutti chiamano Dio, se non ci fosse a monte della dimostrazione stessa un'idea di Dio che comprende caratteristiche ben precise?

Del resto, già l'introduzione del nesso necessario di causa per risalire dal dato empirico a Dio indica che implicitamente opera una certa idea

²⁶ Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 97.

di Dio – inteso come causa del mondo – il cui concetto è presupposto alla dimostrazione stessa. Vanni può insistere sul rapporto di causalità che lega ciò che è dato all'esperienza con altro, perché la premessa autentica di ogni dimostrazione è, esplicitamente o implicitamente, il principio secondo cui *omne quod movetur ab alio movetur*²⁷. Il punto di partenza della prima via tomista, il dato empirico assunto come problematico è il divenire: *certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo*; questa constatazione viene confrontata con il principio *omne autem quod movetur ab alio movetur*, per concludere che il divenire non può essere autonomo e autosufficiente. Questa inferenza però si basa sull'attribuzione di un significato equivoco a quello che solo in apparenza è uno stesso verbo (*moveri*), ma che viene utilizzato in due accezioni diverse.

La stessa Vanni afferma che il *moveri* che descrive il dato empirico va inteso in senso intransitivo, come mutare, essere in divenire, poiché, se fosse inteso in senso passivo, il principio *omne quod movetur ab alio movetur* sarebbe una pura tautologia²⁸, senza contare che, se fosse preso in senso passivo, non godrebbe di nessuna evidenza: «è, infatti, immediatamente evidente il fatto che qualcosa diviene o è in mutamento, non il fatto che riceva il mutamento, che lo subisca»²⁹. Queste considerazioni rendono invalido il passaggio successivo, poiché, pur constatando il mutamento e il divenire, non si può concludere che *quod movetur ab alio movetur*. Questo principio vale per ciò che è mosso, intendendo il verbo al passivo, ma non vale se si adotta una diatesi media o medio-passiva, che fa riferimento a ciò che si muove, a meno che non sia implicitamente presupposta l'idea che il divenire e, più in generale, il mondo debba avere una causa fuori di esso.

Insomma, se intendiamo il *moveri* come verbo intransitivo, non abbiamo alcuna evidenza che il divenire abbia necessità di una causa trascendente, né possiamo intenderlo come verbo passivo, poiché o abbiamo evidenza empirica della causa, e in tal caso restiamo sul piano naturale, oppure manca l'evidenza di una causa ultima. Come è noto, per giun-

27 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ*, I, 2, art. 3, da cui sono tratte anche le altre citazioni in latino.

28 Cfr. Id., *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., p. 102.

29 *Ibidem*.

gere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, la prima via tomista utilizza la distinzione aristotelica fra potenza e atto, affermando il primato dell'atto, ma questa tesi non sana l'equivocità del concetto espresso dal termine *moveri*, almeno nell'uso che se ne fa nella prima via.

Difficoltà e utilità delle prove dell'esistenza di Dio

Chi ha conosciuto Sofia Vanni Rovighi sa quanto fosse rigorosa nel pensiero e nello stile di vita e quanto fosse intellettualmente onesta, di conseguenza lei stessa non nascose le difficoltà che si incontrano nel tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio. Da un lato c'è una difficoltà antropologica, soggettiva, che anche Bontadini aveva messo in luce³⁰, legata all'aspetto esistenziale della questione, ma dall'altro c'è anche una difficoltà oggettiva, che deriva dalla complessità del concetto di essere che è alla base della teologia razionale. Infatti, «l'evidenza metafisica non è l'evidenza geometrica, perché l'oggetto della metafisica è estremamente più complesso dell'oggetto della geometria, perché noi cogliamo solo confusamente il reale. L'evidenza è sempre un vedere, ma c'è il vedere in piena luce e il vedere in chiaroscuro»³¹.

Superfluo aggiungere che, in seguito alle note vicende dell'epistemologia contemporanea, il criterio dell'evidenza si è molto offuscato, sia perché è stato osservato che l'evidenza neutra non esiste, ma è sempre mediata da qualche elemento teorico; sia perché ciò che si ritiene evidente è tale per chi ha a disposizione determinati strumenti concettuali, che spesso dipendono da teorie complesse e sofisticati dispositivi tecnici. Dovremo allora concludere che le prove dell'esistenza di Dio sono inutili perché inefficaci? Non credo che questo sia vero, poiché i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio e, più in generale, i temi teologici trattati razionalmente hanno il merito di mostrarci il limite, la finitezza del ragionamento umano, rivelando le carenze del nostro pur lodevole impegno epistemico. Emergono così indizi non trascurabili relativi alla mancanza di autosufficienza del nostro sguardo, che ci spronano alla

30 Cfr. G. Bontadini, *Per una rigorizzazione della teologia razionale*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, p. 298.

31 S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 65.

ricerca delle contraddizioni e provocano uno sforzo per superarle, per colmare le lacune, per sanare le aporie anche ricorrendo all'esistenza di Dio, che è e resta un'ipotesi razionale, non una dimostrazione apodittica. Non abbiamo una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma grazie a una riflessione razionale possiamo congetturare l'esistenza di Dio, che renderebbe intelligibile una realtà spesso oscura e incomprensibile.

Insomma, il problema di Dio può e deve essere posto dalla filosofia, benché la filosofia non possa affrontarlo *more geometrico*; il tema teologico è parte della filosofia, in quanto la filosofia ha come orizzonte la totalità e, quindi, non può prescindere dalla domanda sull'esistenza di Dio, ma la sua soluzione non si trova fra le pagine dei filosofi. Allora non resta che concordare con Pascal, quando afferma che «il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole, se non giunge a riconoscerlo. Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali?»³².

Abstract

Nella tradizione filosofica classica e, in particolare, nella filosofia cristiana le prove dell'esistenza di Dio costituiscono il cuore della metafisica. Ciò vale anche per il neotomismo, di cui Sofia Vanni Rovighi è stata un'esponente di rilievo. Il saggio si propone di esaminare le premesse che sono alla base delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella versione che Vanni Rovighi privilegia, secondo la struttura che individua nelle cinque vie di Tommaso d'Aquino. L'analisi critica di tale inferenza mette in luce alcune incongruenze nel ragionamento che, pur non invalidando l'argomentazione come ipotesi razionale, non consentono di ritenere inoppugnabile la conclusione.

Proofs of God's existence constitute the heart of metaphysics in the classical philosophical tradition and, mainly, in Christian philosophy. This also applies to Sofia Vanni Rovighi, a prominent exponent of neo-Thomism. Because Vanni Rovighi favors *a posteriori* arguments, the paper aims to examine the premises underlying the demonstration of God's existence according to the structure on which the five ways of Thomas Aquinas are based. The critical analysis of this inference highlights some inconsistencies in the reasoning that do not allow the conclusion to be considered unobjectionable, while not invalidating the argument as a rational hypothesis.

Parole chiave

metafisica, prove dell'esistenza di Dio, Sofia Vanni Rovighi, cinque vie, contingenza
metaphysics, proofs of the existence of God, Sofia Vanni Rovighi, five ways, contingency

³² B. Pascal, *Pensieri*, cit., 139, B 267.

CADUTA E REDENZIONE NELLA MORTE DI IVAN IL'İČ Una lettura gnostica

Sarah Dierna

Università di Catania

«Morieris, non quia ægrotas, sed quia vivis.
Morirai non perché sei ammalato, ma perché vivi»
(Seneca, *Lettere a Lucilio*)

Introduzione

È nota la tragica vicenda di Ivan Il'ič raccontata da Lev N. Tolstoj. Di questo breve ma denso volumetto il critico letterario francese Charles du Bos disse: «Se la morte parlasse questa sarebbe la sua voce»¹. Un'affermazione veramente significativa e condivisibile poiché il lettore che sfoglia le pagine di questo libro ha la possibilità, attraverso la storia del protagonista, di comprendere un'esperienza unica e ultima come quella del morire. La consapevolezza del morire stravolge la vita di quest'uomo così dedito al lavoro e impegnato a svolgere le sue mansioni sempre in modo preciso e corretto. Un evento così decisivo, determinante e definitivo della vita di qualsiasi essere umano modifica totalmente il modo in cui ciascuno percepisce la propria esistenza nelle proprie attività e nelle proprie relazioni affettive e lavorative. È il volgersi di un'esistenza piacevole in qualcosa di oscuro e di incontrollabile, di imprevedibile eppure di certo. Mediante l'esperienza di Ivan Il'ič Tolstoj scava più nel profondo nella psiche di qualsiasi essere umano che fa i conti con la propria inevitabile finitudine.

La grandezza del racconto, nonché l'acutezza dello scrittore russo, risiede nella scelta narrativa di dare risalto al processo del morire piuttosto che al suo biologico accadere. Tolstoj sembra dunque non condividere la rassicurazione epicurea offerta dal tetrafarmaco, la morte è un'esperienza decisiva con la quale l'essere umano abita il proprio tempo e impara a significarlo. L'umano, in quanto individualità che porta su di

¹ L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, prefazione di M. Collura, trad. di E. Klein, RCS Editori, Milano 2001, p. 8.

sé la croce della coscienza, è l'entità consapevole del proprio destino finito, il luogo in cui la vita che accade, pensa, agisce e comprende la propria natura mortale.

Con *La morte di Ivan Il'ič* Tolstoj affida i *topoi* universali della natura umana, nella sua condizione di sofferenza e finitudine, alla forma del racconto.

La caduta

Dietro la narrazione della vicenda biografica del protagonista traluce un riverbero gnostico. La morte di Ivan Il'ič sopraggiunge infatti in seguito a una caduta. Il protagonista era impegnato a sistemare la sua nuova abitazione a Pietroburgo dove, dopo un periodo di difficoltà lavorative e di tensioni familiari, sarebbe andato a vivere insieme alla moglie Praskov'ja Fëdorovna e ai suoi due figli. Durante uno dei lavori domestici cadde inavvertitamente dalla scala. Tale incidente segna però l'inizio della sua malattia mortale. Nella mitologia gnostica la caduta costituisce un'esperienza originaria², altrettanto accidentale ma in un senso più radicale e profondo. La caduta gnostica precipita l'umano nel tempo della vita, in un luogo buio e doloroso che in niente assomiglia al nulla di prima dell'esistenza. La maggior parte dei precipitati (ilici) però vive nell'ignoranza e nell'inconsapevolezza, sente la «botta» ma la considera un «semplice livido»³; si conduce quindi nel buio dell'esistere sforzandosi di non sentire la colpa che la insegue. Si tratta di una colpa assai diversa da quella imputata dal cristianesimo ai peccatori, non di natura morale e dunque non risolvibile per mezzo di una retta azione. Si tratta di una colpa ontologica che nessun agire può riscattare e si ripara soltanto con il proprio finire. Qualcosa che il protagonista intuisce e nel cui accadere trova l'unica soluzione al dolore che lo tiene desto.

La morte che sopraggiunge si verifica insomma sempre laddove qualcuno viene partorito in questo mondo dall'utero del niente.

Come la caduta di Ivan Il'ič anche quella gnostica è il frutto di un errore. Un inciampo involontario della materia che lo gnostico Emil

² Per esprimere la natura originaria della caduta mi sembra utile richiamare una espressione assai suggestiva di Albert Camus: «La caduta avviene all'alba», in A. Camus, *La caduta*, trad. di S. Morando, Bompiani, Milano 2017, p. 80.

³ L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 40.

Cioran ha descritto come l'esito della monotonia inorganica degli elementi che «stufi di ripetere un tema scontato, disgustati delle loro combinazioni sempre uguali, senza varianti né sorprese, cerc[a]no qualche svago: la vita non sarebbe altro che una digressione, un aneddoto...»⁴. In questo diletto di nuove combinazioni è venuta fuori la vita organica vegetale e animale/senziente. All'origine dell'errore c'è un demiurgo funesto il quale ha agito nelle tenebre e nell'ignoranza plasmando la realtà a sua immagine e somiglianza e imprimendo così al mondo le stesse caratteristiche del suo operato. Tale è infatti il destino di Ivan Il'ič ma ancora aperto a una possibilità di riscatto.

Dalla verità d'errore alla verità vera

Il romanzo inizia con la morte del protagonista osservata dallo sguardo dell'amico Pëtr Ivanovič inquieto ma rinfrancato da «un sentimento di soddisfazione, giacché a morire era stato lui e non loro»⁵. La storia poi torna indietro e racconta la vita di un funzionario di meno di cinquant'anni la cui vicenda si presenta come «la più semplice, la più comune e la più terribile»⁶.

Ivan Il'ič conduce una vita come tante, divisa tra il lavoro e gli affetti; diletta dal gioco del *vint* e dalla compagnia degli amici e colleghi; preoccupata dalle difficoltà economiche di alcuni periodi e risollecata dal benessere di altri. Sopra ogni altra cosa il protagonista ha vissuto la sua vita nella menzogna o, più correttamente, nell'oblio della propria reale natura. Direbbe Cioran che Ivan Il'ič ha vissuto nella *verità dell'errore*. Non si tratta di verità ma di una finzione, di un inganno appunto che tiene sopita l'umanità e aperta verso l'avvenire e verso la storia. La peculiarità della storia è infatti l'errore mediante il quale l'umano conduce la propria esistenza e la conserva: «La teoria della doppia verità consente di distinguere il posto che occupa, nella scala delle irrealità, la storia, paradiso dei sonnambuli, obnubilazione in cammino. A dire il vero, essa non manca del tutto d'essenza, poiché è *essenza d'inganno*, chiave di

4 E. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, trad. di L. Zilli, Adelphi 1991, p. 48.

5 L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 16.

6 Ivi, p. 25.

tutto ciò che acceca, di tutto ciò che aiuta a vivere nel tempo»⁷.

La verità vera, come Cioran definisce la comprensione veritiera del mondo, acceca, arresta qualsiasi movimento e precipita l'umano nella stasi della non azione, del nichilismo, del nulla. Infatti, sulla sua caduta il protagonista ironizza dicendo alla moglie che altri si sarebbero ammazzati mentre lui è riuscito a cavarsela. L'inganno diventa necessario per l'umanità che non è capace di resistere alla luce della conoscenza e della verità. La coscienza infatti è la condizione che fa bruciare la ferita dell'esistere. Per il filosofo essa si rivela «*pugnale nella carne*»⁸ mentre il non-sapere è l'unica garanzia di apertura verso il futuro poiché concepisce come reale ciò che non lo è veramente. Tale offuscamento della coscienza garantisce infatti la salvezza, la storia appunto. In questi casi insomma, non-sapere offre una possibilità di ristoro consentendo all'umano di mantenersi nella caduta e alla comunità di sopravvivere⁹.

Anche quando la verità si palesa nella vita individuata di Ivan Il'ič gli amici, i medici e i colleghi non possono che ingannarsi pensando che quella è la sua, di morte. Sta accadendo a lui ma non accadrà a loro. La moglie che si sforza di assistere il marito mal celando però il peso che una presenza malata e sofferente occupa nella sua vita rimprovera il consorte per il suo mancato ossequio alle cure; a farlo peggiorare sono le gambe messe in alto o il consumo di questa o quella vivanda particolare. Anche i medici si arrovellano nell'elaborare una diagnosi che inerisca il rene o l'intestino e mai la vita nella sua essenza difficile e dolorosa, vale a dire nella sua verità vera.

Parte di questo inganno è la speranza con la quale il protagonista si convince che con un'attenzione totale alle indicazioni dei medici starà meglio; con cui rimuove dalla propria coscienza la consapevolezza della morte convincendosi invece della guarigione. Quest'ultima sembra sopraggiungere anche a seguito del dialogo con il prete. La confessione, l'illusione di riuscire a rimuovere la colpa e di essere di nuovo a posto con se stessi e con il mondo. Con tale accenno Tolstoj richiama al ruo-

⁷ E. Cioran, *Squartamento*, trad. di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1981, pp. 26-27.

⁸ Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 50.

⁹ «Una comunità non può sussistere se non a patto che si giunga a *mettere a dormire lo spirito*», in Id., *Squartamento*, cit., p. 28.

lo, per alcuni decisivo, che la religione occupa nella vita di coloro che credono alla presenza di un Dio interessato alle nefandezze del mondo.

Anche la cieca speranza – donataci da Prometeo insieme all'oblio della finitudine – è una lezione gnostica. Cioran fa suo il pensiero di Basilide e nei *Taccuini* appunta che «l'umanità debba rientrare nei suoi limiti naturali facendo ritorno a un'ignoranza universale, autentico segno di redenzione. Bisogna che l'uomo superi la conoscenza, rinunci all'avventura della conoscenza»¹⁰. Il sapere diventa *motivo di dolore* e la coscienza che rende l'umano consapevole diventa la *condizione del dolore*. Tolstoj ritrova infatti la pienezza andando indietro nella vita del protagonista. La scopre tanto più colma di gioia quanto più va indietro nel tempo. Lì dove gli anni sono di meno c'è un benessere che è andato sfiorando: «L'unico punto luminoso era là, indietro, all'inizio della vita, poi tutto era diventato sempre più nero, sempre più veloce. [...] E l'immagine della pietra che rotolava verso il basso con velocità accelerata gli entrò nell'anima»¹¹. La mente giovane è una mente che non ha accumulato sofferenze e angosce, uno spirito spensierato e giocoso che ha riempito la testa di così tante occupazioni da non trovare posto per il pensiero della morte, che quando sopraggiunge invece non si lascia fermare o nascondere da nessuna delle precedenti distrazioni. La verità vera scalza così la verità d'errore. L'età dell'intelletto prende il posto dell'età dell'immaginazione.

E tuttavia, a differenza dello gnostico contemporaneo Cioran, il valore salvifico della Gnosi consiste proprio in questa conoscenza veritiera che una certa tradizione filosofica ha preferito rimuovere. Senza una comprensione autentica del principio costitutivo fondante il sé l'umano «si troverà innanzitutto e per lo più a vivere nell'ignoranza del fondamento, misconoscerà le condizioni d'esistenza di se stesso e di tutto ciò che è». «Per poter giungere alla gnosi, per poter comprendere l'essen-

10 Id., *Taccuini di Talamanca. Ibiza (31 luglio- 25 agosto 1966)*, a cura di V. Von Der Heyden-Rynsch, trad. di C. Fantechi, Adelphi, Milano 2011, pp. 16-17. Su Basilide ne *Il funesto demiurgo* scrive: «Basilide, lo gnostico, è uno dei rari intelletti ad avere capito, all'inizio della nostra era, ciò che oggi è un luogo comune, cioè che se l'umanità vuole salvarsi, deve rientrare nei propri limiti naturali mediante il ritorno all'ignoranza, vero segno di redenzione», in Id., *Il funesto demiurgo*, trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1986, pp. 132-133.

11 L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 85.

ziale, [deve] assumere un'altra specifica disposizione esistenziale (non quella comune, quotidiana, pubblica, ovvia e familiare), sarà obbligato a compiere uno sforzo, un esercizio, un'esperienza conoscitiva specifica, integrale e assolutamente determinante»¹². Soltanto nel momento in cui compie una simile esperienza Ivan Il'ič sente cicatrizzarsi la ferita della vita della quale la morte è la completa guarigione.

Finitudine e salvezza

La morte è l'evento *appropriante* per un'esistenza veramente autentica. Essa rappresenta soprattutto un momento di *rivelazione* per il sé che ha vissuto separato dal Cosmo.

L'oblio della morte è stato il grande dono concesso da Prometeo all'umanità insieme all'ausilio del fuoco. Non conoscere né il come né il quando della propria fine ha reso la vita sopportabile e ha consentito all'umanità di condursi in essa con fiducia. L'oblio epistemologico ha tuttavia condotto l'umano a un oblio ontologico. Alla rimozione del morire in quanto possibilità più propria e più certa del sé che adesso *ci-è*. La morte di Ivan Il'ič colpisce i familiari e i conoscenti non tanto – o, quantomeno, non soltanto – a causa della scomparsa di un amico, di un padre o di un marito, piuttosto perché essa rinnova a tutti i viventi la loro condizione mortale e finita. In ciascuno degli astanti risuona la rassicurazione di sapere che questo evento tragico ha riguardato un altro e mai loro. Che la morte è inoltre sopraggiunta per qualche trascuratezza dell'ammalato e non, più semplicemente, perché egli è un vivente e, come tale, un ente destinato a finire.

Ho definito la morte un evento appropriante e di rivelazione proprio perché restituisce l'umano a una comprensione veritiera del proprio sé che gli permette di cogliere la propria esistenza nella sua reale oscurità e ad accettarne la fine con lievità e liberazione. Il progressivo acquisire consapevolezza sulle proprie condizioni di salute induce Ivan Il'ič a ripensare la propria vita. Dopo le prime preoccupazioni e i primi dubbi sul suo operato manchevole quale causa di un destino così scomodo e infuosto, il protagonista capisce invece che non c'è stato niente di impreciso

¹² L. Fava, *Heidegger e la gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 15.

o scorretto nel suo modo di agire e che piuttosto è la vita a essere «una serie di sofferenze in progressivo aumento» che «volava sempre più veloce verso la fine, verso la sofferenza più terribile»¹³. A questo punto si rivela l'inganno della vita come oblio della morte. In quell'istante si consuma il massimo dolore ma si apre anche un orizzonte di salvezza. «Non c'era alcuna morte», afferma alla fine Ivan Il'ič, «al suo posto, la luce»¹⁴.

La luce è uno dei concetti più affascinanti, profondi e luminosi – è il caso di dire – della Gnosi. Essa coincide con la pura energia ancora incontaminata dalla ferita dell'esistenza. Nel mito gnostico come nel racconto di Tolstoj l'umano pneumatico figlio della conoscenza desidera soltanto ritornare al Pleroma e cancellare nella pienezza della luce la propria ombra. Nell'istante in cui il protagonista si riconcilia con la morte smette di provare dolore, o meglio, lo sente e lo accetta perché ha capito che finché vivrà ci sarà anch'esso ad accompagnarlo e soltanto la morte porrà termine alle proprie sofferenze. Attraverso la vicenda del protagonista del suo racconto, Tolstoj ha acutamente mostrato che «l'umano caduto, ferito dalla generazione e avvelenato dal fiele della coscienza, finché non affronta la paura del nulla come sentimento della morte e del finire, non avrà mai pace»¹⁵. Il sapere per Cioran non è che la conoscenza soffocante di tale nulla. Qualcosa che disperava colui che è precipitato ma gli permette anche di rialzarsi e di volgere lo sguardo verso la luce del niente in cui consiste il paradiso. Un luogo perduto al quale corrisponde la beatitudine dell'assenza di prima della nascita, lì dove la luce non si riflette su niente. D'altronde la gioia, come scrive Cioran in un altro aforisma, non è che «il sole *ai suoi primordi*»: «una luce che divora se stessa»¹⁶.

13 L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 85.

14 Ivi, p. 93.

15 E. Palma, «La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran», in *Studium Ricerca*, anno 119 - lug./sett. 2023 - n. 3 (sezione on-line di Filosofia), p. 428.

16 E. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 111.

Abstract

Il saggio intende proporre una lettura gnostica del racconto *La morte di Ivan Il'ič* di Lev. N. Tolstoj. Attraverso l'episodio della caduta e l'esperienza trasformatrice della morte, lo scrittore russo è riuscito a descrivere – nella forma narrativa – alcune delle questioni fondanti dell'esistenza umana. Più che un episodio accidentale, la caduta è la metafora di un evento originario e radicale che precipita l'umano nel tempo della vita segnando così l'inizio di un'esistenza dolorosa e travagliata che si conclude soltanto con la propria morte e il ritorno alla luce gnostica del niente.

The paper intends to propose a Gnostic reading of Lev N. Tolstoy's story *The Death of Ivan Il'ič*. Through the episode of the fall and the transformative experience of death, the Russian writer managed to describe – in the narrative form – some of the fundamental questions of human existence. More than an accidental episode, the fall is the metaphor of an original and radical event that precipitates the human in Time of life, thus marking the beginning of a painful and troubled existence that ends only with one's own death and the return to the Gnostic light of nothingness.

Parole chiave

Tolstoj, gnosi, caduta, morte, dolore

Tolstoj, gnosis, fall, death, pain

SEMPLIFICAZIONE FORMALE ED ESPRESSIONE DEL SACRO IN INGRES

Daniele Iozzia
Università di Catania

Cette hausse brusque et apparente que subit le talent d'un écrivain dès qu'il improvise (ou d'un peintre qui "des-
sine comme Ingres" sur l'album d'une dame, laquelle ne comprend pas ses tableaux), cette hausse devrait être
sensible dans la Correspondance de Flaubert¹.

Ingres: Forma e Tratto

«Disegna come Ingres» è l'espressione riportata da Proust quale paradigma di talento eccelso mentre riflette sull'innalzamento di tono e valore nelle lettere di Flaubert. Talvolta in contrapposizione ai risultati della sua attività pittorica, per definire il segno del pittore francese il tratto essenziale che si risolve in linea pura e armonica viene sempre esaltato. La capacità disegnativa di Ingres nell'interpretare il reale piegandolo alle esigenze espressive di un tocco ispirato all'antichità prende le mosse da fonti non immediatamente evidenti, soprattutto dal tipo di disegno sintetico proprio delle pitture vascolari, con le loro anatomiche concise tradotte da Ingres in quei tipi morfologici impossibili che gli hanno procurato detrattori insieme a venerazione.

La sua attitudine al colore viene esplicitamente trattata nei suoi pensieri sull'arte, che sono costituiti da una raccolta di sue riflessioni messe insieme non in una sequenza cronologica ma secondo connessioni tematiche². Le parole del pittore sulla propria arte rivelano scorci di profonda utilità su vari aspetti della sua produzione, fra i quali quello relativo alla dialettica fra colore e chiaroscuro, che può essere esemplificata in un'opera a *grisaille* quale l'*Odalisque* al Metropolitan Museum di New York.

1 M. Proust, «À propos du "style" de Flaubert», in *La Nouvelle Revue Française*, 1^{er} janvier 1920, p. 81.

2 La collezione di pensieri (da qui in poi abbreviata in Ingres) si legge in H. Delaborde, *Ingres, sa vie, ses travaux, sa doctrine: d'après les notes manuscrites et les lettres du maître*, Paris, H. Plon, 1870. La traduzione qui usata è quella a cura di Elena Pontiggia in Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Pensieri sull'arte*, Abscondita, Milano 2003.



Fig. 1: Jean-Auguste-Dominique Ingres e studio, *Odalisque en Grisaille* (ca. 1824-34), olio su tela, 83x109 cm, New York, Metropolitan Museum of Art.

Il quadro è stato fra le opere di rilievo nella mostra sull'arte in monocromo del 2017 alla National Gallery di Londra³, dove è stato esposto quale autografo con l'aiuto di allievi, definizione equilibrata che mette in evidenza il carattere per certi versi pedagogico che è possibile che l'opera abbia assunto all'interno dell'atelier. Il quadro, che pone problemi di attribuzione e non è riconosciuto come autografo da tutta la critica⁴, potrebbe essere una dimostrazione eseguita per lo studio, prendendo le mosse da una delle proprie opere più celebri, per dimostrare come, ai fini dell'effetto pittorico, l'introduzione del colore è solo l'ultimo passaggio, quello che conferisce una specifica piacevolezza all'immagine ma che in qualche modo risulta semplicemente accessorio. Tale pratica didattica di atelier potrebbe essere frutto di una collaborazione tra il maestro e i suoi studenti, e rimane significativo per l'attribuzione il fatto che il quadro era passato in eredità alla vedova di Ingres⁵. Il grado di finitura del quadro, in particolare, va contro

3 Cfr. L. Packer and J. Sliwka, *Monochrome: Painting in Black and White*, National Gallery Company Ltd, London 2017.

4 Cfr. D. Iozzia, «Notes on Ingres' *Odalisque en grisaille*», in *IJBHT* VII 3, 2017, pp. 1-4.

5 Cfr. P. Condon, M.B. Cohn, and A. Mongan, *In Pursuit of Perfection: The Art of J.-A.-D. Ingres*, [Kentucky], Indiana University Press, Louisville 1983, p. 96.

l'ipotesi che il pittore l'avesse preparato per essere poi ricoperto da velature, e si deve pensare che esso sia una variante volutamente finita a *grisaille*⁶, che è in realtà una combinazione di grigi freddi e caldi. Rispetto alla *Grande Odalisque* del Louvre, di cui è replica di dimensioni ridotte, alcuni particolari variano, in primo luogo relativamente al ventaglio di piume di pavone che è assente nella versione a *grisaille*, forse perché sarebbe stato inutile riprodurre in toni di grigio la vivacità cromatica delle piume. Anche l'ambientazione, però, differisce leggermente, poiché la figura dell'odalisca in monocromo non poggia sui cuscini di un sofà *à la turque* ma su una superficie piana (possibilmente un tappeto, anche se nessun motivo ornamentale è stato dipinto su di esso), vicino ad una vasca di cui si vede abbozzata la bocca di una fontana⁷ simile a quella della *Bagnante Valpinçon*. Anche l'ipotesi che il quadro fosse stato dipinto in monocromo per ricavarne un'incisione sembra non convincente, soprattutto perché esso non è di piccole dimensioni e presenta una finitura accurata, entrambi elementi che supportano l'assunto che sia stato eseguito come opera autonoma.

Il dipinto può essere associato alle considerazioni che Ingres stesso propone per il ruolo del colore in pittura, quando egli dà indicazioni e suggerimenti che volutamente si pongono come controintuitivi per la ricerca di un effetto pittorico insieme naturale e ispirato al classicismo. L'*Odalisque en grisaille* in questo senso esemplifica uno specifico approccio alla composizione e alla pittura che si concentra sulla definizione del tono ma non è assimilabile semplicemente al disegno poiché è pittura a tutti gli effetti, solo privata dell'apporto cromatico. È d'altronde il pittore stesso che raccomanda di tenere a bada in generale l'uso del colore e di peccare di limitazione invece che di eccesso: «Niente colori troppo infuocati: sono antistorici. Andate sul grigio, piuttosto che sull'infuocato, se non potete fare giusto, se non potete trovare il tono vero»⁸. L'utilizzo della grisaglia potrebbe essere dunque un efficace metodo di atelier per concentrarsi sull'identificazione del tono e sulla definizione di colore caldo e freddo, data la differente natu-

6 Cfr. E. Camesasca, *L'opera completa di Ingres*, Rizzoli, Milano 1968, p. 95.

7 Cfr. J.L. Connolly, «Ingres and the Erotic Intellect», in *Art News Annual*, 38, 1972, pp. 21-24.

8 Ingres, p. 133: *Point de couleur trop ardente; c'est antihistorique. Tombez plutôt dans le gris que dans l'ardent, si vous ne pouvez faire juste, si vous ne pouvez trouver le ton tout à fait vrai.*

ra dei diversi grigi utilizzati: «L'essenziale del colore non è l'insieme delle masse chiare o scure del quadro, ma la distinzione precisa del tono di ogni oggetto. Ad esempio, mettere un bel drappo bianco, luminoso, su un corpo bruno, olivastro, o meglio distinguere un colore biondo da un colore freddo, un colore accidentale da quello delle figure colorate col tono locale»⁹.

Tutto questo è coerente con una delle affermazioni più note e controverse di Ingres, quando assegna al colore un ruolo accessorio: «il colore dà ornamento alla pittura, ma è solo la sua dama di compagnia, perché si limita a rendere più piacevoli i veri pregi dell'arte»¹⁰. Tale ritegno cromatico per Ingres informa la concezione stessa della pittura di storia, che pur evocando punte naturalistiche non deve essere confusa con altri generi quali il ritratto, mentre suo carattere precipuo risulta proprio l'essere ispirata più direttamente ai modelli antichi e rinascimentali e, di conseguenza, essere dichiaratamente sobria nel colore e nell'articolazione emotiva, indicazioni queste che si pongono contro gli esempi di pittura storica di Delacroix. La misuratezza espressiva diventa dunque la chiave per le scelte cromatiche e formali della pittura ingresiana, in una maniera che trova nella replica a monocromo di uno dei suoi quadri più celebri un'illustrazione dell'efficacia della definizione della forma attraverso un'utile riduzione del colore:

L'espressione in pittura esige una conoscenza molto approfondita del disegno, perché non può essere buona se non è formulata con assoluta precisione. Individuarla solo in parte significa sbagliarla: è come rappresentare persone false che cercano di simulare dei sentimenti che non provano. A questa estrema precisione si giunge solo con una profonda intelligenza del disegno. Per questo i pittori di espressione moderni sono stati i più grandi disegnatori. Guardate Raffaello¹¹!

9 *Ibidem*: Les parties essentielles du coloris ne sont pas dans l'ensemble des masses claires ou noires du tableau; elles sont plutôt dans la distinction particulière du ton de chaque objet. Par exemple, mettre un beau et brillant linge blanc sur un corps brun, olivâtre, et surtout faire discerner une couleur blonde d'une couleur froide, une couleur d'accident de celle des figures colorées par leurs teintes locales.

10 *Ivi*, p. 132: La couleur ajoute des ornements à la peinture; mais elle n'en est que la dame d'atour, puisqu'elle ne fait que rendre plus aimables les véritables perfections de l'art.

11 *Ivi*, p. 127: L'expression en peinture exige une très-grande science du dessin; car l'expression ne peut être bonne si elle n'a été formulée avec une justesse absolue. Ne la saisir qu'à peu près, c'est la manquer; c'est ne représenter (jeu des gens faux qui s'étudieraient à contrefaire des sentiments qu'ils n'éprouvent pas. On ne peut parvenir à cette extrême précision que par le plus sûr talent dans le dessin. Aussi les peintres d'expression, parmi les modernes, ont-ils été les plus grands dessinateurs. Voyez Raphaël!

La riflessione sull'uso del *grisaille* in pittura, dunque, è inevitabilmente parallela all'importanza attribuita al disegno nella riflessione di Ingres:

Disegnare non significa semplicemente riprodurre dei contorni; il disegno non consiste semplicemente nel tratto: il disegno è anche l'espressione, la forma interna, il piano, il modellato. Che cosa resta d'altro? Il disegno comprende i tre quarti e mezzo di ciò che costituisce la pittura. Se dovessi mettere un cartello sulla mia porta, scriverei *Scuola di disegno*: sono sicuro che formerei dei pittori¹².

Può essere utile qui ricordare come il tratto sintetico, unito all'ispirazione panica dei soggetti pagani, sia stato la fonte d'ispirazione per il periodo ingresiano di Picasso, culminato nelle incisioni della *Suite Vollard*, dove il segno si traduce in ritmo fluido e libero secondo il dettato del pittore francese: «più le linee e le forme sono semplici, più hanno bellezza e forza. Quando frazionate le forme le indebolite: succede sempre così quando si divide qualcosa»¹³. Proprio in questo si osserva il carattere sintetico dell'arte di Ingres, che viene ribadito più volte con un chiaro riferimento all'arte antica: «Le belle forme sono piani diritti con qualche rotondità. Le belle forme sono quelle che possiedono fermezza e pienezza, e in cui i particolari non compromettono l'aspetto delle grandi masse»¹⁴.

Ad illustrazione del significato della ricerca di compiutezza delle forme per l'arte ingresiana si potrebbero portare molteplici altri esempi, ma qui ci si limiterà ad un secondo. La riflessione sulle masse si ritrova nell'elaborazione del ritratto di Madame Moitessier in piedi,

12 Ivi, p. 123: *Dessiner ne veut pas dire simplement reproduire des contours, le dessin ne consiste pas simplement dans le trait: le dessin c'est encore l'expression, la forme intérieure, le plan, le modelé. Voyez ce qui reste après cela! Le dessin comprend les trois quarts et demi de ce qui constitue la peinture. Si j'avais à mettre une enseigne au-dessus de ma porte, j'écrirais : École de dessin, et je suis sûr que je ferais des peintres.*

13 Ivi, p. 125: *Plus les lignes et les formes sont simples, plus il y a de beauté et de force. Toutes les fois que vous partagez les formes, vous les affaiblissez. Il en est de cela comme du fractionnement en toutes choses.*

14 Ivi, pp. 125-126: *Les belles formes, ce sont des plans droits avec des rondeurs. Les belles formes sont celles qui ont de la fermeté et de la plénitude, et où les détails ne compromettent pas l'aspect des grandes masses.*

solenne nell'abito di velluto nero guarnito di pizzo e con l'espressione seria del volto incorniciato simmetricamente dalle rose dell'acconciatura contro il damasco malva di un salone della sua nuova residenza¹⁵.



Fig. 2: Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Ritratto di Madame Paul-Sigisbert Moitessier, née Marie-Clotilde-Inès de Foucauld*, in piedi, 1851, olio su tela, 147x100 cm, Washington, National Gallery of Art.

Come è noto, l'altro ritratto ingresiano di Madame Moitessier, quello in cui ella è raffigurata seduta (Londra, National Gallery), è molto diverso per carattere, per posa e per la scelta decorativa di un abito a fiori, e ha avuto una lunghissima gestazione di più di un decennio, nel corso del quale Ingres eseguì e completò per primo il ritratto in piedi. In quest'ultimo, la trattazione delle spalle e del volto della donna sembra

¹⁵ Sulla genesi e la cronologia dell'opera in rapporto all'altro ritratto di Madame Moitessier e sui disegni preparatori, cfr. G. Tinterow and Ph. Conisbee, *Portraits by Ingres: Image of an Epoch*, Metropolitan Museum of Art, New York 1999, pp. 426-446.

proprio tradurre visivamente la volontà di ridurre linee e forme a strutture semplici e ben delineate, in questo caso anche staccate per mezzo del colore, dallo scuro dei capelli e dell'abito al pallore della pelle riecheggiato dalle rose e viole che incorniciano l'acconciatura. I particolari del volto o delle mani vengono racchiusi all'interno della massa, come le venature all'interno della struttura definita di una foglia. Le parole di una lettera dell'estate 1851 di Ingres a Madame Moitessier rivelano esplicitamente tale volontà di riduzione, di semplificazione formale:

Visto che siete talmente bella già da voi, ho deciso di abbandonare, dopo molta riflessione, l'idea di un'elaborata acconciatura da gran sera. Ciò sarà ancora di miglior gusto per il ritratto e temo che altrimenti avrebbe distratto troppo l'occhio a scapito della testa. Lo stesso vale per il gioiello sul petto, che sarebbe di gusto troppo vecchio, e che vi prego di sostituire con un cammeo in oro. Non sono tuttavia contrario ad una lunga e semplice *châtelaine*, che potrei terminare con il pendente della precedente¹⁶.

Anche la decisione di cambiare l'iniziale posizione del braccio destro per includerlo all'interno della massa dell'abito, come si può osservare nella serie di disegni preparatori, ha a che fare con tale esigenza estetica di definire una composizione conclusa. In tale controllato accordo formale e cromatico si può anche individuare quell'associazione tra pittura e musica che costituisce un carattere specifico della riflessione di Ingres sulla propria arte:

Se potessi farvi diventare tutti dei musicisti, ci guadagnereste come pittori. Tutto è armonia in natura: una piccola cosa in più o in meno altera la gamma e determina una nota falsa. Bisogna arrivare a cantare con la matita o il pennello in modo intonato come con la voce. L'esattezza delle forme è come l'esattezza dei suoni¹⁷.

16 In H. Lapauze, *Ingres, sa vie & son œuvre (1780-1867) d'après des documents inédits*, Georges Petit, Paris 1911, p. 444: *Certes, très belle par vous-même, j'abandonne, après de mures réflexions, le projet des grandes coiffures de soirée. Ce sera encore de meilleur goût pour le portrait et je craindrais que cela n'écrasât trop l'ouïe [da leggere: l'œil] aux dépens de la tête. Voire même le bijou sur la poitrine, d'un style trop vieux, que je vous prie de remplacer par un camée en or. Je ne renonce pas cependant à une longue et simple châtelaine, laquelle je pourrais terminer par la cassollette de la première.*

17 Ingres, p. 123-124: *Si je pouvais vous rendre tous musiciens, vous y gagneriez comme peintres. Tout est harmonie dans la nature: un peu trop, un peu moins dérange la gamme et fait une note fausse. Il faut arriver à chanter juste avec le crayon ou le pinceau aussi bien qu'avec la voix; la justesse des formes est comme la justesse des sons.*

Nel ritratto di Madame Moitessier in piedi l'inserimento dei dettagli di interno ai margini dell'immagine assume dunque una valenza musicale di contrappunto secondario ma elettrizzante nella scelta cromatica, soprattutto nella sedia a sinistra con elaborate bordure e frange su cui sono gettati accessori da sera. Il riferimento all'armonia e all'esattezza descrittiva ha a che fare con l'esigenza di una capacità mimetica nell'artista, ma di una *mimesis* che, conformemente all'ispirazione all'antico¹⁸, deve essere intesa quale rappresentazione che va oltre la definizione del sensibile.

Ingres: Antico e Natura

Da questo punto di vista, lo sfondo teorico dell'arte di Ingres è da trovarsi nel classicismo difeso da Antoine-Chrysostome Quatremère de Quincy¹⁹, anche se rispetto all'idealismo del pensatore francese il pittore introduce la necessità di rifarsi al modello naturale, in una dialettica che però non risulta sempre ben definita e intelligibile. Ingres chiaramente esalta il ruolo del modello di atelier e afferma che in esso si trova tutta la natura e ad esso non bisogna aggiungere alcunché:

Guardatelo (il modello vivente): è come gli antichi e gli antichi sono come lui. È un bronzo antico. Gli antichi non hanno mai corretto i modelli, non li hanno mai snaturati, voglio dire. Se tradurrete sinceramente quello che avete di fronte, procederete come loro e, come loro, arriverete al bello. Se seguirete un'altra strada, se avrete la pretesa di correggere quello che vedete, approderete solo al falso, all'ambiguo o al ridicolo²⁰.

Tale aderenza al modello in natura sembra essere una critica alle posizioni dell'atelier di Jacques-Louis David che più direttamente proponevano una versione di idealismo che si discostava dal naturale. Nonostante questo, Ingres stesso parla della necessità di correggere il modello

18 Cfr. S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002, pp. VII-IX.

19 Cfr. E.S. King, «Ingres as Classicist», in *Journal of the Walters Art Gallery*, 5, 1942, pp. 69-113.

20 Ingres, p. 116: *Regardez cela (le modèle vivant): c'est comme les anciens et les anciens sont comme cela. C'est un bronze antique. Les anciens, eux, n'ont pas corrigé leurs modèles, j'entends par là qu'ils ne les ont pas dénaturés. Si vous traduisez sincèrement ce qui est là, vous procéderez comme eux, et, comme eux, vous arriverez au beau. Si vous suivez une autre marche, si vous prétendez corriger ce que vous voyez, vous n'arriverez qu'au faux, au louche ou au ridicule.*

ma, in maniera forse poco chiara, ritiene che esso si debba migliorare attraverso la natura stessa, operazione che egli ritiene sia esattamente quella attuata dai migliori artisti dell'antichità:

Fidia raggiunse il sublime correggendo la natura con se stessa. Nello Zeus di Olimpia riunì tutte le bellezze naturali per giungere a quello che si definisce, impropriamente, bello ideale. Questa espressione indica solo l'insieme degli elementi più belli della natura. Da questo punto di vista è difficile trovare la natura perfetta, anche se poi non c'è nulla che la supera quando è bella, e tutti gli sforzi umani non possono non dico superarla, ma nemmeno uguagliarla²¹.

Il riferimento al tipo di ispirazione artistica propugnato nell'antichità da Cicerone e da Plotino²², che prima Bellori e poi Quatremère de Quincy ripropongono come il corretto ideale classicista, viene dunque ad essere integrato, nella riflessione di Ingres, da un'adesione alla natura nello spirito di Raffaello. Bisogna concedere che il pittore ha poco interesse per questioni di tipo specificamente filosofico e certamente rifiutava di essere considerato un teorico egli stesso, riconoscendo a Quatremère de Quincy il ruolo appunto di guida intellettuale alla propria attività artistica. L'idealismo plotiniano e belloriano viene in qualche modo, almeno a livello teorico, rifiutato da Ingres che ritiene che nel singolo modello individuale, e non attraverso la selezione tra vari differenti modelli, si possa trovare quel bello che l'artista deve scovare e portare alla luce.

In questo contesto si può anche accennare alle difficoltà interpretative delle distorsioni anatomiche di Ingres, acutamente visibili nell'*Odalisque*, tanto che è stata pure oggetto di osservazioni mediche²³. Come

21 Ivi, p. 114: *Phidias parvint au sublime en corrigeant la nature avec elle-même. A l'occasion de son Jupiter Olympien, il se sert de toutes les beautés naturelles réunies pour arriver à ce qu'on appelle mal à propos le beau idéal. Ce mot ne doit être conçu que comme exprimant l'association des plus beaux éléments de la nature qu'il est bien rare de trouver parfaite en ce point, la nature étant d'ailleurs telle qu'il n'y a rien au-dessus d'elle, quand elle est belle, et tous les efforts humains ne pouvant non-seulement la surpasser, mais même l'égalier.*

22 Cfr. E. Panofsky, *Idea, A Concept in Art Theory*, University of South Carolina Press, Columbia 1968, pp. 155-75; D. Iozzia, *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: from Plotinus to Gregory of Nyssa*, Bloomsbury, London/New York 2015, pp. 16-20.

