

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie I

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. 30

maggio 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 I

Anno XIV - n. 30, maggio 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie I 6

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la *forma mentis* del progressista neocristiano 8

Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso 24

Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione 30

Michele DelVecchio - *L'Epistola ai Romani* di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso 46

Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo 57

Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli 73

Eugenio Mazzarella - «*Almeno sposto la polvere*». Pensiero e poesia: il mistico 85

Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino 94

Roberto Morani - *All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel* 106

Roberto Vinco - *Der Gottesbeweis als Theophanie* 123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez 135

Sarah Dierna - Albert Caraco 149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - *Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa* di Sergio Quinzio 161

Alessia Gifuni - *Correzioni heideggeriane* di Eugenio Mazzarella 166

Stefano Piazzese - *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle* di Emanuele Stolfi 177

VISIONI

Sarah Dierna - *Perfect Days* di Wim Wenders 184

Editoriale

SACRO / TEOLOGIE I

La filosofia è nata con i numeri e con gli dèi. I filosofi greci delle origini indagarono con una varietà di strumenti l'enigma dell'ἀρχή, chiedendosi da dove mai derivasse l'inquietante splendore delle potenze notturne – le stelle, i pianeti, gli astri tutti, compresi il Sole e la Luna – e quale rapporto ci possa essere tra la potenza che con regolarità volge i suoi moti nel tempo infinito e le esistenze ἐφήμεροι, transeunti e mortali, degli umani e di ogni altro vivente sul nostro pianeta. L'origine degli dèi riassunta e cantata da Esiodo e l'inflessibile ordine immaginato da Pitagora delle sfere cosmiche indagabili con il numero costituiscono l'identità nella differenza di una spiegazione che era *inseparabilmente* matematica e teologica, razionale e mitica. Se, pur così apparentemente lontani, Ade e Dioniso sono la medesima potenza – secondo quanto afferma Eraclito –, alla stessa maniera e pur nella differenza il divino e il geometrico costituiscono il medesimo. Un'unità plurale che nella metafisica di Spinoza trova probabilmente il suo culmine.

Una rivista dedicata alla filosofia deve cercare, quando può, di rimanere fedele a questo magnifico plesso di conoscenza radicale, matematico/scientifica e sacro/teologica. E siamo quindi molto gratificati dal fatto che l'argomento proposto per il numero 30 di *Vita pensata* abbia avuto una risposta assai ricca e qualificata. Pubblicheremo dunque i saggi che abbiamo ricevuto e vagliato in due numeri, questo e il prossimo.

Nel numero che il lettore ha davanti si possono leggere analisi su questioni davvero molto diverse ma tutte accomunate da una tensione verso le forme storiche, teologiche, esegetiche, politiche, estetiche del Sacro che intramano di sé la cultura e il pensiero europei nel passato e nel presente, in un passato che è anche il presente. Il divino è una fenomenologia del quotidiano e del sempre, una vera e propria teofania che continua a operare nelle esistenze umane.

Prosegue intanto il nostro tentativo di rendere la rivista sempre più leggibile. Il lettore troverà quindi le note a piè di pagina e non più a fondo testo. Una seconda novità è costituita dal leggere sul sito della rivista gli abstract/parole chiave di ogni saggio e le indicazioni bibliografiche (insieme all'incipit) delle recensioni. La versione integrale dei testi si trova invece nel pdf generale e in quelli dei singoli contributi. E questo anche per favorire la lettura attiva – ordine, sottolineature, appunti – che soltanto la carta sa offrire o qualcosa che quanto più possibile le somigli.

Vita pensata

NARCISISMO SAMARITANO: la forma mentis del progressista neocristiano

Danilo Breschi

Università degli Studi Internazionali di Roma - UNINT

Il cattolico progressista vorrebbe restaurare il cristianesimo primitivo imitando il moralismo umanitario dei chierici miscredenti del Settecento.