23 Cfr. J.Y. Maigne, G. Chatellier, H. Norlöf, «Extra vertebræ in Ingres' *La Grande Odalisque*», in *Journal of the Royal Society of Medicine* 97(7), 2004, pp. 342-344.

riportato da Amary-Duval²⁴, Ingres rifiutava il concetto che lo studio dello scheletro e dell'anatomia fosse di alcuna utilità all'arte, perché il pittore deve osservare e studiare la natura vivente alla maniera di Raffaello, il quale infatti, al contrario di Leonardo e Michelangelo, non si era dedicato a studi di anatomia. Le deformazioni anatomiche presenti nelle opere di Ingres, però, dipendono non dalla mancanza di competenze nel pittore, nonostante egli in qualche modo si vanti di disinteressarsi a un approccio scientifico alla struttura corporea («sono tutti miei amici questi muscoli, ma non ne conosco nessuno per nome»)²⁵, bensì dalla ricerca di carattere ed espressione attraverso una forma sintetica. Tale linguaggio si presenta al pittore come il carattere precipuo del disegno nella pittura vascolare antica, e appunto bisogna tenere a mente che l'ispirazione dall'antico di Ingres si caratterizza senz'altro per una coscienza di carattere archeologico che gli fa ritenere le pitture vascolari come l'esempio più utile di composizione antica²⁶. Ed è proprio in esse allora che occorre individuare la radice degli stilemi ingresiani, nella risoluzione delle forme ad unico, fluido tratto che ricalca i tipi di raffigurazione antichi, seguendo anche l'influsso delle incisioni di Flaxman, che alle pitture vascolari esplicitamente si ispirano.

Ingres: il Sacro

Questa attitudine sintetica diventa di conseguenza, in Ingres, l'unica accettabile maniera di rappresentare il divino: le sue escursioni nel goticizzante e nel bizantinismo non sembrano andare contro il suo classicismo di fondo (come d'altronde avviene anche per l'orientalismo), poiché la ridefinizione del suo segno si adatta ai diversi stili conservando i propri caratteri più marcati. Nei quadri religiosi di Ingres l'osservazione sulla natura si fa più concisa ma sempre all'interno della lezione raffaellesca, così che – senza alcuna intenzione irrisoria o blasfema – lo studio sul modello vivo, e nudo, rimane sempre la base per l'elaborazione dei personaggi sacri, in una elevazione dell'elemento naturale che non per-

24 E.E. Amaury-Duval, *L'atelier d'Ingres*, Champetier, Paris 1878, pp. 65-67.

25 Ingres, p. 130: *Ils sont tous mes amis, ces muscles: mais je ne sais aucun d'eux par son nom.*

26 Cfr. P. Picard-Cajan, *Ingres et l'Antique: L'illusion Grecque*, Actes Sud, Montauban 2006, p. 35.

de tuttavia la sua bellezza o desiderabilità visiva. Si guardi, per esempio, come lo studio agile del modello sia trasposto nel cartone per la vetrata con l'Arcangelo Raffaele per la Chapelle Royale Saint-Ferdinand.

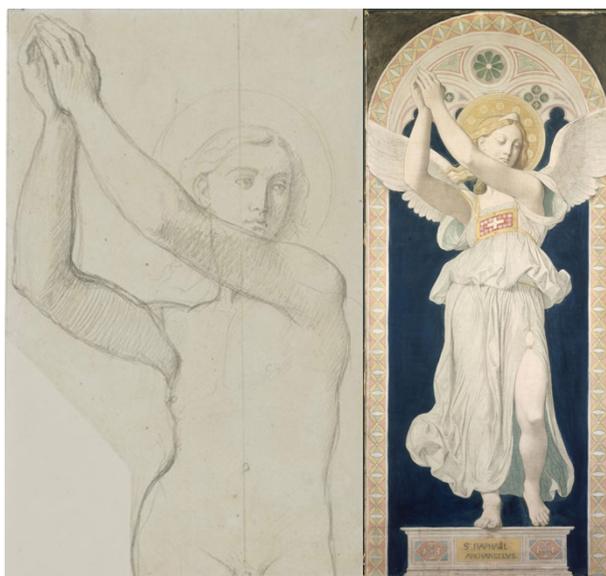


Figura 3. Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Studio di giovane modello*, 1842, grafite su carta, 206x133 mm, coll. privata; *Cartone per la vetrata di San Raffaele*, 1842, grafite e acquarello su carta, 210x92 cm, Parigi, Louvre.

Al pari che nell'arte di Raffaello, la *mimesis* della figura angelica o divina può attuarsi solo nella *mimesis* della natura: «È impossibile formarsi l'idea d'una bellezza astratta, d'una bellezza superiore a quella offerta dalla natura [...]. Noi siamo costretti a stabilire qualunque idea, perfino quella dell'Olimpo e dei suoi divini abitatori, su fatti puramente terrestri. Il grande studio dell'arte consiste dunque nell'apprendere a imitare questi oggetti»²⁷. Rappresentare il divino, dunque, è possibile solo attraverso il naturale.

Secondo l'acuta espressione di Théophile Gautier nel descrivere la forzatura del dito della mano nell'abbozzo della figura di Madame Moitesier seduta (gesto di per sé derivato da una pittura di Ercolano), le libertà anatomiche di Ingres hanno la loro fonte in «quell'audacia intimidatrice

²⁷ Ingres, p. 113: *Il est aussi impossible de se former l'idée d'une beauté à part, d'une beauté supérieure à celle qu'offre la nature [...]. Nous sommes obligés d'établir toutes nos idées, iusqu'à celle de l'Olympe et de ses divins habitants, sur des objets purement terrestres. Toute la grande étude de l'art est donc d'apprendre à imiter ces objets.*

e semplice del genio per cui nulla è da temere di fronte alla natura»²⁸. La rappresentazione sintetica e il ritegno stilistico, dunque, si pongono come centrali nel pensiero e nella pratica pittorica di Ingres in quanto riflesso dell'attitudine antica verso l'arte e segno anche morale del rispetto del bello ideale, quale esemplificato dalle opere degli antichi, ed allo stesso tempo delle sue manifestazioni in una natura che l'artista tratta appunto con venerazione, in quanto creazione divina, e insieme audacia.

Abstract

Nella relazione e nel confronto fra le parole dell'artista e la sua produzione pittorica si può individuare lo sfondo teorico della sua tendenza alla misuratezza formale. La riflessione sul controllo espressivo e sulla definizione delle masse viene ad essere applicata in opere quali *l'Odalisca en grisaille* o il *Ritratto di Madame Moitessier in piedi*, su cui il pittore ha operato una progressiva riduzione compositiva che trova il suo orizzonte concettuale nel classicismo difeso da Quatremère de Quincy e nell'ispirazione dall'antico, in particolare nel disegno delle pitture vascolari. Su tale attitudine sintetica, basata sull'interpretazione del modello in natura, Ingres si basa anche per la rappresentazione del divino.

In the relationship and in the comparison between the artist's words and his pictorial production we can identify the theoretical background of his tendency towards formal restraint. The reflection on expressive control and definition of masses can be observed in works such as the *Odalisque en grisaille* or the *Portrait of Madame Moitessier standing*. Here the gradual simplification of the composition finds its conceptual horizon in the classicism defended by Quatremère de Quincy and in ancient vase painting. Ingres applies this attitude to visual synthesis, based on the study and interpretation of the living model, also in the representation of sacred figures.

Parole chiave

disegno, *grisaille*, arte sacra, *mimesis*, classicismo
drawing, *grisaille*, religious art, *mimesis*, classicism

28 Th. Gautier, «La Croix de Berny – Une visite à M. Ingres», *La Presse*, 27 juin 1847: *Jamais beauté plus royale, plus splendide, plus superbe et d'un type plus junonien n'a livré ses fières lignes aux crayons tremblans d'un artiste. Déjà la tête vit. Une main d'une beauté surhumaine s'appuie à la tempe et baigne dans les ondes de la chevelure un doigt violemment retroussé avec cette audace effrayante et simple du génie que rien n'alarme dans la nature.*

FEDE FILOSOFICA E *GLAUBEN* IN KARL JASPERS: CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE E ANTROPOLOGICHE

Marica Magnano San Lio

Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli

La filosofia mi appariva come la più elevata, anzi come l'unica missione dell'uomo. Una certa timidezza mi tratteneva però dallo sceglierla come professione per la mia vita. La mia vera professione sembrava che dovesse riguardare piuttosto la vita pratica. [...] Solo quando divenne in me predominante la convinzione che, nelle Università, non c'era per il momento nessuna vera filosofia, solo allora io credetti [...] d'avere il diritto di riferire su di essa, di dire che cosa fosse e che cosa potesse essere. Solo allora, ormai vicino ai quarant'anni, dandomi tutto alla filosofia, feci della filosofia il compito e lo scopo della mia vita¹.

Karl Jaspers (1883-1969)² è una figura piuttosto singolare nel panorama culturale europeo del Novecento, in quanto la sua speculazione è caratterizzata da un interesse che investe il sapere vissuto nella sua interdisciplinarietà: egli fu, insieme, medico, filosofo, antropologo, storico della cultura e proprio in questa sua apertura al dialogo tra le scienze dello spirito e della natura, all'etica e alla politica³, si cela anche la sua 'religiosità'⁴. Una religiosità non considerata nella sua declinazione per così dire ortodossa, ma che si coglie dapprima in questo suo sentire la

1 K. Jaspers, *Über meine Philosophie*, in Id., *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, a cura di H. Saner, Piper, München 1976. In questa sede faccio riferimento alla traduzione italiana, a cura di R. De Rosa, *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1948, pp. 3-5. La vita di Karl Jaspers fu sempre caratterizzata da uno spiccato interesse per la filosofia, ma la svolta che rese quest'ultima centrale nella sua vita personale e professionale si ebbe nel 1922, quando divenne professore ordinario di Filosofia a Heidelberg. Cfr. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, in *Karl Jaspers*, hrsg. von P.A. Schilpp, Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 1-80; in questa sede mi riferisco alla traduzione italiana, a cura di E. Pocar, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969. A proposito della scelta di Jaspers di dedicarsi alla filosofia si veda ivi, pp. 61-69.

2 Sulla figura di Karl Jaspers, si vedano, tra gli altri: H. Saner (hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München 1973; K. Salamun, *Karl Jaspers*, Beck, München 1985; Id. (hrsg.), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, Piper, München 1991.

3 A proposito dei molteplici interessi jaspersiani si rimanda, tra gli altri, a: Y. Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München 1986; D. Harth (hrsg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1989.

4 Per approfondire la figura di K. Jaspers, si vedano anche gli scritti autobiografici, tra cui: K. Jaspers, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, hrsg. von H. Saner, Piper, München 1967, trad. a cura di R. Brusotti, *Volontà e destino. Scritti autobiografici*, Il Melangolo, Genova 1993; Karl Jaspers, *Leben als Grenzsituation. Eine Biographie in Briefen*, hrsg. von M. Bormuth, Wallstein, Göttingen 2019.

filosofia come missione, come *Glauben* che guarda concretamente alla vita, e poi anche nella articolazione della stessa, che si apre alla trascendenza, come possibilità autentica dell'individuo di realizzare se stesso⁵.

La filosofia era sentita da Jaspers come via per “salvarsi spiritualmente”⁶ e probabilmente anche in tal senso essa è stata poi definita ‘esistenziale’, proprio perché vicina all'uomo spirituale concreto, una sorta di “illuminazione dell'esistenza”⁷. Jaspers si chiese: “Che cosa è filosofia? In quali dimensioni si muove, ma non solo nel discorrerne, bensì nello sviluppo di esperienze concrete?”⁸. Se non è certamente facile dare una definizione di filosofia, è chiaro il suo compito, ovvero quello di guidare l'uomo nel percorso interiore che lo riporta a se stesso, alle origini della propria natura e della sua essenza più autentica.

Nello stesso tempo la filosofia non è, per Jaspers, sinonimo di astrazione, ma costante rimando alla realtà, nella piena consapevolezza che «il filosofare è [...] *il cammino dell'uomo che, nel suo tempo, coglie storicamente l'essere*»⁹: la filosofia insomma si apre alla trascendenza e, grazie ad essa, si rivolge poi alla vita.

Vorrei, pertanto, mostrare, seppur brevemente, alcune modalità con cui la filosofia jaspersiana si esplica come fede, ovvero come *Glauben*¹⁰ che diventa possibilità di realizzazione spirituale autentica nel presente¹¹. In questa prospettiva intendo ripercorrere alcuni punti salienti della

5 Jaspers dedica alcune pagine autobiografiche alla riflessione sulla teologia e la fede filosofica, ricordando da una parte il poco contatto che egli, fin da ragazzo, aveva avuto con la “religione ufficiale” e i dubbi che avevano da sempre tormentato il suo animo; d'altra parte evidenziando la natura controversa ma anche necessaria della religione, come pure il suo aver inevitabilmente discusso di teologia nelle sue lezioni di filosofia, preoccupandosi sempre di specificarne le differenze. Cfr. K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, cit., pp. 135-143.

6 K. Jaspers, *Poscritto sulla mia “Filosofia”*, in Id., *Filosofia*, trad. it. di U. Galimberti, Mondadori, Milano 2009, p. 67 (ed. orig.: *Philosophie*, Springer, Berlin 1932).

7 Cfr. Id., *Autobiografia filosofica*, cit., p. 68.

8 Ivi, p. 65.

9 K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 61.

10 Cfr. Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München-Zürich 1962.

11 È significativo come lo stesso Jaspers sostenga di dovere a Kierkegaard il concetto di esistenza, distaccandosene però per quel che riguarda la fede, preferendo a quella rivelata quella filosofica, intesa come processo, sofferto e complesso, di maturazione e di appropriazione di sé e del proprio divenire consapevole. Cfr. G. Cantillo, *Kierkegaard e la filosofia dell'esistenza in K. Jaspers*, in *Studi Jaspersiani*, vol. II: *Psicopatologia Generale*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2014, pp. 55-69.

riflessione jaspersiana sviluppata in *Philosophie*¹², per poi soffermarmi sull'applicazione pratica delle categorie di questa 'filosofia dell'esistenza' alla contemporaneità, che si ritrova nell'opera, probabilmente non a caso coeva, *Die geistige Situation der Zeit*¹³.

Philosophie è un'opera profonda e complicata che Jaspers pubblica dopo un lungo percorso di maturazione intellettuale e personale¹⁴, articolandola in *Orientazione filosofica nel mondo, Chiarificazione dell'esistenza e Metafisica come lettura delle cifre*.

L'*Orientazione filosofica nel mondo* descrive il concetto di mondo, distinguendo tra quello 'vissuto' dall'esserci e la realtà cosiddetta oggettiva. Infatti, il mondo 'soggettivo' riguarda l'essere inteso come *Dasein*, vale a dire come 'esserci', 'essere nel mondo', e ciò tanto dal punto di vista fisico che da quello storico; invece, il mondo come realtà oggettiva è quello che, per così dire, esiste a prescindere dal soggetto ed è oggetto di conoscenza 'oggettiva'. Tale distinzione non è, però, così netta e definita e in qualche modo dipende dalla chiave di lettura con cui si sceglie di guardare il mondo. La realtà è composta, infatti, da una totalità in perenne divenire, costituita da molteplici aspetti, nel senso che essa comprende natura, tecnica, storia, economia, politica e così via: come questi elementi possano essere coordinati dipende senz'altro dalla prospettiva del soggetto, che è comunque limitata, parziale, dunque non in grado di cogliere completamente la totalità. Il senso di tale totalità sfugge del tutto, se si guarda il mondo in modo puramente empirico. Non si tratta di negare l'esperienza, ma di sottolinearne il limite, che non può costituire il punto d'arrivo del processo ermeneutico, ma deve essere inteso come un nuovo inizio, rappresentato, per l'appunto, dalla "orientazione filosofica nel mondo":

12 Per ulteriori approfondimenti sull'esistenzialismo jaspersiano si vedano tra gli altri: L. Pareyson, *Karl Jaspers*, Marietti, Genova 1983; G. Masi, *La ricerca della verità in Karl Jaspers*, Zuffi, Bologna 1953; G. Penzo, *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Edizioni Studium, Roma 1985.

13 K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin 1931. In questa sede faccio riferimento alla traduzione italiana, a cura di N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982.

14 Per approfondire il percorso di maturazione intellettuale di Jaspers, interessante è anche il vivo confronto epistolare con amici e intellettuali, oggi consultabile in *Karl Jaspers Korrespondenzen, Philosophie*, hrsg. von D. Kaegi – R. Wiehl, Wallstein Verlag, Göttingen 2016.

Dal punto di vista del *transcendere*, questo mondo non è più un eserci che sussiste da sé, ma è solo fenomeno. Dal canto suo, l'uomo, in quanto non è più considerato come una pura e semplice parte del mondo, ma come colui che può essere liberamente se stesso, è esistenza possibile. All'uomo come coscienza in generale il mondo appare [...] come mondo, mentre come esistenza possibile nel mondo gli si dischiude la trascendenza. [...] Il mondo perde quindi la sua indifferenza. Infatti per il suo esserci vitale il mondo è l'oggetto dei desideri, delle preoccupazioni, delle gioie e delle utilità, mentre per la sua esistenza possibile il mondo è ciò in cui e attraverso cui, con le altre esistenze, egli può riferirsi alla trascendenza. Il mondo è la dimora temporale dell'esistenza¹⁵.

Il mondo acquista, pertanto, duplice significato: da un lato rimane espressione della concretezza quotidiana, dall'altro assume, per chi vuole, un significato più profondo, che rimanda alla trascendenza, di cui è manifestazione. In quest'ultimo caso l'uomo si oppone al processo di radicale oggettivazione e il suo "naufragio" può costituire l'occasione per volgersi ad una visione più ampia nell'ambito della quale il semplice fenomeno diventa "cifra" della trascendenza e l'individuo viene caratterizzato come "esistenza possibile". Il mondo è inteso come "cifra dell'essere" che il singolo, attraverso tale apertura, può scegliere¹⁶ di cogliere nella sua origine più profonda. La filosofia, allora, è molto più di un sapere scientifico, di un sistema definito o di una dottrina dogmaticamente costituita: è il *Glauben* di chi cerca l'essere originario, di chi vuole attingere ad una verità che, comunque, non si lascia mai afferrare in modo pieno e definitivo. La filosofia diventa, allora, fede in una tale trascendenza, certezza scaturita dalla meditazione e dal più autentico esercizio del pensiero¹⁷.

La seconda parte dell'opera in questione riguarda la filosofia come *chiarificazione dell'esistenza*. La filosofia interroga l'io, non per definirlo in modo 'oggettivo', cosa che la ridurrebbe nuovamente a semplice scienza, ma per cercare di comprenderne il senso autentico in modo più ampio e complesso.

15 K. Jaspers, *Filosofia*, cit., pp. 199-200.

16 Cfr. *ivi*, pp. 622 e sgg.

17 Per ulteriori approfondimenti si vedano anche: S. Achella-S. Wagner (a cura di), *Studi Jaspersiani*, vol. I: *Fede e sapere*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013; F. Battaglia, *La nuova filosofia di Karl Jaspers*, in «Giornale di metafisica», VI, 1951, pp. 234-274.

La spinta a domandarsi dell'essenza dell'uomo e a guardare alla parte più profonda dell'essere è data da un'esperienza particolare, o meglio da una "situazione-limite". Non si giunge certamente, per questa via, a conoscere l'essere, ma lo si può in qualche modo 'avvertire', così da riferirgli la domanda fondamentale circa la propria essenza di uomo, vale a dire la domanda che muove dalla parte più intima del sé, quella mai del tutto oggettivabile e dunque sostanzialmente capace di assumere le sembianze della libertà.

La libertà apre la via alla chiarificazione dell'esistenza, è il 'segno' di un essere che vuole cogliere se stesso nel divenire storico. Non è la libertà intesa nei termini delle scienze sociologiche e psicologiche, né la libertà civile o giuridica, né, infine, quella per lo più intesa dal senso comune: è, piuttosto, la libertà "originaria soggettiva", quella che sta alla base dell'esistenza individuale e ne guida le scelte nella dimensione della quotidianità¹⁸. Quest'idea di libertà aiuta a spiegare perché la filosofia è "chiarificazione dell'esistenza" non soltanto in termini strettamente ontologici, ma anche dal punto di vista, per così dire, etico-politico.

Dal punto di vista ontologico la "chiarificazione dell'esistenza" sfugge ad ogni processo di oggettivazione e oppone alla finitudine dell'esserci l'infinitudine dell'esistenza possibile. Viene così chiarito il senso dell'esistenza del singolo, sempre posta in comunicazione con quella degli altri: un'esistenza che, proprio in nome della libertà, non costituisce mai una semplice datità ma è progetto, 'poter essere', esistenza 'possibile'. La prima volta che l'io fa esperienza della libertà originaria è nell'attimo in cui, dopo aver adeguatamente riflettuto, decide di intraprendere il proprio cammino autentico, segnato dal desiderio di trascendenza. Il "trascendimento"¹⁹ predispone il singolo ad un duplice atteggiamento: da un lato la chiusura in sé, con una particolare attenzione alla propria interiorità e una sorta di accentuata 'solitudine' come tentativo di salvaguardare la propria libertà rispetto ad ogni tentativo di mera oggettivazione; d'altro lato l'apertura verso l'altro, cioè la 'comunicazione', non quella costante e quotidiana che segna la vita di tutti i giorni, ma quella autentica, risultato degli sforzi del singolo, che trova se stesso solo e necessariamente attraverso il contatto con l'altro: «Se nella comunicazione giungo a me

18 Cfr. K. Jaspers, *La mia filosofia*, cit., pp. 175-189.

19 Cfr. G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 72.

stesso, allora in essa ci sono due cose: l'esser-io e l'esser-con-l'altro»²⁰.

La lotta per l'esistenza, così come la comunicazione autentica, è struggente alla stregua della lotta amorosa: essa è vissuta e sperimentata dall'individuo con ogni pienezza e angoscia ed è dunque unica e irripetibile. Tale carattere le è dato, inoltre, anche dalla storicità, altro elemento fondamentale che sancisce il legame tra essere ed esistere: «Per me, come esserci temporale, la storicità è l'unico modo in cui mi si rende accessibile l'essere assoluto»²¹. L'esserci è costitutivamente legato alla dimensione spazio-temporale: è “coscienza della storicità”, differente dalla “coscienza storica”²², ossia la certezza che l'attualità costituisca l'esito dei processi del passato. Storicità, pertanto, è, in chiave jaspersiana, sinonimo di fondamento, dal momento che implica il riferimento al mondo attraverso le categorie spazio-temporali, ed è anche l'essenza costitutiva dell'umanità.

Dal legame dell'esistenza con la trascendenza ha origine “lo slancio metafisico”, aspetto approfondito nell'ultima parte di *Filosofia*, intitolata *Metafisica*. Il problema è, in buona sostanza, come riflettere la trascendenza in una dimensione in qualche modo ‘oggettiva’, il che implica anche una riflessione sull'universalità del linguaggio. Il tentativo di esprimere la trascendenza è sempre stato sviluppato, sostanzialmente, dalla mitologia, dalla teologia e dalla metafisica filosofica: in tutti e tre i casi in modi diversi, talvolta in antitesi, ma pur sempre in una certa misura complementari. I contenuti della metafisica sono simboli, nel linguaggio di Jaspers “cifre”, cioè qualcosa che perde il carattere di oggettività ed evoca la trascendenza. La “cifra”, che non può separarsi da ciò che simboleggia, è la via che permette di staccarsi dalla dimensione dell'immediatezza e di ricongiungersi alla propria origine: «Chiamiamo cifra l'oggettività metafisica che in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio»²³.

È la “lettura delle cifre” a permettere, poi, la chiarificazione dell'esistenza: «La lettura della cifra esprime un sapere dell'essere in cui l'essere come esserci e l'essere come libertà si identificano nel fondamento di entram-

20 K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 531.

21 Ivi, p. 593.

22 Ivi, p. 590.

23 Ivi, p. 1067.

bi»²⁴. Viene fuori, qui, la teoria dell'*Umgreifende*, “del tutto abbracciante o circoscrivente”²⁵, vale a dire di ciò a cui si può accedere, indirettamente, soltanto attraverso la lettura delle cifre. Si tratta di una vera e propria “chiarificazione dell'*Umgreifende*”, nell’ambito della quale si distinguono: l'*Umgreifende* che l’uomo stesso è, cioè il modo soggettivo in cui esso si manifesta, e l'*Umgreifende* inteso come l’essere stesso. A sua volta, poi, ciascuno di questi si distingue nel suo essere immanente e nel suo essere trascendente: per quel che riguarda l'*Umgreifende* inteso secondo la prima modalità, esso si articola in esserci, coscienza in generale e spirito; nella sua dimensione trascendente, poi, esso è l’esistenza. L'*Umgreifende* concepito secondo l’ulteriore modalità, invece, nella sua dimensione immanente si presenta come mondo, in quella trascendente come essere-trascendente.

Questa *Grenzsituation* in cui si ritrova il singolo scisso tra il suo “esserci nel mondo” e la sua “esistenza possibile”, cioè la realizzazione del sé che si sviluppa guardando alla trascendenza e all'*Umgreifende*, non è discussa da Jaspers solo in chiave teoretica, ma ha anche una sua declinazione pratica. A dire il vero, anzi, Jaspers denuncia la *Grenzsituation* in cui si trova, a suo dire, l’uomo degli anni '30: questo è ciò che si scorge leggendo *Die geistige Situation der Zeit*, che vuole essere una riflessione sul tempo presente, sulla “situazione” in cui l’autore e i suoi contemporanei si ritrovavano.

Jaspers si serve delle categorie elaborate nella sua riflessione filosofica per analizzare la realtà di quegli anni, guardando alla spiritualità intesa come profondità, origine ed essenza dell’uomo: egli scruta il *Dasein* che intrappola l’uomo del suo tempo mentre guarda all'*Existenz* che sembra smarrita. Egli vuole rendere in un certo senso ‘pratica’, in tal modo, la propria speculazione teoretica, al cospetto di una “situazione spirituale negativa”, cioè di una condizione in cui l’uomo risulta prigioniero dell’immediata empiricità e non riesce a stabilire un contatto autentico con la propria origine, a realizzarsi secondo la propria natura. “Situazione spirituale” rimanda alla relazione con la propria radice, con il fondamento della realtà. Da questo punto di vista Jaspers non vede

24 Ivi, p. 1095.

25 Per approfondire la teoria dell'*Umgreifende* si vedano, tra gli scritti di Jaspers: *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935 e *Existenzphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1937.

più, nella società del tempo, *der Mann*, ma *das Mann*²⁶, cioè un uomo che ha perduto il proprio statuto ontologico ed è ridotto a semplice ‘cosa’, ad uno tra i tanti oggetti anonimi ed in balia delle tendenze della società. Un soggetto incapace di guardare oltre, di spingersi verso quell’esistenza possibile che rende veramente liberi e permette l’instaurarsi di un’autentica “situazione spirituale”. Solo nel momento in cui si vive una “situazione spirituale positiva” si ha coscienza di se stessi e ci si riafferma come soggetti protagonisti della storia, pur nella consapevolezza della propria finitudine costitutiva e dei limiti delle proprie possibilità.

La *Kulturkritik* jaspersiana²⁷ è severa e si articola alla luce delle categorie elaborate dalla riflessione filosofica, testimoniando così la concezione di una filosofia che vuole essere «pensiero che sostiene la vita e [...] guida l’azione nell’esserci personale e nell’ambito politico»²⁸. La declinazione antropologica delle considerazioni epistemologiche e filosofiche jaspersiane si coglie del resto nella differenza tra *Dasein* ed *Existenz*:

Il mio esserci non è dunque esistenza, ma *l’uomo* è, *nell’esserci*, possibile esistenza. L’esserci c’è o non c’è; l’esistenza, invece, essendo possibile, con la scelta e con la decisione, dirige i suoi passi verso l’essere o, allontanandosene, verso il nulla. [...] L’esserci c’è empiricamente, l’esistenza solo come libertà. [...]

L’esserci raggiunge la sua piena realizzazione come *essere-nel-mondo*. Per l’esistenza possibile il mondo è solo il campo della sua manifestazione²⁹.

L’“esserci” rappresenta il singolo nella sua immanenza, è in qualche modo espressione di un aspetto della natura, ma dall’immanenza dovrebbe sorgere il desiderio di spingersi oltre, di rivolgersi ad un orizzonte che, per quanto ignoto, rappresenta la possibilità di realizzarsi compiutamente. Un orizzonte, però, cui l’uomo degli anni ’30 non guarda più, un orizzonte sempre più lontano e sfocato, quello dell’“esistenza possibile”, di cui ci si

26 La sostituzione dell’articolo maschile *Der* con il neutro *Das* suggerisce la volontà di sottolineare l’oggettivazione vissuta dall’uomo del tempo, che a dir di Jaspers non poteva più neanche dirsi tale (cfr. la *Prefazione*, in *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 20).

27 Cfr. E. Alessiato, *Considerazioni critiche su Die geistige Situation der Zeit*, in *Studi Jaspersiani*, vol. I, cit., pp. 323-340.

28 K. Jaspers, *Filosofia*, *Postscritto*, cit., p. 73.

29 Id., *Filosofia*, cit., p. 470.

limita ad osservare il tramonto. Jaspers vuole scuotere gli animi, invitare a reagire, perché l'uomo non deve accontentarsi di "esserci": non è qui che si esaurisce, infatti, la sua condizione; l'"esserci" dovrebbe essere soltanto un punto di partenza dal quale il singolo si volge a riconquistare l'essenza autentica della propria origine. Ma l'uomo sembra essere immobilizzato nel presente, il singolo è sparito e la collettività è diventata massa inglobata dal tecnicismo divampante. Ecco, l'uomo del tempo è "funzione", svolge un compito all'interno di un sistema, ma rimane sempre nell'anonimato, non sa chi è e dove sta andando. Le catene del presente lo immobilizzano entro la massa che egli pensa di dominare, ma che invece subisce. "L'ordinamento dell'esserci" è "perturbato" perché è stato ridotto a «soddisfazione dei bisogni delle masse nella produzione razionale fondata sulle invenzioni tecniche»³⁰. L'uomo è ridotto a mero *Dasein* e solo appellandosi alla ragione filosofica può diventare consapevole della "situazione-limite" in cui si trova e scegliere di volgersi alla trascendenza, per ritrovare la sua spiritualità originaria e quindi realizzare la sua più autentica *Existenz*.

La filosofia, insomma, aiuta a prendere coscienza e a trasformare l'inquietudine in possibile svolta, offrendo strumenti opposti al dilagante nichilismo ed utili per tornare a riflettere sul concetto di uomo: «L'uomo è sempre qualcosa di più di ciò che sa di essere. Egli non è quel che è una volta per tutte, ma è un cammino; non è soltanto un esserci del quale si possa constatare la sussistenza, ma, nella sussistenza egli è possibilità mediante la libertà, in virtù della quale può decidere cosa essere, anche nel suo reale operare»³¹. La filosofia dell'esistenza, allora, offre all'individuo l'opportunità di volgersi verso un'esistenza possibile, quale «*filosofia dell'esser-uomo, che ancora una volta va al di là dell'uomo*»³².

Insomma, Jaspers sembra piuttosto convinto del ruolo stimolante e positivo che può assumere la fede filosofica, quale *Glauben* molto più sentito e partecipato anche rispetto a quelli di matrice strettamente teologica:

30 Id., *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 58.

31 Ivi, p. 177.

32 Ivi, p. 180. Come ribadisce Jaspers ne *La situazione spirituale del tempo*, la filosofia dell'esistenza appare decisiva: «Posto in una condizione di sospensione dal superamento dei confini d'ogni conoscenza mondana che fissa l'essere (in quanto orientazione filosofica nel mondo), questo pensiero fa appello alla propria libertà (come chiarificazione dell'esistenza) e crea lo spazio del suo agire incondizionato con l'evocare la trascendenza (in quanto metafisica)», ivi, p. 191.

Oggi occorre tener conto che la grande massa dei giovani non ha una determinata fede religiosa. Lo si deplori o no, per questi giovani solo la filosofia può illuminare le loro possibilità di credere [...]. Di questa guida filosofica si può dare una spiegazione. Essa ha un carattere diverso da quello della guida dogmatica offerta dalle teologie. In filosofia valgono queste norme; ognuno deve fare assegnamento su se stesso; non ci sono uomini che facciano da guida ad analogia dei preti; l'insegnamento dà la spinta non mai la certezza³³.

Abstract

Il contributo intende offrire una possibile prospettiva ermeneutica in merito al concetto di fede filosofica nel pensiero di Karl Jaspers. Ci si propone di approfondire le modalità con cui la filosofia si esplica come fede, ovvero come *Glauben* che diventa possibilità di realizzazione spirituale autentica anche nel presente. In questa prospettiva, si ripercorrono alcuni snodi salienti della riflessione teoretica sviluppata in *Philosophie*, per poi analizzarne la declinazione pratica in *Die geistige Situation der Zeit*: qui le categorie filosofiche sono applicate alla contemporaneità e la filosofia si configura come fede autentica che, talvolta anche molto più delle teologie tradizionali, può guidare l'uomo nel tortuoso percorso di riappropriazione del suo sé originario.

This paper intends to offer a possible hermeneutic perspective regarding the concept of philosophical faith in the thought of Karl Jaspers. The aim is to delve into the ways in which philosophy expresses itself as faith, or rather as *Glauben* which becomes the possibility of authentic spiritual realization even in the present. From this perspective, this paper retraces some salient points of the theoretical reflection developed in *Philosophie*, and then analyses their practical declination in *Die geistige Situation der Zeit*: here the philosophical categories are applied to contemporaneity and philosophy takes the form of an authentic faith which, sometimes even more than traditional theologies, it can guide man in the tortuous path of re-appropriation of his original self.

Parole chiave

filosofia dell'esistenza, *Dasein*, *Existenz*, situazione spirituale, trascendenza
philosophy of existence, *Dasein*, *Existenz*, spiritual situation, transcendence

33 K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, cit., p. 142.

IL RIGORE DEL CONCETTO, L'ORDINE DEL SENSO E LA TEOLOGIA FILOSOFICA Risposta a Massimo Epis

Leonardo Messinese
Università Lateranense

Esperienza, Principio di Parmenide, sapere metafisico

In un saggio molto denso, ma al tempo stesso puntuale nelle osservazioni che propone, Massimo Epis ha preso in esame, con l'attenzione e il garbo che gli sono riconosciuti, la posizione speculativa di Jean-Luc Marion e quella del sottoscritto in merito alla «rilevanza della tradizione metafisica del filosofare» nell'orizzonte proprio della fede cristiana.

Proseguendo una discussione ch'era iniziata qualche anno fa sulla rivista «Teologia»¹, egli mi rivolge anche in questo nuovo intervento² alcune decisive questioni inerenti l'effettiva portata *transcendentistica*, nei confronti dell'esperienza, posseduta dall'argomentazione metafisica che ho proposto in alcuni miei scritti valorizzando il Principio di Parmenide. Questo, nell'intento di assolvere da parte mia al compito di una rigorizzazione della teologia filosofica avendo come interlocutori privilegiati Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino.

Questa volta Epis dirige l'attenzione soprattutto verso il mio assunto principale circa il modo di «pensare la non equazione della totalità dell'esperienza con l'Essere assoluto»³ e mette al centro del suo intervento critico la relazione che avevo tematizzato tra il Trascendentale (ovvero l'Intero dell'essere) e il Trascendente (vale a dire ciò che trascende l'Unità dell'Esperienza)⁴. A tale riguardo, egli mi rivolge le seguenti domande:

1 Cfr. M. Epis, *L'evidenza di Dio nella metafisica originaria del logos incontrovertibile. In dialogo con Leonardo Messinese*, «Teologia», 45 (2020), 3, pp. 440-450; L. Messinese, *Replia al Discussant Massimo Epis*, «Teologia», 45 (2020), 3, pp. 477-484. Lo scritto del teologo bergamasco discuteva un mio articolo pubblicato nel precedente fascicolo della rivista (L. Messinese, «La problematica di "Dio" nell'orizzonte del pensiero neoclassico», in *Teologia*, 45 (2020), 2, pp. 263-292), ma conteneva pure non pochi riferimenti ad altri miei scritti.

2 M. Epis, *Il rigore del concetto e l'ordine del senso*, «Teologia», 48 (2023), 2, pp. 271-287.

3 Ivi, p. 273.

4 Cfr. ivi, p. 274. L'autore, citando da *La via della metafisica* (Edizioni ETS, Pisa 2019), si riferisce al seguente assunto: «Il cuore della metafisica sta nello svolgimento che va dal trascendentale (l'essere) al Trascendente (l'Essere)» (p. 185).

«Perché sussiste la necessità di una *mediazione speculativa*, mediazione relativa alla disequazione tra essere – la totalità dell’essere – e Unità dell’Esperienza – la totalità dell’essere che appare? Perché l’Unità dell’Esperienza non fa equazione con l’Assoluto?»⁵. E dal momento che uno degli elementi protocollari che metto in campo, in ordine al trascendimento dell’Unità dell’Esperienza, è l’aspetto della *processualità* di quest’ultima, l’autore specifica ulteriormente la sua richiesta di maggiore giustificazione: «cosa impone di ritenere questa processualità come autenticamente “altra” dalla verità dell’essere assoluto, e quindi ammettere una differenza tra l’Unità dell’Esperienza e l’Essere (assoluto)?»⁶. Detto in altri termini, come egli aggiunge di ricalzo: «Che cosa impedisce di considerare l’“entrare nell’apparire” come una semplice modalizzazione del Tutto dell’essere?»⁷, senza cioè che la processualità implichi l’affermazione teistica.

Fin qui, nei suoi termini essenziali, la critica di carattere interno che è svolta da Epis, il quale riassume in questo scritto i rilievi critici che aveva svolto in forma più articolata nel suo precedente intervento⁸. La tesi che, a sua volta, egli intende sostenere in proprio affinché si costituisca «un’autentica alterità» del Trascendente rispetto alla dimensione fenomenologica dell’essere, è che invece della via «logico-epistemica» se ne debba seguire una di tipo diverso. Nella via tratteggiata da Epis, essendo per lui assodata l’insufficienza, riguardo al trascendimento teistico, del «canone epistemico della non contraddittorietà» (ovvero del Principio di Parmenide), l’evidenza della processualità dell’essere attestata sul piano fenomenologico e la funzione metodologica dell’Unità dell’Esperienza, che avevo valorizzato anche nella mia precedente risposta⁹, perdono quel rilievo teoretico che, unitamente al protocollo logico della «struttura originaria», per me è dirimente; e questo – sottolinea da parte sua il teologo bergamasco – anche «ai fini della comprensione dell’essere come si concreta nell’esperienza»¹⁰. Di conseguenza, pena

5 M. Epis, *Il rigore del concetto e l’ordine del senso*, cit., pp. 273-274.

6 Ivi, p. 275.

7 *Ibidem*.

8 Cfr. M. Epis, *L’evidenza di Dio nella metafisica originaria del logos incontrovertibile. In dialogo con Leonardo Messinese*, cit. I primi due paragrafi (pp. 440-446) sono di carattere espositivo, mentre il terzo (pp. 446-450) contiene i rilievi critici dell’autore.

9 L. Messinese, *Replica al Discussant Massimo Epis*, cit.

10 M. Epis, *Il rigore del concetto e l’ordine del senso*, cit., p. 275.

il restare al di qua della trascendenza teistica, per Epis si deve dare spazio al *soggetto umano* in un ruolo che non sia «meramente spettacolare-rappresentativo»¹¹, assumendolo cioè unicamente quale soggetto conoscitivo.

Con queste ultime affermazioni Epis intende rimarcare, ancora una volta, la sua presa di distanza – a motivo della suddetta dichiarata insufficienza della via «logico-epistemica» – dall'impostazione del modello «neo-classico» di metafisica, il quale peccherebbe di un'irriducibile astrattezza nel suo modo di considerare l'esperienza. In esso, infatti – come si evince dagli scritti di Bontadini (ma anche di Severino) – si farebbe astrazione dalla peculiarità maggiore che, sempre secondo Epis, caratterizza l'esperienza, stante che essa è irriducibilmente «attestazione dell'originalità dell'umano», per assumere invece la stessa esperienza appunto secondo una «generica processualità»¹². Facendo riferimento a un altro mio scritto¹³, su cui avrò modo di accennare in seguito, Epis nel suo intervento precedente aveva rilevato come pure in esso non sia chiaro «se si rimanga comunque vincolati a una figura “manifestativa” della verità, rispetto alla cui iniziativa il soggetto finito rimarrebbe confinato ad un ruolo meramente strumentale»¹⁴. Peraltro, anche nella mia prospettiva di discussione con la proposta di teologia filosofica avanzata da Marion, il teologo bergamasco ravvisa una «sottodeterminazione della gravidanza veritativa del fenomeno»¹⁵, vale a dire un misconoscimento del dinamismo esistenziale che impedisce all'uomo di arrestarsi in una affermazione *astratta* della verità. Per Epis, invece – ecco il cuore sia della *pars destruens*, che della *pars construens* del suo discorso – si tratterebbe di non separare l'ordine della «verità» da quello del «senso». Egli scrive, infatti: «l'ordine del senso non spodesta il primato della verità; però qualifica la forma propria della sua anteriorità, la quale riguarda il *rapporto* della verità all'attuazione umana»¹⁶.

Insomma, il rilievo critico di fondo che Epis rivolge nei confronti della mia riproposizione di «una filosofia prima, istruita mediante la ripre-

11 Cfr. *ivi*, p. 274.

12 Cfr. *ivi*, p. 275.

13 L. Messinese, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, ETS, Pisa 2017.

14 M. Epis, *L'evidenza di Dio nella metafisica originaria del logos incontrovertibile*, cit., p. 449.

15 Id., *Il rigore del concetto e l'ordine del senso*, cit., p. 276.

16 *Ivi*, p. 286.

sa e la discussione delle figure salienti della storia della metafisica»¹⁷, è quello di prospettare un «trascendimento del piano evenemenziale sul piano di un *ordo veritatis* rispetto al quale la drammaticità storica assurge a sua mera realizzazione parziale (e superabile)»¹⁸. Questo, oltretutto, senza che tale impresa possa effettivamente riuscire, se è vero che, nei termini in cui viene assunta da Epis, l'evidenza fenomenologica «non è risolvibile in modo logico-inferenziale», come invece pretenderebbe il sapere metafisico nella sua impostazione classica e pur ripensato nell'orizzonte del pensiero moderno e contemporaneo¹⁹.

Il «negativo» dell'esperienza e la trascendenza teistica

Nelle riflessioni che seguono mi soffermerò su entrambi i versanti delle obiezioni fondamentali mosse da Epis, incominciando da quella relativa all'effettivo conseguimento della trascendenza in un quadro di pensiero che faccia leva su un argomentare di tipo logico, fondato sul principio di non contraddizione, per risolvere razionalmente la «negatività» dell'esperienza.

Incomincio con il rilevare che, molto probabilmente, nella formulazione dei rilievi critici di Epis circa la cogenza dell'argomentazione che ho proposto in merito al trascendimento dell'esperienza, è contenuto un nodo che dovrebbe essere sciolto. Esso è la connessione sia con la diversa accezione che è conferita dall'autore al termine stesso del trascendimento speculativo – e, cioè, appunto al protocollo dell'*esperienza* – sia al significato dell'immediatezza logica, che è l'altro protocollo della «struttura originaria» – della quale ho l'impressione che non sia stata adeguatamente soppesata l'intrinseca valenza ontologica – e, infine, è connesso pure con la diversa calibratura che è da lui assegnata al ruolo del soggetto umano nel costituirsi dell'«ordine del senso», stante che esso assurge al rango di condizione dello stesso «ordine della verità» per quanto concerne l'affermazione della trascendenza teistica.

Prima di riproporre le ragioni dell'orientamento di fondo che caratterizza la mia personale rivisitazione della «via della metafisica» per la trascendenza teistica – avvertendo che essa è delineata quale vertice

17 Ivi, pp. 271-272.

18 Ivi, p.

19 Ivi, p. 275.

teoretico della «struttura originaria» e dei suoi due protocolli – ritengo sia necessario chiarire, per un verso, in che cosa consista nella mia prospettiva la *negatività* dell'esperienza che il sapere metafisico provvede a risolvere speculativamente; e, per un altro verso, come questa debba essere distinta dalla negatività che l'esperienza presenta allorché essa fa centro nel soggetto umano e, quindi, nel momento in cui quest'ultimo – come viene richiesto da Epis – non è «confinato ad un ruolo meramente strumentale». Chiarisco, quindi, che nel primo caso si ha a che fare con l'esperienza considerata nella sua *unità formale* – ed è secondo tale accezione che l'esperienza, insieme con l'immediatezza logica, costituisce uno dei due ambiti della «struttura originaria» della verità – mentre, nel secondo caso, essa è considerata nella sua *determinatezza concreta*, la quale anche per il sottoscritto non prende forma unicamente in rapporto al soggetto considerato nella sua dimensione «spettacolare», ovvero di soggetto teoretico-conoscitivo.

In questo mio intervento non posso soffermarmi a fondo sulla ragione per la quale ritengo che la negatività che caratterizza l'esperienza a motivo del divenire del suo contenuto, non debba essere intesa – aristotelicamente – come un “incominciare ad essere” e un “cessare di essere” dell'ente (e dove il riferimento al non essere, beninteso, non vale in termini assoluti, ma per *quel tanto* che il divenire si ritiene comporti una “novità” nell'essere)²⁰. In ogni caso, la mia tesi è che «nell'Unità dell'Esperienza è presente un elemento che è *equivalente* a quello in relazione a cui, nell'impianto tipico della metafisica classica, viene a costituirsi l'argomentazione “teologica”»²¹.

Mentre in un tale impianto la negatività da risolvere speculativamente è costituita dal divenire degli enti inteso come il loro incominciare e cessare di essere (nel senso che ho prima indicato), nella mia prospettiva la negatività che l'esperienza presenta consiste nella sua «processualità» assunta, più rigorosamente, come “entrare nell'apparire” ed “uscire dall'apparire”. D'altra parte, però, sebbene la processualità dell'apparire non possieda una valenza *ontologica* – non essendo manifesto l'“in-

20 Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 291-298; Id., *La via della metafisica*, cit., p. 212.

21 Ivi, p. 211.

cominciare ad *essere*” e il “cessare di *essere*” – nondimeno essa «non può essere affermata come appartenente all’*essere*” *allo stesso modo* in cui si deve affermare che l’essere è il predicato di ogni ente in quanto “essente”»²². Ecco perché ritengo che, per indicare la ragion d’essere dell’esperienza, considerata nella sua unità e totalità, non sia sufficiente riferirsi a una *considerazione astratta* del Principio di Parmenide, ovvero alla necessità che l’essere ha, appunto, di essere. Detto in altri termini, al cospetto di ciò che dev’essere affermato in nome del Principio di Parmenide, l’esperienza presenta la nota del “sorprendente”: la nota, cioè, di ciò che non è affermato unicamente a motivo dell’impossibilità per l’essere di non essere²³. Ed è precisamente per questo che l’esperienza, anche quando il suo contenuto diveniente non è assunto nei termini dell’ontologia nichilistica, presenta una “negatività” da risolvere speculativamente. Qui si tratta, cioè, della non perfetta adeguazione dell’essere con se stesso e, di conseguenza, si esige non soltanto che alla suddetta negatività non ci si arresti, ma pure che essa sia risolta sul piano speculativo mediante i puri concetti di essere e non essere.

In tal modo, a differenza di quanto emerge nei rilievi critici di Epis, sostengo che il residuo di negatività, in relazione al quale si costituisce il trascendimento dell’Unità dell’Esperienza, si dia già considerando il piano dell’apparire, il piano di quella «spettacolarità» che il mio pur attento interlocutore ritiene che sia costitutivamente insufficiente a porsi come uno dei due pilastri, insieme con l’immediatezza logica, che concretamente considerati portano *oltre* l’esperienza medesima.

Ovviamente, tale residuo appare nel momento in cui il protocollo dell’esperienza è considerato nella sua relazione con il protocollo dell’immediatezza logica, ossia con l’affermazione originaria che *l’essere, per sé, non può non essere*. A tale riguardo, giova fare riferimento a uno dei passi più teoreticamente pregnanti ch’è dato trovare negli scritti di Severino:

L’essere è: in un certo senso si può dire che la metafisica ha qui il suo inizio e qui il suo concludersi. Per questo lato l’aberrazione, la deviazione dal logo, è il mondo, cioè appunto la presenza del divenire, della storia.

²² Ivi, p. 222.

²³ Cfr. ivi, pp. 215-219.

L'imprevisto, l'insospettato, è, per il logo, il mondo, non Dio. Ma se il logo si lascia sorprendere dal mondo in modo da non sapersi riprendere dalla sorpresa se non negando il mondo diventa logo astratto; e ad esso si ferma Parmenide. Il sorprendente deve essere tenuto fermo: appunto perché ha una "presa" – un suo valore di evidenza, o immediatezza – dalla quale non ci si può svincolare²⁴.

Ciò che impedisce di pensare che il residuo di negatività contenuto nell'esperienza allorquando è considerata unitamente al logo – la negatività del sorprendente "apparire del mondo"²⁵ – sia perfettamente riasorbibile sul piano del «concetto» considerando la totalità immanente dell'essere e, cioè, che si dia un'equazione tra la totalità dell'esperienza e la totalità assoluta dell'essere (l'Essere assoluto), è precisamente l'*asimmetria* che sussiste tra il piano dell'«immediatezza fenomenologica» – che presenta la suddetta "negatività" – e il piano dell'«immediatezza logica» – ovvero, lo si ripeta, dell'affermazione della necessità per l'essere di *essere* – allorquando la seconda sia assunta astrattamente, ossia come semplice affermazione dell'immutabilità dell'ente in quanto ente. Si tratta di un'assunzione «astratta» che è tale in quanto in essa non si conferisce peso adeguato, per l'appunto, alla negatività (al "non" dell'essere) che è strutturale alla *processualità* dell'apparire dell'essere.

L'asimmetria tra l'immediatezza fenomenologica e l'immediatezza logica della «struttura originaria»

In merito a quest'ultimo punto sono, forse, opportune due puntualizzazioni ulteriori, la prima delle quali concerne il volto autentico del "negativo" ch'è inerente all'essere dell'esperienza, mentre la seconda riguarda il permanere della *rilevanza speculativa* del «non essere», pur se quest'ultimo non appartiene al contenuto autentico del divenire fenomenologico. Per entrambe le puntualizzazioni sia consentito fare riferimento a due passi del libro *La via della metafisica*, quello che Epis ha preso maggiormente in esame per esprimere i suoi rilievi critici.

24 E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele* [1956], in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, 2002, pp. 115-142; corsivo mio.

25 Cfr. L. Messinese, *La via della metafisica*, cit., pp. 215-219.

Nel primo di essi, per indicare in che cosa consista la dimensione di negatività dell'esperienza, osservavo che il negativo inerente all'Unità dell'Esperienza è la "non identità dell'essere con se stesso" che caratterizza l'essere in quanto è determinato negli *enti* costitutivi l'ambito fenomenologico, dove tale "non identità" è affermata in merito al fatto che gli enti dell'esperienza entrano nell'apparire e ne escono, ricordando sempre che *l'Unità dell'Esperienza* è considerata *nella sua relazione originaria con l'immediatezza logica che stabilisce l'assoluta identità dell'essere con se stesso*²⁶. In un passo successivo, avendo presente la posizione assunta a tale riguardo da Severino, osservavo che, se per un verso – come egli sostiene – il negativo che concerne l'“esser sé” degli enti non è da riferire a un “non essere dell'essere” che sia irriducibilmente presente nel divenire fenomenologico (come vorrebbe, invece, l'obiezione secondo la quale il “non essere” concerne almeno il *non apparire* dell'apparire degli enti, quando essi non appaiono ancora e non appaiono più); per un altro verso si deve affermare – questa volta criticamente nei confronti di Severino – la *rilevanza speculativa* ch'è assunta dal medesimo “negativo” – anche quando esso è giustamente considerato unitariamente con il logo dell'immutabilità dell'essere – ai fini dell'affermazione teistica. Infatti, per lo stesso Severino la totalità assoluta dell'essere ha già il suo “apparire”, che è di carattere non processuale, in un “apparire diverso” dall'apparire attuale, che si presenta come processuale²⁷.

Si riconferma, così, l'*asimmetria* che caratterizza la «struttura originaria» della verità anche quando l'immediatezza fenomenologica correttamente non è assunta in termini “nichilistici”, dalla quale ho preso le mosse nel punto precedente per giustificare la necessità di trascendere *metafisicamente* l'Unità dell'Esperienza²⁸.

Stando le cose nei termini suddetti, alla questione principale ch'è

26 Cfr. *ivi*, p. 227.

27 Per alcuni riferimenti in merito a questa tesi capitale di Severino, cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 175; Id., *Destino della necessità*. Κατὰ τὸ χρεῶν, Adelphi, Milano 1980, pp. 427-429; Id., *La Gloria*. Ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità», Adelphi, Milano 2001, pp. 60-61.

28 Per un approfondimento circa l'asimmetria che concerne i due ambiti della struttura originaria e il suo togliamento speculativo, cfr. Id., *La metafisica come unità originaria di physis e logos*, «Aquinas», 2019, 62 (1-2), pp. 121-133.

posta da Epis in questo suo ultimo intervento²⁹ risponderei sinteticamente così: è la strutturale asimmetria sopra indicata a *non* consentire che «l'irriducibile “non” non nichilistico che concerne gli enti dell'esperienza (l'essere processuale che caratterizza l'esperienza) non trovi piuttosto soluzione speculativa sul piano formale-trascendentale [...] dell'Intero dell'essere». L'“entrare nell'apparire” potrebbe essere, ipoteticamente, solo una «modalizzazione del Tutto dell'essere»³⁰, *unicamente se* si potesse affermare – secondo il modulo speculativo proprio dell'attualismo gentiliano – che l'essere entra nell'apparire *perché* “nasce” ed esce dall'apparire *perché* “muore”. Ma una tale “ragion d'essere” della processualità dell'apparire – che ha un suo specifico peso teoretico – è tolta, originariamente, in forza della *verità originaria* dell'essere, cioè in forza del principio parmenideo dell'immutabilità dell'essere, che costituisce l'altro “peso” all'interno della struttura originaria.

Tale considerazione di carattere elementare è alla base dell'affermazione, contenuta ne *La via della metafisica*, che l'Unità dell'Esperienza «è necessariamente nella relazione con l'essere, ma non come ciò che semplicemente è posto “insieme con l'essere” [...]; ma piuttosto è nella relazione con l'essere come ciò che è posto “dall'essere»³¹, così che in uno stesso atto di pensiero è introdotto speculativamente *il “da”* dell'esperienza (che non deve essere presupposto in modo ingiustificato) e il *volto* del “da”, che è l'Essere originario (e non l'Unità del processo del divenire). Questo medesimo rilievo fonda l'esplicitazione teoretica in merito alla determinazione del “da” (*ab*) dell'Unità dell'Esperienza, per quel tanto che esso concerne la «metafisica originaria». L'esplicitazione consiste, essenzialmente, nell'identificazione del “da” del processo dell'apparire. Esso consiste nella “*relazione necessaria*” con l'essere *da parte dell'Unità dell'Esperienza*, ovvero con la “relazione di creazione”³² – che è quanto lo stesso Epis ricorda in una nota del saggio che sto qui discutendo³³, pur ritenendo egli insufficiente un tale riferimento.

29 Cfr. M. Epis, *Il rigore del concetto e l'ordine del senso*, cit., p. 274.

30 Cfr. *ibidem*.

31 L. Messinese, *La via della metafisica*, cit., pp. 223-224.

32 Cfr. *ivi*, p. 224.

33 Cfr. M. Epis, *Il rigore del concetto e l'ordine del senso*, cit., p. 273, nota 5.

Unità dell'Esperienza, specificità dell'umano, affermazione della trascendenza

Vediamo, allora, quale sarebbe la ragione della sua insufficienza ai fini di un'affermazione dell'Essere trascendente l'esperienza.

Epis ritiene che, rispetto alla “negatività” ch'è introdotta nei miei scritti, «ciò che resiste alla risoluzione logico-epistemica è [...] un modo più radicale di intendere la processualità»³⁴, ovviamente *più radicale* rispetto al modo che caratterizza il comune riferimento alla «struttura originaria» in Bontadini, in Severino e nel sottoscritto. Questo, a motivo del fatto che «c'è un debito esistenziale [...] nell'istituzione dell'evidenza teoretica del residuo di negatività che affetta l'esperienza (e attiva l'inferenza teoretica)»³⁵. Tale “debito esistenziale” da Epis è visto consistere nell'ineludibile «attestazione di una originalità dell'umano», irriducibile a «una generica (astratta) processualità degli enti», quale sarebbe appunto la processualità che caratterizza il contenuto fenomenologico della struttura originaria. Una tale eccedenza, a motivo del suo irriducibile emergere dall'astratta processualità degli enti, «non è risolvibile in modo logico-inferenziale»³⁶.

Incomincio con l'osservare che, se comprendo bene il senso di fondo di tali osservazioni, le obiezioni che Epis rivolge al mio impianto teoretico potrebbero essere indirizzate verso ogni posizione che ritiene di affermare il trascendimento della dimensione mondana dell'essere secondo il modulo speculativo del pensiero metafisico, in particolare quello di ispirazione classica. In ogni caso, se la questione filosofica della trascendenza dovesse essere affrontata nei termini indicati da Epis, il rilievo critico che non sia possibile rispondere all'interrogativo se «si possa pensare come reale l'alterità dall'Uno di ciò che non è l'Uno»³⁷ sulla base dell'argomentazione contenuta nei miei scritti – e che Epis chiama «logico-inferenziale» per sottolinearne il carattere *astratto* – costituirebbe per davvero l'elemento – che sarebbe, insieme, di carattere essenziale e pregiudiziale – da cui muovere al fine di offrire una soluzione adeguata del problema della trascendenza. Inoltre, stante che

34 Ivi, p. 274.

35 Ivi, p. 275.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

la risposta al problema può aver luogo, per Epis, soltanto nel contesto di una «effettività di tipo *testimoniale*» in cui si dà peso teoretico alla libertà che caratterizza l'essere umano³⁸ – si dà peso a ciò che risulta eccedente, o “altro”, rispetto alla mera processualità astratta, ovvero all’“identità” ch’è connessa a una siffatta assunzione astratta dell’esperienza – diverrebbe meno rilevante nella discussione mettere a confronto il concreto determinarsi di tale forma argomentativa nelle specifiche prospettive teoretiche di chi si richiama all’episteme metafisica.

In questa sequenza è contenuta, in primo luogo, la convinzione secondo cui la «risoluzione logico-epistemica» – espressione di Epis che qui può essere ritenuta equivalente a ciò che io chiamo mediazione speculativa – non sarebbe in grado, proprio *in quanto tale*, di affermare l’Essere trascendente l’Unità dell’Esperienza. Egli ritiene che l’impotenza teoretica della mediazione speculativa che ho inteso valorizzare sia connessa con la previa assunzione del soggetto a un ruolo «meramente spettacolare-rappresentativo»³⁹. Se ne dovrebbe concludere che l’affermazione della *trascendenza* rispetto all’Unità dell’Esperienza, in linea di principio, non attiene all’ambito del pensiero puramente speculativo e, pertanto, che non possa darsi un «*sapere* metafisico» senza che esso sia innescato dall’«attuazione dell’umano»: in altri termini, senza che l’ordine della verità “metafisico-speculativa” sia innescato dall’ordine “umano” del senso.

Se tutto questo valesse già in linea di principio, una conferma della bontà di questa posizione sarebbe costituita dalle osservazioni critiche rivolte da Epis verso la mediazione teoretica dell’esperienza nei termini in cui essa è da me configurata nell’alveo della tradizione metafisica. È opportuno, quindi, che mi soffermi ora su questo insieme di rilievi più specifici.

Secondo quanto è emerso finora, il mio interlocutore ritiene che, rispetto alla “negatività” dell’esperienza ch’è tematizzata nei miei scritti, «ciò che resiste alla risoluzione logico-epistemica è [...] un modo più radicale di intendere la processualità»⁴⁰. Incomincio con l’osservare che dato, ma non concesso, che tali rilievi critici possano restare fermi anche dinanzi alle chiarificazioni che fin qui ho cercato di apportare – soprattutto in

38 Cfr. *ibidem*.

39 Ivi, p. 274.

40 *Ibidem*.

merito alla «struttura originaria» – il fatto che nell’inferenza metafisica da me proposta l’esperienza sia assunta secondo termini in cui l’«attuazione antropologica» non è rilevante sul piano strettamente argomentativo, non implica di per sé l’esclusione in assoluto, da parte mia, di quel «rilievo veritativo» dell’esperienza dell’umano che a Epis sta tanto a cuore. Piuttosto, avendo presente il piano dell’autentico originario, si tratta di considerare l’umano come una *specifica* determinazione dell’immediatezza fenomenologica considerata nella sua unità – sia pure rilevandone, certamente, la peculiarità – la quale determinazione, se per un verso è irriducibile alla generica processualità degli enti, per un altro verso pur le appartiene, in quanto essa stessa è contenuta *nell’Unità dell’Esperienza*.

Ciò significa che la «specificità dell’umano» non dev’essere introdotta nell’argomentazione come in alternativa alla supposta genericità della processualità dell’esperienza, almeno nel senso che senza di essa non potrebbe innescarsi un pensiero della trascendenza *in forma dimostrativa*. Si dirà, piuttosto, che la sua densità ontologica comporta che il sapere metafisico originario – fatto sempre salvo il suo irrinunciabile valore – non possa costituirsi né come sapere totale della Trascendenza (di cui esso, più precisamente, conosce il volto solo *astrattamente*), né come un sapere che releghi nell’irrelevanza la dimensione dell’umano. Nello stesso tempo, tuttavia, si dovrà pure sottolineare che la rilevanza veritativa dell’umano è, in prima battuta, di carattere *fenomenologico* e ciò comporta che anche questo specifico contenuto dell’esperienza debba entrare in un circolo virtuoso con la verità originaria dell’essere affinché esso mostri autenticamente il suo valore di verità.

In modo analogo, questa considerazione dev’essere ripetuta, a mio parere, per ciò che concerne la «drammatica storica» di cui parla il mio interlocutore per sottolineare ancora la specificità dell’umano e che io non considererei in modo adeguato all’interno della mia teologia filosofica.

Epis, opportunamente, non omette di rilevare come pure io abbia sostenuto, anche nel volume di metafisica che egli soprattutto discute, l’includibilità di «svolgere il tema della verità che pertiene all’“essere storico” e alla “storicità dell’essere umano”»⁴¹. Questo, però, non dev’essere visto come una sorta di implicita ammissione – cui, però, non darei seguito –

41 Ivi, p. 286. L’autore si riferisce a L. Messinese, *La via della metafisica*, cit., p. 36.

che il sapere metafisico, privo di un riferimento alla storicità dell'essere umano e alla sua libertà, resterebbe vuoto di contenuto e girerebbe, per così dire, a vuoto, chiudendosi in uno sterile formalismo logico. L'indicazione di quell'altro tema rilevato da Epis sta piuttosto a indicare, da parte mia, il *limite* che caratterizza la «verità originaria» dell'essere e, quindi, anche dello stesso sapere metafisico, sia in ordine all'affermazione dell'Essere trascendente, che alla determinazione della verità relativa all'essere umano, temi questi che stanno al cuore del mio libro *Verità finita*⁴².

Allorquando si tenga conto di quest'ultimo chiarimento, personalmente sottoscriverei in pieno quanto è affermato da Epis in merito alla relazione che corre tra «senso» e «verità», laddove egli scrive: «Se assegniamo al dinamismo implicativo-testimoniale il profilo del senso, si deve certamente dire che il *senso* è subordinato alla verità: l'ordine del senso non spodesta il primato della verità; però qualifica la forma propria della sua anteriorità, la quale riguarda il rapporto della verità all'attuazione umana»⁴³. Laddove, però, egli afferma che «è a priori – in nome dell'*assolutezza* della verità – che il discorso speculativo non si risolve nella semantizzazione dell'incontraddittorietà»⁴⁴, vorrei osservare quanto segue: 1) per un verso, una tale “non risoluzione” del discorso speculativo, in realtà, è da me affermata già per ciò che concerne lo stesso impianto del sapere metafisico, stante che l'incontraddittorietà dell'essere costituisce *uno* dei due ambiti della struttura originaria unitamente all'immediatezza fenomenologica; e 2) per un altro verso, la “non risoluzione” dev'essere affermata in nome della *totalità* della verità, ma senza che si debba negare l'assolutezza della verità (metafisica).

Assolutezza e finitezza della verità

La distinzione che ho appena richiamato tra “assolutezza” e “totalità” della verità consente d'introdurre in modo giustificato la distinzione che Epis trova in alcuni miei scritti, e sulla quale egli ritiene che sarebbe pure opportuno discutere, tra «*metafisica* – intesa come *episteme* della verità – e *filosofia*, come *ricerca* della verità», una volta che il pensare faccia leva

42 Cfr. *supra*, la nota 13.

43 M. Epis, *Il rigore del concetto e l'ordine del senso*, cit., p. 286.

44 *Ibidem*; corsivo mio.

sull'evidenza epistemica per affermare il senso fondamentale dell'essere⁴⁵. Infatti, come è stato prima indicato, il senso fondamentale dell'essere, in quanto appare nella sua struttura originaria, è segnato inevitabilmente anche dall'"astrattezza" del suo contenuto e, pertanto, non si dispiega determinatamente fino ad abbracciare l'Intero. Intendo dire che il determinarsi della struttura originaria, mentre giunge ad affermare la trascendenza teologica, si costituisce comunque come un significato astratto in relazione alla "vita", all'"esistenza", alla "storia" e, in altri termini, alla dimensione dell'"umano", rispetto al quale esso vale a indicare soltanto che l'essere non proviene dal nulla assoluto e non è destinato al nulla assoluto.

Quindi, mentre la metafisica si costituisce come episteme della verità, è in riferimento al più ampio ambito della "filosofia" che si deve affermare che il volume dell'immediatezza – la quale per me, come mi auguro di aver chiarito, non è soltanto logica, ma inscindibilmente anche fenomenologica – *non si dà a prescindere dal modo «umano» di rapportarsi alla verità*, secondo quanto Epis sollecita a pensare⁴⁶.

Da ultimo, anche rispetto al «proprio del discorso teo-logico»⁴⁷, il sapere metafisico si dispone nei termini di un'apertura originaria alla fede in ciò che trascende la sua finitezza, tenendo presente che, d'altra parte, tale contenuto costituisce un "possibile" trascendimento allorquando è considerato nella prospettiva della ragione naturale e non di quella teologica. Aggiungerei, poi, che il sapere metafisico si offre al discorso teologico non solo quale interlocutore in vista di un oltrepassamento della propria finitezza, ma anche come un alleato in ordine al tema di un trascendimento dell'ambito fenomenologico dell'essere, rispetto alla categorizzazione di quest'ultimo che è propria del sapere scientifico.

Concludendo queste note a margine delle stimolanti riflessioni di Massimo Epis, vorrei ringraziarlo per avermi dato l'opportunità di rispondere direttamente alle obiezioni da lui avanzate e di considerare, sia pure indirettamente, la postura di fondo che egli adotta nel mettere a confronto la mia posizione con quella di Jean-Luc Marion sul tema della metafisica. Questo, particolarmente, nel momento in cui egli da una parte sostiene

45 Cfr. *ivi*, p. 268, nota 34.

46 Cfr. *ivi*, p. 268.

47 Cfr. *ibidem*.

che per me l'evidenza che ha un valore fondante è unicamente quella «logica», mentre in Marion il primato conoscitivo è assegnato all'evidenza fenomenologica; e, dall'altra parte, rileva che entrambi saremmo assertori di un'evidenza che prescinde dall'«attuazione antropologica»⁴⁸.

Mi auguro che i chiarimenti che ho inteso apportare in questo scritto possano essere funzionali anche a una riformulazione di tale giudizio, ovviamente per ciò che riguarda la mia personale posizione in merito al sapere metafisico.

Abstract

L'autore del saggio prosegue nella discussione con il teologo Massimo Epis il quale ha rivolto alcuni rilievi critici in merito al valore dimostrativo dell'argomentazione metafisica che egli aveva svolto nei suoi scritti in ordine al trascendimento dell'esperienza. L'obiezione principale di Epis è che l'argomentazione logico-inferenziale che muove dalla processualità dell'esperienza non sarebbe in grado di giustificare l'affermazione teistica, la quale invece implicherebbe necessariamente una tematizzazione del «negativo» che caratterizza il soggetto umano allorquando non ci si limiti a considerarlo unicamente nella sua dimensione conoscitiva. L'autore approfondisce ulteriormente la sua tesi che il «negativo» in relazione al quale si costituisce il trascendimento metafisico dell'esperienza concerne il piano della «struttura originaria», considerando l'asimmetria tra l'immediatezza fenomenologica e l'immediatezza logica che essa presenta.

The author of the essay goes on to discuss with the theologian Massimo Epis who made some critical remarks regarding the demonstrative value of the metaphysical argumentation he had made in his writings regarding the transcendence of experience. Epis's main objection is that the logical-inferential argumentation that moves from the processuality of experience would not be able to justify the theistic claim, which instead would necessarily imply a thematization of the "negative" that characterizes the human subject when one does not limit oneself to considering it solely in its cognitive dimension. The author further elaborates on his thesis that the "negative" in relation to which the metaphysical transcendence of experience is constituted concerns the plane of "original structure," considering the asymmetry between phenomenological immediacy and the logical immediacy it presents.

Parole chiave

esperienza, negativo, metafisica, trascendenza, specificità del soggetto umano
experience, negative, metaphysics, transcendence, specificity of the human subject

48 Cfr. *ibidem*.

HEIDEGGER: UN ITINERARIO ESCATOLOGICO (1919-1927)

Enrico Moncado

Università di Catania

Escatologia e ontologia

La ‘cosa ultima’, per quanto diversamente la si possa pensare – come morte e poi più nulla o come aldilà cristiano o in qualche modo religioso – si ripercuote immancabilmente, come conclusiva interpretazione di senso, su tutto l’esserci temporale: qui viene alla luce che cosa la vita è stata ed è. Di qui l’urgenza con cui ogni religione esorta ad esistere guardando alle realtà finali: la loro verità è misura; guardando esse, la vita si regola giustamente¹.

Mi sembra opportuno aprire questo breve itinerario escatologico con queste parole di von Balthasar, poiché testimoniano in modo chiaro e fecondo come l’*eschaton*, al di là di ogni sua possibile declinazione religiosa, sia un’esperienza, una tensione che impegna l’umano secondo una postura esistenziale di ricerca di senso, del *proprio* senso, rispetto a una dimensione ultima di ricapitolazione. Rispetto all’*eschaton*, che è avvenire, la vita, essendo un nugolo di passato e presente, trova la sua *misura*, cioè viene misurata nel corso del suo tempo, che è volto a finire giacché, in sé, è finito.

Di qui segue che parlare di ‘escatologia’ non significa in prima battuta affrontare la questione delle ‘cose ultime’ o della ‘cosa ultima’ alla luce di un orientamento dottrinale specifico, ma implica una comprensione profonda di come la vita, l’esistenza, l’esserci umano siano strutturalmente escatologici, ovvero di come l’escatologia trovi una fondazione e legittimazione ontologica entro ciò che è vita, esistenza, esserci. Le parole di von Balthasar guardano proprio all’origine dell’escatologia come ciò che impegna l’umano rispetto non solo alla sua origine, ma su tutto rispetto alla sua destinazione (*Bestimmung*), che è primariamente un

¹ Buona parte delle sezioni di questo articolo sono state formulate in modo più ampio in un mio saggio dal titolo *Escatologia, morte e tempo nel giovane Heidegger*, di prossima uscita sul *Giornale di metafisica*.

¹ H.U. v. Balthasar, *Escatologia del nostro tempo. Le cose ultime dell’uomo e il cristianesimo*, trad. di G. Poletti, Editrice Queriniana, Brescia 2017, p. 9.

essere in cammino della vita come ricerca e domanda di senso. Se l'escatologia è questo *impegno* della vita verso se stessa, è mio intento vedere come essa possa concorrere a essere vita in senso proprio, strutturale.

Per fare ciò ricorrerò al pensiero di Heidegger, mediante il quale sosterrò la possibilità di comprendere l'escatologia come *motilità* della vita, cioè come movimento temporale immanente che trova la sua origine nella fatticità dell'esistenza e che parimenti la illumina. Con Heidegger si perviene a una legittimazione/fondazione dell'escatologia come vita, mediante uno svuotamento critico e fenomenologico delle fonti cristiane a cui il filosofo attinge. In conclusione, introdurrò brevemente il pensiero di von Balthasar al fine di 'calmierare' le tesi di Heidegger, scorgendo come l'escatologia anche per il teologo svizzero non è mera dottrina distaccata dall'esperienza effettiva, ma essa trova, in ambito teologico, la sua fondazione in una ontologia del finito inabitata dall'assoluto, da dio.

Cristianesimo e fenomenologia

Che il pensiero heideggeriano prenda le sue prime mosse dal cristianesimo non è qualcosa di nuovo. Tuttavia, il fatto che l'escatologia cristiana, e in particolare quella paolina attraverso la mediazione di Overbeck, abbia avuto una grande incidenza all'interno di tale pensiero, credo sia un fatto ancora da indagare a fondo. Se i primi passi fenomenologici di Heidegger possono rientrare all'interno di ciò che si può definire come un tentativo protologico di tematizzare l'origine della filosofia entro l'esperienza effettiva della vita, rispetto alla quale la filosofia, declinata fenomenologicamente, si configura come *Urwissenschaft*²; le letture che Heidegger conduce sui testi paolini, rientrano all'interno del tentativo più ampio, ma carsico, di desumere dalla *christliche Lebenserfahrung* la portata escatologica della vita, nella sua *motilità* originaria – per delineare la quale il filosofo dovrà rivalutare la concettualità greca e in particolare quella aristotelica.

Heidegger, difatti, si pone in aperto contrasto con una certa idea di scienza, intesa come una forma di *Entlebung*. Questa idea di scienza è quella propria del mondo greco, che nel corso dedicato alla *Phänomen-*

² Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo e trad. di G. Auletta, Guida Editori, Napoli 1993.

*ologie der Anschauung und des Ausdrucks*³ viene definita come una vera e propria *Verunstaltung* dell'esperienza cristiana della vita. All'atteggiamento greco come si esprime nel tentativo di schermare il mondo dal suo dolore e dal suo gorgogliare inquieto attraverso l'occhio teoretico, Heidegger contrappone l'esperienza di vita cristiana, dove la potenza del dolore, della morte e del tempo vengono vissute in tutta la loro ineluttabilità. Il cristianesimo – attraverso due dei suoi grandi rappresentanti, Paolo di Tarso e Agostino – scopre la vita inquieta del Sé, fatta di carne che soffre, patisce e muore nel corso tempo, del mondo, della storia. Un'analisi ermeneutica e fenomenologica della vita cristiana risulta, quindi, di portata decisiva, determinante.

Nella *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*⁴ si delinea questo compito di mettere in atto la fenomenologia come *Urwissenschaft* per creare un varco all'interno dell'esperienza effettiva della vita attraverso le *Lettere* di Paolo, che rappresentano, per le ragioni di cui si è detto finora, un punto di accesso privilegiato. *Romani, Galati e Tessalonicesi I e II* diventano in tal modo il banco di prova fenomenologico sul quale comprendere la vita fattizia dell'apostolo Paolo, il quale nelle sue lettere dà prova di cosa effettivamente sia la vita cristiana nella sua concretezza. Vale a dire, la vita cristiana delle origini nella sua essenza escatologica, giacché è proprio nella *passione* e nella *inquietudine* escatologica che il cristianesimo porta alla luce l'origine della vita nel suo comprendersi come tempo, mondo e storia rispetto all'*eschaton*.

Tuttavia, Heidegger conduce una lettura fenomenologica sul testo paolino, guidata dalla *formale Anzeige*. Dispositivo che permette di decostruire i fenomeni, privandoli di ogni forma di sostruzione teoretico-concettuale, al fine di coglierli nel loro essere concretamente in atto in un contesto vitale, esperienziale. Detto altrimenti, l'indicazione formale apre l'accesso ai fenomeni nel loro *attuarsi*, per coglierne la storicità vivente (*lebendige Geschichlichkeit*). Ciò significa che il testo paolino, e di conseguenza i suoi concetti escatologici fondamentali (parusia,

3 Cfr. Id., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 80.

4 Id., *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

compimento, morte, tempo), viene spogliato – poiché *formalmente* letto – di ogni possibile contenuto teologico e dogmatico per *metterlo in opera* entro l'esperienza di vita dell'apostolo.

A partire da queste premesse, si fa chiaro che il metodo heideggeriano, come vuole Wolfe, prospetta una profonda *riduzione fenomenologica*⁵ del cristianesimo, il cui obiettivo è dispiegare un puro movimento della vita colta nella sua inquietudine storica e temporale, senza che questa inquietudine possa risolversi in una trascendenza che assuma l'umano *al di là* della sua immanenza costitutiva. Ciò si evince dal modo in cui Heidegger intende l'escatologia, in merito alla quale si esprime come segue: «Il titolo stesso 'escatologia' è improprio, poiché è preso dalla dogmatica cristiana e indica la dottrina delle cose ultime. Ma non è in questo senso teoretico-disciplinare che noi lo intendiamo»⁶. Se l'escatologia venisse intesa come una mera dottrina, si ricadrebbe nell'errore di cosalizzare e obiettivare l'esperienza di vita che vi sta alla base. Ciò che è di reale interesse, al contrario, è «il contesto originario dell'attuazione in cui si colloca l'escatologico [*eschatologisch*] in Paolo»⁷. Il passaggio dalla *Eschatologie* all'*eschatologisch* è di centrale importanza, giacché l'analisi heideggeriana si concentra non più sull'escatologia in generale, ma sull'*escatologico* come carattere proprio e immanente della vita. È di qui che è possibile giungere a una comprensione pienamente 'fattizia' della vita protocristiana in relazione ai suoi costituenti escatologici primari: la parusia, il tempo, il mondo e la morte come suoi caratteri cinetici.

Inquietudine escatologica

Andando al cuore della questione, secondo la lettura di Heidegger la parusia non sancisce per il cristiano un termine temporale, rispetto al quale l'atteggiamento principale è quello dell'attesa della fine dei tempi. Al contrario, la parusia si dà non solo in quanto già primariamente *avvenuta* – fatto che trasforma la vita cristiana e la riempie di senso –, ma anche come esperienza attuale e perciò temporale, intrisa di agitazione

5 Cfr. J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Heidegger's Early Works*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 65.

6 M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 157.

7 Ivi, p. 153.

e preoccupazione (*Bekümmerng*) rispetto al suo imminente avvenire. In questi termini, «il modo in cui la *parusia* sta nella mia vita rinvia all'attuazione della vita stessa. Il senso del 'quando', del tempo in cui vive il cristiano, ha un carattere del tutto particolare»⁸. La *parusia* è «l'*arche* e l'*eschaton* della vita cristiana»⁹ che determina l'intera forma del suo attuarsi concreto. Per tale ragione, essa sostanzia la temporalità escatologica della vita. Temporalità che non è un tempo oggettivo misurabile, ma un tempo segnato dall'inquietudine, privo di punti, frammentato, tutto concentrato (*zusammengedrägte Zeitlichkeit*) sull'*attimo*, sul *kairòs* della decisione rispetto a un senso ultimo dell'esistenza. La *parusia*, in sintesi, concreta non un dogma ma la struttura estatico-escatologica dell'esistenza cristiana, nella quale l'adesso (*to nun*) è l'attimo di riassunzione/conversione del passato rispetto all'avvenire.

Lo stesso esito vale per l'altro costituente escatologico della vita cristiana, il mondo. Le domande tipiche del discorso escatologico-dogmatico circa lo statuto del mondo rispetto alla fine dei tempi, in questo spazio, perdono ogni significato. Dal punto di vista di Heidegger, l'assoluta legislazione del finito alla quale la vita cristiana è sottoposta, impedisce di vedere nel mondo un semplice momento di transito in vista della vita beata del regno dei cieli. Nonostante l'essere divenuti (*Gewordensein*) dei cristiani attraverso la fede, l'esperienza mondana non viene svalutata, ma vissuta *als ob nicht, os me, come se non*. «Il cristiano quindi non esce fuori dal mondo»¹⁰, ma si appropria del mondo secondo le sue significatività temporali, sicché si può dire che nella vita cristiana «qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato»¹¹.

Per quanto concerne la morte, Heidegger mediante Paolo scopre la sua natura profondamente escatologico-temporale: la morte come disposizione della vita verso il suo compimento, in direzione di un'assunzione piena di sé rispetto alla sua fine. Paolo, difatti, non è in grado di rispondere alla domanda dei fedeli sul «*das Wann?*» della *parusia* – domanda

8 Ivi, pp. 144-145.

9 A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del Cristianesimo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, p. 127.

10 M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 162.

11 Ivi, p. 161.

che trova il suo significato in relazione al fatto che la morte, in vita, è l'esperienza più tragica e dolorosa rispetto alla quale il non avvento della parusia mostra la sua debolezza. Paolo non risponde, giacché la sua esperienza del tempo si fonda non su un mero calcolo, ma su una disposizione, su un *ethos* che vive ed esperisce la morte come anticipazione e precorrimiento della parusia in quanto possibilità più alta dell'esistenza.

Il perfezionamento di questa scoperta heideggeriana del carattere strutturalmente escatologico della vita avviene anche attraverso Agostino¹², con il quale l'inquietudine paolina si traduce nel raffinato *inquietum est cor nostrum* come cifra esistenziale della vita compresa nella sua temporalità quotidiana. Tuttavia, l'Ipponate, già influenzato dal neoplatonismo, risolve e pacifica del tutto l'inquietudine escatologico-temporale della vita nella trascendenza del *summum bonum*, così sminuendo l'abissale finitudine dell'umano che Heidegger aveva fenomenologicamente estorto al testo paolino, privandolo della cristologia che lo fonda. Agostino, dunque, offre la prima grande tematizzazione esistenziale della vita quotidiana nella scoperta del sé come problema (*quæstio mihi factum sum*), e su tutto la prima grande indagine sul tempo; ma, come il Socrate nietzscheano de *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, l'Ipponate marca anche un grande declino: il cristianesimo delle origini viene contaminato dal pensiero greco e dalla teologia.

Eppure, è proprio il pensiero greco, come testimoniano le *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*¹³ e il *Natorp Bericht*¹⁴, che permette a Heidegger di togliere ogni ombra di teologismo dal suo pensiero al fine di tradurre il portato cristiano delle sue scoperte mediante l'ontologia cinetica di Aristotele. Di qui, tutto il corredo escatologico dei concetti cristiani si trasforma, alla luce della tematizzazione aristotelica della *kinesis tou biou*, in una molteplicità di fenomeni cinetici che strutturano la vita nella sua propria motilità (*Bewegtheit*). Ed è questa manovra, che va a invertire ancora una volta sentieri tra Atene e Gerusalemme, a far traspa-

12 Cfr. Id., *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 209-379.

13 Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella e trad. di M. De Carolis, Guida, Napoli 2001.

14 Id., «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica», a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in *Fieri*, 3 (2005), pp. 165-198.

rire cosa sia, di fatto, l'*escatologico* nella lettura heideggeriana: l'esistenza stessa, compresa nella sua costituzione mobile e temporale, posta davanti alla ricerca di senso – del suo senso – nel puro dominio del finito. La vita, dunque, posta davanti al suo *eschaton* mobile e immanente: la morte come domanda e direzione di senso fondamentale del proprio essere che *ci* è.

Sein zum Eschaton

Bisogna sin da subito rilevare che *Essere e tempo* non si limita a presentare uno 'schema escatologico'¹⁵ nel tradurre al suo interno la concettualità agostiniano-paolina e nel concepire la temporalità umana raggrumata nella cura come senso d'essere dell'esserci nella sua costante e fondativa tensione verso l'avvenire. All'opposto, *Essere e tempo*, alla radice della sua struttura, è la più grande escatologia ontologico-esistenziale del Novecento che pone l'umano nella condizione di domandare ontologicamente dell'essere alla luce della cosa prima (la sua nascita e la sua gettatezza in quanto espressione del suo essere nullo fondamento che si fa progetto di se stesso) e su tutto della cosa ultima, cioè della morte/*eschaton* come possibilità prima e ultima della sua esistenza.

Seguendo quest'ultima via, l'analisi relativa alla morte – che riassume l'escatologicità dell'opera del Ventisette – muove dall'attestazione fondamentale che il *Dasein*, in quanto sempre *avvenire* (avanti-a-sé), è segnato da una profonda incompiutezza, una non-totalità che lo intrama da cima a fondo. Finché l'esserci esiste, esso è costantemente il suo 'non-ancora' che ha da essere. Il suo 'non-ancora' segna il fatto che l'esserci è la sua fine, giacché, nel suo modo di essere, è un *essere alla fine*. Soltanto tramite una comprensione profonda della morte si può vedere come il *Dasein* può essere un tutto, non mediante un suo compimento ontico nel divenire mero cadavere, ma nel dischiudere la morte quale possibilità più propria e irrelativa della sua esistenza.

15 Magris ha parlato di uno 'schema escatologico' proprio dell'*Ereignisdenken* heideggeriano. Ipotesi che non condivido in quanto uno 'schema escatologico' è potenzialmente rinvenibile in ogni pensatore. La vera 'sfida' consiste nel reperire dall'interno ed entro i limiti del pensiero heideggeriano la *sua* escatologia, vale a dire il modo in cui *si dà* escatologia al di là di ogni schema concettuale, dottrinario e teologico già dato. Cfr. A. Magris, «L'escatologia in Nietzsche e Heidegger», in *Filosofia ed escatologia*, a cura di C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba, Mimesis, Milano 2017, pp. 371-409.

Per tale ragione, Heidegger non tematizza la morte nella mera fattualità del *si muore*, ma nel *come* il *Dasein* si comporta rispetto a essa a livello ontologico-esistenziale. Giocoforza, questa analisi si inverte tutta *al di qua* dell'esistenza, essendo sbarrato ogni discorso sull'*aldilà*. Ciò non pregiudica una comprensione escatologica del *Sein zum Ende* e del *Sein zum Tode*, in quanto l'escatologicità del *Dasein* sta tutta nel modo in cui esso *ek-siste* rispetto alla morte, poiché questa «non si limita ad 'appartenere' in modo indifferente all'unico esserci proprio, bensì lo *impegna in quanto singolo*»¹⁶.

Il *Sein zum Ende* significa di fatto che il *Dasein* assume un contegno e una misura rispetto alla sua fine, giacché «la fine [*das Ende*] incombe sull'esserci. La morte [*der Tod*] non è qualcosa non-ancora sottomano, né un ultimo restar-fuori ridotto al minimo, ma piuttosto un *incombente star-di-fronte* [*ein Bervorstad*]»¹⁷. Mediante questo passo assai esplicativo, si può constatare come la morte, a un livello propriamente strutturale, assume la forma e la funzione dell'*eschaton*; il quale, benché non oggettivamente misurabile o determinabile, si concreta come ciò che incombe sull'esserci, ponendolo nella condizione, rispetto ad esso, di trovare la sua misura.

L'*eschaton* preme sull'esserci ed è, pertanto, ineludibile. Ma che cos'è l'*eschaton*? Cosa incombe concretamente con l'incombere della morte? «Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter essere»¹⁸. In modo netto, Heidegger riconduce la morte/*eschaton* all'ambito della progettualità dell'esserci. L'*eschaton*, svuotato di qualunque significato cristologico, è la motilità propria dell'esserci nell'incombere a se stesso in quanto finito, cioè in quanto pura progettualità di se stesso in funzione dell'impossibilità più alta che l'esistenza gli prospetta: il morire.

Al cospetto di questa *possibilità impossibile* l'esistenza viene misurata dall'interno, nessun Paracleto concorre dall'esterno a giudicarla o a redimerla. La morte/*eschaton* esplica null'altro che la motilità escatologica dell'esistenza del *Dasein*, vale a dire la sua *escatologicità* intrinseca, finita e radicale, giacché l'esserci «non ha una fine, giunto alla quale esso ces-

16 M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori (Meridiani), Milano 2006, § 53, p. 745.

17 Ivi, § 50, p. 707.

18 Ivi, § 50, p. 709.

si, bensì *esiste in modo finito*»¹⁹. Questo discorso si acuisce nel momento in cui il *Dasein* rispetto all'*eschaton* non assume un atteggiamento di attesa, ma di risolutezza e precorrimento. Il *Dasein*, il quale non può acquietarsi rispetto all'*eschaton*, lo precorre, si slancia verso di esso e così facendo «si schiude a se stesso rispetto alla sua estrema possibilità»²⁰.

L'esserci precorre l'*eschaton* poiché soltanto a partire dalla fine può avere contezza di cosa esso sia e significhi al fondo del suo essere ed esistere. L'*eschaton* schiude una prospettiva privilegiata sulla vita, ne illumina il senso dalla nascita fino alla morte, giacché l'esserci, come vuole Heidegger, esiste tra nascita e morte. La *vorlaufende Entschlossenheit*, in tal modo, non si configura come un «espediente inventato per 'vincere la morte'»²¹, ma al contrario è l'unico modo di cui l'esserci dispone per rendersi padrone della sua esistenza, della sua assenza di fondamento, della sua gettatezza originaria e della negatività di cui *die Sorge* è intramata. Mediante il *precorrimento escatologico*, il *Dasein*, decidendosi e passando per la via angosciata della chiamata della coscienza (quale scoperta originaria del suo essere rimesso al nulla), può comprendersi come *finito*, ovvero in quanto *Sein zum Tode*, come *essere al proprio eschaton*.

Poiché il precorrimento e il *Sein zum Tode* sono due maniere strutturali di essere, ovvero due motilità dell'esistenza, essi esprimono il fondamento estatico-temporale del *Dasein*. La temporalità della cura, che è avvenire essente-stato presentante, si concreta del tutto nello slancio verso l'avvenire che è il precorrimento escatologico verso l'*eschaton*. Il *Dasein* può precorrere perché è innanzitutto *avvenire* e avvenendo ritorna al suo essente-stato (l'altro estremo della sua esistenza), così culminando nel presente in quanto estasi mediana della temporalità. In questi termini, poiché l'esserci è temporalità (*Zeitlichkeit*) può precorrere. E la temporalità dell'esistenza non è *finita* poiché finisce e scorre, ma è finita perché *temporizza* in modo finito: «La temporalità è essenzialmente estatica. La temporalità si produce temporizzandosi originariamente a partire dall'avvenire. Il tempo originario è finito»²².