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Il cosiddetto neoliberalismo non è soltanto ciò a cui si è soliti pensare. Non è solo la versione destrorsa, conservatrice e ipermercata, del liberalismo classico. Se può essere utile, chiamiamo neoliberalismo l'altra versione cui s'intende qui fare riferimento, giusto per marcare le differenze che indubitabilmente sussistono. Il nuovo liberalismo è infatti, per molti versi, altra cosa rispetto al neoliberalismo. Potremmo anzitutto dire che è come se ad una faccia "di destra" se ne affiancasse una "di sinistra". Le due facce di una stessa medaglia, che è quella della teoria liberale dei diritti individuali. Però il nuovo liberalismo di cui parlo è anche la versione sinistrorsa, progressista e neoevangelica, dell'utopismo ottocentesco e del soggettivismo anarchico post-illuminista. Il neoliberalismo è, da un lato, trionfo di quel che Alessandro Barbano ha chiamato il «dirittismo», ossia un'ipertrofia di diritti non riequilibrati da altrettanti doveri¹. Dall'altro lato, il neoliberalismo è cristianesimo secolarizzato. La secolarizzazione non è scristianizzazione, bensì cristianesimo inverato, realizzato nella storia, non tanto nel mondo preso nella sua interezza, quanto nella ideologia ufficiale di alcune società, collocate nel cosiddetto Occidente del pianeta Terra.

Il cristianesimo è sorto come demitizzazione della religiosità arcaica greco-romana, detta pagana, fondata su riti sacrificali, superstizioni, proibizioni pro-comunitarie e pratiche magico-esoteriche. Il cristianesimo ha messo a nudo la violenza insita nell'uomo e le

¹ A. Barbano, *Troppi diritti. L'Italia tradita dalla libertà*, Mondadori, Milano 2018.

pratiche discriminatorie di costruzione del capro espiatorio, finalizzate a favorire l'aggregazione tribale e la soppressione della libera espressione del singolo essere umano. Cristianesimo anzitutto come anti-paganesimo, anti-tribalismo e appello alla fraternità universale, senza confini e distinzioni di razza, di sesso, di lingua, di religione, di condizioni economiche e sociali, proprio come recita l'articolo 3 della Costituzione italiana con riferimento alla pari dignità sociale e all'eguaglianza davanti alla legge.

La parabola di Gesù recitata durante il discorso della montagna (si pensa collocata al nord del mar di Galilea, vicino a Cafarnao), in cui si parla della pagliuzza e della trave, è anche detta del "Non giudicare". Così leggiamo nel Vangelo secondo Matteo (7, vv. 1-3): «Non giudicate, affinché non siate giudicati. / Perché sarete giudicati secondo il giudizio col quale giudicate, e con la misura con cui misurate, sarà pure misurato a voi. / Perché guardi la pagliuzza che è nell'occhio di tuo fratello e non ti accorgi della trave che è nel tuo occhio?». Si spiega così la coerenza dottrinale di papa Francesco espressa, ad esempio, in occasione del Sinodo sulla famiglia, quando, il 5 ottobre 2015, lo apriva con le seguenti parole: «L'umiltà evangelica porta a non puntare il dito contro gli altri per giudicarli, ma a tendere loro la mano per rialzarli, senza mai sentirsi superiori». Si tratta, con tutta evidenza, di un invito a praticare il comandamento esplicito di Gesù.

Eloquente a tal proposito è il libro *Chi sono io per giudicare?*², che affronta temi che vanno dalla sessualità alle unioni omosessuali, dalla contraccezione alle coppie di fatto, dalle nuove famiglie alla libertà religiosa, l'ecologia, la finanza, le nuove povertà e le nuove schiavitù. Papa Bergoglio parla di "sclerocardia", per denotare un indurimento del cuore giudicante, conseguenza inevitabile della chiusura dell'io su se stesso. Si tratterebbe di un io isolato, egoista, ripiegato su tradizioni obsolete che calpestano la dignità delle persone. Occorre pertanto che il "cuore di pietra" diventi un "cuore di carne". Il ritorno al Vangelo comporterebbe questa trasformazione e

² Papa Francesco, *Chi sono io per giudicare? Perché voglio che la Chiesa sia inquieta*, a cura di A.M. Foli, Pickwick, Milano 2016.

questa apertura misericordiosa.

In linea con il precetto cristiano-evangelico l'opinione pubblica colta europea occidentale ha elevato a nuovo dogma il giudizio critico nei confronti esclusivamente del passato della propria civiltà. Un immenso, quotidiano esercizio di espiazione, individuale e collettivo. Pentirsi, inginocchiarsi, consentire il più possibile all'Altro, al non-europeo, al non-occidentale, di ricevere i nostri aiuti, i nostri beni e servizi, a parziale e mai sufficiente risarcimento delle plurisecolari angherie, soprusi e criminali abusi perpetrati nei suoi confronti.