19 Ivi, § 65, p. 927.

20 Ivi, § 53, p. 743.

21 Ivi, § 62, p. 871.

22 Ivi, § 64, p. 931.

Da questo punto di vista, la temporalità del *Dasein* è declinabile come *temporalità escatologica* in quanto il tempo originario, nel suo essere finito, è *escatologico*. L'escatologicità della temporalità dell'esserci non dipende, come spesso si afferma seguendo la sua filiazione cristiana, dal fatto che l'estasi dell'avvenire assume un peso determinante. *Essere e tempo* prospetta una temporalità escatologica sul fondamento della peculiare temporizzazione finita del tempo, dove l'*eschaton* non esprime la fine o un fine, ma la forma eminente attraverso cui la *Zeitlichkeit* si concreta. E se nel *Sein zum Tode/Sein zum Eschaton* culmina e si raggruma la temporalità escatologica del *Dasein*, in esso sta anche il fondamento della storicità: «L'autentico essere-alla morte, ossia la finitezza della temporalità, è il coperto fondamento della storicità dell'esserci»²³. Al cospetto del suo essere *eschaton* di se stesso, il *Dasein* scopre non soltanto la propria storicità, ma anche ciò che ne è stato e cosa ne sarà del suo essere, ossia il suo destino in quanto ripetizione e conquista della sua totalità di senso mondana, storica, temporale.

Se così stanno le cose, l'esito di questo itinerario mostra come per Heidegger l'escatologia, tradotta ontologicamente come l'*escatologico* dell'esistenza, non è un modo per svalutare la dimensione mondana, temporale e dunque finita dell'esistenza mediante la sua riconduzione a un dio redentore, ma al contrario è il luogo in cui il mondo, la morte, il tempo e la storia si rivelano in tutta loro cifra problematica, giacché il mondo, la morte, il tempo e la storia sono i costituenti escatologici a partire dai quali si schiude la domanda sul senso dell'essere, con la quale – non a caso – *ne va* dell'esserci stesso. In questo *ne va* si raggruma l'intera portata escatologica dell'opera del Ventisette, la quale – intenzionalmente o meno – produce un'*escatologia dell'immanenza* che si regge su un'ontologia del finito, che, a parere di Heidegger, resta preclusa, sia come ricerca che come domanda, al discorso escatologico-teologico che da Agostino in poi domina e che, inoltre, ha sostanzialmente tradito il cristianesimo delle origini. È proprio del Ventisette il *dictatus* heideggeriano secondo il quale fra filosofia e teologia intercorre un muro inoltrepassabile. All'una spetta il domandare dell'essere, all'altra la fede²⁴. *Das ist alles*.

²³ Ivi, § 74, p. 1083.

²⁴ Id., *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 5-34.

Ma è davvero così? E su tutto: è possibile che il discorso teologico sia in grado di fondare l'escatologia proprio su un'ontologia del finito che comprenda in sé la mondanità, la temporalità, la storicità e dunque la finitudine dell'umano senza placarla nella certezza di un dio redentore?

Una conclusione teologica

Proprio perché le sue fonti sono anche e soprattutto heideggeriane, il pensiero del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar rappresenta una valida risposta a questa domanda e insieme un 'calmiere' rispetto alla radicale impostazione heideggeriana, giacché per von Balthasar non si dà teologia senza filosofia²⁵ e insieme non si dà escatologia che non muova, prima, da un'ontologia dell'essere finito. Per quanto sia impossibile, in questo spazio, ricostruire compiutamente il vasto e complesso itinerario di von Balthasar, espliciterò sinteticamente alcuni nuclei della sua riflessione utili al presente discorso.

Muovendo da una autentica rielaborazione del concetto di 'polarità' proprio della riflessione di Romano Guardini e di Eric Przywara, von Balthasar già in *Apokalypse der deutschen Seele*²⁶ tratta la relazione che intercorre fra l'esserci umano e il suo destino ultimo a partire dalla *distinctio realis* fra essenza ed esistenza. Proprio perché l'essere finito (immanente) include in sé sia il *So-sein* che il *Da-sein*, né l'essenza può precedere l'esistenza, né l'esistenza può configurarsi come una realizzazione costante e totale dell'essenza. Al contrario fra essenza ed esistenza vige un rapporto di profonda reciprocità e non-identità, che per von Balthasar si configura come un mistero: «L'essenza di un essere è dunque ben lontana dall'essere via via realizzata, è qualcosa come un'idea sovratemporale (*eidos*) che si mantiene come un piano unitario durante il corso intero di un'esistenza, ma anche qualcosa come una plastica potenza (*morfê*), che in questa esistenza progressivamente si sviluppa e si esprime»²⁷.

25 «Conoscenze teologiche sulla gloria, bontà, verità di Dio presuppongono naturalmente una struttura non solo formalistica o gnoseologica, bensì ontologica dell'essere del mondo: senza filosofia nessuna teologia»; H.U. v. Balthasar, *Teologica*, v. 1, *Verità del mondo*, a cura di G. Somavilla, Jaca Book, Milano 2009, p. 13.

26 Cfr. Id., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*. Bd. III. *Die Vergöttlichung des Todes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998, pp. 436 e sgg.

27 Id., *Verità del mondo*, cit., p. 193.

Essenza ed esistenza, essendo *reali* ognuna a suo modo, sono in una condizione di reciproco bisogno: l'essenza necessita di farsi evento e di divenire temporale nello spazio dell'esistenza; l'esistenza, d'altro canto, necessita dell'unità identitaria, ma mai rivelantesi una volta per tutte, dell'essenza. Per questa ragione, «comunque si voglia considerare il movimento dell'essere creato, è chiaro fin qui che la misteriosa non-identità tra essenza ed esistenza viene intimamente a contatto con il fenomeno del *tempo*, anzi si identifica addirittura col tempo, in quanto quest'ultimo è un dato di fatto ontologicamente fondamentale»²⁸. Di qui si profila, almeno nei suoi lineamenti essenziali, la costituzione ontologica dell'essere finito secondo von Balthasar.

Ma cosa c'entra tutto questo con l'escatologia e con il problema del tempo? Il legame è abbastanza esplicito: «Proprio perché la differenza reale è tutt'uno con la temporalità che può essere posta al centro del problema escatologico: se la mia essenza non coincide con la mia esistenza, io non so quale significato ha da assumere ancora, quindi ultimamente, la mia vita. Essere nel tempo significa essere esposto ad una ulteriorità, ad una novità di realtà, tale per cui non conosco il significato totale della mia esistenza. [...] L'essere finito è in ogni momento abitato dal mistero del suo senso ultimo»²⁹. Conclude Lo Muscio, «la distinzione reale è un mistero escatologico e ontologico, poiché riguarda contemporaneamente il rapporto all'eschaton e il rapporto al proprio essere»³⁰. Questa non-identità può risolversi soltanto escatologicamente con l'assunzione ultima del finito nell'infinito, in dio.

Tuttavia, la strada che porta a Dio è complessa – nulla che abbia a che fare con una onto-teologia che giustifichi *sic et simpliciter* il finito col mero reperimento di un principio e ontologico e teologico. In von Balthasar la piena dignità del finito, e della sua ontologia, è compresa in tutta la sua problematicità, sicché l'esperienza mondana e temporale del nostro esserci non è un semplice e scontato transito che dalla temporalità porta all'eternità. In una raccolta di saggi assai densa, dal titolo *Escatologia del*

28 *Ibidem*.

29 V. Lo Muscio, «Distinctio realis, analogia entis e ontologische Differenz: ontologia del finito e coscienza del Figlio in Hans Urs von Balthasar», in *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 66 (2019), p. 191.

30 Ivi, p. 192.

nostro tempo, von Balthasar dà prova di ciò con grande consapevolezza teoretica e teologica: «La verità della nostra esistenza non è custodita in un'eternità che non sta in alcuna relazione con il nostro tempo vissuto, ma in un'eternità che si è addentrata nel modo più profondo in questo tempo, si è avventurata nel gioco della storia»³¹. In altre parole, l'umano, proprio in grazia dell'*analogia entis* che vige con il creatore (declinata secondo una quadruplica differenza ontologica³²), nella sua costituzione finita è inabitato dall'assoluto e la sua vita mondana non è il mero attendere l'eterno, ma è il suo vero e proprio *sensu* che, tuttavia, soltanto nel compimento ultimo si fa pienezza e totalità di senso.

Nessun *aldilà* bell'e fatto, dunque. Nessuna forma di rinnegamento dell'essere finito nella sua pienezza ontologica, nessuna banale consolazione che deriva da un fondamento, bensì un andare attraverso la carne, la finitudine, la morte e il tempo che si risolve nella *redenzione* dell'essere finito nell'infinito da cui è già da sempre visitato. Anche per questo von Balthasar rifiuta ogni forma di platonismo volgare (il finito come copia deteriore dell'infinito) e insieme ogni forma di mistica che «rinuncia al tempo come a un'apparenza per assicurarsi il 'sempre-ora' dell'eternità»³³. Il mistero dell'incarnazione esempla da cima a fondo la necessità del finito, il travaglio del negativo che l'*essere tempo* comporta. La carne è intrisa di tempo e così è intrisa di morte, per cui «non la fuga dalla carne, che rimane, è la salvezza, ma alla fine, nella pienezza dei giorni, la venuta di Dio nella carne, la venuta dell'eternità nel tempo. E per l'uomo che muore non c'è soluzione se non la soluzione che Dio dona»³⁴.

In conclusione, l'ipotesi escatologica di von Balthasar muove *necessariamente* da una ontologia del tempo, della temporalità umana nel suo essere struttura e senso. Il mio *essere escatologico* è coestensivo al mio essere ontologico-temporale, là dove l'ontologico è il venire in chiaro del mio *Sein zum Eschaton*, per dirla con Heidegger. Se per quest'ultimo l'*escha-*

31 H.U. v. Balthasar, *Escatologia del nostro tempo*, cit., p. 86.

32 Cfr. Id., *Gloria. Una estetica teologica*, v. 5, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, trad. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 2015, pp. 547-66. Sul tema della quadruplica differenza ontologica cfr. J. Villagrassa (L.C.), «Hans-Urs von Balthasar di fronte alla differenza ontologica ed all'onto-teologia», in *Alpha Omega* 26 (2023), pp. 199-221.

33 Id., *Escatologia del nostro tempo*, cit., p. 69.

34 Ivi, p. 83.

ton è la mia morte e dunque sono io che avvengo a me stesso attraverso l'*eschaton* e poi più nulla; per von Balthasar nell'*eschaton* si dà l'*Altro* che mi salva alla luce del mio essere finito, così come sono – in carne e ossa. Nonostante i due pensatori percorrano sentieri diversi per giungere al senso dell'*escatologico* proprio dell'umano, il dato più significativo consiste nel fatto che né filosofia né teologia rappresentano un limite l'una per l'altra, bensì un prezioso e sempre aperto *polemos*, dove ciò che le accomuna e le rende feconde è il loro interrogare le cose prime e le cose ultime: l'essere, la verità, la morte e il tempo. Da ciò, la redenzione.

Abstract

L'articolo delinea un itinerario escatologico all'interno del pensiero di Martin Heidegger al fine di mettere in luce il modo in cui filosofo si appropria della concettualità cristiana e la traduce nello spazio dell'ontologia fondamentale del 1927. Nella parte conclusiva si tenta un confronto critico fra l'interpretazione heideggeriana dell'escatologia e quella propriamente teologica di von Balthasar.

This paper outlines an eschatological itinerary within Martin Heidegger's thought in order to highlight the way in which the philosopher appropriates Christian conceptuality and translates it into the space of the fundamental ontology of 1927. In the concluding section, a critical comparison between Heideggerian interpretation of eschatology and von Balthasar's properly theological interpretation is attempted.

Parole chiave

escatologia, religione, immanenza
eschatology, religion, immanence

DALLA FISICA ALLA METAFISICA. Per un sentimento sacro dell'esistenza

Enrico Palma

Università di Catania

*Viviamo nella caduta.
E che almeno sia gaia¹.*

La separatezza

Come sempre accade nei romanzi di Kundera, prima di entrare nel vivo della narrazione e delle relazioni che i personaggi intrattengono tra di loro, ci si imbatte nella lettura di quella che potremmo definire una *premessa filosofica* in piena regola. Un'introduzione sul senso filosofico dell'idea che il romanzo servirà a esprimere, a rappresentare plasticamente, l'istituzione di una cornice storico-ermeneutica che definisce l'alveo in cui ci si muoverà. Le parole-concetto messe in tensione tra di loro dalla maestria di Kundera, in particolare ne *L'ignoranza*, sono poche ma densissime, e si raggruppano in ritorno e nostalgia.

Kundera propone una ricostruzione del sentimento legato al ritorno, alla «grande magia del ritorno»² a seguito della quale, se sortisce il suo effetto, la separazione e la distanza si annullano, lasciando spazio a una vera gioia, quella del ricongiungimento, della dissoluzione del malessere causato dal trovarsi in un luogo che non si sente come il proprio. Il sentimento del ritorno, secondo lo scrittore ceco, diventa inoltre meno sfocato se lo si affianca, almeno in maniera duplice, da un lato alla tristezza e dall'altro al dolore. Da cui deriva, come possibile sintesi descrittiva del sentimento del ritorno, la nostalgia. Come prima testimonianza di tale sentimento, Kundera afferma che è frequente caratterizzarlo «come la tristezza provocata dall'impossibilità di ritornare in patria. Rimpianto della propria terra. Rimpianto del paese natio»³. A cui aggiunge, attingendo dalla tradizione greca e dall'eroe del ritorno per antonomasia,

1 A.M. Ripellino, *Notizie dal diluvio, Sinfonietta, Lo splendido violino verde*, a cura di A. Fo, F. Lenzi, A. Pane e C. Vela, Einaudi, Torino 2007, p. 243.

2 M. Kundera, *L'ignoranza*, trad. di G. Pinotti, Adelphi, Milano 2001, p. 11.

3 Ivi, p. 11.

Ulisse, il sentimento del ritorno come nostalgia in quanto «sofferenza dell'ignoranza. Tu sei lontano, e io non so che ne è di te. Il mio paese è lontano, e io non so che succede laggiù»⁴.

Il sentimento del ritorno, sommando le prospettive che Kundera considera, è quindi una forza del negativo: la tristezza per una lontananza, per una pienezza possibile ma distante nel tempo e nello spazio che risulta attualmente inattuabile; il rimpianto per il luogo da cui si è germinati e che era casa, lo spazio del sicuro, dell'affidamento certo, del benessere di reggersi in una zona ferma; il non sapere circa il luogo da cui si proviene, in cui non ci si trova ma si vorrebbe essere; e quindi il dolore per l'ignoranza, per il mancato sapere delle sorti di un luogo che si vorrebbero intrecciate alle nostre.

I dubbi e le amarezze con cui si conclude questo romanzo di Kundera inducono in verità a interrogarsi non tanto sulla funzione politica e identitaria dell'esilio e del sentimento del ritorno a esso collegato, bensì sul senso *metafisico* del plesso concettuale tristezza-dolore-ignoranza. C'è da chiedersi, infatti, se la nostalgia come espressione del ritorno non sia solo un esistenziale che si presenta in particolari circostanze ma una caratteristica propria della relazione tra io e mondo, tra esserci ed essere. Sugerirei quindi di guardare alla cosa in modo più originario, rintracciandovi le radici più fonde del problema, di guardare insomma alla vita come si presenta separata dal tutto da cui proviene, strappata all'omogeneo per divenire una forma, per essere ciò che è, per diventare essa stessa *metafisica* come ente isolato dagli altri corpi, dall'altra fisica, quella inorganica e non senziente, da cui il vivente, e in particolare il vivente uomo che noi siamo, si configura come una fisica diversa, inserita nel tutto ma formata nel senso di percepire tramite intuito, emozione e intelletto la sua separatezza di base, il sapere della sua stessa forma.

Una metafisica del vivente come sentimento e come scienza, che avverte il suo emergere separato nella propria forma e che sa di essere oltre, *metà*, al di là dei meri corpi, delle forme che non possono sapere, dell'ignavia del resto della totalità dell'ente. Una metafisica perciò in cui il sentimento e il sapere di tale separatezza, di questo oltre nel quale ri-

⁴ Ivi, p. 13.

siede propriamente la sua essenza come metafisica, fanno ripiegare ciò che è separato sulla sua condizione, sulla distanza, che è prossimale se non spiegata ma abissale se tenuta nella divaricazione dal ragionamento filosofico. L'umano, come essere il quale sente e sa filosoficamente della sua separatezza, è tale poiché è oltre la fisica dei corpi in virtù del suo distacco, reso tale da sentimento e conoscenza, da intuizione e sapere; ed è metafisico poiché può fare di questo sapere come intuizione esistenziale di sé un sapere generale, una scienza che indaghi l'essenza dell'origine e delle implicazioni di tale *metà*, di questo oltre, scarto, cambio di passo nella materia del mondo.

Il vivente umano incontra se stesso quando ragiona metafisicamente sul suo essere triste, sofferente e ignorante, poiché è avvizzito dal depotenziamento che riconosce in se stesso a partire dall'oltre che lo sovrasta; devastato dal decadere continuo e infermabile che è la sua vita inserita nel tempo; frustrato dal non sapere in merito alla sua provenienza, alla sua caduta, al luogo in cui l'ignoranza è in verità sinonimo splendente di intatta perfezione.

Perfezione che qui possiamo provare a definire come *sacro*, a cui l'ente consapevole, se vuole sperare in una serenità esistenziale, deve fare ritorno con il pensiero, più precisamente con il pensiero metafisico. La presente riflessione, per quanto sintetica, vuole allora proporsi come una ricognizione metafisica dell'esistenza umana nel mondo, il cui compito è interrogarsi sull'intero/sacro, sulla dinamica relazionale esserci-essere, sulla possibilità che il sapere può rappresentare come somma grazia del vivere.

Sentire il sacro

Una riflessione paradigmatica sul sacro è certamente quella di Rudolf Otto, punto d'incontro obbligato per qualunque argomentazione che voglia prendere le mosse da questo tema. Tuttavia, la domanda a cui sembra rispondere non è tanto *che cos'è il sacro?* – domanda che, pensando a Wittgenstein, forse non può nemmeno porsi – bensì sull'essenza del suo mostrarsi, qual è la natura della sua apparenza, quali sono i fenomeni, religiosi per lo più, in cui il sacro si rivela e si pone alla

comprensione. Non è quindi un caso che nel libro *Otto* faccia più volte riferimento alla filosofia kantiana, definendo il sacro come un concetto *a priori* dell'umano, un trascendentale del suo essere. Sarebbe però improprio definirlo un trascendentale della ragione, poiché è dalla sfera dell'irrazionale che *Otto* lo fa derivare: in termini più esatti si potrebbe dire che il sacro è l'inspiegabile fascinoso, è il tremendo e potente del mistero dell'essere che irrompe nell'esistente, a cui l'umano tenta di attribuire una parola che lo colga e lo esprima.

Otto, pur evitando di fornire una definizione rigorosa e circostanziata di numinoso – il concetto cardine della sua riflessione – ne suggerisce la comprensione tentando una mediazione tra soggetto e oggetto, un accorrere dell'un polo verso l'altro: afferma infatti che il numinoso riguarda il sacro, come esperienza religiosa di apparizione del divino, e l'umano, il quale, con i suoi strumenti sia razionali sia soprattutto sensibili, cerca di cogliere la circostanza in cui si trova. Il numinoso è una questione di risposta interna al trascendentale di cui l'umano è dotato per organizzare il contatto con il divino, il modo insomma in cui egli è, percepisce se stesso e la sua relazione con il mondo e con la possibilità somma di senso, che può consentirgli uno squarcio sulla struttura cosmica e sulla verità.

Ci chiediamo quindi se il numinoso in quanto tale valga come categoria *a priori* del religioso oppure se possa riferirsi anche ad altre sfere, imparentate comunque con il sacro e sollecitate da quest'ultimo. Un'esperienza non del trascendente ma dell'immanente, l'esperienza del contatto tra il sé e il circostante (o in senso largo il trascendente come ciò che supera e sta oltre il soggetto, anche alla Husserl), in riferimento ad alcuni fenomeni del vissuto individuale o della relazione io-mondo. Sacro da intendersi quindi non come quell'area di contatto ineffabile in cui umano e divino si toccano e in cui si concepiscono le religioni, la tangenza tra il naturale e il sovrannaturale a cui il numinoso dà appunto senso, bensì come l'*esistente* in quanto tale, la sostanza irriducibilmente materica dell'universo, il *plenum* del mondo nel suo eterno divenire e nella sua perfetta serenità.

Molto spesso si definisce il sacro come il perfetto eterno che subentra, agisce o fa sentire la sua presenza all'interno della temporalità umana,

che è segnata da corruzione, morte e dolore: in altre parole, il durevole fuori dal tempo che nel tempo non conosce una definizione. Possiamo esprimere con precisione il concetto lasciando la parola alla prosa lucida e tagliente di Cioran, la cui riflessione filosofica è intrisa di questi temi: «C'è un'eternità vera, positiva, che si estende al di là del tempo; e ce n'è un'altra, negativa, falsa, che si situa al di qua: quella stessa in cui imputridiamo, lontano dalla salvezza, fuori dalla competenza di un redentore, e che ci libera di tutto privandoci di tutto. Destituito l'universo, ci esauriamo allo spettacolo delle nostre apparenze. Si è forse atrofizzato l'organo che ci consentiva di percepire il fondo del nostro essere? E siamo per sempre ridotti alle nostre sembianze? Quand'anche si contassero tutti i mali di cui soffrono la carne e lo spirito, essi non sarebbero ancora nulla in confronto al male che deriva dall'incapacità di accordarci con l'eterno presente o di rubargli, per goderne, anche solo una briciola»⁵. Ma in una dimensione di perennità del divenire in cui è la materia a permanere pur nel suo mutare, a essere sacro è appunto il suo fattore invariante, la *hyle*, la materia stessa e la perennità delle strutture in cui si articola e di cui si occupa la metafisica.

Gli dèi sono le forme in cui la materia si dà ed essa stessa è dio. Ipotizzare un essere altro o un Altrove è dunque chiaramente insensato. Il sacro è immanente al mondo, è «qui, ora, sempre, è l'unità di materia, animalità, mondo»⁶. Con l'espressione *teologia del tempo*, Alberto Giovanni Biuso cerca infatti di argomentare una metafisica che vada al di là degli enti visibili, oltre la differenza di essere ed enti, al di là di un antropocentrismo che concepisca l'umano come un dio inconcusso. È una presa di petto di tutto il dolore dello stare al mondo, di essere stati gettati in esso come umani con un nascere inteso come non necessario, di pensare un riscatto, di redimere la finitudine che ci sostanzia in una riflessione che, consapevole del limite, vada al di là del limite stesso.

Le nozioni di sacro e di numinoso di Otto sono dunque da conservare e rilanciare, anzi da ampliare come percezione e intuizione della sacralità della materia e delle sue strutture deducibili filosoficamente dalla re-

5 E.M. Cioran, *Storia e utopia*, a cura di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1982, pp. 127-128.

6 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2020, p. 85.

lazione io-mondo, dal modo fondamentale del *sentirsi* e infine dell'*essere* con cui l'umano dà un senso a se stesso e al tutto di cui fa parte.

Si dirà che affermare ciò, estendere il numinoso al sentimento della totalità materica dell'ente in quanto tale, esclude di fatto l'eccezionalità di quei particolari fenomeni che Otto definisce religiosi, oppure che intendere il tutto come sacro significhi svilirlo. In questo punto di vista è invece da riconoscere un egualitarismo ontologico individuato nella dignità materica dell'universo, in cui la vita organica (compresa quella umana) è solo una parte infima e trascurabile, la quale è misera in confronto al resto che la sovrasta ma grande per la possibilità di ottenere redenzione grazie al pensare tutto questo. Sacro è quindi il mondo, l'universo, la materia che lo compone e che varia incessantemente; e sacra è la relazione *sentita* dall'umano che riconosce nell'intero la presenza del divino, la sua sostanza e anche il suo continuo manifestarsi.

Numinosa deve allora diventare l'esistenza nella sua totalità: il sentimento di un essere-inseriti nel mondo in cui la grazia della materia giunge alla sua pienezza nell'istante della comprensione della dinamica metafisica che governa l'intero, l'essere, dell'appartenenza sacrale al tutto che vince la tenebra che è la vita consapevole staccatasi dal grembo materico, la quale può ritornarvi sentendo il sacro, quel mistero che non è «per la creatura solamente qualcosa di meraviglioso, ma qualcosa di meravigliosamente splendido»⁷. Sentire la meraviglia e lo splendore del sacro è l'obiettivo dell'esistenza, la chiusura di quel cerchio di cui il numinoso è il punto di inizio.

Lo stesso Otto prova a declinare il numinoso e l'esperienza legata a esso come un sentimento esistenziale e cosmico allo stesso tempo: «È il *sentimento di essere una creatura*, il sentimento della creatura che naufraga, nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che la sovrasta», a cui fa seguire: «Quel che infatti è in gioco qui non è soltanto il momento dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità nei confronti di una qualsiasi potenza superiore, bensì di trovarsi al suo cospetto»⁸. Per alcuni riguardi, il concetto di numinoso proposto nel soggetto subissato da

⁷ R. Otto, *Il sacro*, trad. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009, p. 49.

⁸ Ivi, p. 24.

una potenza che lo sovrasta e di fronte alla quale egli è posto (ricordando in questo un tipico ragionamento kierkegaardiano) ricalca il sublime kantiano della grandezza della natura dinanzi a cui il soggetto prova il misto di piacere e sgomento, come se uno degli aspetti del sacro e del numinoso stesso fosse ciò che si prova, la caratterizzazione ontologica che l'umano assume se misurato con qualcosa di incommensurabile.

Prosegue Otto: «Il sentimento di essere una creatura è un momento soggettivo concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire il momento dello "sgomento") e che, senza dubbio, si riferisce *primariamente e direttamente* a un *soggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il numinoso. Là dove il *numen* è sentito presente, come nel caso di Abramo, o là dove si sente un qualcosa di numinoso verso cui l'animo si volge – e dunque solo in conseguenza di un'applicazione della categoria del numinoso a un oggetto reale o presunto tale – là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo *riflesso*»⁹. Naturalmente, come Heidegger ha spiegato magistralmente nell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, non in ogni momento dell'esistenza l'esserci è *eigentlich*, anzi, è per la più parte distratto nell'inappropriatezza della spiegazione pubblico-mondana del *si*, ed è e si pensa autenticamente soltanto quando richiamato dalla voce della coscienza, dalla possibilità del nulla e dall'angoscia. Allo stesso modo, non in ogni momento dell'esistenza l'esserci è numinoso, è coerente con la sacralità della materia e del tutto. Ma quando è in sintonia, quando cioè *prova* il sacro e *sente* il *numen* del cosmo, ci si identifica come una creatura, come un ente particolare immerso nel tutto e che resiste alla forza che gli si oppone tesa ad annullarlo; se vogliamo una creatura anche naufragata nell'essere e separata dall'intero, nel quale, se non fosse venuta alla forma in cui è, sarebbe stata serena e priva di dolore, poiché priva di coscienza, *ignorante*.

Possiamo rielaborare la conclusione dell'argomentazione di Otto individuando nella fusione tra soggetto e oggetto il sentimento del sacro, ovvero l'oggettivazione del mondo a partire da questo stesso sentimento: «Chi, in grado di annullarsi nella contemplazione, sappia spalanca-

⁹ Ivi, p. 25.

re risolutamente la propria anima all'impressione che emana da tutto questo scoprirà crescere in sé, docile a un intimo criterio la cui norma è ineffabile, il puro sentimento che "riconosce" il sacro, che possiede l'"intuizione dell'eterno nel temporale". Se vi è qualcosa di eterno e di santo, con questo carattere misto e fuso di razionale e di irrazionale, di teologico e di indefinibile, nella maniera in cui noi ci siamo sforzati di descriverli e di raffigurarli, questo qualcosa è presente qui, nella sua espressione più potente e più palpabile»¹⁰. Quello con il sacro è un incontro costante e potenzialmente sempre avveniente, il divenire umano che incontra l'eternità della materia, del tutto, e che in questo contatto trova la possibilità del suo riscatto e della sua liberazione.

L'impurità della forma

Possiamo proseguire la nostra riflessione incrociando una delle opere più intriganti di Jankélévitch, *Le pur et l'impur*. Puro e impuro sono concetti magnetici, che secondo Jankélévitch polarizzano le riflessioni storiche della tradizione filosofica occidentale e pongono un discrimine importante, dicendo molto sull'esistenza umana e sul mondo che la accoglie. Puro e impuro divengono allora un modo, certamente non casuale, per discutere di cosmologia, di metafisica e di ontologia esistenziale, in riferimento a tematiche come la caduta, la colpa, l'amore e il tempo.

La vita attuale dell'uomo, la vita organica che dura, che è immersa nel tempo, che vi è stata anzi gettata, è segnata dal puro o dall'impuro? E il mondo? Ma cosa vogliono dire precisamente queste due categorie? Il discorso di Jankélévitch parrebbe considerare puro e impuro come due trascendentali, due *a priori* dell'essere attraverso i quali l'essere e l'esistenza si organizzano. Inoltre, tale coppia di concetti, sottolinea Jankélévitch, di per sé non è mai pura; essa semmai è qualificabile soltanto come l'insieme di entrambi, il coesistere, l'accorrere dell'uno e dell'altro nella concomitanza del loro accadere concettuale e ontologico.

A questa premessa di carattere generale si concatena un altro aspetto: è l'universo come tale a essere impuro, poiché ha avuto un cominciamento e conoscerà una fine, ritornando in questo modo alla sua purezza

¹⁰ Ivi, p. 175.

originaria? O il tempo, l'universo materico, altrimenti l'essere, è esistito da sempre, e l'impuro ne è piuttosto una parte che inverte i punti di vista, ipostatizzando che il puro sia impuro e l'impuro puro? Potrebbe darsi – e questa è l'ipotesi che sosteniamo – che il puro ci sia da sempre, c'è e continuerà a esserci in quanto intero cosmico-materico, e che l'impuro che lo riguarda sia la vita consapevole di sé che è emersa come parentesi impura del puro? Ma se così fosse, non sarebbe il puro impuro poiché si sta preventivando che qualcosa di impuro è pur scaturito da se medesimo, affermandone quindi in maniera inequivocabile l'impurità? In questo senso, anche per rispondere alla facile obiezione che in modo del tutto ovvio emergerebbe dalla natura di questi discorsi, si potrebbe rispondere che puro e impuro sono il pregiudizio filosofico con cui l'umano pensa il mondo, categorie della riflessione teoretica che non si confanno all'ontologia delle cose pure, dell'universo puro. Ma niente impedisce, allo stesso tempo, di affermare che dall'altro *côté* puro e impuro siano ugualmente caratteristiche ontologiche primarie dell'essere, dell'universo materico-temporale in cui si raggruppano tutte le cose esistenti e la dinamica complessiva di enti, eventi e processi.

Come scrive Jankélévitch: «La purezza non è solo rara, è inesistente, ed è inesistente non solo di fatto o sino a ora: è *impossibile* che la purezza esista qui o là, sotto coordinate determinate di data o di luogo, impersonata da Pietro o da Paolo. La purezza non esiste – e tuttavia la purezza definisce la nostra vocazione»¹¹. Quest'ultima avversativa chiarisce in modo perentorio la nostra perplessità. Dando seguito al pensatore francese, la purezza in quanto tale, la sua traduzione nell'empiria e nella dinamica metafisica dell'essere, semplicemente non ci sarebbe. Il tempo, come condizione di possibilità dell'essere, è quindi questa tensione tra puro e impuro.

Secondo il nostro punto di vista, l'impuro è la conformazione generale che l'essere assume a partire dal puro della totalità materica, le screziature da cui hanno origine gli enti singoli, le forme che lo frastagliano. È per questa ragione che, nella dinamica trasformativa sempre avveniente nell'universo, si avverte questa tensione: l'ente formato è l'impuro che, prima o poi, con il sopravvenire della morte, deve cedere

11 V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2014, p. 17.

la sua forma, ottemperare alla sua spinta innata verso il puro, quella che Jankélévitch definisce come *vocazione*. Se di vocazione si può parlare, è giocoforza che essa avvenga laddove l'impuro sia percepito, laddove la sensazione, a cui ci richiamavamo all'inizio, sia percepita come preponderante e determinante il proprio essere. La vita organica, la vita consapevole di sé, altrimenti la coscienza, è la *zona d'ombra* dell'essere, la sua parte di impuro che aspira alla purezza. In ogni creatura formata esiste e si manifesta, forte o latente, l'istinto alla purezza come disgregazione della propria forma, dell'impuro che si è, alla restaurazione di qualcosa di originario, anteriore, a cui fare ritorno.

Puro e impuro hanno quindi a che fare con la nostra esistenza di esseri pervenuti alla forma che siamo, materia consapevole di sé che è emersa dall'inorganico, dalla polpa della luce. La possibilità di attribuzione di puro e impuro che ci si pone concettualmente dinanzi è allora duplice: l'anteriorità è il puro e la vita l'impuro, oppure il contrario?

Come si fa però a stabilire quale delle due prospettive sia quella adeguata ai fatti? Quella più meritevole d'essere presa in considerazione? Se questa è la nostra premessa, direi che a essere obbligato è almeno il punto da cui ci si pone, anzi, il punto *che* siamo, esattamente l'ente vivente umano che pensa tutto questo e si interroga anche sulla natura di puro e impuro e sulla loro eventuale correlazione all'universo-mondo e all'esistenza in esso da parte di un essere consapevole di sé e del suo legame con il resto.

Detto ciò, porrei la questione sotto l'aspetto della *sensibilità*, il modo cioè in cui il componente sente se stesso e la sua presenza nel mondo, se il sentimento che ha di sé sia di purezza o no. È interessante come a questo punto dell'argomentazione di Jankélévitch si inserisca una riflessione sul sentimento dell'impuro in quanto *colpa*. Ammesso che la dinamica di puro e impuro sia ontologica, e cioè che tramite essa si colga e si spieghi il nucleo metafisico pulsante dell'essere, essa, come abbiamo già visto in parte, ha delle notevoli ripercussioni sul piano della vita. Giustamente si chiede Jankélévitch, e noi insieme a lui, come dal lato esistenziale la tensione puro-impuro si possa manifestare, quali siano le sue implicazioni, se possa formularsi un altro sentimento in grado di captare l'impurità sostanziale che il vivente è. Come può spiegarsi, insomma, la

perturbazione originaria che ha tolto il velo sul puro-impuro e immesso la vita umana nella tragedia dell'impurità. Nell'impurità della colpa.

«Da dove esce questo perfido animale che innesca il movimento della storia? Il serpente, per quanto sappiamo, è stato creato con le altre creature di Dio: perché prende l'iniziativa, demoralizzando l'uomo, di sabotare tutta la creazione? È sembrato necessario infatti ricorrere a un corruttore di professione per spiegare la prima piegatura nell'innocenza unitaria dell'Eden, per assumere il primo *clinamen*, vale a dire la prima declinazione arbitraria senza la quale l'eternità sarebbe continuata eternamente e che impedisce allo stato paradisiaco di essere definitivo. L'immagine del tentatore è un modo empirico e tangibile di rappresentarsi l'evento gratuito che, per la prima volta, arriva a scompigliare l'eternità sempiterna»¹². Il punto decisivo è riuscire a risalire, almeno come supposizione concettuale del problema, al fattore perturbante che ha reso la coscienza tale, ovvero l'umano consapevole di sé, il *clinamen*, la causa originaria dell'impurità come *sensazione della vita* a cui dare un rimedio. Dove collocare questa perturbazione, esemplata nel racconto allegorico di *Genesi* dal serpente? Nell'umano, nell'universo, in Dio come ragione ordinatrice del tutto e insieme delle leggi che lo governano? Dove *sta* l'impuro?

La nostra risposta, sostenendoci sul sentimento che noi siamo, è che l'impuro sia *trasversale* a tutte le istanze, a tutti i livelli di senso, e nell'umano e nel mondo. L'impuro come libera scelta, la consapevolezza di bene e male, nell'ambito dell'umano assume il significato della caduta e della colpa. L'impuro ontologico riguardo all'umano è la colpa. Essa è l'impuro della sua esistenza. Dacché, ancora una volta, la vocazione alla purezza, alla restaurazione dell'anteriorità incosciente, il sapere come violazione che ferisce ma che può trovare motivo del suo riscatto nella sollevazione della sua stessa coscienza, nel collocare se stessi nella purezza, nella coordinazione perfetta tra coscienza e mondo al di là di ogni impurità possibile, lì dove la purezza si afferma prima che l'impurità si formi dal suo comparire nella forma.

¹² Ivi, pp. 21-22.

Sciogliersi nel sacro

Per rispondere, in conclusione, all'interrogativo che abbiamo sollevato riguardo alla dinamica di comparsa e dissoluzione tipica dell'ontologia dell'ente, ci si può rivolgere alle poche ma densissime pagine di uno dei testi più famosi ed enigmatici di Freud, in cui, inoltrandosi nel poetico e nel metafisico, il padre della psicanalisi fa molto di più che sondare le ragioni intime della vita individuale, del rapporto tra l'io e il mondo. In *Caducità (Vergänglichkeit)*, in questa passeggiata realmente avvenuta con tutta probabilità in compagnia di amici assolutamente non casuali – la critica è concorde nel ritenere che si sia trattato di Lou von Salomé e Rainer Maria Rilke – Freud medita su lutto e malinconia, sul destino storico dell'umano a un passo dal baratro con il deflagrare della Guerra mondiale, se la civiltà che stava decostruendo e di cui ancora si occuperà sia condannata al suo totale annientamento. E lo fa, lo ripetiamo, con un approccio metafisico. Il senso di caducità e la tristezza che colgono il giovane poeta e l'amico nel contemplare quel paesaggio, la cui bellezza sfiorirà, si può fare il tentativo di intenderli non dal canto del soggetto ma da quello del cosmo, *sub specie æternitatis*.

Se la metafisica è infatti il tentativo che l'umano possiede di pensare l'intero al di là di qualunque riduzionismo antropocentrico e soggettivistico, ci possiamo chiedere sulla scorta del Freud di questo testo aureo se il lutto allora non sia nelle cose, non sia l'essere, non sia un attributo ontologico dell'intero concepito secondo una prospettiva materico-temporale per cui è eterno ed eternamente divenire. Il tempo è il lutto delle cose, poiché le destina al loro inevitabile tramonto, alla caduta costante e irreversibile nella cessazione della forma in cui vengono a essere, che dal punto di vista umano, parziale e caduco anch'esso, è sinonimo di tristezza, di rinuncia, di malinconia. Nell'intero il lutto è il volto necessario del divenire, la prefigurazione della potenza cosmica in cui esso consiste: lo sfacelo, il provvisorio, l'erosione non è altro che la condizione necessaria per l'affermazione di una nuova bellezza. Se non ci fosse il lutto, l'intero sarebbe intatto, statico, privo di essere. Nel mondo le cose periscono e si riformano incessantemente, la parentesi del negativo da cui solamente può concepirsi la morfogenesi infinita che il cosmo è.

La grande tragedia che è la vita umana è il non raccordarsi con la dinamica metafisica dell'intero, al lutto e al desiderio in quanto forze complementari della verità dell'essere, del *modo* di darsi alla comprensione e del *come* è nella sua essenza. I due accompagnatori di Freud, emblemi dell'umano, intuivano nella bellezza tale destino, tale metafisica inscritta nell'essere, e se ne rattristano, si immalinconiscono: «La rappresentazione che quel bello fosse caduco fece presentire a entrambi questi esseri sensibili il lutto per la sua fine, e, dal momento che l'animo istintivamente arretra dinanzi a tutto ciò che è doloroso, essi avvertivano il loro godimento del bello compromesso dal pensiero della sua caducità»¹³.

In altre parole, il sentimento della malinconia e del lutto, ciò che si prova per quel che si perde, per lo svanimento dell'essere di cui lo stesso Rilke sarà il massimo cantore e che questa breve ma splendida nota di Freud restituisce con chiarezza anche in relazione al sommo poeta delle *Duinesi*, è il dolore per l'impermanenza dell'umano, per il suo morire che è cadere ogni istante, per l'impossibilità con cui la realtà lo umilia per via dell'intollerabile della sua condizione, costringendolo a illudersi, a sperare, a incantare il mondo con una cultura che esorcizzi la sua fine.

Quando invece, come fa Rilke, si intuisce il negativo nella bellezza che si pone di fronte a sé, quando si sente profondamente che ciò che si vive sarà corrotto, poiché macchiato *ab origine* dalla dissolvenza del gioco metafisico del cosmo, a questo deve sostituirsi la conoscenza di tale metafisica, del sacro, la quale solamente può indurre a gioire del trionfo che ogni attimo ha in sé, della giovinezza luminosa sempre avveniente dell'intero, per cui la caducità e la compromissione che il divenire opererebbe nella bellezza del mondo rappresentano in realtà un aspetto meraviglioso e affascinante di questa estetica del necessario, della grazia del *kairós*.

Gli umani, epifenomeni materico-temporali, sono deboli fuscilli in balia delle forze cosmiche, dei conflitti di dèi e titani a cui anche la metafisica tenta di dare una spiegazione, un ordine concettuale tramite il quale capire che in fondo il tragico è necessario, e con esso la morte, che in chiave cosmica viene così definita da Biuso: «Alla fine, infatti, arriva sempre e per tutti l'istante – l'ultima vibrazione cosciente – nel quale

13 S. Freud, *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, a cura di A. Lucchetti, Rizzoli, Milano 2023, p. 110.

l'intero si spezza, la differenza prevale e la gloria d'essere al mondo diventa l'essere stato che si dilegua nell'essere ancora in differenti forme, in altre vibrazioni»¹⁴. Metafisica significa dunque sciogliersi nel sacro, nella materia, riconoscendone l'energia, chiamandola dio.

Viene allora alla mente l'esito, forse più acuto, della filosofia di Spinoza, quell'*amor Dei intellectualis* da intendersi in questo contesto come via di liberazione e ottenimento della pienezza di senso che l'umano può raggiungere attraverso una considerazione metafisica dell'intero: percepirsi come una parte della materia che pensa se stessa inserita nell'eterno gioco dell'essere, a cui è concessa la grazia di avvedersi dello splendore cosmico; e in questo ottenere gioia, pace, la ragione per andarsene docili.

Abstract

Secondo alcune prospettive filosofico-religiose, l'umano è caduto da una dimensione perfetta e originaria che possiamo far corrispondere al cosmo materico e al divenire di enti, eventi e processi, ma più in particolare al *sacro*. Il presente contributo, confrontandosi con alcuni scrittori e filosofi – Kundera, Otto, Jankélévitch, Cioran, Freud, Biuso – tenta di impostare una riflessione teoretica su un possibile sentimento sacro della vita, una ricognizione metafisica dell'esistenza umana nel mondo, il cui compito è interrogarsi sull'intero/sacro, sulla dinamica relazionale esserci-essere, sulla possibilità che il sapere può rappresentare come somma grazia del vivere.

According to some philosophical-religious perspectives, human being has fallen from a perfect original dimension which we can make correspond to the material cosmos and the becoming of entities, events and processes, but more particularly to the *sacred*. The present contribution, dealing with some writers and philosophers – Kundera, Otto, Jankélévitch, Cioran, Freud, Biuso – tries to set up a theoretical reflection on a possible sacred feeling of life, a metaphysical recognition of human existence in the world, whose task is to question ourselves about the whole/sacred, about the relational dynamics of being-human, about the possibility that knowledge can represent as the supreme grace of living.

Parole chiave

sacro, fisica, metafisica, caduta, grazia
sacred, physics, metaphysics, fall, grace

14 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 125.

Νόμος ο Φύσις? **Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia**

Angelica Rocca

Università di Messina

Certo se la natura ci ha ingenerato amore della conservazione propria, e odio della morte, essa non ci ha dato meno odio della infelicità, e amore del nostro meglio; anzi tanto maggiori e tanto più principali queste ultime inclinazioni che quelle, quanto che la felicità è il fine di ogni nostro atto, e di ogni nostro amore e odio; e che non si fugge la morte, né la vita si ama, per se medesima, ma per rispetto e amore del nostro meglio, e odio del male e del danno nostro¹.

Una pietra di confine

Sulla sacertà della vita Walter Benjamin ha lasciato nel saggio *Per la critica della violenza* (1921) poche affermazioni enigmatiche, strettamente legate al problema della violenza come *Gewalt*, vale a dire la violenza che coincide col potere, creando il diritto e conservando il diritto.

La violenza del diritto si contraddistingue per il suo carattere di mezzo impiegato per il raggiungimento di fini dichiarati “giusti” e proprio in questa giustizia dei fini che persegue, trova legittimazione e ragion d’essere. La posta in gioco allora è rintracciare una violenza che non risponda alla logica mezzo-fine e sia invece definibile come *mezzo puro*, manifestazione che non crea (un nuovo diritto, un nuovo Stato, nuove leggi) bensì distrugge soltanto.

Benjamin passa quindi al vaglio due espressioni di violenza, entrambe considerabili a un primo sguardo «manifestazioni pure»: quella «mitica» e quella «divina». La violenza mitica trova un esempio nell’ira di Apollo e Artemide che si abbatte su Niobe sterminandone la prole, ma lasciando in vita quest’ultima tramutata in pietra; quella «divina», invece, nella storia della comunità di Korah, interamente annientata dal Dio dell’Antico Testamento. Da un lato siamo di fronte a una violenza che condanna, infligge sofferenza, ma lascia “in vita”; dall’altro, abbiamo una violenza

¹ G. Leopardi, «Dialogo di Plotino e di Porfirio» in Id., *Operette Morali*, Guida, Napoli 1998, p. 468.

che senza spargere sangue distrugge, annienta, uccide la vita. Se la violenza mitica si presenta come «potere sanguinoso fine a se stesso sulla nuda vita, la violenza divina è mero potere su ogni vita in nome dell'essere vivente»² e perciò assurge a metafora della violenza rivoluzionaria.

Intorno a questo concetto controverso di violenza divina si addensa perciò uno dei passaggi più complessi della riflessione benjaminiana, un passaggio assai problematico a proposito di un tema così delicato quale il principio della sacralità della vita. Non soltanto: le difficoltà sorgono anche in rapporto all'esigenza di pensare un equivalente della violenza rivoluzionaria come alternativa alla violenza del diritto positivo³. Alla difficoltà che avvolge il significato di violenza divina fa da contraltare l'opacità del concetto di “nuda vita”, la cui difesa non rappresenterebbe né il criterio per condannare il ricorso alla violenza rivoluzionaria, né il principio da cui muovere per opporsi alla violenza della legge:

Falsa e miserabile è la tesi che l'esistenza sarebbe superiore all'esistenza giusta, se esistenza non sarebbe altro che la nuda vita [...]. L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo; né con la nuda vita in lui né con alcun altro dei suoi stati e proprietà, anzi nemmeno con l'unicità della sua persona fisica. Tanto sacro è l'uomo (o quella vita in lui che rimane identica nella vita terrestre, nella morte e nella sopravvivenza), tanto poco lo sono i suoi stati, tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri. Che mai la distingue essenzialmente da quella degli animali e delle piante? E anche se questi (animali e piante) fossero sacri, non potrebbero esserlo in essa⁴.

2 W. Benjamin, *Per la critica della violenza* trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, p. 26.

3 Celebre l'interpretazione di Derrida che accosta la violenza (annientatrice) divina, capace di deporre la legge, alla violenza dell'Olocausto; interpretazione che Agamben ritiene indice di un singolare fraintendimento. Ad ogni modo troviamo più puntuale la proposta di Judith Butler, che avanza l'ipotesi di una lettura “negativa” della violenza divina come dissoluzione della colpa che si abbatte non sull'anima del vivente, bensì sul soggetto giuridico che con la colpa coincide e, soprattutto, come arresto messianico del tempo teleologico. Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il «Fondamento mistico dell'autorità»*, trad. di A. Di Natale, Torino 2003, p. 136; G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita* in *Homo Sacer*, Quodlibet, Macerata 2021, p. 67; J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra* in “*Per la critica della violenza*” di Benjamin, trad. di S. Adamo, in «aut aut», 344 (2009), pp. 65-100. Si potrebbe però avanzare anche un'altra ipotesi d'interpretazione. Se Benjamin rinviene nella violenza divina l'unico mezzo puro capace di scardinare la concatenazione mezzo-fine del diritto positivo, probabilmente essa è da concepirsi come “concetto limite” della sua costruzione teorica.

4 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 28.

Perché, condannando la nuda vita a una svalutazione radicale⁵, e lasciando coincidere questa con quella degli animali e delle piante, dovrebbe emergere un primato dell'uomo? Benjamin, pensatore antropocentrico? È noto l'auspicio di *Esperienza e povertà* (1933) che vede nella catastrofe culturale del moderno l'occasione di liquidare l'immagine tradizionale dell'uomo, quella «solenne, nobile, fregiata di tutte le offerte sacrificali del passato»⁶. Ma è sufficiente pensare anche ad altre opere più o meno coeve al saggio sulla violenza, ad esempio, *Sulla lingua dell'uomo e sulla lingua in generale* (1916), in cui la lingua è definita come quel movimento di cui partecipa la creazione tutta, non solo l'essere parlante per eccellenza⁷; o al *Frammento teologico politico* (1921) in cui si legge chiaramente che «ogni essere terrestre» aspira alla felicità come tramonto⁸. E, in ogni caso, si potrebbe azzardare anche una lettura provocatoria. Non è che Benjamin intende piuttosto, nella nuda vita, equiparare la disponibilità strumentale della vita umana catturata nel sistema del diritto a quella di animali e vegetali che sono (purtroppo) sempre mezzi a disposizione di un fine altro da sé? Inoltre, non possiamo del tutto escludere che dietro quel “se” che avanza l'ipotesi di una sacralità del vivente animale e vegetale, si possa nascondere anche qui un'eccezione non riducibile alla mera vita come meccanismo fisiologico.

5 «Quella che potremmo chiamare “nuda vita” viene svalutata in maniera disturbante», J. Butler, *I primi lavori di Benjamin: la non violenza e il sacro nel vivente*, trad. di C. Cossutta in *Vita, politica, contingenza*, a cura di L. Bazzicalupo e S. Vaccaro, Quodlibet, Macerata 2016, p. 96.

6 W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, trad. di A. Pinotti e A. Somaini in *Aura e choc*, Einaudi, Torino 2012, p. 366.

7 Id., *Sulla lingua dell'uomo e sulla lingua in generale*, trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, cit., pp. 53-70.

8 Id., *Frammento teologico politico*, trad. di G. Agamben in *Opere Complete I. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513. È sempre Butler a leggere il *Frammento* in parallelo con la *Critica della violenza* per districare il problema del sacro in Benjamin; problema che risolve alla luce della distinzione tra vita e vivente. Mentre nella *Critica* si avrebbe una svalutazione della nuda vita intesa come conservazione del sé, nel *Frammento*, nell'aspirazione alla felicità di ogni singolo vivente, che pur si manifesta nella transitorietà di un eterno tramonto, si presenta la vera sacralità che trascende il singolo e accomuna tutti gli esseri (è chiaro che questo trapassare come cifra della caducità non può riguardare solo l'essere umano, ma il vivente in generale). Ci sentiamo pertanto di accogliere la perspicua analisi di Butler. Cfr. J. Butler, *I primi lavori di Benjamin: la non violenza e il sacro nel vivente*, cit.; Id., *Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin*, cit., pp. 90-94.

Cos'è intanto la «nuda vita» o per meglio dire la «mera vita» [*das bloße Leben*] per Benjamin⁹? È giusto farla coincidere esclusivamente con quanto di natura è rimasto intatto nell'uomo, con la sua componente organica, con quella ζωή che abbraccia anche la vita vegetale e animale? O forse non è meglio, con Benjamin, andare *oltre* la lettera di Benjamin e non accontentarci di un'equazione nuda vita = natura? A quale ordine appartiene la *nuda vita*? È possibile ritrovarla preservata, intoccata e intoccabile al di fuori delle maglie della legge, in un originario stato di natura che *precederebbe* l'instaurazione del diritto?

Potrebbe essere interessante, a questo proposito, tracciare una linea di confine immaginaria tra legge e natura e vedere da quale parte della barricata possiamo ritrovare la *nuda vita* che il dogma della sacertà, messo in discussione da Benjamin, prescrive di difendere a tutti i costi.

La difficoltà che emerge da questo compito non deriva solo dal carattere problematico della classica opposizione natura/cultura, ma anche dalla declinazione originale che assumono i due poli della tensione nell'intera riflessione benjaminiana, declinazione che è possibile leggere alla luce della categoria di «mito»¹⁰. Mito è «il contesto della vita colpevole» che sottende la complicità tra natura e legge nella forma del destino che inchioda il vivente alla ricorsività di colpa e castigo.

Mito, come emerge nelle *Affinità Elettive*, è il primordiale, il demotico che riemerge nell'uomo nella forma di un'istintualità non domata fino in fondo e non domabile dalle convenzioni sociali, ma tuttalpiù dalla libertà della decisione etica¹¹. Mito è anche il giogo del diritto positivo

9 Letteralmente, il termine tedesco utilizzato da Benjamin, *das bloße Leben*, è traducibile in italiano con l'espressione «mera vita» (alla «nuda vita» corrisponderebbe invece l'espressione *nacktes Leben*). Si deve alla storica traduzione di Solmi del saggio della violenza, contenuta nell'antologia *Angelus Novus* (1962), la fortuna del termine «nuda vita» che diverrà poi il fulcro della ricerca agambeniana. Per una riflessione approfondita sulla problematicità della traduzione della *das bloße Leben* nella «nuda vita» agambeniana e una genealogia del concetto benjaminiano, cfr. C. Salzani, *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy, in Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, a cura di Brendan Moran and Carlo Salzani, Bloomsbury Academic, Londra 2015, pp. 109-123.

10 Sul tema del mito in Benjamin, si vedano almeno S. Marchesoni, *Mito in Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, a cura di A. Pinotti, Einaudi, Torino 2018, pp. 115-118; M. Pezzella, *Il volto di Marilyn. L'esperienza del mito nella modernità*, manifestolibri, Roma 1999; B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009, cap. I-II.

11 W. Benjamin, *Affinità Elettive*, trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, cit., pp. 163-243.

che si fa valere nell'inconfutabilità violenta della sua vuota formula, nel suo carattere fatuo e fatale come legge incontrovertibile, *natura*.

Nel sedere sullo stesso trono di una mai spodestata natura matrigna, è proprio questa legge a *generare* incessantemente la nuda vita come colpa, la nuda vita come residuo del vivente conseguente all'instaurazione dello Stato e all'assunzione da parte di quest'ultimo del monopolio della violenza. Ora questa violenza, come abbiamo visto, non rappresenta solo un caso limite dell'esercizio della legge, un'aberrazione accidentale delle consuete pratiche dello Stato di diritto. Per Benjamin questa violenza coincide in tutto e per tutto col diritto, nella coercizione attraverso cui fa valere la propria norma.

Anche quando non si traduce esplicitamente in un potere che dà la morte e si pone piuttosto a difesa della sua vita, il diritto come coercizione, imposizione di un imperativo etico, è *mortificazione* del sacro nell'uomo laddove il sacro dell'uomo è non la vita in sé, ma la vita giusta, la vita tesa alla realizzazione del sommo bene per il mondo; è *pietrificazione* del suo spirito.

Il potere mitico si abbatte su Niobe e *non la uccide*: si ferma di fronte alla vita, la lascia intatta. In modo analogo al castigo di Prometeo, qui la "vita" diviene la pietra posta a monumento imperituro della colpa del vivente, segno della colpa, essa stessa colpa. «Questa violenza non è propriamente distruttiva. Benché rechi ai figli una morte sanguinosa, essa si arresta davanti alla vita della madre, che lascia – per la fine dei figli – ancora più colpevole di prima, quasi un eterno, muto sostegno della colpa, e una pietra di confine fra gli uomini e gli dei»¹².

Se Benjamin invita a non vedere nella violenza mitica una violenza distruttiva, certo è che essa non è nemmeno una forza "negativa" che lascia all'esterno della sua morsa la nuda vita di Niobe quale residuo preesistente alla sua irruzione e miracolosamente scampato alla sua furia. Essa è semmai una violenza *produttiva* a tutti gli effetti. Produce diritto nella misura in cui instaura la successione logico-temporale di colpa e castigo e con essa quella di mezzo legittimo (violenza) – fine giusto (affermazione e conservazione del potere). Produce il soggetto giuridico

12 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 24.

come soggetto della colpa¹³. Produce la stessa “nuda vita” come colpa. La violenza mitica è pertanto emblema del potere costituente: è la violenza creatrice di diritto per eccellenza.

Tanto più che l’ira di Artemide e Apollo appare antesignana di un *bio-potere* che agisce non dando la morte, e nemmeno lasciando in vita ma, ancor di più, preservando, facendo proliferare la vita stessa¹⁴, ma ridotta al suo significato minimo e abietto di mera autoconservazione.

Per tutte queste ragioni, la proposta di Benjamin nel saggio sulla violenza è a tutti gli effetti provocatoria: invita a guardarsi bene dall’opporre alla violenza della legge il principio della sacralità della vita, della conservazione naturale a tutti i costi, vedendo in quest’ultima un alleato della *Gewalt* del diritto; invita ad «indagare» sull’origine di un dogma che appare piuttosto il portato dell’indebolimento della tradizione politica occidentale¹⁵, il frutto di un’invenzione recente, e non un principio etico, né tantomeno un comandamento divino.

Perché, come giustamente avverte Agamben, «sospetto è, per Benjamin, che quel che qui è proclamato sacro sia precisamente ciò che, secondo il pensiero mitico, è il “portatore destinato alla colpa: la nuda vita”, quasi che una *complicità segreta* corresse tra la sacertà della vita e il potere del diritto»¹⁶.

13 Per Butler, la figura di Niobe, tramutata in pietra, rappresenterebbe la nascita del soggetto politico-giuridico come responsabile della violenza che incombe su di lei nella forma di un fato che la precede e lega questa responsabilità alla categoria di colpa. Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin*, cit., p. 78. Sulla colpa come categoria che si pone alla radice della nascita della *persona* giuridica, si veda naturalmente anche G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

14 Si veda a questo proposito la teorizzazione di Foucault del potere moderno come «biopotere» che si manifesta non più nel diritto di dare la morte o di lasciare in vita, ma ancor di più in quello di *far vivere*, potere centrato sulla vita della popolazione che dev’essere conservata e fatta proliferare a tutti i costi attraverso il governo dei corpi. Cfr. almeno M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013. Tuttavia, se un’analogia può essere riscontrata tra il pensiero di Foucault e le intuizioni di Benjamin, è da notare come la riflessione di quest’ultimo sul mito di Niobe ci suggerisce che il rapporto del potere con la nuda vita è *originario* all’instaurazione del diritto e non semplicemente coincidente con la nascita dello Stato moderno, punto di vista questo sposato da Agamben.

15 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 28.

16 G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita in Homo Sacer*, cit., p. 67 (corsivo mio).

Né bios né zoé

«L'aver esposto, senza riserve, il nesso irriducibile che unisce violenza e diritto fa della *Critica* benjaminiana la premessa necessaria, e ancor oggi insuperata, di ogni ricerca sulla sovranità»¹⁷. Assieme a un'archeologia della sovranità, quella che restituisce Agamben, soprattutto nel primo libro *Il potere sovrano e la nuda vita*, è però anche e soprattutto un'archeologia del principio della sacralità della vita, un'analisi che alimenta, con prove di carattere storico-antropologico, il «sospetto» di Benjamin in merito al dogma della *sacertas* e pertanto un'esegesi imprescindibile del discorso benjaminiano, un completamento necessario alle sue premesse teoriche. L'analisi di Agamben non è altro che la conferma della nuda vita come soglia critica di indifferenza e alla natura e alla cultura. Non potremmo comprendere a pieno l'ambiguità insita nella *bloße Leben* benjaminiana senza addentrarci nelle trame della nuda vita agambeniana e della sua incarnazione più nota: l'*homo sacer*.

Ma chi è in origine l'*homo sacer*, l'*uomo sacro*? La possibilità di districare il nodo fondamentale della critica benjaminiana della violenza – il concetto di «nuda vita» o «mera vita», che dir si voglia – risiede per Agamben proprio in questa figura del diritto romano arcaico. Una figura talmente ambigua ed «enigmatica» da risultare paradossale persino agli stessi autori dell'antichità latina e tuttavia quella in cui «il carattere della sacralità si lega per la prima volta alla vita umana come tale»¹⁸.

Sacer nell'antica Roma è l'individuo che si macchia di un delitto e che quindi acquisendo la *sacertas*, non può essere sacrificato agli dei, ma che, allo stesso tempo, chiunque lo uccida rimane impunito. La *sacratio*, cui va incontro l'uomo insacrificabile e al contempo potenzialmente uccidibile, rappresenta una figura limite del diritto romano¹⁹, che si può sussumere sotto il concetto d'*eccezione*²⁰. È un'*exceptio* dello *ius divinum*

17 Ivi, cit., p. 67.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 75.

20 L'eccezione per Agamben è la categoria chiave per capire la struttura della norma e il paradosso della sovranità che non si riduce in un semplice «fuori dalla legge»: essa rappresenta quel caso in cui la legge si attiva disapplicandosi e quindi una modalità di inclusione, necessaria al diritto, che procede per mezzo dell'esclusione. Si può dire che l'eccezione, non solo quella sovrana, costituisce la condizione necessaria di validità del νόμος. Cfr. ivi, pp. 39-40.

in quanto esclude la *consecratio* della vittima agli dei, è un' *exceptio* dello *ius humanum*, «in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa»²¹.

Homo Sacer è il paradigma dell'ambiguità della vita politica, la «soglia» emblematica sulla quale si gioca il complesso rapporto di inclusione-esclusione che lega il *vóμος* all'eccezione, la *civitas* allo stato di natura e la vita umana al diritto.

La *sacertas* pertanto dev'essere letta come un fenomeno squisitamente giuridico-politico prima ancora che come lascito di una concezione etico-religiosa²².

Se chiamiamo nuda vita o vita sacra questa vita che costituisce il contenuto primo del potere sovrano, disponiamo anche di un principio di risposta per il quesito benjaminiano circa "l'origine del dogma della sacertà della vita". Sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è originariamente la vita nel bando sovrano e la *produzione* della nuda vita è, in questo senso, la prestazione originaria della sovranità. La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere *contro* il potere sovrano come un diritto umano in senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte²³.

L'analisi di Agamben aveva preso le mosse dalla fortunata distinzione della *Politica* aristotelica tra *βίος* e *ζωή*: la vita dell'uomo come forma di «vita qualificata» e la «vita naturale riproduttiva»²⁴. La costituzione della *πόλις* non avverrebbe mediante un'esclusione della *ζωή* dai suoi affari (esclusione cui, nel moderno, seguirebbe per Foucault una soffocante inclusione), ma si caratterizzerebbe piuttosto per il rapporto *originario* che intrattiene con questa, rapporto che si sostanzia nella forma alquanto complessa di un'inclusione-esclusione necessaria alla costituzione della sovranità.

Alla luce della domanda che ci siamo posti di fronte al saggio sulla violenza, quella nuda vita che vanta un sospetto privilegio di sacralità

21 Ivi, p. 82.

22 Ivi, p. 84.

23 Ivi, p. 83 (corsivo mio).

24 Ivi, p. 105.

non coinciderebbe con *βίος*, né tantomeno con una *ζωή* pura, primigenia, rimasta intoccata dalla violenza del *νόμος* nel grembo della *φύσις* e la cui difesa può essere invocata a sua volta nella difesa dell'uomo dalla *Gewalt*.

«Né *bios* politico né *zoé* naturale, la vita sacra è la zona d'indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altra, essi si costituiscono a vicenda»²⁵. Paragonando l'istituto della *sacertas* romana a quella del bando del diritto germanico che vede coincidere il bandito con l'*uomo-lupo* scacciato dalla comunità, Agamben osserva come:

La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione con diritto e con la città; è invece una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *phýsis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione: *loup garrou*, lupo mannaro, appunto, né uomo né belva, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno²⁶.

Risiederebbe proprio in questa ambiguità originaria della vita sacra, in questa indecidibilità strutturale tra legge e natura, dentro e fuori la comunità, esclusione ed inclusione e pertanto vita e morte, la possibilità di un rovesciamento di un potere diretto al governo della vita (*biopotere*) in un potere votato alla morte (*tanatopotere*), di una trasmutazione – alla quale si assisterà troppo spesso nel Novecento – dello Stato di diritto nello Stato totalitario.

Cosa caratterizza a questo punto il biopotere moderno se il potere è già in origine dominio della nuda vita che pur si presenta nella forma della sua messa al bando, della sua *sacratio*? Nient'altro che l'istituzione di una coincidenza sempre più stretta tra vita e nuda vita e tra nuda vita e natura.

Ciò conduce a due alternative, entrambe inquietanti, che hanno visto una prima incarnazione nelle politiche del terzo Reich, ma che rappresentano possibilità intrinseche anche alle società democratiche.

Da un lato, l'ossessione per la *vita come natura* [*ζωή*] si manifesterebbe nell'interesse sempre più maniacale del potere sovrano verso gli

25 Ivi, p. 88.

26 Ivi, p. 101.

aspetti biologici dell'esistenza umana, con la nascita di un'alleanza sempre più forte tra scienza medica e politica, alleanza che raggiunge il culmine nel campo di concentramento.

Dall'altro, l'ossessione per la *natura della vita* porterebbe invece alla ricerca di quel valore intrinseco che rende una vita degna di essere vissuta, ricerca che potrebbe essere interpretata come una difesa della *Vera vita*, che si gioca spesso a discapito del singolo vivente, come è avvenuto nel caso dell'eutanasia forzata ai malati di mente nel Terzo Reich.

In questo scenario in cui la difesa della vita a tutti i costi ha rivelato il suo pericoloso confinare con la morte, rimane ancora forte l'eco della violenza che si abbatte su Niobe tramutandola in pietra.

Un'eco che salva la vita a costo di trasformare il vivente in *non-vivente*, un'eco che si ode minacciare: "Tu non morirai!".

Abstract

Il presente contributo si propone di affrontare il problema della sacralità della vita in Walter Benjamin, per come si presenta nel saggio *Per la critica della violenza* (1921). Per cogliere il fulcro di questa posizione, ci soffermeremo sulla figura della «mera vita» [*das bloße Leben*] che diviene sinonimo di «colpa» e pertanto occupa una posizione indecidibile tra *φύσις* e *νόμος*, sviluppandolo in parallelo con quello di «nuda vita» in Giorgio Agamben, attraverso l'analisi del primo libro di *Homo Sacer*.

This paper aims to deal with the "sacred life" issue in Walter Benjamin, as it appears in the *Critique of violence* essay (1921). So, in order to grasp the pivot of this problematic stand, we need to linger more on the «bare life» figure which gets to coincide with «guilt» and therefore occupies an indecidible position between *φύσις* and *νόμος*. Then we'll think this concept out in parallel with the original elaboration which Giorgio Agamben carries out in his twenty-years research in *Homo Sacer*, by focusing mostly on its first book.

Parole chiave

Benjamin, Agamben, biopolitica, violenza, vita sacra
Benjamin, Agamben, biopolitics, violence, sacred life

ER MÖCHTE WOHL VERWEILEN, DIE TOTEN WECKEN UND DAS ZERSCHLAGENE ZUSAMMENFÜGEN

La letteratura di fronte al messianico. Quattro brevi esempi

Salvatore Tedesco

Università di Palermo

Sophia

All'indomani della Rivoluzione d'Ottobre, Aleksandr Blok scrisse una delle sue opere estreme, che è anche uno dei suoi maggiori capolavori, *I dodici* (Двенадцать)¹ – un poemetto con cui si misurò fra gli altri, come traduttore, Paul Celan, che dedicò al poeta russo anche una breve nota in prosa². I “dodici” del titolo del poemetto sono i componenti di una pattuglia della Guardia Rossa, uomini che solitamente perlustravano le strade nei primi mesi della rivoluzione appunto in gruppi di dodici soldati; ma il numero rinvia immediatamente a quello degli apostoli di Cristo, inscrivendo così sin dall'inizio l'intera narrazione in un'atmosfera nella quale gli avvenimenti rivoluzionari e gli eventi e direi i *reperti* che emergono durante la duplice perlustrazione condotta dai dodici e dal poeta acquisiscono un significato mistico che viene esaltato e non minimizzato dalla miscela stilistica di sublime, volgare, grottesco, che qui informa la scrittura di Blok.

Per brevi scorci vengono rievocati alcuni episodi salienti delle svolte che hanno condotto alla presa del potere da parte dei Soviet (l'elezione dell'Assemblea Costituente e il suo scioglimento a gennaio 1918 da parte dei bolscevichi), in una descrizione in cui gli stessi avvenimenti sembrano disperdersi come relitti verbali, relitti di immagini, materiali ormai inerti trascinati dalla stessa marcia sforzata, caricaturale ma inarrestabile dei soldati. Fra le figure che emergono, per venire subito di nuovo dissolte in un dettato quanto mai frammentato, salvo poi tornare ancora circostanziata-

1 A. Blok, *I dodici*, in Id., *Gli ultimi giorni del potere imperiale. I dodici*, a cura di I. Sibaldi, Neri Pozza, Vicenza 2021. Per un primo inquadramento della sua figura, si vedano almeno G. Carpi, *Storia della letteratura russa. 1. Da Pietro il Grande alla rivoluzione d'Ottobre*, Carocci, Roma 2021, pp. 635-645; A.M. Ripellino, *Aleksandr Aleksandrovic Blok*, in A. Blok, *Poesie*, SE, Milano 2016, pp. 195-239. Si rinvia anche all'edizione, purtroppo parziale, di A. Blok, *Taccuini*, SE, Milano 2014.

2 P. Celan, *Nota introduttiva alla traduzione tedesca di Aleksandr Blok, I dodici*, in Id., *La verità della poesia. Il meridiano e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993, p. 39.

mente, c'è quella di una donna, la prostituta Kat'ka, oggetto di desiderio e a turno anche di irrisione fra le voci dei soldati. Ma Kat'ka/Ekaterina in questa sua raffigurazione abietta è forse la divina *Sofia*, la Sapienza che regge il mondo, ed è al tempo stesso il ritorno, tanto indicibile quanto irrefutabile, della *bellissima dama* (*prekrasnoi Dame*) a cui Blok aveva dedicato una delle sue raccolte più celebri nel 1904³. E questa dama, in ultimo, non è altri che la moglie adorata, Ljuba (Ljubov) Mendeleeva e del resto, infine, proprio alla recitazione della moglie Blok avrebbe voluto destinare i versi dei *Dodici*.

Voce e punto di fuga del poemetto, Ljuba/Kat'ka segna insieme il massimo della corruzione della materia mondana della storia, e la presenza costante di una luce di redenzione che non viene meno appunto nel farsi dell'impasto stilistico del poemetto, nel suo *affrettarsi* sempre più inarrestabile verso un esito che toglie il fiato. La natura, animata e inanimata, la storia e i dodici segnano tale inarrestabile processo, che non è altra cosa che la scrittura stessa di Blok. E così leggiamo ad esempio già nella prima stanza: «Il vento, il vento!/ Non uno che si regga in piedi»⁴, e alla quarta stanza: «Sulle stanghe della slitta.../ Ah, ah, fila via»⁵, e finalmente alla decima strofa: «Avanti, avanti, avanti/ Popolo lavoratore!»⁶.

Per la verità c'è quasi un momento di stasi, in quell'ottava strofa che a giudizio di Celan⁷ costituisce il *centro* della composizione, in cui si ode un coro di voci di violenti che finiscono con l'esprimere («Ah, dolore, amaro, amaro!»⁸) l'insensatezza della propria stessa violenza che si risolve in noia invincibile; e in queste voci che girano quasi a vuoto s'inserisce però un verso del servizio funebre del rito ortodosso, quasi una *variatio* della preghiera di Simeone: «Dona il riposo, Signore, all'anima della tua serva»⁹.

Questa stasi non contrasta con l'affrettarsi del tempo verso la sua conclusione, ma ne anticipa piuttosto il compimento messianico; attraversando la storia, la luce della Sapienza infiamma stilisticamente ogni lordura della materia e del divenire, per emergere prepotentemente nel finale del poemetto:

3 A. Blok, *Poesie sulla bellissima dama*, Bruno Osimo, Milano 2023.

4 Id., *I dodici*, cit., p. 143.

5 Ivi, p. 148.

6 Ivi, p. 154.

7 P. Celan, *Nota introduttiva alla traduzione tedesca di Aleksandr Blok, I dodici*, cit., p. 39.

8 A. Blok, *I dodici*, cit., p. 152.

9 Ivi, p. 153.

Avanti, con quella bandiera di sangue,
 E invisibile nella bufera,
 E invulnerabile alle pallottole,
 Incede dolce sulla bufera,
 Nella neve sparsa di perle,
 Con una bianca coroncina di rose –
 Davanti a loro – il Cristo Gesù¹⁰.

Non c'è alcun “significato” da ricercare dietro questa apparizione inattesa, ed è inattesa solo in quanto, adorno di una corona bianca di rose, Cristo Gesù sposo e redentore della Sapienza *scompagina poiché compie* il divenire e il ritmo temporale del racconto poetico: Cristo Gesù è *presente* e questo non è il “messaggio”, ma il corpo glorioso della poesia, la verità del tempo di cui essa è portatrice, che è anche e indissolubilmente salvezza del mondo che diviene visibile nella poesia.

Kafka

Nel 1919, benché risalente a un paio d'anni prima, esce un breve racconto di Franz Kafka, dal titolo *In loggione (Auf der Galerie)*¹¹. Ecco di seguito il breve, assai noto testo:

Se un'acrobata a cavallo, fragile, tistica venisse spinta per mesi interi senza interruzione in giro nel maneggio sopra un cavallo vacillante dinanzi ad un pubblico instancabile da un direttore di circo spietato sempre con la frusta in mano, continuando a frullare sul cavallo, gettando baci, oscillando sulla vita, e se questo spettacolo proseguisse in mezzo al fracasso dell'orchestra e dei ventilatori nel grigio futuro che continua a spalancarsi sempre, accompagnato dall'applauso, che si estingue e poi torna ad ingrossare, di mani che sono veri martelli a vapore – forse un giovane frequentatore del loggione si precipiterebbe giù per la scala, traversando tutti gli ordini di posti nel maneggio, e griderebbe: Basta!

¹⁰ Ivi, p. 156.

¹¹ F. Kafka, *Auf der Galerie*, in Id., *In der Strafkolonie und andere Prosa*, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 50-51; ed. it. in *Tutti i racconti*, vol. 1, Mondadori, Milano 1970, pp. 219-220. Rinvio in particolare al bellissimo L. Zagari, «Figure kafkiane. Lettura di “In galleria”», in *Belfagor*, 45, 1, 1990, pp. 1-22; meno direttamente pertinente, ma centrale ai nostri fini interpretativi, F. Masini, *Kafka, una distruzione che edifica*, ora in Id., *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, Torino, Ananke 2010.

Ma non è così: una bella dama bianca e rossa, entra lieve dal velario che due orgogliosi servitori in livrea sollevano per lei; il direttore, cercando ossequioso i suoi occhi, le sospira incontro con devozione bestiale, la solleva cauto sul cavallo pomellato, come se fosse la sua nipote preferita che parte per un viaggio pericoloso; né riesce a decidersi a dar segno con la frusta; ma alla fine lo dà con uno schiocco, facendo forza a se stesso; corre accanto al cavallo con la bocca aperta; seguendo con sguardo attento i salti della donna; e non par quasi comprendere la sua abilità; comincia a metterla in guardia con parole inglesi; richiama con voce furente alla massima attenzione gli stallieri che tengono i cerchi; scongiura con le mani levate l'orchestra di tacere prima del grande salto mortale; infine solleva la piccola acrobata dal cavallo tremante, la bacia sulle guance e nessun omaggio del pubblico gli pare adeguato, mentre la donna sostenuta su di lui, sulla punta dei piedi, circonfusa di polvere, allargando le braccia e inclinando indietro la testa vuol dividere con tutto il circo la sua felicità, – quando questo avviene il frequentatore del loggione posa il viso sul parapetto, e, naufragando nella marcia finale come in un grave sogno, piange senza saperlo.

«Weint er, ohne es zu wissen»¹²: il sigillo della riuscita estetica dello spettacolo, è al tempo stesso il sigillo del fallimento dell'impresa messianica. Tutta l'opera di Kafka si potrebbe del resto interpretare in questa fortissima tensione messianica, e nel suo programmato fallimento. Il tempo, il tempo messianico, che qui soffia come in un mantice pronto a scatenare un incendio universale, si arresta e risale e torna in circolo su sé stesso, e nutrendosi di sé fa del fallimento la condizione di possibilità della riuscita estetica. Senza con questo provare ad azzerare differenze di accenti anche relevantissime, si annuncia qui un tema che lungamente attraversa la migliore cultura letteraria europea, passando ad esempio attraverso autori come Thomas Bernhard e giungendo sino a W.G. Sebald, di cui diremo nel seguito, con il quale il tema del messianismo e del suo fallimento riemerge nel modo più evidente e programmatico: «Lì dove nei testi di Kafka secondo la loro logica interna dovrebbe apparire il Messia, si trovano solo spazi vuoti o immagini enigmatiche»¹³.

12 F. Kafka, *Auf der Galerie*, cit., p. 51.

13 W.G. Sebald, «Tiere, Menschen, Maschinen – Zu Kafkas Evolutionsgeschichte», in *Literatur und Kritik*, 205/6, pp. 194-201, qui a p. 200.

Per chiarire ulteriormente: non stiamo affatto parlando di una “compensazione estetica” *sensu* Odo Marquard¹⁴; il pianto del loggionista non sostituisce né compensa esteticamente l’interruzione messianica (*Basta!*) della catastrofe storica, ma è semmai la *catastrofe del messianismo* a costituire la condizione di possibilità della narrazione – e dunque di quella peculiare riuscita estetica che si misura appunto nell’*intervallo* rispetto al fallimento da cui proviene.

Se in Blok il tempo – abietto o sublime – si affretta verso l’esito messianico e si colma in ogni sua declinazione della presenza mistica e concretissima dello spozalizio fra la Sapienza e il Cristo, per Kafka è il tempo messianico a creare un ingorgo, ad arrestarsi così da apparire *valutabile* nell’intervallo, un intervallo che non è affatto compensazione (Marquard) né differimento dell’agire (Blumenberg!¹⁵), ma critica dell’identificazione fra la *forma estetica* e il *corpo glorioso* della redenzione.

Benjamin

Per questo verso, Walter Benjamin è insieme il più grande lettore di Kafka nonché il critico più rigoroso della *teologia politica* di Carl Schmitt e del suo necessario mirare a una teoria “katechontica” della storia¹⁶. Come scriverà Benjamin con riferimento al *Trauerspiel*, qui la forma è concepita sin dall’inizio «come rovina, come frammento»¹⁷, e se altre forme appaiono stupende come il primo giorno e sin dal primo giorno, solo nell’ultimo giorno «questa forma coglie [...] l’immagine del bello»¹⁸. Nessun *potere che frena*, nessuna costruzione *che arresti* la catastrofe storica e così facendo al contempo allontani e trattenga il giorno della salvezza; e tuttavia, al contempo, nessuna *redenzione estetica*, ma piuttosto *critica della forma come attesa dell’avvento messianico*.

14 Si veda riassuntivamente O. Marquard, *Philosophie des Städtischen. Studien*, Reclam, Stuttgart 2000.

15 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981.

16 Su questi temi, che qui posso solo sfiorare, vedi da ultimo F. Vercellone, *L’età illegittima. Estetica e politica*, Raffaello Cortina, Milano 2022; F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2023.

17 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1980, p. 253.

18 *Ibidem*.

Punto di arrivo di questo sviluppo teorico nel pensiero di Benjamin è ovviamente la tensione e la consonanza che si realizza nelle tesi *Sul concetto di storia* fra la «debole forza messianica» della seconda tesi e l'*Angelus novus* della nona¹⁹. Una lettura anche solo introduttiva di questi temi sarebbe tuttavia assolutamente fuori dalla portata e dalle intenzioni di queste note, dedicate piuttosto a seguire il “comportamento” di alcuni esempi e modelli letterari esposti per così dire alla luce intensissima del tema messianico.

Sebald

Come pocanzi si anticipava, questi temi emergono con la maggiore chiarezza nel lavoro critico e nella scrittura di W.G. Sebald, nella cui opera del resto la lettura di Kafka e quella delle *Tesi* benjaminiane si intrecciano costantemente²⁰. Il riferimento va qui però anzitutto a uno dei passi più celebri e più commentati dell'opera letteraria di Sebald, e cioè al racconto della visita all'amico Michael Hamburger nella settima parte degli *Anelli di Saturno*, e in modo più specifico alla riscrittura da parte di Sebald del racconto del ritorno a Berlino nel 1947 dello stesso Hamburger – ebreo tedesco sfuggito bambino al nazismo – e dell'inatteso ritrovamento della casa natale, intatta malgrado i bombardamenti nel cuore della città distrutta²¹. Michael ha abbandonato la Germania a nove anni e mezzo, e i pochi ricordi affioranti dalla scomparsa della sua infanzia berlinese «non basterebbero neppure per redigere il necrologio di un bambino disperso»²².

Il racconto converge narrativamente e teoreticamente nel momento saliente in cui il giovane Hamburger si trova nell'androne della casa ritrovata, un alito gelido gli sfiora la fronte e lui, alla vista della ringhiera di ghisa delle scale, degli stucchi alle pareti e delle cassette postali che recano per lo più gli stessi nomi della sua infanzia, ha per un momento la sensazione che

19 Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997; per il seguito p. 23 e pp. 35-37.

20 Insieme al saggio prima citato, si consideri sul fronte critico almeno W.G. Sebald, *Das Gesetz der Schande – Macht, Messianismus und Exil in Kafkas Schloß*, in Id., *Uneimliche Heimat*, Fischer, Frankfurt am Main 1995, pp. 87-103.

21 W.G. Sebald, *Die Ringe des Saturn. Eine englische Wallfahrt* (1995), Fischer, Frankfurt am Main 2007⁹; ed. it. *Gli anelli di Saturno. Un pellegrinaggio in Inghilterra*, trad. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2010.

22 Ivi, p. 187.

tutti quegli elementi compongano un rebus che gli basterebbe risolvere «per riuscire ad annullare gli eventi inauditi, accaduti da quando eravamo emigrati. Era come se adesso dipendesse solo da me, come se un impercettibile sforzo della mia mente potesse invertire l'intero corso della storia [...]. Sarebbe bastato solo un momento di estrema concentrazione [höchster Konzentration], per ricostruire sillaba dopo sillaba il messaggio cifrato nascosto nell'enigma, e tutto avrebbe ripreso a essere come prima»²³.

La domanda ormai inaggirabile per Sebald è dunque quella se la scrittura possa attribuire a sé direttamente un compito messianico.

Michael – scrive Sebald – non può giungere sino a quella parola che sciolga il mistero e ricomponga il tempo passato, né trova la forza per salire le scale e suonare alla porta della casa della sua infanzia perduta; Michael dunque lascia il palazzo in preda a un forte senso di nausea e inizia a vagare senza meta, «e senza riuscire a formulare il minimo pensiero»²⁴.

Come l'*angelus novus* di Walter Benjamin, Michael Hamburger e Sebald con lui vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto, far scorrere il tempo al contrario e restituire la vita sottratta dalla violenza storica. Ma la scrittura non è il Messia e il suo tempo non è tempo messianico, ma intervallo, attesa e ascolto. Come scriveva ancora Benjamin: «Se Kafka non ha pregato – ciò che non sappiamo –, gli era propria, in altissima misura, ciò che Malebranche definisce “la preghiera naturale dell'anima”: l'attenzione. E in essa, come i santi nelle loro preghiere, egli ha compreso ogni creatura»²⁵.

La scrittura non perde nulla della sua aspirazione utopica, ma è proprio nel misurare la distanza fra tale aspirazione – tale debole forza messianica in assenza della quale la scrittura sarebbe solo un *vissuto romanizzato* – e il compimento messianico del tempo, che si pone in Sebald il principale esito estetico della scrittura²⁶.

23 Ivi., p. 189, cfr. ed. or., p. 213.

24 Ivi., pp. 189-190.

25 W. Benjamin, *Franz Kafka*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 275-305, qui a p. 299.

26 Mi permetto di rinviare al mio *Fuoco pallido. W.G. Sebald: l'arte della trasformazione*, Meltemi, Milano 2019.

Stepanova

Pur nella brevità telegrafica di queste osservazioni, ci è sembrato di poter proporre la *critica della forma estetica* come il tratto saliente della ricerca letteraria che si sviluppa *di fronte al messianico* in alcuni autori da Kafka a Sebald, mettendone in luce – ed anche qui è esemplare il riferimento a Benjamin – l'intento critico di *liberazione storica*. I nomi, per quel che vale, si potrebbero certamente moltiplicare, e quantomeno sarebbe da chiamare in causa *nella stessa direzione utopica* il già citato Paul Celan. Una tale *critica della forma*, è evidente, non implica affatto una “svalutazione” della forma, né il suo sacrificio in nome di un’*energetica* delle forze vitali, ed anche e proprio laddove, come avviene ad esempio nella riflessione filosofica di Catherine Malabou, la forma viene presa in considerazione nella sua *plasticità*, nel suo potenziale di deflagrazione plastica, a risultare riaffermata, anzi a riproporsi come oggetto filosofico elettivo, è appunto una singolare *ontologia della forma*, e sia pure della forma dell'accidente plastico²⁷.

È anche in relazione a considerazioni di questo tipo che appare di estrema rilevanza la ricerca poetica di Marija Stepanova, poetessa, saggista e prosatrice russa dei nostri giorni, forse una delle voci più interessanti della letteratura contemporanea. Laddove negli autori occidentali che abbiamo sia pur rapidamente preso in considerazione la *critica della forma* si declinava principalmente come indagine sull'*intervallo* che attraversa la forma stessa e sulle sue conseguenze morfologiche (lo slittamento fra forme umane, animali e macchine in Kafka²⁸, e ancora nello stesso Kafka l'indagine sulla *terra incognita* al di là del discrimine fra vita e morte²⁹), oppure mirava direttamente all'indagine critica sulla dissoluzione delle condizioni di possibilità della forma (Sebald, ma certo già Bernhard e l'indagine da questi condotta sulle “potenzialità del

27 Cfr. C. Malabou, *La plasticità al tramonto della scrittura*, a cura di D. Licciardi, Orthotes, Napoli 2023; Id., *Ontologia dell'accidente*, a cura di V. Maggiore, Meltemi, Milano 2019.

28 Cfr. W.G. Sebald, «Tiere, Menschen, Maschinen – Zu Kafkas Evolutionsgeschichten», cit.

29 Su questo W.G. Sebald, *Das unentdeckte Land. Zur Motivstruktur in Kafkas Schloß*, in Id., *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke*, Fischer, Frankfurt am Main 1994, pp. 78-92.

fallimento”³⁰), Stepanova rimane prossima alla ricerca russa sulla *forma gloriosa* come immagine della salvezza del mondo, come farsi della Redenzione nel contatto tramite il quale – per dirla con Pavel Florenskij – «questo e l’altro mondo si aprono l’uno all’altro»³¹.

Ben inteso, la ricerca di Marija Stepanova è carica di storia, e il suo attraversamento della storia russa contemporanea (nonché il suo ruolo di intellettuale critica nei confronti del regime putiniano, sino alla decisione di lasciare la Russia dopo l’invasione dell’Ucraina e sino all’ultimo folgorante lavoro in prosa appena uscito³²) si affianca in questo senso a un dissodamento profondo di alcuni temi della tradizione letteraria europea, con pagine di straordinaria originalità dedicate a Celan e a Sebald, come del resto per altro verso a Mandel’stam, «uomini ai quali il loro tempo passo dopo passo ha tolto tutto»³³.

Il tempo storico, agli occhi di Stepanova, subisce un ingorgo e un arresto che fa tutt’uno con la violenza del potere, oggetto della sua circostanziata denuncia. Ha scritto recentemente Marija Stepanova: «Il regno degli zar trapassa docilmente, quasi organicamente, nell’Imperium di Stalin, e questo nella Russia di Putin [...], passato e presente si fondono e nessuno dei due ha più alcuna somiglianza con la realtà»³⁴. E ancora: «Il futuro diviene inutile, e soprattutto assomiglia a una discesa nell’Ade»³⁵.

Ma è appunto la storia, e con essa la materia nel senso più stretto della parola, ad esser esposta alla luce messianica. Mi riferisco in particolare a due capolavori della poetessa, raccolti insieme ad altri lavori nel 2020 in *Vecchio mondo. Rammendo della vita* (Старый мир. Починка жизни)³⁶, volume che sin dal titolo rinvia all’intento salvifico, e al modo in cui tale intento viene perseguito per un verso quasi in un *bricolage* non esente da echi del grotte-

30 Su questo, si vedano i due fondamentali studi di M. Latini, *La pagina bianca. Thomas Bernhard e il paradosso della scrittura*, Mimesis, Milano 2010; *Lo sguardo ritratto. Thomas Bernhard tra parola e immagine*, Meltemi, Milano 2021.

31 P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 19.

32 M. Степанова, Фокус [*Messa a fuoco*], Новое издательство, s.i.l. 2024.

33 Id., «Celanwärts», in *Sinn und Form*, 73, 2, 2021, pp. 284-285, qui a p. 284.

34 M. Stepanova, «Kein Zimmer für sich allein», in *Sinn und Form*, 72, 1, 2020, pp. 15-24, qui a p. 16.

35 Id., Предполагая жить [*Con l'intenzione di vivere*], in Три статьи по поводу, Новое издательство, Moskva, 2015, nuova ed. elettronica Litres 2022.

36 Id., Старый мир. Починка жизни, Новое издательство, Moskva 2020; si veda in italiano Id., *La guerra delle bestie e degli animali*, a cura di D. Liberti e A. Farsetti, Bompiani, Milano 2022.

sco così presente nella tradizione russa da Gogol' a quel Blok da cui abbiamo preso le mosse, mentre per altro verso il *rammendo* è anzitutto operazione sulla materia – e su quella tessile in senso specifico, come vedremo subito.