Ciò dimostra quanto e come il processo di secolarizzazione non sia stato in fondo una scristianizzazione, ma semmai una mondanizzazione del cristianesimo a cui è stato tolto ogni riferimento alla trascendenza e alla distinzione tra Cesare e Dio, tra il potere temporale e l'autorità spirituale, secondo quanto affermato da Gesù nel Vangelo secondo Matteo (22, 15-21): «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Né politicizzazione di Dio, né sacralizzazione del potere politico. Questo è il modo corretto di intendere l'affermazione di Gesù.

Se non inchiodassimo la parabola del non giudicare al giudizio occidentale, peccando così di etnocentrismo camuffato e dunque ipocrita (nel senso che come ci consideravamo centrali e cruciali prima, raffigurandoci icone del bene, ora continuiamo a farlo dipingendoci fonte principale e la più responsabile dei mali del mondo), potremmo capire quanto della parabola del "non giudicare" si avvalgano astutamente i nemici dell'Occidente, i suoi competitori economico-commerciali.

Illuminante, come spesso gli accade, il pensatore francese Alain Finkielkraut, intervistato dal quotidiano "Le Figaro" nel giugno del 2020:

La questione nera resta la grande tragedia della storia americana. Ma non si riduce all'assassinio di George Floyd. L'emozione deve ispirare la riflessione, ma non può esonerare dal sapere. Perché ci sono le cifre: secondo il database del «Washington Post», dal 1° gennaio 2015 i bianchi uccisi dalla polizia sono il doppio (2.416) dei neri (1.263) [...]. In questo paese dove i poliziotti hanno il grilletto tanto più facile in quanto le armi sono ovunque, non si può parlare di un 'razzismo sistemico' o strutturale delle forze dell'ordine. E c'è anche la storia: la

guerra di secessione, il movimento dei diritti civili che ha abolito la segregazione, l'*affirmative action* nelle università per consolidare nei fatti l'uguaglianza formale dei diritti, l'apologia delle minoranze da parte del politicamente corretto, i due mandati alla Casa Bianca di Barack Obama. Ci sono infine queste altre immagini: il sindaco afro-americano di Houston che annuncia i funerali di George Floyd nella sua città o ancora il sindaco afroamericano di Atlanta che apostrofa con veemenza i facinorosi che discreditano la protesta saccheggiando i negozi di vestiti o di materiale informatico. Dei politici neri dirigono oggi due ex bastioni del segregazionismo³.

Com'è noto, errare è umano, ma perseverare è diabolico. Certo che se perdiamo anche la convinzione che il diavolo, ossia il male, esista e sia sempre incombente, allora salta anche questo punto fermo. Finiamo per sbandare, vacillare e infine precipitare nello strapiombo per perdita anche dell'ultimo minimo appiglio. D'altra parte lo aveva compreso da par suo Nicolás Gómez Dávila. «Il male non vince come seduzione ma come vertigine»⁴.

D'altro canto, sempre il grande pensatore e aforista colombiano ha colto perfettamente quel che nella storia si è verificato con le interpretazioni e gli inevitabili usi strumentali del cristianesimo: «Con il cristianesimo i ricchi proteggono la loro ricchezza, i poveri reclamano quella altrui. Per sfruttarlo, i primi pongono l'accento sulla rassegnazione che il cristianesimo consiglia, i secondi sulla carità che predica. Il cristianesimo è infalsificabile solo al cospetto di Dio»⁵. La religione cristiana si è infine sottomessa alla storicizzazione e alla logica scientifica, che procede per congetture e confutazioni, verificazioni e falsificazioni. Spezzata l'univocità del "fatto" dell'Incarnazione, proliferano le interpretazioni. A ciascuno il suo modo di intendere la figura di Cristo, divenuta umana, sempre più umana, troppo umana probabilmente perché persista e resista ancora il dogma fondamentale della Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo). Alla fine ha prevalso la filantropia, l'amore per l'uomo, e dunque anche per la dimensione umana e umanizzante del Cristo. Intanto risolviamo in terra,

3 Intervista a cura di Eugénie Bastiè, in *Le Figaro*, 11 giugno 2020.

4 N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 105.

5 Ivi, p. 142.

poi si vedrà in cielo, ammesso e non più così concesso che l'aldilà vi sia davvero. Questo il ragionamento imperante, la