Mi riferisco dunque al poemetto *Il corpo ritorna* (Тело возвращается) e alla corona di sonetti *Vestiti senza di noi* (Оденься без нас). Se nel primo caso il «corpo della resurrezione», capace di «camminare sull'acqua e dissolversi nell'aria/ rimanere iniconoscibile e farsi riconoscibile,/ somigliare a un giardiniere,/ a un pellegrino [...] / assurgere in cielo e sedersi alla destra del Padre»³⁷ è al tempo stesso il corpo dei soldati russi e ucraini morti nella Guerra del Donbass del 2014 e quello dei soldati della Grande Guerra, e il *ritorno* è senz'altro luce della redenzione, ma essa tanto più crudamente illumina la catastrofe storica («Il braccio sepolto nella Marna./ Il braccio sepolto presso Narva./ Il braccio che giace nelle paludi della Galizia./ La cenere di un braccio che da nessuna parte giace./ Tutto questo di nuovo tornerà»³⁸), nel caso di *Vestiti senza di noi* è la materia, la materia tessile appunto, in assenza del corpo umano, nello sgomento della sparizione dell'esperienza umana, di ogni traccia di vita umana, a fiorire secondo la lezione degli esicasti e di Gregorio Palamas di una luce taborica che non smette tuttavia sino all'ultimo di rimanere profondamente ambigua, profondamente inquietante («Inerte, igienica, e accecante luce/ di ripostigli, tintorie, lavanderie,/ dove cilindri di acciaio ruotano,/ in giri innumerevoli avvitando, [...] e la chimica elimina, toglie, porta via/ quel che ancora resisteva con le ultime/ sue forze – una macchia di marmellata di ciliegie»³⁹).

Eppure è attraverso di essa che si compie l'opera di redenzione di cui la poesia – ecco il tratto determinante dell'operazione di Stepanova – si fa direttamente espressione⁴⁰:

la manica germoglia in mano, il colletto in arbusto,
l'umidità sotterranea lecca la pelle del vitello,
e tra gli echi di gracidii e gorgoglii

37 Id., *Il corpo ritorna*, in Idem, *La guerra delle bestie e degli animali*, cit., pp. 59-61.

38 Ivi, p. 75.

39 Id., *Vestiti senza di noi*, in *La guerra delle bestie e degli animali*, cit., p. 107. Si ricordi del resto che secondo Teofane di Nicea la luce del Tabor si manifesta ai dannati come fuoco dell'inferno.

40 Ivi, p. 115.

l'inorganico dà ascolto all'organico (e anche il contrario),
 quel che non vive più riscalda nuove radici,
 [...]

 E quel che era un uomo, quella che era una camicia
 Si abbracciano l'un l'altra come una cosa sola.

Qui appunto l'animato e l'inanimato si ridestano insieme in un intarsio stilisticamente unico di forme organiche e inorganiche, e tale animazione della materia coinvolge i vestiti, la terra stessa, le piante, gli animali, e l'uomo in quanto parte e voce di questa stessa natura, secondo quella che non si può fare a meno di descrivere come una prospettiva messianica – prospettiva messianica sull'essere umano e sulla materia, poetico rammendo della *forma* del mondo.

Nelle differenti declinazioni della *critica della forma* la tensione altissima fra Oriente e Occidente trova una rifrazione nuova e intensissima, mentre la poesia del nostro tempo ricerca e offre una conciliazione superiore in una prospettiva inedita di liberazione del tempo storico.

Abstract

Il contributo è dedicato all'analisi della relazione fra letteratura e messianismo, sulla scorta di quattro brevi esempi; due riguardano il primo Novecento, e sono costituiti dalla poesia di Aleksandr Blok e dalla prosa di Franz Kafka, due il nostro tempo, e troviamo questa volta W.G. Sebald e Marija Stepanova. L'analisi si muove attraverso le differenti forme di temporalità di questi scritti, e mira a mettere in luce differenti posture della letteratura nei confronti del tema della salvezza e del tempo messianico.

The contribution is dedicated to the analysis of the relationship between literature and messianism, on the basis of four short examples; two concern the early twentieth century, and consist of the poetry of Aleksandr Blok and the prose of Franz Kafka, two our time, and in this case we find W.G. Sebald and Marija Stepanova. The analysis moves through the different forms of temporality of these writings, and aims to highlight different positions of literature towards the theme of salvation and messianic time.

Parole chiave

letteratura, tempo messianico, teologia politica
 literature, messianic time, political theology

NÉ IL VERO NÉ IL FALSO, SEMMAI L'IRREALE: QUALI ESPERIENZE MUSICALI NEL MONDO POST-COVID?¹

Stefano Isola

Università di Camerino

Arti e distanziamento

Tra le attività umane che hanno subito i colpi più duri da parte del regime di distanziamento sociale piombato su molti paesi del mondo durante l'emergenza Covid vi sono quelle associate all'esperienza della musica dal vivo, che si è interrotta d'un colpo, lasciando legioni di strumentisti, studenti di conservatorio, musicisti indipendenti, orchestrali, direttori d'orchestra, cantautori, arrangiatori, accordatori, in un lungo purgatorio di inattività forzata. E come in molti altri settori, anche per l'attività musicale si è rapidamente interposto l'apparato della rete, dei servizi di *live streaming*, e i mille dispositivi e applicazioni utili a trasmettere e condividere materiali di vari tipo su piattaforme digitali. Insomma, l'esistenza stessa di un'infrastruttura digitale diffusa nella società ha permesso che alcune attività potessero essere perpetuate, in forma surrogata, anche agli arresti domiciliari, nel *pianeta lockdown*. Ora, come appare evidente anche in molti altri casi, dal lavoro all'istruzione al commercio alla sanità, tale perpetuazione ha messo in atto una sorta di selezione artificiale tra le modalità con cui le varie attività hanno potuto continuare ad esistere, lasciando svanire come ombre al buio quelle meno adattabili alla formattazione digitale. Si sono così consolidate dinamiche mirate a rimodellare in modo permanente i significati dello "stare insieme", surrogati virtuali più o meno "integrati" con la dimensione reale dei luoghi pubblici, delle scuole, delle università, dei cinema, dei teatri, delle sale da concerto. E su tutto questo vige un'ideologia potente, che spinge a trasformare gli esiti di emergenze, reali o presunte, in implacabili necessità. Nel corso della cosiddetta pandemia hanno iniziato a circolare insistentemente annunci come questo:

¹ Il titolo richiama la musica sintetica e il cinema odoroso del "mondo nuovo" di Aldous Huxley, strumenti che non danno al pubblico "né il vero né il falso, ma semmai l'irreale, ciò che, più o meno, non significa nulla".

Il covid-19 ha cambiato il modo in cui lavoriamo e il modo in cui ci divertiamo. Ci ha costretti a rimanere rinchiusi nelle nostre case, osservando e comunicando con il mondo attraverso finestre digitali. Durante il periodo di isolamento che stiamo vivendo, il bisogno di connessione sociale è più grande che mai. Il mondo fisico sta subendo un rallentamento e si sta verificando un fenomeno senza precedenti nella storia delle arti performative, nel mondo digitale la cultura non si ferma².

Il futuro della musica, soprattutto quella “giovanile”, sarà vieppiù modellato da dispositivi per la riproduzione digitale dell’esperienza del concerto³ e dall’uso di realtà virtuali. Un rapporto del 2020 della Commissione Europea sul futuro del “settore musicale” già prefigurava la qualità delle esperienze musicali che ci aspettano: «si prevede che l’ambiente digitale genererà impatti importanti lungo la catena del valore della musica [...]. I servizi di streaming hanno preso il controllo di tre importanti *driver* del consumo di musica: le piattaforme di *streaming* sono diventate allo stesso tempo distributore, rivenditore e produttore di gusti»⁴. Oltre a ciò, le tecnologie basate sulla cosiddetta intelligenza artificiale (IA) stanno entrando pesantemente non solo nella produzione di opere musicali, ma anche nel campo dell’esecuzione e dell’insegnamento.

Così, se qualcosa del mondo passato vuole continuare ad esistere, dovrà adattarsi al nuovo che avanza, mettendosi in forma per accedere al palcoscenico digitale, e i contenuti che si vogliono trasmettere, il pubblico al quale ci si rivolge, il tipo di esperienza estetica che si concepisce realizzando una certa opera, devono rientrare in una combinatoria di soluzioni configurabili entro un “ambiente di scelta” preformato.

Arti e riproducibilità

Da oltre un secolo viviamo nell’era della riproducibilità tecnica dell’arte e la musica registrata ha profondamente assuefatto l’orecchio dei più. Se, da una parte, ciò ha ingigantito e reso onnipervasiva l’industria dell’intrattenimento, dall’altra ha stimolato anche innumerevoli ricerche di na-

2 <https://www.societybyte.swiss/2020/10/02/music-goes-digital-in-the-age-of-social-distancing/>

3 Con opzioni che simulano l’emozione collettiva e il battito delle mani, http://ibicocca.it/concerti_e_distaziamento/

4 <https://www.live-dma.eu/wp-content/uploads/2020/11/Data-Gaps-Report.pdf>

tura stilistica, percettiva ed estetica, segnatamente in ambito musicale. È anche manifesto che oggi il mezzo principale per “consumare” musica di qualunque genere sia la registrazione su disco e, in misura rapidamente crescente, la pletora di filmati musicali reperibili su Internet. Ora, l’ascolto di un concerto e l’ascolto della musica su Internet comportano atteggiamenti mentali assai diversi, e non necessariamente conciliabili tra loro.

Il concerto implica ed esalta l’effetto della compresenza corporea degli esecutori e le reazioni immediate del pubblico, secondo dinamiche comunicative che coinvolgono la teatralità, l’empatia e l’intelligenza collettiva, nonché la percezione cosciente dell’ambiente acustico. Nello stesso tempo, non si può non tener conto che la ritualità dell’evento musicale di massa – soprattutto per quelle forme espressive che hanno incarnato storicamente l’idea romantica della “religione dell’arte”, come il concerto classico, sinfonico o solistico – privilegia modalità di ascolto in contesti predeterminati e con comportamenti stereotipati, talora in contrasto con la sensibilità di chi ricerca esperienze di ascolto attivo e consapevole. In particolare, nonostante una storia assai travagliata e i profondi cambiamenti intercorsi nelle relazioni tra cultura e società, il concerto classico nato nella Parigi del 1830 non ha subito sostanziali cambiamenti nel suo svolgimento concreto, se non, negli ultimi decenni, nel senso di una spettacolarizzazione consumistica che degrada la dialettica tra esecutore e ascoltatore, istituzionalizzando la passività e l’ignoranza musicale da parte del pubblico. Ciò, per altro, investe anche la figura dell’esecutore. Secondo un grande interprete del secolo scorso, Glenn Gould, il contatto con un pubblico reso passivo dalla sua posizione di subalternità pone il soggetto-esecutore in una condizione psicofisica forzatamente esibizionistica che non gli consente la concentrazione necessaria per la massima resa esecutiva. Perciò Gould si sottrasse al ruolo della “star da concerto” per perseguire la propria idealità creativa unicamente nelle sale di registrazione.

Altro importante elemento che caratterizza l’esperienza del concerto, in particolare del concerto pubblico di massa, è il fatto che si svolge con tempi che il singolo ascoltatore non può controllare in alcun modo. Invece, all’ascoltatore solitario su Internet è sufficiente un *click* per ria-

scoltare ciò che al concerto non può essere riascoltato, o interrompere ciò che al concerto non può essere interrotto. Questa disponibilità del dispositivo tecnico alla frammentazione e alla ripetizione può evidentemente andare incontro all'idea che per comprendere a fondo un brano musicale, oltre a studiarlo analizzando la partitura, occorre ascoltarlo ripetutamente e con attenzione crescente. D'altra parte, per chi non abbia profondi interessi musicali e adeguate conoscenze, anche di tipo teorico, l'ascolto autogestito di un brano eseguito da un esecutore scelto a caso tra quelli proposti dalla rete non può dare alcuna garanzia di qualità, e gli sporadici commenti riportati sotto il video non possono certo sostituire la dimensione sociale attiva manifestata dall'uditorio in sala. La musica già commercialmente consolidata è più visibile, mentre gli artisti indipendenti o marginali debbono lottare duramente per sperare di entrare a far parte della coorte di brani suggeriti dai motori di ricerca. C'è poi un altro aspetto: se per l'ascoltatore/musicista l'ascolto solitario su *youtube* può indubbiamente favorire una maggiore concentrazione su alcuni aspetti di un brano che spesso già conosce, per l'ascoltatore medio può verificarsi l'effetto opposto, nella misura in cui Internet segue ed amplifica il respiro corto della struttura mentale del "navigatore" medio, con la sua attenzione a breve termine e scarsa capacità di seguire prolungati procedimenti logici. Il che rende i protocolli d'incentivazione dell'ascolto di massa più favorevoli ai brani più brevi e più elementari, immiserendo di fatto il "panorama musicale".

Tutto ciò apre questioni e provoca cortocircuiti non facilmente componibili, e che tuttavia erano già presenti in qualche misura a compositori e interpreti fin da quando i primi fonografi e grammofoni hanno iniziato ad emettere musica in modo abbastanza diffuso.

Béla Bartók, ad esempio, in un articolo del 1937 dal titolo *Musica meccanizzata*⁵, dopo aver affermato che le trasmissioni radiofoniche di musica classica consentono di «portare ai concerti anche quelle masse che finora non avevano sentito il bisogno di frequentarli», afferma che «la musica radiofonica abitua per lo più all'ascolto superficiale del pezzo», visto che «è così facile girare i bottoni dell'apparecchio e, con un pulsant-

⁵ Una traduzione italiana si trova in *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*, 100, 2, 2009.

te, accenderlo e spegnerlo. Senza dire che mentre si ascolta si possono fare mille altre cose». Continua poi dicendo che «ascoltando musica alla radio ci si abitua ai timbri deformati e si perde la sensibilità di quelli autentici». Su questo qualcuno potrebbe obiettare che la radio dei tempi di Bartók non aveva certo la fedeltà dei dispositivi odierni. Tuttavia anche oggi il principio mantiene intatta la sua validità: ogni registrazione, indipendentemente dalla qualità riproduttiva degli apparecchi usati, è diversa dall'esecuzione dal vivo. E ciò per una pluralità di ragioni.

Vi sono innanzitutto aspetti di natura metodologica. In primo luogo il fatto che nel passaggio tra il suono reale e la sua riproduzione tecnica s'interpone un *modello teorico*⁶ il quale, a partire da una rappresentazione semplificata ed astratta del modo in cui il suono si produce, si propaga e si percepisce, opera una selezione di quali aspetti debbano essere (approssimativamente) riprodotti⁷. In altre parole, quello che udiamo ascoltando la radio o un altro dispositivo di riproduzione acustica è in realtà l'implementazione del modello astratto del fenomeno sonoro che vogliamo riprodurre. Se poi s'intende l'ascolto come un'azione attiva e consapevole, prodotto di un impegno anche fisico, oltre che di una sensibilità e di una concentrazione in grado di cogliere le relazioni tra le parti, le sfumature timbriche, le sottigliezze dinamiche del brano ascoltato, allora è chiaro che, se compiuta per tramite un mezzo di trasmissione di massa, essa può subire uno snaturamento considerevole, che la rende un'azione subita passivamente e più superficiale, quale che sia il livello di perfezione tecnica dello strumento di trasmissione. Ciò si connette a quanto il direttore d'orchestra Sergiu Celibidache ha sostenuto in varie interviste e conferenze⁸, richiamando l'attenzione su alcuni aspetti fondamentali della fenomenologia musicale, tra cui il ruolo svolto dalla percezione cosciente dell'ambiente acustico: «l'acustica del luogo è un elemento generatore di forma», nel senso che le durate e le intensità con le quali si articola

6 Tradizionalmente alla base della progettazione dello stesso apparato di riproduzione. Per i dispositivi di simulazione sonora basati sull'intelligenza artificiale il discorso è in parte diverso, nella misura in cui il "modello" del fenomeno è sostituito da un agglomerato di correlazioni statistiche.

7 Ad esempio, uno schema basato sull'analisi spettrale di Fourier riprodurrà più fedelmente suoni relativamente stazionari nel tempo, molto meno fedelmente suoni di natura impulsiva.

8 Come la conferenza sulla fenomenologia musicale, tenuta nel 1974 alla Radio-televisione della Svizzera italiana: <https://www.youtube.com/watch?v=IcvLYXp0Vbs>.

lo scorrere di un pezzo musicale dipendono non solo dalla partitura del brano, ma anche, e in modo essenziale, dall'acustica dell'ambiente nel quale viene eseguito ed ascoltato. Un ambiente con riverbero maggiore, dove il suono "dura" più a lungo, spinge a un'esecuzione più lenta, uno scarso ritorno sonoro imporrà un tempo musicale più veloce. Di converso, per Celibidache, l'ascolto del suono registrato genera una sorta di "sordità musicale", risultante dalla mutilazione di alcune dimensioni generatrici di significato dell'esperienza musicale, intesa come triangolazione tra esecutore, ascoltatore e opera, che prende forma in un luogo e in un tempo particolari, con modalità non interamente riproducibili.

Origine della musica e Intelligenze Artificiali

Ulteriori questioni sono motivate dall'attuale uso massiccio dell'IA nella realizzazione di contenuti "artistici", dai romanzi alle sceneggiature, alle immagini generate da *Midjourney*, fino ai brani assemblati da generatori musicali come *Udio* o *Boomy*. Nonostante le potenzialità combinatorie offerte da tali dispositivi, l'arte finora non sembra averne tratto vantaggi di rilievo. Non si vede alcuna rivoluzione nelle forme artistiche già esplorate, né applicazioni inedite. L'arte è qualcosa di profondamente diverso da un risultato meramente tecnico: non è determinata dalla facile disponibilità dei mezzi, e anzi, spesso emerge nella loro scarsità, che favorisce l'inventiva. Nasce soprattutto dalle proprie esperienze, dalle proprie speranze, dalle proprie credenze, dal proprio dolore, che sono unici e reali, non virtuali e standardizzati. L'IA, al contrario, può solo attingere dalla versione *datificata* di quanto è già stato fatto, producendone innumerevoli ricombinazioni sulla base di informazioni statistiche sui possibili abbinamenti di oggetti privi di significato⁹. Va osservato che la generazione automatica ed inconsapevole di presunti contenuti artistici si colloca su un piano diverso anche rispetto agli effetti artistici ottenuti elettronicamente nel contesto delle avanguardie musicali del secolo scorso, in cui la generazione e riproduzione macchinica di suoni e rumori quotidiani costituiva anzitutto un peculiare tentativo

⁹ Cfr. S. Isola, *A fin di bene: il nuovo potere della ragione artificiale*, Asterios, Trieste 2023.

di «diretto accesso all'azione e alla vita»¹⁰. Un esame critico e intelligente dei rapporti tra la ricchezza e i limiti di quella tradizione culturale e l'emergere del pensiero cibernetico, insieme al ripensamento del significato dell'esperienza musicale nella nostra tradizione culturale, sarebbe oggi assai auspicabile, anche alla luce del fatto che l'affidarsi sempre più diffuso a dispositivi di generazione automatica di “contenuti culturali”, insieme al crescente perfezionamento di quegli stessi dispositivi, induce un inesorabile impoverimento dell'esperienza e un conseguente declino cognitivo e creativo. In questa direzione, se pure senza alcuna pretesa di organicità ed esaustività, la parte restante di questo saggio riporta alcune riflessioni sui rapporti tra musica, pensiero e azione umana.

Il termine “musica” può indicare innumerevoli cose, da una canzonetta che accompagna una pubblicità fino ad un'esperienza di esecuzione-ascolto consapevole e sublime. Per il linguaggio è diverso. Non si usa la stessa parola “letteratura” per indicare un racconto di Cechov o un trafiletto di giornale. Serve quindi un'elaborazione terminologica, che distingue tra musica come “sfondo sonoro” – dimensione oggi ubiquitaria e pervasiva – e musica come esperienza, ascolto, argomentazione, sentito – dimensione oggi riservata a contesti marginali. Quali significati “emancipatori” possiamo sensatamente attribuire al termine “musica”? Dove risiede la sua capacità di agire sul nostro animo con una potenza talvolta ben superiore a quella della parola?

Per pensare qualcosa in questa direzione l'approccio “oggettivante” e “cartesiano” appare del tutto inadeguato. Serve una riflessione sulle dimensioni generatrici di significato dell'esperienza musicale e sui meccanismi che possono amplificarla (partecipazione consapevole, intelligenza, empatia, pluralità di dimensioni percettive, ecc.) o al contrario distruggerla (massificazione, consumo, istupidimento, formattazione tecnologica, ecc.), su come la creazione musicale stessa possa tornare a parlare di cose umane, creando il suo discorso e il suo spazio di azioni e di significati. Da questo punto di vista si vede un legame naturale con la politica e con la filosofia, nate insieme alla riflessione sulla musica in Grecia, nell'ambito del medesimo movimento critico rispetto a tutto ciò che era tramandato dalle culture precedenti (babilonese ed egizia) che Cornelius Castoriadis

10 Cfr. F. K. Prieberg, *Musica ex machina* (1960), trad. di P. Tonini, Einaudi, Torino 1963.

ha chiamato «creazione di uno spazio del *logos* e dei mezzi per muovercisi dentro». In questo quadro, ad esempio, l'idea di un'armonia cosmica riflessa nella ragione umana trova radici molteplici nella filosofia presocratica, dal sesto al quarto secolo a.C., e apre a una dimensione *ontologica* e *cosmologica* della musica, nella quale l'armonia del mondo verrebbe riprodotta e amplificata dal musico, e recepita dall'ascoltatore consapevole, grazie alle affinità strutturali che intercorrono tra l'animo umano e il cosmo. Tali affinità strutturali sono poi oggetto d'interpretazione da parte del filosofo, e in questo senso musica e filosofia condividono lo stesso oggetto, ovvero l'essenza del bello e del bene (per Platone l'essenza dell'essere).

Nello stesso movimento di pensiero si sviluppa la *scienza armonica*, al cui centro sta il rapporto numerico (*logos*), per mezzo del quale il pensiero greco si rivolse al lato materiale del sonoro, distillandone entità teoriche quali nota, intervallo, sistema, modalità e ritmo, allo scopo di renderlo disponibile alla manipolazione consapevole. Così il sonoro nel suo aspetto di materia acustica assunse il valore di *armonia*. La controparte naturale della teoria è la prassi musicale, ovvero quel tipo di manifestazione fenomenica del sonoro a sua volta compenetrata dall'ordito teorico¹¹. Si può dire che le caratteristiche che hanno contraddistinto nella civiltà greca il rapporto tra materia sonora e pensiero razionale, nella dualità di teoria e prassi, hanno generato il concetto stesso di "musica" nella forma per lo più condivisa dall'intera civiltà occidentale. Come ebbe a dire anche Leopardi nel suo *Zibaldone* (3208-3234), la musica europea ha due origini: una primitiva e premusicale, legata al suono puro come lingua primordiale, che attraverso la percezione uditiva apre e scuote l'animo umano, ed una greca, propriamente musicale¹². La faccia della musica apparentemente opposta alla razionalità è l'*emozione*, la dinamica degli affetti e delle sensazioni che è in grado di evocare. Un aspetto legato alla temporalità e dunque carico di indeterminatezza ed imprevedibilità, e che tuttavia, in certa misura, è stato anch'esso oggetto di elaborazione consapevole, proprio allo scopo di indagare i mezzi per esprimere e suscitare musicalmente determinate

11 Alcune interessanti riflessioni su questi aspetti di trovano in D. Dahlhaus, H.H. Eggebrecht, *Che cos'è la musica?* (1985), trad. di A. Bozzo, Il Mulino, Bologna 1988.

12 Cfr. S. Isola, *Musica, scienza e seconda natura*, *Lexicon Philosophicum*, n. 8 (2020), pp. 235-244.

emozioni e stati d'animo. Poco ci è rimasto di tutto questo, se non un manipolo di storie e leggende, assai dibattute nel Rinascimento, sui *meravigliosi effetti della musica antica sull'animo umano*.

Sappiamo che la musica greca antica (*mousiké téchne*), già in età classica, si avvaleva di alcune *harmoniai*, ossia “formule sonore” caratterizzate da particolari serie ordinate d'intervalli, ma anche da altri fattori, quali l'altezza assoluta dei suoni, andamenti melodici, colore dei suoni. Tali formule verosimilmente codificavano aspetti musicali associati agli stili regionali, come si deduce dai loro nomi: *lidia, ionica, dorica, frigia, misolidia, eolia, locria*, ecc. E pur non avendo alcuna testimonianza “sonora” dell'antica musica greca (e solo una decina di opere notate), dai trattati teorici e filosofici che ci sono rimasti sappiamo che ciascuna di esse era collegata ad un particolare *ethos*, un determinato effetto psicofisico sull'ascoltatore¹³. Uno dei compiti dell'antica teoria musicale sembra dunque quello d'indagare i modi per *indurre consapevolmente particolari stati d'animo attraverso l'associazione di sentimenti con percezioni sonore*. In questo senso si può forse intendere la classica analogia secondo la quale, come l'utilità di una dottrina medica si misura dalla sua efficacia nel guarire i pazienti, così l'utilità della musica si può misurare dalla sua capacità di produrre consapevolmente effetti psichici.

Musica e società

Per altro, proprio tale capacità fu oggetto di severe limitazioni e censure da parte di alcuni teorici, tra cui Platone, che nella *Repubblica* inveisce sul potere incantatorio delle dolci molli lamentose armonie con effetti negativi sul vigore dell'animo umano, e sostiene che solo le armonie dorica e frigia hanno utilità sociale. Ricordiamo che per Platone la musica è unità di *harmonia, rythmos* e *logos* – insieme di relazioni regolate tra suoni, movimento danzante e parola. La tradizione occidentale ha poi introdotto molti altri significati, associati a “musica da camera”, “musica elettronica”, ecc. In età rinascimentale, ai tre termini di Platone, Zarlino aggiunge un quarto termine: il *soggetto ben disposto*. E ciò facendo rimette in gioco l'azione del soggetto che ascolta, oltre a quella del mu-

13 Cfr. G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana* (nuova ed. ampliata e riveduta), E.D.T., Torino 1979.

sico, una dimensione ampiamente sepolta già dal Neoplatonismo tardo antico e poi dal cristianesimo. La condanna platonica della *poiesis* e della *praxis* si collocava in una prospettiva in cui la *vita activa* è guardata dal punto di vista della *vita contemplativa*, una prospettiva che ne annulla le articolazioni interne (in particolare scambia l'ordine gerarchico collocando l'opera dell'artigiano al primo posto davanti all'azione). È l'azione politica e poetica la sola dimensione nella quale può stabilirsi il *metron*, la misura delle cose umane, la perdita del quale è fonte di squilibrio e irrazionalità (che caratterizzano l'idea moderna di progresso automatico).

La dimensione etica e politica della musica è riemersa in varie fasi della storia della cultura, e in particolare nel Rinascimento – ad esempio nelle diatribe tra Gioseffo Zarlino e Vincenzo Galilei sul corretto rapporto tra testo e musica – per poi entrare in varie forme nella metafisica ottocentesca (musica come oggettivazione della volontà in Schopenhauer) e novecentesca (musica come messa in opera della verità e come casa dell'Essere), nonché nella sociologia della musica (Bloch, Adorno), il cui filo conduttore è la “riduzione” dei problemi metafisici a problemi sociali e questi ultimi a problemi musicali: per Adorno, quando l'arte riflette senza differenze la realtà, per essere da quella compresa, diviene del tutto insignificante.

C'è poi una dimensione fenomenologica, nella quale l'esperienza musicale si costituisce come un'opera in sé, di cui nessuno in senso proprio è autore o produttore, e che instaura uno stretto rapporto tra il nostro esserci e la temporalità musicale, un rapporto che si annuncia già nel linguaggio ordinario, che usa spesso espressioni musicali per designare stati d'animo, “essere giù di tono”, “avere una certa tonalità emotiva”. Nell'esperienza musicale autentica, soggetto e oggetto divengono una cosa sola: il soggetto ben disposto diviene parte dell'azione musicale, la quale determina la modalità della sua apertura al mondo in accordo con le caratteristiche strutturali della trama sonora (l'armonia o la «successiva collegazione de' tuoni», che secondo alcuni antichi autori corrispondono ad omologhe caratteristiche dell'animo umano) e con le *assuefazioni* che formano il suo sostrato storico-culturale, come ci dice ancora Leopardi. Cosa sono le diverse tonalità emotive – ansia, noia, indifferenza, entusiasmo – se non *modi* della temporalità dell'esserci?

Musica e ascolto

L'opera musicale, nella sua dimensione fenomenologica, non è "fatta". Per la sua sconfinatezza e imprevedibilità non possiamo mai sapere davvero cosa stiamo facendo. Al tempo stesso, però, non ci è data la possibilità di disfare ciò che stiamo facendo. «*La musica non è niente*», diceva Sergiu Celibidache, nel senso che non è in sé stessa un ente, qualcosa suscettibile di oggettivazione. Non possiamo entrare in rapporto con la musica nel momento in cui la si adotta come oggetto. In questo senso la musica fonda la fenomenologia, non viceversa. La musica non ha *ethos*. L'*ethos* lo ha l'*atto musicale*, inteso come composizione-esecuzione e ascolto da parte di un "soggetto ben disposto". L'esperienza umana generalmente si nutre di rimandi e previsioni oppure ricorda, lo sguardo rivolto al passato, raramente vive nel presente. L'atto musicale vive nel presente, al di sopra del tempo, o meglio nel «tempo dello stare»¹⁴. Perlomeno l'atto musicale autentico, in cui l'opera musicale è in grado di trasformare la realtà creando la *sua* dimensione temporale, e il pubblico è in grado di seguire lo sviluppo del discorso musicale nella sua complessità, mettendo in gioco empatia e intelligenza, nonché la percezione cosciente dell'ambiente acustico (dunque qualcosa di assai diverso dall'esibizione onanistica, o ginnica, o in cui il pubblico perlopiù subisce passivamente un flusso di stimoli senza significato, che subito dimentica). In questo senso, nell'atto musicale autentico non ha senso distinguere il soggetto che afferra dall'oggetto afferrato: nel fare davvero musica, come nell'ascoltare davvero, il soggetto e l'oggetto dell'azione si identificano¹⁵.

Ulteriori spunti di riflessione in questa direzione provengono dall'opera *Vita Activa*, dove Hannah Arendt riflette sulla possibilità di *agire*, cioè riprendere il senso di vivere in una comunità politica in un mondo dominato dalla tecnocrazia. Tre sono le tipologie di attività che caratterizzano la *vita activa* dell'uomo (distinta dalla *vita contemplativa*): la mera attività lavorativa per il proprio mantenimento (il lavoro del corpo dell'*animal laborans*), l'operare (il lavoro delle mani con cui l'*homo faber* costruisce il mondo arti-

14 *Intervista a Augusto Vismara*, a cura di M. Rea, Queen Kristianka Edizioni, Roma 2022.

15 Su questo aspetto sono illuminanti alcune osservazioni di Günther Anders a proposito di una sinfonia di Bruckner, cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I. *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. di L. Dallapiccola, Boringhieri, Torino 2007, pp. 292-293.

ficiale che lo circonda), e infine l'agire (l'attività con cui l'uomo, in quanto animale politico, entra in rapporto con altri uomini). Come si esprime la Arendt: «agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano»¹⁶. Il fatto che l'uomo sia capace di *azione* – concetto assai diverso da quello di *comportamento*, su cui si basano alcune scienze sociali, e materia prima per il cosiddetto capitalismo della sorveglianza – significa che da lui può scaturire l'inatteso, il radicalmente nuovo.

Assunte per analogia in ambito musicale¹⁷, le tre tipologie diventano: il *mero esecutore*, il livello più elementare del fare musicale, al cui fondo sta il fatto che la capacità di suonare è una condizione di mera sopravvivenza. Un tipo di lavoro che non lascia generalmente alcuna traccia di sé, il cui risultato si dissolve nel consumo quasi immediato del suo prodotto.

In secondo luogo il *compositore*, il creatore di opere, prodotti artificiali legati all'idea di permanenza nel tempo. L'operare del compositore è il risultato di un desiderio di durare, di rendere un servizio all'esistenza umana.

Infine troviamo *colui che mette la musica creativamente in atto*, laddove nel fare musica entra in gioco la poetica sonora dell'interprete o dell'improvvisatore. Ciò è in relazione diretta con la condizione umana della *pluralità* e si basa sul presupposto ontologico di una sempre possibile creazione di nuovo. Si tratta quindi di un agire concreto nel mondo, non metafisico o contemplativo, che può attualizzare l'inaspettato in un contesto collettivo. *In questo particolare senso, fare musica, nella sua dimensione più elevata, è agire*. L'oggetto del suonatore mentre suona si identifica con la sua azione. Ovviamente tale azione comprende le altre due attività precedenti, nella misura in cui presuppone il dominio delle due capacità autonome di esecuzione e composizione, ove quest'ultima sia intesa anche in senso "istantaneo", come interpretazione o improvvisazione.

Politica e musica, *nella loro dimensione più elevata*, sono entrambe portatrici di novità radicale, dove "radicale" sta a significare: *pur avva-*

16 H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana* (*The Human Condition*, 1958), trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2008, p. 240.

17 Tale analogia è efficacemente adottata per l'analisi dell'universo musicale del trombonista e compositore Giancarlo Schiaffini in Alipio C. Neto, *La musica libera di Giancarlo Schiaffini*, Tesi PhD, Università di Roma 2 "Tor Vergata", 2014.

lendosi di quanto si è ereditato, non dare per scontato alcun presupposto. In questo senso entrambe si coniugano in modo naturale con la filosofia, la cui vocazione è anch'essa di non dare niente per scontato.

Infine, la creazione musicale è al tempo stesso “positiva” e “negativa”, pone e sottrae: nel momento in cui crea il discorso musicale crea anche il silenzio che la fa esistere – attraverso le pause, come sosteneva Berlioz, ma non solo. Quando ascoltiamo un brano musicale nel modo in cui desideriamo ascoltarlo il mondo esterno viene abolito, c'è solo un nulla creato come sfondo di *quel* discorso musicale, per renderlo possibile. Anche così la musica crea il mondo umano, espandendone le dimensioni della multisensorialità corporea e della temporalità cosciente, appunto le dimensioni non riducibili alla datificazione.

Abstract

La musica è forse l'espressione più spontanea ed ineffabile dell'attività psichica umana, e purtuttavia potente è la sua capacità di dispiegare argomenti e di suscitare “affetti”. Come altri ambiti della vita, è oggetto di aggressione da parte del biopotere contemporaneo, subendo oggi pesanti forme di omologazione/selezione/cancellazione di significati e contesti linguistici ed espressivi. La denuncia di un tale stato di cose offre anche un'occasione per avviare una riflessione sulle dimensioni generatrici di significato dell'esperienza musicale e su come la creazione musicale possa tornare a parlare di cose umane, ripensando ciò che rischiamo di perdere della nostra tradizione culturale e ritrovando così un colloquio con la storia.

Music is perhaps the most spontaneous and ineffable expression of human psychic activity, and yet powerful is its ability to unfold arguments and arouse “affects”. As with other spheres of life made the object of aggression by contemporary biopower, it now suffers heavy forms of homologation/selection/deletion of meanings and linguistic and expressive contexts. The denunciation of such a state of affairs also offers an opportunity to initiate a reflection on the meaning-generating dimensions of musical experience and how musical creation can return to talk about human things, rethinking what we are in danger of losing from our cultural tradition and thus rediscovering a dialogue with history.

Parole chiave

intrattenimento, digitalizzazione, esperienza musicale, azione, temporalità
entertainment, digitization, musical experience, action, temporality

INFORMATICA UMANISTICA, INFOCRAZIA, AUTOMI E INTELLIGENZE ARTIFICIALI¹

Giuseppe Savoca

Università di Catania

Ringrazio l'Associazione per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale e gli organizzatori di questo convegno per avermi voluto affidare l'apertura dei lavori.

Non sono un esperto di informatica e non ho particolari competenze o meriti sugli argomenti che costituiranno oggetto delle relazioni e degli interventi in programma. Sono stato forse quello che si poteva definire un utente informato, e cioè uno che ha intravisto i vantaggi di una introduzione dell'uso del computer nei propri studi di Italianistica. Posso dichiarare in tutta sincerità che la mia cultura e la mia formazione sono collocate nell'epoca del libro scritto, e anche la mia carriera di docente si è svolta nell'ambito, diciamo così, dell'Umanesimo cartaceo. Ora forse i docenti saranno sostituiti da lezioni programmate e fornite dall'intelligenza artificiale e gli studenti potranno fare a meno dei libri, e magari dei docenti in carne ed ossa.

Sull'informatica umanistica a Catania

Alla metà degli anni Sessanta credo di avere capito che gli studi umanistici non avrebbero potuto avere un futuro se non si fossero aperti alle nuove possibilità offerte dagli strumenti di calcolo. Ovviamente eravamo in tanti a pensare che queste macchine non andavano riservate esclusivamente agli studi cosiddetti scientifici, ma costituivano una sfida e una opportunità per aprire in tutti i campi del sapere nuovi orizzonti di conoscenza. Era però difficile trovare colleghi italiani che passassero dalle buone intenzioni ai lavori concreti sul campo.

Ho allora tentato in autonomia pratiche di accostamento ai testi letterari assistite dal computer. E ho puntato da subito a costituire insiemi linguistici

1 Intervento introduttivo al Convegno *AIUCD Me.Te, Mediterraneo in Rete. Testi e Contesti*, Catania, 28 maggio 2024.

che fossero idonei a darci una figura dei testi poetici italiani. Pensavo che ogni testo potesse essere consegnato a una memoria non più cartacea, e di arrivare così a una condizione di lettura che potesse in tempi rapidi farci cogliere la trama lessicale e tematica su cui i testi erano nati e si erano formati. Padre Busa non lavorava in Italia al suo *Index Thomisticus*, e l'unico centro italiano che mostrava interesse per la conservazione elettronica dei testi era attivo in campo filosofico a Roma; promosso e guidato da Tullio Gregory, questo centro, incardinato poi nel CNR, si sarebbe chiamato negli anni Settanta «Lessico Intellettuale Europeo» (L.I.E.).

Per dirla in breve, mi è sembrata una strada percorribile quella di lavorare a un progetto di studio in cui il computer potesse essere un nostro alleato nella costruzione e nello studio del sistema lessicale di una singola opera, di alcune o di tutte le opere di un unico autore, e poi di più autori vicini per cronologia, genere letterario, secolo, scuola, ecc. La prospettiva di fondo era ed è sempre stata quella umanistica di partenza, e cioè cercare di cogliere la bellezza e il senso nascosti in ogni testo di autentica poesia.

In termini generali, l'esigenza che mi spingeva era di ordine critico e, diciamo, ermeneutico, e posso riassumerla con l'aforisma di Friedrich Schleiermacher che dice così: «Ogni comprensione del singolo elemento è condizionata dalla comprensione del tutto»².

Il tutto era/è ancora per così dire espandibile, e andava dal vocabolario-concordanza della singola opera (in sé compiuta) a tutte le opere di un autore, e poi alle opere di più autori affini per lingua di base, corrente letteraria o altro. Salto a piè pari queste problematiche, e aggiungo che ho definito questo metodo operativo adottando sin dall'inizio il concetto di modularità. Faccio un esempio. Ho elaborato e pubblicato (ma la pubblicazione è secondaria perché avevo comunque la banca dati sempre utilizzabile) due concordanze: una di tutte le poesie di Montale, e una di tutte le poesie di Ungaretti. Ognuna delle due può essere usata e interpretata autonomamente, ma esse rientrano anche in una banca dati più ampia, e sempre implementabile, in cui ci sono altre concordanze poetiche come un tutto potenziale in continua espansione.

2 F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, introduzione, impostazione editoriale, traduzione e apparati di M. Marassi, Rusconi, Milano 1996, p. 183.

Aggiungo, per essere più chiaro, e non certo per vanità autopromozionale, che, trattando con un programma specifico da me ideato le due concordanze, e cioè i due insiemi linguistici di Montale e di Ungaretti, io ne ho prodotti altri, tra i quali un insieme delle intersezioni lessicali tra i due poeti. Ho potuto quindi, tra l'altro, studiare contrastivamente il loro vocabolario specifico e quello che essi hanno in comune, mettendolo poi in rapporto con il lessico di Leopardi e di altri. Di questi studi ho poi dato qualche ragguaglio nel libro *Parole di Ungaretti e di Montale* (Roma, 1993). E come sintesi di sedici poeti italiani del Novecento, ricordo anche il mio *Vocabolario della poesia italiana del Novecento*, pubblicato da Zanichelli nel 1995.

In termini generali di metodo, osservo che i lavori appena citati sono tappe del progetto originario, e cioè moduli autosufficienti e insieme assemblabili. Senza mai avere studiato i linguaggi dell'informatica, ho poi scoperto di avere applicato nel mio lavoro sui testi un concetto tecnico e metodologico di modularità che era centrale nell'informatica di allora, e forse lo è anche in quella di oggi.

La “modularità” è propria dell'ingegneria del software, e si struttura intorno a un principio di progettazione e organizzazione in cui un sistema complesso viene suddiviso in parti più piccole e ben definite chiamate “moduli”.

In realtà, il *Lemmatizzatore automatico* che ho realizzato ha un menù molto vasto in cui i singoli passaggi procedurali hanno una loro autonomia gestionale e una loro autosufficienza, per esempio relativa ai testi, alle liste di frequenza, all'individuazione automatica dei lemmi, alle categorie grammaticali, alle statistiche, ecc. Facendo lavorare in sequenza questi moduli, il risultato finale complessivo è stato quello di produrre il lessico integrale e specifico di ogni opera sotto la forma di un vocabolario esaustivo in cui i lemmi sono tutti classificati grammaticalmente e statisticamente. Ho discusso di questo metodo nel mio libro del 2000 intitolato *Lessicografia letteraria e metodo concordanziale*.

E mi scuserete se cito anche il *Vocabolario della poesia di Giacomo Leopardi*, uscito da Olschki nel 2010 come numero 26 della mia collana di “Strumenti di Lessicografia Letteraria Italiana”. Ho dedicato questo libro al padre Roberto Busa, “pioniere dell'informatica linguistica, per i Suoi splendidi e saggi 97 anni (28 novembre 2010)”. Gli avevo prima

dedicato la *Concordanza di tutte le poesie di Guido Gozzano* nel 1984, e lui mi espresse più volte il desiderio di volermi dedicare un suo libro.

Tralascio gli aspetti privati della nostra lunga e totale amicizia, e dico solo che, avendo già costituito a Catania un Centro di Informatica Letteraria, feci chiamare ad insegnare da noi Linguistica computazionale proprio Roberto Busa. Le sue lezioni ci hanno illustrato splendidamente la bella storia della sua precoce intuizione di introdurre il calcolo elettronico nello studio dei testi e delle lingue.

Ancor prima di incontrarmi con lui, avevo organizzato una serie di incontri di studio con autorevoli colleghi italianisti, alcuni dei quali erano decisori dei finanziamenti nel settore umanistico presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche. Nacque così un Gruppo nazionale di coordinamento del CNR che assunse il titolo di CLIPON, acronimo che sciolto si legge *Concordanze della Lingua Italiana Poetica dell'Otto/Novecento*. I volumi a stampa sarebbero stati poi pubblicati, sempre in fotocomposizione, dall'editore Olschki di Firenze nella collana di *Strumenti di Lessicografia Letteraria Italiana*, che è stata attiva dall'anno 1984 fino al 2011, e che costituisce un piccolo *corpus* di oltre 12.000 pagine.

Il mio intento è stato anche quello di coinvolgere gli studenti, e poi i dottorandi del Dottorato in Lessicografia e semantica del linguaggio letterario europeo, nell'uso delle nuove tecnologie, e numerose sono state, sin dai primi anni Settanta, le tesi di laurea e di dottorato svolte con l'ausilio dei programmi da me elaborati a Catania con la collaborazione di informatici esterni all'università.

Indipendentemente da Busa e dall'allievo Zampolli, che avevano a loro supporto rispettivamente il gigante IBM e il CNUCE di Pisa, ho elaborato, perfezionandolo negli anni, un programma di spoglio integrale lessicografico dei testi, registrato poi alla SIAE come "Lemmatizzatore automatico per concordanze con banca dati del lessico della poesia italiana". Cito questo particolare perché, anche se gli umanisti non producono beni di consumo monetizzabili, il loro lavoro intellettuale si esprime in pubblicazioni in genere coperte da diritto d'autore. Queste opere appena stampate vengono acquisite, e sempre senza il loro consenso, in grandi big data che i giganti del web e i grandi produttori di software (Google in testa) utilizzano oggi per i loro progetti di IA.

Fino a qualche anno fa si poteva, ad esempio, interrogare liberamente su Google Books qualunque mia concordanza. E qualcuno ricorderà che ci sono state proteste da parte dell'UE approdate infine a un accordo con Google. Oggi si vede online solo qualche frammento dei libri immagazzinati dal colosso del web. Ma non è verosimile immaginare che Google abbia distrutto l'immenso archivio accumulato per tutte le letterature di tutti i paesi.

Dopo Busa è stato chiamato a Catania come docente di Statistica linguistica Charles Muller (Strasburgo, 1909-2015), che era allora, e per me resta ancora, il massimo studioso della linguistica computazionale in chiave statistica. Busa e Muller, con tanti altri, nell'aprile del 1985 parteciparono a un convegno svoltosi in questa università su "Lessicografia, filologia e critica", che si occupava dei "Problemi della ricerca letteraria a confronto con le nuove metodologie e con l'informatica".

Il convegno fu aperto da una relazione di Busa su "Informatica e nuova filologia", a cui seguì una relazione di Muller su "Lexicologie, statistique lexicale et critique littéraire", mentre nel pomeriggio Antonio Zampolli fece una relazione sul "Dizionario di macchina dell'Italiano".

Muller tornò a parlare nel pomeriggio della "banca dati ortografici e grammaticali", e fu una bella novità il collegamento telematico attivato in tempo reale con questa banca dati che risiedeva a Strasburgo. Dico per inciso che allora non esisteva internet, e che le videoconferenze erano una rarità. Noi riuscimmo, via modem e con un terminale videotelematico chiamato in Francia Minitel, di cui non c'era l'equivalente in Italia, a interrogare la banca dati "Orthotel", per esempio sulla coniugazione di un verbo francese.

Degli altri partecipanti attivi nel campo dell'informatica umanistica ricordo solo l'italo-americano Luciano Farina e Tito Orlandi. Orlandi era già stato, insieme a Giovanni Adamo, in visita al nostro Centro di Informatica Letteraria nel maggio del 1984, e di ciò che trovarono qui si può leggere il loro Rapporto nel volume *Dall'informatica umanistica alle culture digitali*³.

³ T. Orlandi, in *Dall'Informatica umanistica alle culture digitali*, Atti del convegno di studi (Roma, 27-28 ottobre 2011) in memoria di Giuseppe Gigliozzi, a cura di F. Ciotti e G. Crupi, Sapienza-DigiLab, Roma 2012, pp. 57-60.

Ma torno un poco al profilo di Roberto Busa, la cui opera è assolutamente centrale nel quadro dell'Informatica umanistica del Novecento.

Busa nel 1949 a New York presentò la sua idea di indicizzazione automatica del lessico di San Tommaso d'Aquino al presidente della IBM. Il colloquio sembrava non essere stato fruttuoso, ma padre Busa, uscito dall'ufficio del capo, prese un cartello con lo slogan IBM di allora, tornò indietro e glielo mise sotto gli occhi, dicendogli: «Ma non siete stati voi a scrivere che siete in grado di realizzare subito le cose difficili, mentre volete un po' più di tempo per le cose impossibili?». Questa battuta valse a Busa l'apertura di tutte le porte della IBM nel mondo. Va anche detto che il presidente non fu meno arguto di lui nella risposta, quando precisò i "limiti" della concessione nel patto che «IBM» non diventasse il marchio di «International Busa Machines».

Cominciò così un lavoro di collaborazione tecnologica che ha sperimentato sul campo e ha accompagnato tutti i progressi novecenteschi dell'archiviazione elettronica (dall'uso delle schede perforate ai nastri magnetici e alle memorie volatili). L'impresa è approdata alla stampa in fotocomposizione (completata nel 1980) dei 56 volumi dell'*Index Thomisticus*, un immenso vocabolario di 11 milioni di voci che, con le 118 opere di San Tommaso e 61 di scrittori medievali, contiene 20 volte il numero di righe dell'intera Enciclopedia Treccani. Il lavoro fu riversato in un Cd-rom nel 1992.

Parallelamente alla concreta pratica lessicografica e alla ricerca, padre Busa ha esercitato una vasta attività didattica e divulgativa, insegnando "Digital Humanities" all'Università Cattolica di Milano e alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, e "Intelligenza Artificiale e Robotica" al Politecnico di Milano. Da un suo rapporto ai superiori del 2008, risulta la sua partecipazione a 245 congressi, con lezioni e corsi tenuti in tutti i continenti. Egli ha lavorato su 22 lingue e su 9 alfabeti, e la sua apertura ecumenica lo ha visto impegnato tanto sui testi biblici di Qumran quanto sul Corano.

Tra i suoi volumi ricordo solo i rivoluzionari *Fondamenti di informatica linguistica* del 1987, e i più "leggeri" *Quodlibet. Briciole del mio mulino* (1999) e *Dal computer agli angeli* (2000), costituito da "milleduecento

momenti di pensiero”. Quest'ultimo titolo è emblematico, direi, della visione religiosa e “trascendentale” che egli coglieva nella “creatività”. Per lui «l'informatica è un frutto della creatività ed è la creatività che ne misura il progresso»⁴. Nella dedica privata del Natale 2000 di questo libro leggo, sempre con timore e tremore, queste parole: “A Peppino Savoca che pure dalle parole va agli Angeli, espressioni del Mistero della Vita e del tempo”. “Mistero”, “Vita”, “tempo” sono parole pesanti, ma Busa aveva, oltre la fede, l'ottimismo di una visione felice, e direi persino utopica, del mondo digitale. Il sottotitolo di *Dal computer agli angeli* si conclude sulla sua certezza di avere “inquadrato” “le reti elettroniche entro quelle degli spazi della vita”.

Busa è stato ispiratore e consigliere di numerose imprese di raccolta, classificazione e studio di testi letterari, scientifici, filosofici e tecnici. Ha ideato e avviato progetti ancora da proseguire e studiare, come quello sulle “Lingue Disciplinate”, che segna una svolta radicale nel difficile campo della traduzione automatica internazionale, che egli rappresentò come una sfida posta all'Unione Europea dalla globalizzazione delle comunicazioni in rete. Il suo lascito morale, il suo «Testamento» umano, come scrisse lui stesso, si colloca tra «profezia e utopia», ed è per tutti, ma soprattutto per i giovani. Queste le sue parole: «Chiudo la mia vita di lavoro contento e ottimista. Oltre che per motivi di ordine personale, il mio ottimismo proviene dal fatto che questa nuova metodologia apre ai giovani vasti campi di lavoro»⁵.

Infocrazia

Passo al secondo punto di questa introduzione, relativo alla “infocrazia”, e cioè al potere dell'informazione digitale nel mondo di oggi e di domani.

I sociologi e i filosofi, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, si sono posti più volte il problema dei rapporti della rivoluzione telematica con la democrazia. Penso, ad esempio, al libro *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979) in cui Jean-François Lyotard immaginava,

4 R. Busa S.J., *Quodlibet. Briciole del mio mulino*, Spirali, Milano 1999, p. 75.

5 Id., *Quasi a modo di testamento. Profezia o utopia?*, in «Informatica e Scienze umane. Mezzo secolo di studi e ricerche», a cura di M. Veneziani, *Lessico Intellettuale Europeo*, Olschki, Firenze 2003, pp. 57-72.

insieme ai pericoli di un uso perverso delle nuove tecnologie a vantaggio del capitalismo imprenditoriale, la possibilità di un allargamento dello spazio pubblico di controllo dell'agire politico. Egli vedeva chiaramente come il sapere, cioè la conoscenza in tutti i campi dell'umano, fosse la maggiore posta in gioco «della competizione mondiale per il potere»⁶. La sua era la visione positiva di una società in cui «il pubblico deve avere libero accesso alle memorie e alle banche dei dati»⁷. Alla fine il filosofo prefigurava «una politica in cui saranno ugualmente rispettati il desiderio di giustizia e quello di ignoto»⁸.

Sul fronte opposto, altri hanno motivatamente argomentato come il controllo delle banche dati contenenti informazioni sensibili su milioni di cittadini sarebbe diventato una fonte di enorme potere in mano a pochi.

Le due posizioni si possono rappresentare anche con due parole (due concetti) ricorrenti in letteratura, in informatica e in filosofia quali sono utopia e il suo contrario distopia. In mezzo ci stanno, ci starebbero, la scienza, la cultura, e anche, diciamo, l'informatica "libera", tra cui anche le Digital Humanities nella versione che chiamerei universitaria.

Torno a citare padre Busa per rilevare che egli si rese da subito conto che l'informatica umanistica non sarebbe potuta nascere, né, nata, avere uno sviluppo ad opera dei soli filosofi, linguisti o letterati. Da qui il suo gesto di rivolgersi, per fortuna con successo, al potere finanziario di una grande impresa multinazionale come la IBM.

E va anche ricordato che il pioniere dell'informatica linguistica ne ha intravisto da subito il risvolto di potere tecnicamente economico, politico e persino militare. Padre Busa, che era un uomo straordinariamente candido e come tale rispettato da tutti, ha operato attivamente, e in tutta tranquillità, sostenuto da suoi superiori, dal Vaticano, dalle imprese e da enti pubblici nazionali e sovranazionali.

Ricordo che egli si interessò tra i primi ai problemi della traduzione automatica. In questo ambito è entrato in contatto con diverse università statunitensi, partecipando ai tempi della guerra fredda ad un progetto

6 J-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, traduzione di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2023 (la prima edizione in Italia è del 1981), p. 14.

7 Ivi, p. 121.

8 Ivi, p. 122.

di traduzione automatica dal russo all'inglese finanziato dal Pentagono, cioè dal ministero della difesa USA tra il 1952 e il 1966. L'ALPAC (Automatic Language Processing Advisory Committee, Comitato consultivo per l'elaborazione automatica della lingua) fu bloccato dallo stesso Pentagono, e Busa, che ha continuato a lavorare al settore fino al primo decennio del duemila, restò alquanto deluso. Cito alla lettera le sue parole: “Sfortunatamente, nel 1966, come risultato del Rapporto Alpac, il Pentagono tagliò tutti i fondi”.

Su questa interruzione dei finanziamenti da parte del potere politico-militare osservo che i tempi lunghi della ricerca scientifica sono per lo più incompatibili con le esigenze di rapidità ed efficienza produttiva volute dal potere di turno. Ed è molto probabile che nel caso particolare il Pentagono abbia proseguito autonomamente i suoi programmi di traduzione automatica dal russo.

In buona sostanza, il potere dell'informazione è sempre in posizione di inferiorità rispetto ai poteri e agli interessi degli imprenditori, della finanza, della politica. Il termine “infocrazia” è stato coniato dal filosofo coreano-tedesco Byung-Chul Han; esso dà il titolo a un suo libro del 2021. Il sottotitolo è “Le nostre vite manipolate dalla rete”, ed è alquanto espressivo delle problematiche oggi dibattute tra big data, intelligenze artificiali e futuro delle società e dello stesso uomo.

La parola “infocrazia”, che significa potere legato all'informazione digitale, rientra in un campo lessicale molto vasto in cui c'è, ad alta frequenza, anche “democrazia”.

Parole dello stesso ordine di significato, e forse anche più frequenti di “infocrazia”, sono, tra le altre, “algocrazia” (cioè potere degli algoritmi) e “datacrazia” (cioè potere dei big data).

Se dovessi inquadrare l'infocrazia di Byung-Chul nell'opposizione prima accennata tra utopia e distopia, direi che essa inclina decisamente dalla parte della distopia. Essa infatti descrive come già in atto una deriva della democrazia digitale (vista in positivo da altri) verso l'esito di un mondo intrappolato in una caverna digitale in cui non risplende più la luce della verità. Per il filosofo il nuovo nichilismo del XXI secolo è segnato dalla perdita del contatto con la realtà e con le verità fattuali.

Secondo lui dobbiamo prendere atto e piena consapevolezza che siamo ormai nell'era delle *fake news*, le quali “non sono menzogne: esse attaccano la fatticità stessa”, e cioè attaccano quello che Habermas chiamava il “mondo della vita”.

La conclusione amara, su cui credo che ognuno debba attentamente meditare, è che «la democrazia non è compatibile con il nuovo nichilismo. Essa presuppone un parlar vero. Solo l'infocrazia può fare a meno della verità»⁹.

Automi e Intelligenze artificiali

Chi si occupa di informatica oggi non può prescindere dall'affrontare il tema degli automi su cui abbiamo molte notizie già nelle letterature dell'antichità: ad esempio a partire dalla cameriera automatica immaginata dall'ingegnere del terzo secolo avanti Cristo Filone di Bisanzio. E come antenata dei robot si ricorda anche la Macchina teatrale realizzata da Erone di Alessandria forse nel primo secolo.

Numerosi sono i robot dell'epoca moderna. Si citano, ad esempio, il Cavaliere meccanico di Leonardo da Vinci (attorno al 1495), il Monaco del XVI secolo che camminava e pregava, un androide che suonava il flauto costruito nel Settecento, un'anatra meccanica, una tigre e altri animali. Saltando all'oggi e al domani, accenno al robot TongTong, che è la “bambina” robot che i giornali di questi mesi ci dicono come creata dall'intelligenza artificiale in una Cina con famiglie senza figli. Essa avrebbe un “sistema mentale e di valori di una bambina di 3 o 4 anni”, ma con la possibilità di imparare dall'esperienza, e questo al fine di assistere sempre meglio gli anziani.

Credo tuttavia che sia già adulto l'automa chiamato Sophia che, come ci informano le cronache, terrà il discorso finale ai laureati dell'università di Buffalo negli USA.

Com'è noto, un automa può essere tanto una macchina fisica che imita il corpo e i comportamenti umani, quanto un programma immateriale e invisibile che elabora informazioni, opera, risponde a domande,

⁹ Byung-Chul Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, trad. di F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023, p. 73.

impartisce ordini, e in fondo dispone della nostra vita.

In questa seconda attività rientra il concetto ampio, e ancora in corso di definizione, di intelligenza artificiale. In un mondo in cui le grandi imprese del web sono in conflitto non dichiarato ma reale tra di loro, si potrebbe arrivare a un trionfo dispotico di pochissime IA, e a un mondo abitato da robot umanoidi, da uomini deumanizzati e da animali resi quasi umani.

Nei discorsi sull'inquinamento globale capita di imbattersi nell'ipotesi che, chiedendo all'IA la soluzione del problema, questa lo indichi seccamente nella eliminazione o nell'estinzione dell'umanità. È di questi giorni la notizia di uno studio che, in relazione al progressivo riscaldamento del pianeta, prevede che tutti i mammiferi scompariranno entro 250 milioni di anni. Ma forse questo potrebbe accadere molto prima. E non bisogna sottovalutare il fatto che oggi, e sempre di più, il maggior consumo di energia è imputabile ai giganti del Web e ai supercomputer quantistici.

Abbiamo appena letto nei quotidiani che in Italia il 19 maggio si è consumata la somma delle risorse naturali (foreste, acque, ecc.) che noi italiani avremmo disponibili per tutto l'anno 2024. In termini numerici ciò significa che in meno di 5 mesi si è esaurito quello che la popolazione italiana dovrebbe ricevere dalla natura per l'intero anno. Per i restanti 7 mesi noi vivremo rubando alla natura risorse non rimpiazzabili. La conclusione di questo saccheggio è che noi siamo in conflitto con la natura. E questo accade su scala mondiale.

È ovvio che questi dati e queste previsioni sono oggi possibili perché un algoritmo ha trattato una serie vastissima di informazioni organizzate in una banca dati specializzata sull'ambiente, sui consumi, ecc.

L'IA può oggi fare questo e tanto altro, in tutti i settori e gli ambiti della vita, della società, del mondo.

Cito il più noto scrittore di fantascienza tecnologica che è Isaac Asimov, e in particolare il romanzo *Io, Robot* del 1950, in cui la prima legge della robotica viene enunciata in questi termini: «Un robot non può recar danno a un essere umano, né permettere che, a causa della propria negligenza, un essere umano patisca danno»¹⁰. Questa legge è di grande

10 I. Asimov, *Io, Robot*, trad. di L. Serra, Mondadori, Milano 2003 (l'edizione originale è del 1950), p. 13.

attualità perché pone lucidamente il problema della sicurezza degli uomini rispetto ai possibili impieghi distorti di macchine robotiche e, aggiungiamo, di qualunque programma di IA.

L'ultimo capitolo di *Io, Robot* si intitola *Il conflitto evitabile*, e già nel titolo ci rivela la direzione utopica del pensiero di Asimov, che, prima della rivoluzione informatica dovuta appunto all'IA, prefigurava un mondo governato da un'etica dei rapporti sociali e dell'uso della cibernetica in cui l'uomo fosse sempre fine e non utente passivo, lavoratore inconsapevole, e non retribuito, a servizio dei grandi monopoli digitali e di poteri politici che sfuggono a ogni controllo dal basso.

E dunque il discorso sulla IA non può che tornare al tema del potere, della forza, del conflitto e infine del nichilismo insito nella infocrazia.

Noi viviamo ancora nell'era atomica, e siamo sempre sotto la minaccia di una fine dell'umanità dovuta a un conflitto nucleare che, per scelta o per errore di qualcuno, potrebbe incombere sul nostro presente. C'è da chiedersi se sia possibile che l'IA, la quale, in linea costitutiva, riguarda tutto il conoscibile, non riguardi anche questa realtà di catastrofe ultima.

In verità, le armi e la guerra sono molto probabilmente i campi privilegiati in cui oggi si concentra il massimo impegno dei poteri statuali e degli eserciti che lavorano al potenziamento dell'IA.

La stampa ci dice che sono in corso contatti diplomatici fra le superpotenze al fine di ridurre i rischi legati alle armi nucleari guidate dall'IA e di eliminare la possibilità che un singolo potente possa premere il bottone dell'apocalisse.

Ma l'IA è già da tempo al servizio della guerra e della morte. Richiamo ancora il fatto, già ricordato a proposito di Busa, della partecipazione del Pentagono al progetto ALPAC sulla traduzione automatica.

Il convegno di oggi è centrato sul Mediterraneo, sui suoi contesti e sulle sue reti. Allargo un attimo il concetto di rete per dire che noi possiamo comunicare digitalmente e usare banche dati perché c'è una enorme rete satellitare che ce lo permette, ma c'è anche una rete di cavi sottomarini che attraversa il nostro mare e in cui passa una buona percentuale del traffico internet mondiale.

Entrambe queste reti (come quella del Mar Rosso minacciata dagli

Houthi) sono possibili obiettivi militari, con le conseguenze che vi lascio immaginare. Aggiungo anche che, a reti fisiche inviolate, il sistema internet e tutto il mondo del digitale possono essere oggetto di attacchi capaci di rendere impossibili i normali funzionamenti di istituzioni, apparati e servizi essenziali.

Ed è anche molto verosimile che gli hackers siano funzionali a diversi poteri e che l'IA sia per loro una grande opportunità.

Le cronache di questi mesi relative ai conflitti in corso in Europa e nel Mediterraneo ci informano, per quello che è possibile sapere e dedurre, sugli usi anche terroristici e bellici delle risorse informatiche. In generale va osservato che, oggi, l'IA è, e diventerà sempre di più, il campo di conflitto tra le *intelligences* che guidano e sostengono le forze combattenti sul terreno. E questo almeno fino a quando i soldati non saranno sostituiti dai robot.

Su Sky Tg 24 dell'11/12/2023 è stata data questa notizia: «L'esercito ebraico utilizza l'IA per individuare e bombardare gli obiettivi dei terroristi all'interno della Striscia. Ma dato il numero di civili palestinesi rimasti uccisi, alcuni analisti internazionali nutrono dubbi sulla sua accuratezza».

Sono state le stesse forze israeliane a rivelare che una delle loro IA, chiamata The Gospel (Il Vangelo), è un sistema che “consente l'utilizzo di strumenti automatici per produrre target a ritmo rapido”. Questo significa che l'esercito israeliano ha raccolto in un immenso archivio i dati personali, biometrici, i movimenti ed altro su persone ritenute pericolose, e significa che questi dati vengono affidati all'IA, la quale suggerisce e decide gli obiettivi umani da colpire.

In termini numerici sono calcolati anche i danni collaterali: per ogni obiettivo da colpire è stimato che altri 15/20 individui possano venire eliminati. Quando l'obiettivo da eliminare è molto importante, il numero di vittime accidentali può salire fino a 100. Il *Corriere della sera* (riprendendo il *Guardian*) ci informa che questa IA chiamata Gospel è stata definita “una fabbrica di omicidi di massa”.

Sempre sul *Corriere della sera* (6 aprile 2024) leggiamo anche che i soldati dedicano «meno di 20 secondi a valutare l'eventuale obiettivo»

e «si riducono a mettere il timbro di approvazione alle scelte» dell'Intelligenza Artificiale.

La verità pura e semplice è che le imprese dell'IA sono in forte competizione tra di loro, come le grandi potenze sono in lotta sotterranea per il predominio in tutti i settori della Infosfera.

Per dirla in breve, qualunque hacker futuro potrà distruggere un'intera biblioteca digitale, ma il libro continuerà a esistere. E forse il critico più bravo sarà quello che saprà cogliere nei big data e negli abissi di internet le cose essenziali e saprà consegnarle alle pagine di un libro.

È sperabile che siano soprattutto i giovani a trovare nel tempo del conflitto le forze per resistere alla distopia e per creare uno spazio e un tempo di salvezza.

E forse sarà la bellezza a salvare il mondo.

Abstract

Questo testo costituisce l'intervento introduttivo al Convegno *AIUCD Me.Te, Mediterraneo in Rete. Testi e Contesti*, tenuto a Catania il 28 maggio 2024. L'informatica umanistica ha sin dall'inizio rappresentato un fecondo luogo di intersezione e di scambio tra i saperi più diversi. Di fronte alla realtà di un utilizzo delle tecnologie volte al dominio e ai rischi che incombono sulle società contemporanee di un vero e proprio totalitarismo digitale, la conoscenza e la pratica della parola letteraria, del linguaggio fine a se stesso, può costituire l'ennesimo dono che la letteratura e la cultura offrono all'umano per aiutarlo a temperare la propria ὑβρις.

This text constitutes the introductory speech at the *AIUCD Me.Te, Mediterranean on the Net. Texts and Contexts conference*, held in Catania on 28th May 2024. Humanistic computing has since the beginning represented a fruitful place of intersection and exchange between more diverse knowledge. Faced with the reality of the use of technologies aimed at domination and the risks that loom over contemporary societies of a true digital totalitarianism, the knowledge and practice of the literary word, of language as an end in itself, can constitute yet another gift that literature and culture offer to humans to help them temper their ὑβρις.

Parole chiave

letteratura, potere, informatica, infocrazia, intelligenze artificiali
literature, power, information technology, infocracy, artificial intelligence

PROCLO

Alberto Giovanni Biuso

Università di Catania

La caratterizzazione di *onto-teologia* attribuita da Heidegger alla vicenda filosofica da Platone in poi ha certamente una piena conferma nel pensiero neoplatonico e in quello di Proclo (410-485) in particolare¹. La «filosofia prima» (la formula aristotelica è esplicitamente utilizzata dall'esegeta a proposito di Platone in I, 6,28. 16; p. 39) diventa infatti in Proclo una accurata, pervasiva e completa divinizzazione e teologizzazione della realtà, pensata ed esposta in dialoghi quali *Filebo*, *Fedro*, *Cratilo*, *Politico*, *Gorgia*, *Protagora* e soprattutto *Timeo* e il VI libro della *Repubblica*.

Proclo attinge ampiamente a tali dialoghi ma la conferma piena e ultima delle verità in essi esposta è ricondotta sempre a un ultimo dialogo, quello nel quale l'onto-teologia platonica arriverebbe al suo culmine e chiarezza: *Parmenide*. È qui che l'autore della *Teologia* individua e ritrova i metodi, i contenuti, le dottrine misteriche e mistiche, gli obiettivi ultimi della filosofia teologica di Platone: «Si deve ricondurre l'intera massa <di nozioni> ai dialoghi in questione, e poi ricollegare a loro volta questi ultimi alla unica e completa speculazione del *Parmenide*» (I, 7,32. 7-9; p. 45). Infatti se nella *Repubblica* Platone «attraverso l'analogia con il sole ha celebrato l'indicibile peculiarità e sussistenza del Bene; d'altro canto nel *Parmenide* a sua volta attraverso le negazioni ha messo in luce la differenza dell'Uno rispetto a tutte le entità che vengono dopo di esso» (II, 5,37. 15-19; p. 239).

Unità e molteplicità

Di estremo interesse è il fatto che una filosofia esplicitamente tesa alla ricerca dell'Uno, alla sua conoscenza e alla assimilazione con Lui, sia di fatto una metafisica della molteplicità. E questo a partire appunto già dai *metodi* e non appunto da un metodo. A Proclo

¹ Di Proclo presenterò qui la *Teologia platonica*, in una nuova edizione riveduta e ampliata a cura di Michele Abbate, con una prefazione di Werner Beierwaltes, Bompiani, Milano 2019. I riferimenti delle citazioni saranno inseriti direttamente nel testo, con l'indicazione del libro, del capitolo e delle righe, seguita dal numero di pagina dell'edizione utilizzata.

appare chiaro che egli [Platone] non tratta ovunque nello stesso modo la dottrina sugli esseri divini, ma talvolta sviluppa la verità su di essi in modo divinamente ispirato, talvolta invece in modo dialettico, e una volta espone in modo simbolico le loro ineffabili proprietà, un'altra invece risale dalle immagini verso di essi giungendo così a scoprire le cause originarie del Tutto insite in essi (I. 4,17.18-24; p. 25).

È una ricchezza metodologica che ha come obiettivo l'indagine sulla ricchezza impensabile dell'essere, la sua unità e insieme la molteplicità, formanti un'unica struttura eterna e stabile e insieme differente e in divenire. Si tratta di una «uni-molteplicità» (come le definisce Michele Abbate a p. CVII) che viene icasticamente indicata e descritta nel titolo del libro di uno dei massimi studiosi di Proclo, Werner Beierwaltes, che recita *Geist: Einheit im Unterschied*, 'Spirito: Unità nella Differenza'. Unità e molteplicità si coniugano infatti nella struttura invariabilmente gerarchica di ogni ente e relazione.

Alla base e al vertice della gerarchia onto-teologica vi è l'Uno del tutto trascendente, ineffabile, incomprendibile e indicibile, che però pervade tutti gli enti, eventi e processi, diventando in questo modo un'immanenza radicale. La suprema unità non appare mai in quanto tale, perché essa non può apparire, ma sempre si articola in una serie di gradi, manifestazioni e strutture che costituiscono appunto il mondo. La teologia chiaramente 'negativa' e 'apofatica' di Proclo si esprime – ha la necessità di esprimersi – in tutta una serie di enti e divinità intermedie la cui descrizione ha qualcosa di ossessivo e insieme di barocco e stupefacente, costituendo in ogni caso una *metafisica* della differenza o persino, si potrebbe dire, una *mistica* della differenza mediante la quale pervenire almeno alla intuizione, non alla conoscenza, dell'Uno come Primo Dio, Causa Primitiva, Demiurgo supremo del mondo e di ogni cosa. Un Demiurgo al quale, scrive Proclo, «Timeo ha attribuito il carattere dell'inconoscibilità e dell'ineffabilità» (titolo del cap. 28 del libro V, p. 771).

Al di là di Platone

Come è facile capire, siamo qui molto oltre la razionalità dialogica di Platone, pur essendo ogni affermazione di Proclo basata sui testi e sulle

affermazioni di Platone. Si tratta di un vero e proprio trionfo dell'esegesi sulla teoria, un trionfo simile a quello che nella stessa epoca i teologi e padri della chiesa cristiana operavano sui testi dell'antico e del nuovo testamento. Esegesi la cui possibile arbitrarietà balena nelle parole stesse di Proclo, quando cerca di rispondere a chi «disapproverebbe che noi con troppa facilità ricorriamo a forzature delle dottrine di Platone per usarle contro i loro stessi presupposti» (libro II, 8,52; p. 261).

La teologia di Proclo è una metafisica allegorica che ha come motore e condizione un ulteriore elemento: la demitologizzazione integrale della cultura ellenica tramite una lettura totalmente allegorica degli dèi e dei miti; delle loro origini, contenuti e vicende; della loro carnalità e concretezza, che essa si esprima nei sommi teologi – ché tali sono per Proclo – Omero ed Esiodo come nella tradizione orfica e in quella degli *Oracoli Caldaici*, così come nelle tante versioni e racconti che i mitografi in più di un millennio di cultura greca avevano elaborato. Allegoria e metafora dominano il pensare di Proclo, la sua dettagliata esegesi dei testi platonici e anche i riferimenti a quelli dello «straordinario Aristotele (δαμόνιος Ἀριστοτέλης)» (libro I, 9,36. 1; p. 51).

Il risultato è una teologia che si esprime in «queste tre proposizioni: che gli dèi esistono, che si prendono provvidenzialmente cura di ogni cosa, che secondo giustizia governano tutte le realtà e non accolgono in sé alcuna forma di deviazione derivante dalle entità inferiori» (libro I, 13,59. 17-22; pp. 83-85). È dunque una onto-teologia fiduciosa nel significato e nella bontà assoluti del mondo, dentro il quale «le splendidi irradiazioni prodotte dalle apparizioni divine» (I, 1, 6.14-15; p. 11) rendono possibile aspirare «con pensiero tranquillo e con la forza di una vita infaticabile alla luce divina [τὸ Θεῖον Φῶς]» (I, 2,11.22-23; p. 17). Una onto-teologia per la quale il *male* è parola e concetto del tutto secondario, derivato, privo di sostanza ontologica. In questo il cristiano Agostino non ha fatto altro che copiare/plagiare i neoplatonici. La realtà divina è infatti causa soltanto e sempre dei beni che intessono l'esistere degli enti, «mentre l'esistenza collaterale dei mali non è a partire da una potenza che risulta sussistere, ma dalla debolezza delle entità che ricevono le illuminazioni da parte degli dèi» (I, 18,85. 7-9; p. 123). Nelle

realtà universali, nelle forme delle quali enti ed eventi sono imitazione e copia, non è presente in alcun modo ciò che chiamiamo appunto *male*. Né gli dèi possono essere la causa di questo livello inferiore dell'ontologia, come lo sono invece di beni. La causa di ciò che chiamiamo male sta invece e ancora una volta nella «debolezza delle entità che accolgono il bene e la loro forma di esistenza posta agli ultimi livelli. [...] Né è assolutamente possibile che sussista il male totalmente privo di ogni bene: infatti il male-in-sé è anche al di là dell'assoluto non-essere, proprio come il Bene-in-sé è anche al di là di ciò che è in modo assolutamente perfetto essere» (I, 18,86. 12-22; p. 125).

Un'ontologia della Differenza

È tuttavia fondamentale comprendere che il significato di tutto questo, come del neoplatonismo e dell'intera filosofia ellenica, non è di carattere *etico*, non riguarda i comportamenti, le sciagure e le felicità degli umani ma è di natura *ontologica*, riguarda l'essere di ogni ente, non il loro agire e tantomeno la loro 'interiorità' che i Greci non sapevano nemmeno che cosa fosse, nel caso che essa davvero esista. La ψυχή, semplicemente, non è l'anima e nemmeno la psiche ma è il luogo nel quale il divenire del mondo si fa energia del proprio essere e mutare. Anche Proclo ricorda, infatti, che il principio il quale nella *Repubblica* è definito 'il Bene', nel *Parmenide* viene indicato ed esplicitato come l'Uno, «ciò che fa sussistere le enadi divine» (II, 6,40. 2-8; p. 243), vale a dire le strutture dalle quali ha inizio il processo di diffusione, moltiplicazione e manifestazione dell'indicibile e ineffabile Principio supremo del mondo.

È per questa loro origine e struttura che gli dèi – in modo completamente diverso rispetto alle divinità monoteistiche – costituiscono delle entità la cui immutabilità «consiste nella autosufficienza (αὐτάρκεια), nella impassibilità (ἀπάθεια) e nella identità (ταυτότης)» (I, 20,94. 10-11; p. 137).

Degli dèi nella loro molteplicità, differenza e vicenda Proclo parla diffusamente – in particolare nel VI e ultimo libro dell'opera – ma sempre in modo del tutto allegorico/demitizzante e facendoli derivare dalla potenza diffusiva e suprema dell'Uno (ένός), del quale nulla si può dire e la cui prima manifestazione esprimibile è l'Uno-che-è (έν ὄν), il quale «partecipa

dell'Uno (ἐνός), ma ciò che partecipa è inferiore a ciò che è partecipato» (II, 4,37. 2-3; p. 239). L'Uno infatti «è al di là dell'essenza e dell'Uno-che-è» (II, 12,73. 7-8; p. 291). A partire dall'Uno-che-è (ἐν ὄν), Proclo fa discendere una serie labirintica e complicatissima di strutture divine, la cui esistenza e posizione è fondata su un dispositivo logico di partecipazione e identità espresso in un brano di sufficiente chiarezza ed efficacia:

Ogni rapporto di una cosa con un'altra si dice in due modi: o entrambe partecipano di un *uno* che garantisce la reciproca comunanza alle entità che ne sono partecipi, oppure <partecipano> l'una dell'altra, ed in quest'ultimo caso un'entità in quanto superiore dà a quella che le è inferiore, mentre l'altra in quanto di livello inferiore diventa simile a quella superiore nella misura in cui partecipa della natura di quella (II, 3,24; p. 219).

Il risultato è una teologia le cui principali strutture sono così sintetizzate da Abbate:

La successione gerarchica dei diversi gradi della realtà divina a partire dall'Uno si delinea come il tentativo, quasi ossessivo, di individuare dei principi mediatori fra l'assoluta trascendenza dell'Uno al di là del Tutto e la realtà nelle sue diverse forme di determinazione: enadi, dèi intelligibili-intellettivi, dèi intellettivi, dèi ipercosmici, dèi ipercosmici-encosmici e dèi encosmici indicano in ordine assiologico i livelli attraverso i quali si articola e viene a determinarsi il molteplice. Esso tuttavia, proprio in virtù dell'ordine gerarchico che lo costituisce, appare al contempo armonicamente unitario. [...] L'ontologia del molteplice elaborata da Proclo intende fornire una soluzione al problema del passaggio dall'Uno ai molti e della conservazione nella molteplicità dell'unità di tutto l'essere (p. 1171).

La vera ricchezza di questa teologia, lo si vede, consiste dunque nell'essere una ontologia della Differenza, nel cogliere a fondamento dell'essere di tutte le cose un gioco infinito di «*identità e differenza*, l'una custodendo l'uguaglianza in base al tempo, l'altra la disuguaglianza» (II, 12,72. 1-2; pp. 289-291). La centralità del *Parmenide* nell'esegesi teoretica di Proclo consiste proprio nel fatto che in questo dialogo «la primissima

delle conclusioni da lui dimostrate è che l'uno è 'identico a se stesso', la seconda che è 'diverso da se stesso', la terza che è 'diverso dagli altri', la quarta infine che è 'identico agli altri'. [...] In effetti bisogna che negli dèi alla distinzione preesista l'unità» (V, 40,148. 14-21; p. 839).

La Necessità

Tanta potenza e luce rimane, come sempre per un greco, sotto il segno di Ἀνάγκη, della Necessità che domina su tutti gli dèi. Essa sì è visibile e dicibile. Con essa si vede e si dice ciò che nella sua radice rimane invece non manifestabile e non esprimibile, l'Uno. Mentre ogni norma umana, Νόμος, rimane relativa e cangiabile, la Ἀδραστείας Θεσμός costituisce «la legge stabilita dagli dèi, in quanto essa garantisce nel medesimo tempo a tutte queste [le norme e le cose] sia il loro essere sia le misure della loro potenza [...] alla quale nulla è in grado di sottrarsi» (IV, 17,51.25-27; 52.10-11; p. 525).

Nelle pagine conclusive Proclo ribadisce che anche la triade delle potenze antiche e supreme, le Moire, «si tende in alto verso l'unica monade che viene prima delle tre <Moire> che Socrate chiama 'Necessità' [Ἀνάγκη]» (VI, 23,100. 21-23; p. 991).

La Necessità dell'esistente e del visibile risulta pertanto relativa, secondaria, derivata. A suo fondamento sta un Principio che non è niente di tutto ciò che esiste e si manifesta, è una «*differenza pura e assoluta*» (Abbate, p. LXXIII) che può essere intuita e conosciuta come il Nulla, semplicemente:

Ed infatti il non-essere stesso nel quale si trova anche la negazione degli enti, ora, considerandolo al di là dell'essere, diciamo che è principio causale e produttivo degli enti; ora invece lo facciamo apparire in connessione con l'essere, come appunto, a mio giudizio, fa anche lo Straniero di Elea, il quale dimostra che: '*in nulla il non-essere è inferiore all'essere, se è lecito dirlo*' [Sofista, 258b, 1-2]; ora infine come privazione dell'essere e mancante dell'essere lo tralasciamo. In effetti è in base a quest'ultimo modo di intenderlo che sia tutta la generazione sia la materia le denominiamo non-essere (II, 5,38-39; p. 241).

Stupefacente ma del tutto rigoroso e consequenziale è che l'onto-teologia neoplatonica sfoci in una ontologia del niente. È forse quest'ultimo infatti, *qualunque cosa sia o non sia*, il segreto ultimo del mondo.

Abstract

Il testo presenta la *Teologia platonica* di Proclo quale esempio massimo di ontologia neoplatonica, nella quale le strutture ontologiche dell'unità, della differenza e della necessità aprono alla intuizione del divino e del nulla.

The paper presents Proclus' Platonic Theology as the greatest example of Neoplatonic ontology, in which the ontological structures of unity, difference and necessity open to the intuition of the divine and of nothingness.

Parole chiave

Proclo, neoplatonismo, ontologia, differenza, nulla

Proclus, neoplatonism, ontology, difference, nothingness

AUGUSTO DEL NOCE

Michele Del Vecchio

I.I.S. C. Varalli, Milano

Introduzione

Il pensiero di Augusto Del Noce si caratterizza per una ininterrotta e profonda riflessione critica sulle tendenze “secolarizzanti” largamente presenti nell’apparato ideologico-culturale della contemporaneità e operanti anche nei comportamenti individuali e collettivi. I meccanismi espansivi della modernizzazione “immanentistica” (o secolarizzazione) sono regolati dalla logica omologante della razionalità strumentale e tecnocratica. Si avverte il consolidamento della dimensione monocratica dei poteri funzionali al sostegno di strutture operative e di programmi coerenti con le diverse epistemologie della razionalità immanentistica. L’esito non può che essere un incremento della estraneità dell’animo umano al divino trascendente. Il cuore della riflessione teoretica di Del Noce è questo specifico e problematico plesso della modernità al quale egli ha opposto un ampio contrappunto speculativo. Del Noce non è stato solo un filosofo accademico. Egli si è impegnato, soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, in una intensa attività pubblicistica, con frequenti interventi su quotidiani e periodici, su questioni attinenti la “società opulenta”, la crisi della democrazia, la dimensione religiosa contemporanea, la cristianità e la laicità, il ruolo del cattolicesimo politico.

Esponiamo preliminarmente, nei seguenti cinque brevi paragrafi, le tematiche e l’impostazione della nostra trattazione su questo intellettuale di “minoranza”:

1. Il giovanile avvicinamento di Del Noce alle «filosofie dell’esistenza». Esso avviene in due tempi e con due diversi «maestri». Il primo è il filosofo Carlo Mazzantini, suo docente nell’Ateneo torinese, alla Scuola di filosofia: figura molto apprezzata nell’ambito accademico sia per esemplarità umana sia per talento professionale. Il suo antifascismo rivelava un fondamento morale, oltre che politico. Esso sarà il modello

per la futura opzione antifascista fatta propria da Del Noce a partire dal 1936. Il secondo “maestro” del giovane studente lo si incontra seguendo Del Noce nel percorso di accostamento all’opera del filosofo russo Šestov, nato a Kiev nel 1866, esule a Parigi durante la rivoluzione russa, rimase in Francia fino alla morte, nel 1938. Nella presentazione con cui si apre il primo di due saggi a lui dedicati da Del Noce, *La fede nell’impossibile in Chestov*¹, si coglie subito quel nocciolo critico che Del Noce poi svilupperà nel suo ripensamento della modernità: «Partito dalla critica della scienza in Dostoevskij e dalla critica della morale in Nietzsche, il Chestov ritrova l’opposizione pascaliana del Dio filosofico e del Dio religioso e vuole spingerla alle conclusioni estreme attraverso una critica radicale delle categorie della filosofia razionalista»².

2. Il confronto istituito da Del Noce, a partire dal 1946, con la «non-filosofia» di Marx; il riconoscimento del significato «postulatorio» dell’ateismo di matrice marxiana; la breve condivisione della esperienza del cattolicesimo di “sinistra”.

3. La «modernizzazione immanentista» ossia l’incidenza del sintagma con cui Del Noce indica quella tendenza filosofica, mentale, cognitiva e comportamentale che riconduce tutta la processualità del reale alla esclusiva dimensione intramondana con l’esclusione di qualunque «fuga» nel «trascendente».

4. La *vexata quæstio* della religiosità cartesiana e della sua ambivalenza in rapporto alla cristianità e allo sviluppo di uno specifico modello di razionalità.

5. L’ “ontologismo”, inteso come corrente filosofico-teologica che, secondo Del Noce, definisce la linea franco-italiana di interpretazione dell’eredità cartesiana. Essa procede dall’ “esistenzialismo religioso” di Pascal e dall’ “occasionalismo” di Malebranche e si protende verso il *verum ipsum factum* di Vico, per trovare infine nella “teosofia” di Rosmini la sua elaborazione sistematica più convincente.

1 Cfr. L. Chestov, *Il sapere e la libertà*, a cura di E. Valenziani, Bocca, Milano 1943, pp. 31-52. A. Del Noce, «L’esistenzialismo di Chestov», prefazione a L. Chestov, *Concupiscentia irresistibilis della filosofia medievale*, Fratelli Bocca, Milano 1946, pp. 7-47; poi in Id., *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 31-52.

2 A. Del Noce, *Filosofi della esistenza e della libertà*, Giuffrè Editore, Milano 1992, p. 23.

Profilo di un “pensatore solitario”³

Augusto Del Noce (1910-1989) è stato un grande interprete del “razionalismo immanentista” e della sua “crisi” che avvia il passaggio verso la post-modernità. Abile nel ricostruire genealogie, correlazioni e rimandi, indaga le stratificazioni del pensiero filosofico sostenuto da un “radicalismo speculativo” estremo e tuttavia geniale. La sua riflessione procede secondo un approccio “fusionale”, a partire da accostamenti inediti, che si protendono in ramificazioni sorprendenti. La sua parola e la sua scrittura attingono ad un lessico molto personale ed evocativo che traducono la originalità di un pensiero acuto e profondo. È un esempio di riflessione vivente, proattiva, sintetica e aperta.

Si laurea a Torino nel 1932, dopo aver frequentato il liceo d’Azeglio, dove incontra insegnanti come Umberto Cosmo e compagni di scuola come Vittorio Foa, Norberto Bobbio, Giancarlo Pajetta, Cesare Pavese e molti altri, che saranno a loro volta testimoni e protagonisti della cultura contemporanea. Si laurea col professor Mazzantini, con una tesi su Nicolas Malebranche. È decisamente orientato verso la filosofia francese, a differenza dei filosofi dell’Italia di allora, prevalentemente indirizzati verso gli autori di lingua tedesca. È nominato docente liceale di filosofia, ma in realtà viene ripetutamente utilizzato in attività culturali presso svariate istituzioni ministeriali. È uno dei primissimi lettori di *Humanisme intégral*, di Jacques Maritain⁴, pubblicato a Parigi nel 1936. Le letture di questo periodo segneranno decisamente i suoi orientamenti futuri⁵. Dopo il 1943 si avvicina per un breve periodo alla nuova formazione politica fondata da Franco Rodano, in cui si ritrovano i cattolici di sinistra che confluiranno nel Partito Comunista Italiano. Il giovane Del Noce si allontana da questo gruppo, pur mantenendo franchi rapporti con Rodano ed altri esponenti di quella vicenda politica. Dopo la liberazione d’Italia inizia la collaborazione con il quotidiano *Il popolo nuovo*, che si protrarrà fino al 1948.

3 Cfr. anche «Storia di un pensatore solitario. Intervista di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli», in *30 Giorni* n. 4, 2010, pp. 63-67.

4 J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, Paris 1936 ; tr. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Borla, Milano 2002.

5 M. Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011, pp. 35-41.

All'inizio degli anni Cinquanta ottiene, dal Ministero dell'Educazione, un incarico presso l'Istituto italiano di Studi Filosofici di Bologna. Collabora con don Giuseppe Dossetti, frequenta la redazione della rivista *Il Mulino* e la Casa editrice, dove ha l'occasione di incontrare il futuro amico e collega Nicola Matteucci. Nel 1963 riceve il primo incarico accademico presso l'Università di Trieste. L'anno successivo pubblica il volume *Il problema dell'ateismo*⁶, in cui trovano posto due fondamentali saggi su K. Marx: *La non-filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica*, presentato come contributo ad un convegno sul tema "Marxismo ed esistenzialismo", organizzato a Roma nel 1946 e *Marxismo e salto qualitativo* che risale al 1948.

Del Noce ha dedicato buona parte della sua ricerca al confronto con Marx. L'interpretazione che elabora nei due saggi del '64 si fonda su un principio radicale: la teoria di Marx non è una "filosofia"; è pensiero politico-rivoluzionario che sta tra il filosofico e il non filosofico. Infatti non è una filosofia finalizzata solo al comprendere e non è neppure solo una *praxis* orientata alla trasformazione. È qualcosa che le comprende entrambi. È una ideologia politica, e dunque ha in sé un elemento teoretico, ed è prassi in quanto agire politico: «Il marxismo [...] non è una filosofia *post-factum*, la hegeliana nottola che spicca il volo all'imbrunire. Al contrario, il marxismo è una filosofia *ante-factum* che, come avrebbe detto Shakespeare, è l'allodola, l'araldo del mattino. Il marxismo non si limita a cercare di capire il mondo, ma si fa mondo»⁷. Per Del Noce la "non filosofia" di Marx nega la "trascendenza" (ateismo) e nega lo *status naturæ lapsæ*, la dottrina del peccato originale, che costituisce il *proprium* dell'eredità giudeo-cristiana. E quindi, pur dialogando ininterrottamente con il marxismo Del Noce lo ritiene non conciliabile con la tradizione del cristianesimo. E su questa posizione sarà inamovibile.

Nel 1965 pubblica il suo libro su Cartesio: *Riforma cattolica e filosofia moderna. I Cartesio*. Nel 1969 passa sulla cattedra di filosofia politica alla Sapienza. Nell'ultimo ventennio della sua vita, scrive e pubblica ancora opere importanti come *L'epoca della secolarizzazione* (1970), *Il suicidio della rivoluzione* (1978), *Il cattolico comunista* (1981). Si spegne a Roma

6 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, Il Mulino, 1964. Il volume raccoglie poi altri cinque saggi di ricerca sul tema dell'ateismo. Di quest'opera fondamentale è stata fatta dal Mulino un'ultima edizione nel 2010, che comprende una postfazione di Massimo Cacciari sulla «ragione ateistica».

7 G. M. Barbuto, «Del Noce e i totalitarismi», in *Filosofia Politica* 3/2013, Il Mulino, Bologna, p. 502.

nel dicembre del 1989 dopo essere stato eletto senatore per una legislatura. Postumo è stato pubblicato il suo libro su Giovanni Gentile (1990).

Il “Modernismo immanentista”: espungere il soprannaturale

Nel dicembre del 2019 la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* ha pubblicato una miscellanea dedicata ad Augusto Del Noce nel trentesimo anniversario della sua scomparsa⁸, in cui il tema della “modernità immanentista” ricorre in diversi contributi. In particolare l’articolo di Giulio Battioni, *Diritto e persona in Augusto del Noce*, lega la riflessione delnoceana sull’ateismo «all’interesse giovanile per il filosofo e religioso oratoriano Nicolas Malebranche»⁹, a partire dal quale Del Noce critica Cartesio per il presunto *status naturæ puræ* e accusa il filosofo francese di «pelagianesimo». Secondo Battioni,

il dualismo ontologico cartesiano che separava spirito e materia, libertà e necessità, fede e ragione, fondava quel razionalismo filosofico che diverrà il brodo di coltura del razionalismo moderno [...] Il Dio di Cartesio diviene esperienza psicologica immanente al soggetto, «opzione postulativa», cioè non dimostrata, per un presunto *status naturæ puræ* che l’autore del *Discours de la méthode* ha probabilmente ricavato dalla Seconda Scolastica spagnola e in particolare da Molina e Suarez¹⁰.

La conclusione è che la modernità si fonda sull’esplicito rifiuto dello *status naturæ lapsæ*, ossia del dogma giudeo-cristiano del peccato originale. È il primo e decisivo passo verso la negazione della trascendenza e l’affermazione del suo opposto, l’immanenza. Essa è una dimensione totalmente mondana che non comporta, come potrebbe sembrare, un netto “rifiuto” di Dio. Infatti a partire dalla immanenza si è configurata, nel post-cartesianesimo, una prospettiva teologica incentrata sul concetto del “divino immanente”. Questa visione panteistica sarà accolta da filosofi quali Spinoza, Hegel, Croce e Gentile: il *Geist* hegeliano, lo spirito che si «invera» nella storia e che costituisce l’umanità, ne è un perfetto esempio. Scrive Tommaso Valentini:

8 Cfr. Aa.Vv., *Da Cartesio a Rosmini, da Vico a Del Noce. Saggi su Augusto Del Noce nel trentesimo anniversario della scomparsa*, presentazione di F. Mercadante, Appendice biografica di D. Mazza e D. Caronti, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Giuffrè Francis Lefebvre, numero 3- 4 luglio/dicembre 2019.

9 G. Battioni, «Diritto e persona in Augusto Del Noce», *ivi*, pp. 277-300.

10 *Ivi*, pp. 279-280.

In Cartesio è quindi presente un profondo ottimismo antropologico che trova la più consistente verifica sul piano epistemologico: l'uomo sarebbe capace di conoscere la verità e i principi primi della metafisica utilizzando esclusivamente le sue facoltà. Del Noce ha giustamente parlato di un'autosufficienza del soggetto cartesiano e ha interpretato l'ottimismo gnoseologico cartesiano come una sorta di nuovo pelagianesimo, cioè come un tipo di pensiero che considerando l'uomo autosufficiente renderebbe pressoché superfluo il ruolo della grazia divina¹¹.

Un'importante riflessione svolta dal filosofo torinese riguarda il collegamento tra totalitarismo e secolarizzazione: le origini "filosofiche" del totalitarismo novecentesco andrebbero ricercate nel razionalismo moderno poiché la perdita del senso della trascendenza ha causato il trasferimento della ubicazione del sacro dalla religione alla politica. I regimi totalitari sono l'esempio della "religione secolarizzata". In essi converge la promessa e la speranza della salvezza: è l'«immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano»¹² e la sua inclusione nel progetto simbolico e nella ritualità dei regimi totalitari novecenteschi. Essi sono anche l'espressione laicizzata di quel "perfettismo" che prima apparteneva al "religioso" per poi trasferirsi al "politico". La lettura delnociana è indubbiamente influenzata da Eric Voegelin: Del Noce ha scritto l'Introduzione al suo libro *La nuova scienza politica*, in cui discute la critica di Voegelin all'idea di modernità e affronta temi di rilievo come quello sulla "paura del trascendente" che affliggerebbe l'uomo contemporaneo¹³. Un accenno, infine, a due ultime questioni affrontate dal filosofo torinese: la «interpretazione transpolitica della storia contemporanea»¹⁴ e la sua "interpretazione del fascismo". Sulla "interpretazione transpolitica" possiamo dire che con essa egli indica una lettura della storia contemporanea che si avvale di categorie prettamente teologiche e filosofiche. Il Novecento è stato un secolo eminentemente filosofico e quindi va letto, sostiene il nostro autore, mettendo in campo anche le discipline filosofiche. Il fascismo: la tesi, largamente diffusa, secondo cui il

11 T. Valentini, «Socializzazione e politica in Augusto Del Noce», in *Quaderno di Teoria* n. 24, Centro Tocqueville-Acton, Roma 2011, p. 8.

12 Cfr. «Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità», in E. Voegelin, trad. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Milano 1968, pp. 9-34.

13 Ivi.

14 A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982.

fascismo sarebbe stato un evento brutalmente reazionario e conservatore, viene respinta da Del Noce secondo cui il fascismo va inteso come uno dei movimenti rivoluzionari del primo Novecento; esso fa parte dei grandi sommovimenti di quel primo ventennio del nuovo secolo. Il fascismo va inteso come un tentativo fallito di inveramento e superamento della rivoluzione comunista¹⁵. Del Noce si è interrogato anche sull'antifascismo, e lo ha fatto nella lunga prefazione al testo di Giacomo Noventa, “*Tre parole sulla Resistenza*”, in cui discute e corregge una celebre definizione del fascismo indicato come «un errore contro la Cultura». Il nostro filosofo sostiene, invece, che esso è stato un «errore della Cultura», compiuto da quegli intellettuali che al fascismo hanno aderito o che hanno collaborato o che comunque non si sono apertamente opposti. Il fascismo ha avuto una notevole adesione tra gli uomini di cultura dell'Italia di allora. E per questo Del Noce parla di “errore” della cultura¹⁶.

Il Seicento, un secolo decisivo per la filosofia: Cartesio

La complessa interpretazione della filosofia moderna elaborata da Del Noce ha il suo baricentro nella figura di Cartesio. È il pensatore che più di ogni altro presenta i tratti di un “salto” epocale. Dal suo *cogito* dirama una tensione tra i due piani della conoscenza, quello di ordine meccanicistico, circoscritto all'orizzonte terrestre-mondano (*res extensa*), e quello della coscienza interiore e della intuizione spirituale (*res cogitans*)¹⁷. Secondo Del Noce, nella filosofia moderna Cartesio è stato assunto come “inizialità”, in quanto «ognuna delle diverse filosofie moderne ha incontrato Cartesio al proprio inizio»¹⁸. La sua posizione nella storia del pensiero europeo è quella del fautore della svolta decisiva caratterizzata tuttavia da una «ambiguità», da una «enigmaticità» da

15 Id., *Appunti per una definizione storica del fascismo*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 111-136.

16 G. Noventa, *Tre parole sulla Resistenza e altri scritti, con un saggio di A. Del Noce*, Vallecchi Editore, Firenze 1973, pp. VII-IC.

17 Nel 1949 aveva scritto una lunga introduzione alla edizione italiana delle *Meditazioni metafisiche*: «La personalità di Descartes», poi ripubblicata in A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 51-119; importante anche l'articolo «Problemi di periodizzamento storico: l'inizio della filosofia moderna», in *Archivio di Filosofia*, Torino 1954, nonché le singole voci compilate in origine per *l'Enciclopedia Filosofica* e riportate in «Cartesianismo», in *Da Cartesio a Rosmini*, cit.

18 A. Del Noce, «Problemi del periodizzamento storico», cit., p. 193.

cui scaturiranno interpretazioni divergenti o contrapposte. In un certo modo al «Descartes reale si è costantemente sovrapposto un Descartes simbolico, ed è questo che lo ha consacrato nelle varie forme (per es.: l'iniziatore dell'idealismo, il padre del razionalismo moderno)»¹⁹. L'istanza costitutiva del pensiero cartesiano, riconosciuta da Del Noce, è la libertà intesa come autosufficienza, come libero e autosufficiente è il *cogito* che pone sé stesso come soggetto incondizionato, "metafisico", aperto ad una nuova "trascendenza", intesa come "presenza" di Dio nell'interiorità del *cogito* (auto-coscienza). Tale "presentimento" di Dio nella sua "creatura", secondo Cartesio, sostituirebbe la dimostrazione attraverso le "prove" dell'esistenza di Dio. Cartesio si è sempre dichiarato cristiano e credente. E lo era certamente. Ma proprio sulla questione della religiosità di Cartesio si è aperta una disputa nella filosofia francese tra J. Laporte e H. Gouhier come anche sulla questione del suo presunto "molinismo" e sul tema della libera creazione divina delle "verità eterne"²⁰.

La linea di pensiero franco-italiana e l'ontologismo

La linea franco-italiana annovera fra i suoi esponenti Pascal, Malebranche, Vico e Rosmini; essa si costituisce a partire dal riconoscimento della religiosità cartesiana (*Meditazioni metafisiche*) e procede lungo un percorso non lineare ma che tuttavia mantiene saldi i caratteri di fondamentale unità e continuità che approdano alla dottrina metafisica dell'*ontologismo*. Pur non costituendo un filone compatto e pienamente coerente, per la presenza di differenze dottrinali tra i suoi componenti, la linea franco-italiana trova nella «teosofia» dell'abate Rosmini il suo sicuro approdo²¹. Essa verrebbe intesa da Del Noce, secondo Massimo Borghesi²², come «ritrovamento della tradizione agostiniana»²³. A questa linea franco-italiana del cartesianesimo si contrappone quella di area franco-tedesca, dominata da una impostazio-

19 Id., *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 7-8.

20 Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1924.

21 Il libro postumo di Del Noce *Da Cartesio a Rosmini*, cit., curato da F. Mercadante e B. Casadei è un ottimo strumento di consultazione e di documentazione sugli autori che abbiamo indicato. In esso sono presentati numerosi testi che riguardano i protagonisti della linea franco-italiana: «Cartesio», «Il cartesianismo», «Port-Royal e Pascal», «L'Occasionalismo», «Nicolas Malebranche», «Giambattista Vico», «Antonio Rosmini», «L'Ontologismo».

22 M. Borghesi, *Augusto Del Noce e la legittimazione del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011, pp. 153-164.

23 A. Del Noce, *Problemi del periodizzamento storico*, cit., p. 197.

ne immanentista che, secondo il nostro filosofo, attraversa la grande stagione dell'idealismo tedesco, per concludersi nell'ateismo «postulatorio» di Marx e in quello «tragico-radical» di Nietzsche. La difficoltà di collocare Pascal fra gli autori della linea franco-italiana è stata avvertita da diversi studiosi, tra cui spicca per importanza e coerenza il saggio di M.M. Olivetti²⁴ che è stato il primo a sollevare dubbi sulla presenza di Pascal nel percorso predisposto da Del Noce. Olivetti e altri, tra cui anche Borghesi, ritengono difficilmente conciliabile l'antiplatonismo e il radicale esistenzialismo del filosofo francese con l'impostazione del percorso franco-italiano.

Perché, allora, Del Noce ha inserito Pascal? La risposta più convincente, data da Del Noce, è la seguente: l'esistenzialismo religioso pascaliano ha la funzione di ostacolare un eventuale sviluppo del razionalismo di Malebranche in direzione della linea immanentistica. Il passaggio da Pascal a Malebranche è in linea con l'ontologismo e ha la sua ragion d'essere nel riconoscimento, da parte di entrambi, del principio secondo cui Dio ha posto nell'animo umano la capacità di stabilire un rapporto con Lui. Il Dio dell'ontologismo non è un *Deus absconditus*. La filosofia di Nicolas Malebranche appartiene a pieno titolo al «cartesianesimo». In essa vengono meno le mediazioni operanti nel suo fondatore, Cartesio; si apre una fase nuova in cui il genio filosofico di Malebranche può comporre una nitida architettura concettuale della sua teologia che è di notevole suggestione: nel suo sistema teocentrico, Dio è il punto di convergenza dello spirito e delle menti delle creature. L'opera e il pensiero di G.B. Vico sono il ponte, il collegamento con la "storia", totalmente trascurata da Cartesio.

Il filosofo napoletano possiede, in modo preminente, quelle caratteristiche intellettuali e culturali che non potevano non richiamare l'attenzione di Del Noce: la critica dell'intellettualismo astratto, la valorizzazione di risorse mentali quali la fantasia, l'immaginazione, la creatività poetica ed espressiva del linguaggio, denotano indubbie consonanze con la "singolarità" pascaliana. Il principio del *verum-factum*, la metafisica della storia e la dottrina della illuminazione della mente portano Del Noce a considerare il filosofo napoletano un fondamentale esponente della linea di pensiero franco-italiana. Già ne *Il problema dell'ateismo* Del Noce aveva sostenuto la necessità di un lavoro cri-

24 M.M. Olivetti, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1968, p. 47

tico su Vico «per chiarire la possibilità di una diversa visione cattolica della storia della filosofia moderna da quella che si è affermata nell'Ottocento»²⁵.

Rosmini e l'ontologismo

La riflessione del filosofo torinese su Rosmini si svolge in un arco di tempo di circa un ventennio, durante il quale egli partecipa ad alcune iniziative varate dall'Ordine dei rosminiani e dai circoli culturali che al pensiero del roveretano hanno dedicato varie attività di riscoperta²⁶; Del Noce presenta in *Da Cartesio a Rosmini* due saggi sul roveretano. Il primo è *Lo scacco dell'hegelismo, A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» del Rosmini*. Pur nella brevità di questo scritto, Del Noce muove alcune critiche pertinenti alla teologia contemporanea e al pensiero laico ed evoca la sua figura quasi come antidoto in un contesto che sembra deperire inesorabilmente: «chi crede più, oggi, alla filosofia come ci si credeva nella mia giovinezza? Un pochino si crede in Husserl, come metodologo; sempre più appare la grandezza di un filosofo come Rosmini»²⁷.

Nel secondo dei due saggi sopra indicati, quello relativo alla nuova edizione della *Teosofia* (1967), Del Noce presenta sei argomenti di approfondimento critico alla teologia del roveretano. È un intervento interessantissimo. La *Teosofia* viene confrontata con Malebranche sui temi della intuizione intellettuale e della visione delle idee in Dio. Del Noce ribadisce la tesi del filosofo francese secondo cui «la luce che illumina la mente umana non emana dalla stessa natura dell'uomo la cui intelligenza è, per conseguenza, semplice capacità di essere illuminata dalla luce divina»²⁸. L'ontologismo prende quindi la forma della intuizione delle verità eterne in Dio: la visione e l'intuizione intellettuale sono la sua cifra gnoseologica. Esso è «la filosofia intesa a definire la forma della presenza della verità trascendente alla nostra mente»²⁹. Del Noce indica tre punti per il ricono-

25 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 528.

26 Tra esse vanno segnalate le due diverse edizioni della *Teosofia*: quella pubblicata nel 1967 da Marzorati e la edizione 33 realizzata da Bompiani nel 2011.

27 Id., *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 533.

28 Ivi, p. 487.

29 Ivi, p. 541.

30 M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Bocca, Milano 1952, p. 9. Cfr. anche A. Del Noce *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 543.

scimento dell'ontologismo del roveretano: il valore della intuizione intellettuale; il primato della attività contemplativa; la dottrina morale capace di resistere al suo rovesciamento nel sociologismo. Concludiamo con una citazione del filosofo italiano Michele F. Sciacca, profondo conoscitore del pensiero di Rosmini, sull'«essere ideale» cioè sulla mente umana e sulla intuizione che partecipa al divino senza tuttavia identificarsi con esso:

L'intelligenza intuisce una verità che per la sua infinitezza e inadeguabilità, la spinge a oltrepassarsi. È in possesso di una presenza che non si è data da sé, che non è il pensiero stesso, che non è alcuna cosa conosciuta. È la presenza sempre attuale dell'essere, che, presente come Idea è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'essere come idea non è intuire l'Essere né conoscerlo nella sua essenza³⁰.

Abstract

Il saggio presenta una interpretazione critica dell'opera di Augusto Del Noce, filosofo italiano, cattolico, considerato uno dei grandi e importanti pensatori dell'Italia contemporanea. Del Noce ha studiato in profondità la filosofia moderna e contemporanea e ha pubblicato opere rilevanti su Cartesio e il razionalismo europeo nella età moderna. Ci siamo focalizzati sui grandi temi: i principali aspetti del razionalismo post-cartesiano, il marxismo, la secolarizzazione della società contemporanea e la costituzione di due diverse linee di pensiero: quella denominata franco-italiana e costituita da Cartesio, Pascal, Malebranche, Vico e Rosmini e quella detta franco-tedesca costituita dal razionalismo "immanentista" che da Cartesio si prolunga sino a Nietzsche.

The paper presents a critical analysis of Augusto Del Noce's work, the Italian Catholic philosopher, considered as one of the greatest and most important thinkers of contemporary Italy. Del Noce studied in depth modern and contemporary philosophy and published relevant works on Descartes and the European rationalism of the modern age. We focused on his great themes: the main features of post-Cartesian rationalism, Marxism, the secularization of contemporary society, the building up of two different lines of thought, the former, the so-called Franco-Italian, that is Descartes, Pascal, Malebranche, Vico and Rosmini, the latter, the Franco-German, the immanentistic rationalism, from Descartes to Nietzsche.

Parole chiave

immanentismo, peccato originale, pelagianesimo, libertà di Dio, visione di Dio
immanentism, original sin, pelagianism, God's freedom, vision of God

UNA CRITICA DEL LUNGOTERMISMO

Sarah Dierna

Università di Catania

L'agile e chiaro libro che Irene Doda ha dedicato al lungotermismo consente al lettore italiano di farsi un'idea su un'ideologia sempre più diffusa, riconosciuta e apprezzata. L'autrice ha il merito di presentare in modo comprensibile le componenti e le criticità di una prospettiva che di scientifico ha solo la parvenza e l'attenzione data all'elemento matematico, di etico soltanto l'illusione di stare lavorando per un bene universale che ha a cuore il destino dell'umanità e il suo benessere. L'assunto centrale del lungotermismo sarebbe infatti il futuro dell'umanità, non però il futuro prossimo che (sempre con un margine di incertezza) si è in grado di prevedere ma un futuro lontano dal quale ci separano migliaia di anni. I lungotermisti ritengono che le azioni che compiamo nel presente incidono su tale futuro così distante da noi e quindi il nostro modo di agire deve essere tale da migliorare il destino a lungo termine dell'umanità.

Il lungotermismo costituisce l'ennesima pretesa antropocentrica della nostra specie che ha la presunzione di potere controllare il futuro, di potere sussumere l'eventuarsi del mondo alle disposizioni di *Homo sapiens*, e nello specifico di una cerchia alquanto ristretta di miliardari, escludendo la possibilità di ogni altra variabile esterna e imprevedibile che non dipende da noi e che ricade comunque fuori dal nostro controllo. «L'essere umano», ricorda saggiamente Doda, «non è separato dalla natura: nonostante il progresso e tutti i suoi miti, restiamo legati al nostro ambiente e alla sua imprevedibilità» (p. 73).

Per avere l'impressione di sfuggire a tale imprevedibilità il lungotermismo ha bisogno dei numeri. Della matematica. Non è solo il mondo a essere stato scritto in caratteri matematici e che, come tale, va quindi compreso. È il carattere matematico, nella prospettiva lungotermista, a decidere dell'azione presente in vista del risultato futuro. Tale filosofia sembrerebbe riproporre in ambito 'etico' alcuni elementi del dibattito

to interno alla fisica quantistica. Lì, il dualismo onda-particella aveva portato l'interpretazione di Copenaghen a ritenere che la misurazione incide sulla realtà osservata; nell'analisi lungotermista il calcolo probabilistico incide sulla realtà in quanto determina appunto ciò che deve essere (escludendo ciò che fattualmente già esiste dall'operazione matematica). Con la differenza però che l'incidenza lungotermista non si verificherà al momento di aprire la scatola – sto facendo implicitamente riferimento al famoso paradosso del gatto di Schrödinger – ma tra milioni e milioni di anni. Un lasso di tempo che rende «le probabilità di azzeccare una previsione [...] virtualmente pari a zero» (p. 43); «La pretesa di conoscere in modo così dettagliato gli scenari futuri», conclude giustamente Doda, svuota «la premessa iniziale del lungotermismo: non si può attribuire un valore morale alle scelte di oggi in funzione delle generazioni che vivranno millenni o milioni di anni nel futuro, poiché non c'è alcun modo di misurare la bontà di tali scelte» (p. 44). Si tratta piuttosto di conferire la parvenza di bontà alle azioni, agli investimenti e agli sfruttamenti dei Bezos, dei Musk e degli altri giganti tecnologici. L'autrice mette in risalto la contraddizione latente alle decisioni dei giganti della Silicon Valley rispetto a uno dei temi caldi del nostro presente: il cambiamento climatico. Per cogliere tale contraddizione basterà fare notare che i giganti del Web che investono – e invitano a investire – migliaia e migliaia di dollari in campagne *green*, sono gli stessi che mantengono rapporti con i lobbisti che lavorano per l'industria dei combustibili fossili. I distinti signori in giacca e cravatta risolvono i cosiddetti rischi esistenziali che pressano sull'attualità non attraverso campagne di mitigazione e adattamento, o strategie tecnologiche che sostengono la vita delle persone attuali ma investendo sul futuro lontano diversi secoli da noi.

E questo perché il lungotermismo difende una concezione utilitaristica, meramente quantitativa appunto, del bene. L'impegno dei lungotermisti non è rivolto all'umanità reale, a quella che attualmente vive e soffre, bensì a un'umanità immaginaria e fantascientifica, distante migliaia e migliaia di anni, pronipote di una generazione che ancora ha da essere. Non è il bene 'qualitativo' e dei singoli a contare bensì quello

complessivo e dal momento che gli individui futuri saranno di numero maggiore rispetto alle cifre attuali, allora bisogna «dare priorità al benessere degli esseri futuri rispetto a quelli attualmente vivi, in virtù del loro numero» (p. 29). Peccato che per arrivare al futuro si transita dal presente. E affinché queste generazioni esistano devono esistere quelle precedenti. Le azioni di queste ultime contribuiscono e determinano le situazioni successive, le quali custodiranno tuttavia sempre un margine molto consistente di incertezza e di imprevedibilità. Ne segue che il futuro così lontano che questi studiosi hanno in mente non dipende in nessun modo dalle scelte presenti. Dove si parla del Bene e dell'interesse dell'umanità futura sembrerebbe dunque esserci odore di inganno. «La neutralità è un miraggio, alimentato da chi ha il privilegio di controllarla» (p. 50). A controllarla sono i *big* della *tech*.

Se l'umanità presente è questo Caronte – il rimando a colui che tra ghetta le anime nell'Ade non è casuale – insignita del compito di tra ghettarsi nel futuro, le azioni che le si domanda di compiere sono di tipo economico: «Fare tanti soldi e donarli alle cause giuste, e con la magia di un'equazione matematica le grandi sfide del mondo si possono affrontare» (p. 13). Le cause giuste sulle quali investire sono quelle che orbitano attorno alle tecnologie, al digitale, all'intelligenza artificiale. Sono le cause che hanno come garanti, come padroni e come beneficiari proprio gli utopisti miliardari. È proprio vero: «Più le persone accumulano potere, più hanno difficoltà a limitare le loro manie di onnipotenza» (p. 41). La dinamica di tale potere è la stessa descritta da Elias Canetti. Il lungotermismo si fa garante della vita futura dell'umanità, desidera svilupparne e farne fiorire il potenziale. È comprensibile il fascino che simili teorie suscitano. Il mondo è un posto sempre più squallido, precario, doloroso, mortale. È facile lasciarsi incantare dalla promessa di una realtà florida che massimizza il benessere e promette, soprattutto, che noi ci saremo ancora.

Doda sottolinea con estrema chiarezza il richiamo al Bene che i lungotermisti vorrebbero realizzare. C'è un primato dell'etica sull'ontologia e sulla storicità della vita che prescinde da qualsiasi principio di realtà e rende il lungotermismo «una filosofia pericolosa e insensata»

(p. 14)¹. Far diventare ciò che si vuole/si desidera ciò che deve essere senza fare i conti con ciò che si è, è una tendenza sempre più pervasiva del presente. Un vuoto moralismo inquietante. Quand'anche l'umanità venisse traghettata in altri Pianeti del sistema solare il punto di vista dell'umano sarà sempre tolemaico, antropocentrico. Il sole è una piccola stella e insieme agli astri celesti costituisce un piccolo sistema, uno dei tanti che sono lì non ad aspettare lo sbarco dell'ultima specie arrivata ma a risplendere per se stessi incontaminati e senza dolore. Quando Carl Sagan osservò la Terra attraverso la fotografia scattata dalla sonda Voyager, descrisse questo puntino come «un piccolissimo palcoscenico in una vasta arena cosmica. Pensate ai fiumi di sangue versati da tutti quei generali e imperatori affinché, nella gloria e nel trionfo, potessero diventare i momentanei padroni di una frazione di puntino» (p. 67).

Chiudo con l'immagine metaforica dell'*apocalisse in slow motion* che Doda utilizza per iniziare questa breve e assai interessante analisi: «L'umanità moderna somiglia a un gruppo di bambini che giocano col fuoco: maldestri e incapaci di cogliere l'entità del rischio» (p. 9). Un Prometeo bambino che ha la stessa ingenuità e sicurezza sul futuro di quell'altro bambino che accompagna il padre lungo *la strada*: «Ce la caveremo, vero, papà [...]. E non ci succederà niente di male. [...] Perché noi portiamo il fuoco»². Amico degli umani e fiducioso nel domani, nei nuovi dispositivi tecnologici che l'umano saprà mettere al servizio della specie alla quale appartiene. Una specie non per forza biologica ma assai più probabilmente digitale. Il modo di realizzare questa transività è un altro dei territori inesplorati sul quale investire risorse, denaro e ricerche.

Quali che siano i calcoli, le probabilità o le promesse, rimane uno scarto tra noi e gli individui potenziali e futuri: il tempo. L'incapacità di potere decidere noi sul loro benessere. Lo scenario a cui l'umanità si affaccia tra milioni di anni sarà comunque mutato rispetto a quello attua-

1 Altrove Doda ha utilizzato gli attributi di controversa e inquietante per descrivere la filosofia lungotermista.

2 C. McCarthy, *La strada*, trad. di M. Testa, Einaudi, Torino 2007, p. 64. Su *La strada* di McCarthy si veda S. Dierna, «Una lettura antinatalista de *La strada* di Cormac McCarthy», in *Il Pequod*, numero 8, anno IV, dicembre 2023, pp. 5-10.

le, avrà delle caratteristiche che a noi inevitabilmente sfuggono. Ciò che serve al loro benessere ci è precluso. Possiamo intervenire soltanto sul nostro. Nella lucidità e nella consapevolezza dei nostri limiti. Bisogna «diventare capaci, dunque, di vivere nell'incertezza» (p. 75). *L'utopia dei miliardari* di Doda è uno strumento di analisi e di critica non di quel futuro che i lungotermisti hanno in mente ma del nostro presente, delle sue controversie e delle sue assurdità.

Irene Doda

L'UTOPIA DEI MILIARDARI. ANALISI E CRITICA DEL LUNGOTERMISMO

Tlon, Roma 2023

€ 12,00

Pagine 85

LA RESPONSABILITÀ DELL'INCONSCIO. A PARTIRE DALLA PSICOANALISI DI JACQUES LACAN

Valentina Surace

Università di Messina

Il concetto di “responsabilità”, pur derivando originariamente da un istituto giuridico latino finalizzato a normare la stipulazione dei patti, è stato ampiamente interrogato non soltanto dal diritto ma anche dalla filosofia, poiché è legato a quello di Soggetto, a partire dalla sua accezione moderna cartesiana e kantiana: ipostatizzato come unità originaria, il Soggetto sarebbe colui che è “responsabile” delle proprie azioni in quanto, dando la legge a se stesso, è dotato di libero arbitrio, autodeterminato e autonomo, in grado di padroneggiare, mediante la ragione, i propri impulsi.

Tuttavia, la rivoluzionaria scoperta freudiana dell'inconscio ha deposto il Soggetto sovrano e destituito l'illusoria pretesa di “padronanza” a esso attribuita, provocando un *decentramento* dell'Io che, come afferma lo stesso Freud, “non è nemmeno padrone in casa propria”. Perciò, se da un lato la filosofia moderna aveva posto in primo piano il Soggetto del *cogito* cartesiano, la psicoanalisi freudiana, e successivamente quella lacaniana, ha scoperto il *Soggetto dell'inconscio*, operando la sostituzione di un più enigmatico *sapere inconscio* rispetto alla *certezza* della ragione cosciente. Il Soggetto dell'inconscio, infatti, non è mai lì dove ci si aspettava che fosse, ma è sempre *altrove*, lì dove nemmeno colui che parla sapeva di trovarsi.

Come in estrema ma efficace sintesi Caterina Marino evidenzia: «La posta in gioco dell'analisi, infatti, è l'esistenza di un soggetto *al di là* del soggetto, il soggetto dell'inconscio, che si realizza sempre *altrove*, viene da altrove, e la cui verità gli è sempre in parte velata» (pp. 208-209). È a partire da questo ineludibile presupposto teoretico, che, secondo l'autrice, andrebbero ripensati lo statuto del Soggetto e, con esso, anche i risvolti etici, politici e giuridici di una responsabilità di cui è comunque chiamato a farsi carico. L'esplorazione di questo paradosso, quello di una soggettività priva di padronanza di sé e comunque investita della responsabilità di sé come dell'altro, è dunque quanto questo pregevole la-

voro di ricerca, che si muove sul confine tra filosofia e psicoanalisi, tenta non di “risolvere”, quanto di esibire e di assumere nella sua aporeticità.

Se, dunque, per la psicoanalisi non è propriamente il Soggetto colui che parla, ma “qualcosa” parla *in* lui, *per* lui e *di* lui – *ça parle*, come dice Lacan, risulta, allora, inevitabile la domanda posta da Caterina Marino: che ne è della responsabilità di un Soggetto attraversato dall'inconscio e, dunque, non più pienamente padrone di sé? Cosa vuol dire essere effettivamente responsabili se si tiene conto dell'inconscio senza, però, relegarlo negli angoli più bui e irrazionali della psiche?

Uno dei punti che Caterina Marino tiene fortemente a sottolineare, e che costituisce il *Leitmotiv* del saggio, è proprio il seguente: l'inconscio, come sostiene Jacques Lacan andando al cuore della scoperta freudiana, non è l'istintuale, l'arcaico, il primordiale, la mera pulsionalità che si opporrebbe a una ipotetica coscienza unitaria e razionalmente fondata, ma qualcosa che parla e funziona in modo altrettanto organizzato ed elaborato del Soggetto a livello conscio. Sarebbe innanzitutto questo il principale insegnamento di Freud e di Lacan, cioè quello di oltrepassare l'equivalenza Io = Coscienza, mostrando come il Soggetto *non* possa più essere assimilabile a una coscienza autotrasparente e padrona di sé. Sempre ‘decentrato’, ‘eccentrico’, ‘discontinuo’, il Soggetto risulta dunque *insituabile* in un luogo chiaro e distinto, a causa dell'esistenza dell'istanza dell'inconscio, che «non sarebbe affatto una proprietà primitiva e confusa, né una serie di pulsioni disorganizzate, bensì un campo articolato linguisticamente come lo è un significante, che contrassegna con tutte le sue contraddizioni ciò che si esercita nella psiche del soggetto» (pp. 226-227). Perciò, il tratto più rivoluzionario della psicoanalisi, la cui portata filosofica diviene dirompente, consisterebbe, secondo l'autrice, proprio nell'aver messo in risalto le illusioni della coscienza e il fantasma della padronanza di sé.

Nonostante Freud e Lacan non si siano mai espressamente occupati di *responsabilità*, sebbene il riferimento lacaniano all'“etica della psicoanalisi” sia quello che si avvicina maggiormente a questo tema, descrivendo un Soggetto al confine tra l'essere un “effetto” dell'inconscio e, al contempo, il “responsabile” di questo stesso effetto, il tema della responsabilità appare decisivo, *in primis*, in relazione alla pratica psicoanalitica

e alla funzione dell'analista. Esso riguarda, dunque, anche il problema della trasmissione e dell'insegnamento di un sapere che si voglia distinguere nettamente da quelle psicoterapie fondate sul miraggio di un Io forte, le quali hanno fatalmente condotto alla deriva di un'ortopedia psichica, che tende a favorire processi di normalizzazione e di "adattamento" sociale, a scapito della valorizzazione delle differenze individuali.

Caterina Marino dedica a questi temi i primi due capitoli del saggio, soffermandosi in particolare su quella che, a suo avviso, dovrebbe essere la "vocazione" dell'analista: il presupposto teorico della sua funzione dovrebbe essere l'inconscio e non la coscienza, assumendo fino in fondo il "so di non sapere" socratico. Non a caso, è proprio la figura di Socrate ad essere stata scelta da Lacan nel suo ottavo seminario *Il transfert*, come quella di colui che si trova all'origine del più lungo transfert che la storia ricordi. L'analista socratico, infatti, si interroga sulla propria responsabilità nei confronti del desiderio dell'analizzante e non interviene, non risponde, non guida, non conduce a sé, bensì assume l'unica posizione necessaria per salvaguardare e custodire la verità dell'altro: il silenzio, la "posizione del morto". Un analista «deve fare il meno possibile, anche se questo non significa che non faccia nulla» (p. 71), poiché il più essenziale *atto analitico*, come sottolinea Marino, riguarda la «*sospensione* della posizione del sapere, del comprendere e del giudicare» (p. 71); concerne, dunque, la sospensione della propria posizione di Soggetto, dal momento che ciò che conta, in un'analisi, è che l'inconscio dell'analizzante trovi lo spazio per parlare. Lacan, infatti, sostiene che l'analista, quando svolge la sua funzione all'interno del transfert, è un soggetto *senza Io*, che non desidera nulla dal suo analizzante se non che faccia la sua analisi, ovvero che provi ad andare incontro alla propria verità inconscia. In questa prospettiva, «un transfert efficace sarà quello che permetterà all'analizzante di percepire quanto fosse distante da se stesso a causa di ciò che di fittizio si è prodotto all'interno del transfert stesso» (p. 73).

Tutto ciò determina che il compito perseguito dalla psicoanalisi non è di certo la "normalizzazione" o la "moralizzazione" dei comportamenti "non conformi" degli analizzanti, ma il confronto, spietato e spesso doloroso, perché privo di mascheramenti, con la verità psichica che emer-

ge da ogni singolo soggetto, al di là delle norme di adattamento sociale alle quali si è sempre sottoposti. Sconfessando l'idea assai diffusa, secondo la quale, al pari di altre terapie, la psicoanalisi dovrebbe mirare alla "guarigione" del paziente, essa, al contrario, pone l'analizzante di fronte al perturbante rapporto con il proprio desiderio, fino al punto in cui non ci sarà più nessun alibi ad impedirne la consapevolezza.

Esplicitando fino in fondo la responsabilità che entra in gioco nella psicoanalisi, esercitata attraverso la funzione dell'analista, non si tratta di fare il "bene" dell'analizzante, ma di fargli riconoscere il suo desiderio, nell'assunzione della propria responsabilità rispetto ad esso, incluso il difficile compito di doverlo difendere dalle prepotenti richieste del suo Io ideale.

Nonostante sia stata proprio la psicoanalisi ad affermare che quasi tutti i nostri comportamenti sono determinati dall'azione sotterranea ed enigmatica del nostro inconscio, questo determinismo inconscio, secondo Freud e ancor più secondo Lacan, non autorizza di certo il Soggetto a sfuggire alle proprie responsabilità; all'opposto, si è sempre chiamati a rispondere della propria parola e dei propri atti, a prescindere dalla loro determinazione conscia o inconscia che sia. È nel terzo capitolo del saggio che Caterina Marino sottolinea «il rapporto costitutivamente conflittuale che il nevrotico intrattiene col proprio desiderio» (p. 21), tale per cui la conflittualità si tradurrebbe nell'incapacità di assumere su di sé il peso della propria responsabilità, al prezzo della costruzione di una serie di innumerevoli alibi, chiamati da Lacan "fantasmi", che servono a camuffare la verità dell'inconscio e ad impedire di entrare nella difficile sfera della decisione. Il nevrotico, infatti, non fa che girare attorno al costante e disperato tentativo di delegare integralmente all'Altro la responsabilità del proprio desiderio, non volendosi confrontare con l'abisso della "mancanza ad essere" propria e altrui. Per tutti questi motivi la psicoanalisi tenta di perseguire il difficile compito di condurre il soggetto nevrotico ad attraversare la propria castrazione, l'illusione della padronanza e lo svanire dell'esistenza dell'Altro come garante assoluto della propria, affinché possa affrontare un autentico processo di soggettivazione che, per Lacan, comporta la deposizione della perfetta immagine dell'Io ideale con cui si è identificato.

Ma è nel quarto capitolo che Caterina Marino affronta e sviluppa la

tesi forse più ardua e perturbante, ovvero quella per cui esisterebbe una qualche forma di responsabilità ascrivibile anche ai soggetti cosiddetti “psicotici”, cioè coloro che, dal punto di vista giuridico, sono definiti “incapaci di intendere e di volere”. Il tentativo dell'autrice, tuttavia, non è di certo quello di “colpevolizzare” il soggetto psicotico. Si tratta piuttosto, in primo luogo, di chiarire cos'è la psicosi, a partire dalla spiegazione data da Lacan, secondo cui essa si origina dalla *forclusione* di quel significante essenziale denominato “Nome-del-Padre”, attorno al quale si costituirebbe tutto l'apparato simbolico del soggetto, ossia di quel significante che, per Lacan, dovrebbe anche conferire autorità al concetto di Legge. In secondo luogo, secondo l'autrice, è necessario considerare il delirio non riduttivamente solo come un mero distacco dello psicotico dalla realtà, ma come una sorta di singolare organizzazione del mondo attraverso leggi e regole proprie, che corrisponderebbero a un vero e proprio sistema di pensiero. Confrontarsi con l'esperienza psicotica, perciò, dovrebbe comportare il considerarla come un'«esperienza ontologica fondamentale» (p. 182), cui ciascun soggetto potrebbe andare incontro nel corso della propria esistenza, poiché la separazione tra “normalità” e “anormalità” non è mai così netta come crediamo.

Parlare di responsabilità, associandola alla psicosi, dunque, per Caterina Marino, ancor prima di risultare più o meno rilevante dal punto di vista morale o giuridico, implicando l'attribuzione di una “colpa”, serve piuttosto a non ridurre l'esperienza psicotica a qualcosa di “deficitario” e di assolutamente incomprensibile, ma a presentarla, piuttosto, come «un tentativo – seppur disperato – di dare *forma e realtà* a un desiderio immaginario del soggetto» (p. 204), il quale oscilla perennemente tra «integrazione e disintegrazione, rottura e riparazione» (p. 204) del proprio mondo simbolico, che dovrebbe consentire la possibilità di attribuire un senso alle nostre parole e alle nostre azioni. Come ha sostenuto Lacan, il delirio, dunque, non costituirebbe soltanto ciò che è legato all'irrealtà, ma realizzerebbe un vero e proprio sistema di idee, adatto a fungere da “soluzione” per quei soggetti che, non essendo riusciti ad avere pieno accesso al mondo simbolico, hanno provato a compensare questa sorta di *impasse*.

È nell'ultimo capitolo del saggio, infine, che si formulano e si rendono maggiormente esplicite le tesi filosoficamente più rilevanti, sia sul piano teoretico, che etico, del lavoro di Caterina Marino, a partire, innanzitutto, dall'oltrepassamento di quella netta distinzione tra "coscienza" e "inconscio", istanze che, piuttosto, vanno collocate in una terra di confine, mai tracciabile in modo netto ma costantemente attraversata da entrambe le parti. Ciò implica, come si è detto all'inizio, una radicale revisione della concezione del Soggetto, questione essenziale che Lacan ha posto a partire da Freud, ma anche *oltre* Freud. Si tratta di un Soggetto che prova a dare un senso alla propria storia, «non attraverso una ricostruzione prefabbricata, cioè emulando un qualche modello precostituito di sviluppo dell'Io al quale dovrebbe adeguarsi e adattarsi passivamente, ma attraverso la rivelazione del proprio inconscio» (p. 236). La svolta di Lacan contro il determinismo psichico consisterebbe, inoltre, nel provare a ripensare il soggetto freudiano a partire dalla prospettiva della *possibilità nella determinazione*, cioè attraverso l'idea di un processo di soggettivazione che non chiama in causa né la piena libertà né l'assoluta necessità, bensì il *wo Es war soll Ich werden* freudiano, rispetto al quale Lacan ha avanzato una nuova e originale lettura, per cui «non si tratterebbe di far 'subentrare' l'Io là dove era l'Es, considerando l'Io come una sorta di istanza di controllo, bensì di ricondurre la falsa padronanza dell'Io alla sua radice immaginaria e narcisistica» (p. 249).

Attraverso questa interpretazione, secondo Marino, Lacan avrebbe proposto, per un verso, una rivoluzionaria concezione del processo di soggettivazione, costitutivamente refrattario a qualsivoglia dispositivo di controllo e di normalizzazione, e, per l'altro, un'etica della contingenza, in base alla quale, anche se non c'è soggetto che possa dirsi libero in termini assoluti, d'altra parte non è neppure tutto già scritto e predeterminato: ogni soggetto è sempre chiamato al compito e alla responsabilità di riscrivere la propria esistenza, all'interno del complesso rapporto con un inconscio che non cessa di provare a determinare le sue scelte. La coazione a ripetere è, a questo proposito, forse l'esempio più eclatante e inquietante.

Si deve, tuttavia, soprattutto a Jacques Derrida, il cui pensiero, da ultimo, è esplicitamente convocato a sorreggere la tesi che il saggio di

Caterina Marino ha inteso mettere alla prova, l'aver tematizzato chiaramente il *paradosso* di una responsabilità che non prescinde dall'inconscio. Una decisione responsabile, per Derrida, consiste, infatti, nell'esperienza *aporetica* dell'*indecidibile* o dell'*impossibile*, che si offre *al di là* di ogni mera applicazione di un sapere procedurale precostituito. Essa avanza nel buio del non sapere, attestando la presenza di un'alterità irriducibile *in me*, che decide *per me e di me*, sebbene *non* al posto mio, ossia esonerandomi dal doverla assumere. Insomma, per quanto possa sembrare paradossale, una decisione è sempre *inconscia*. Per questo Derrida sostiene che la responsabilità, *se ce n'è*, non può che ospitare sempre una *irriducibile irresponsabilità* e viceversa. Attraverso la psicoanalisi di Freud e Lacan, con il supporto filosofico della decostruzione di Derrida, Caterina Marino giunge alla conclusione del suo avvincente percorso consegnandoci una provocatoria sfida che si può riassumere in questo assunto paradossale: per essere davvero responsabile, un soggetto non può prescindere dal fare i conti con l'istanza dell'inconscio, ossia non può evitare di deporre il proprio fantasma di sovranità, di padronanza e di autonomia. Fantasma su cui si costituisce la sua stessa ipseità. E, tuttavia, ciò non lo esime dall'assumersi una responsabilità mai interamente assumibile. Essere-responsabili è, in ultima istanza, un compito sempre *impossibile* da realizzare fino in fondo, eppure, al tempo stesso, *necessario*. La responsabilità dell'inconscio, dunque, può darsi solo nell'orizzonte del paradosso, ma è un'ingiunzione alla quale ciascuno è chiamato, in ogni momento, a rispondere.

Caterina Marino

LA RESPONSABILITÀ DELL'INCONSCIO. A PARTIRE DALLA PSICOANALISI DI JACQUES LACAN

Guida, Napoli 2022

Pagine 291

€ 20,00

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II
Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Antonio Albano
Roberta Corvi
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Daniele Iozzia
Stefano Isola
Marica Magnano San Lio
Leonardo Messinese
Enrico Moncado
Enrico Palma
Angelica Rocca
Giuseppe Savoca
Valentina Surace
Salvatore Tedesco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu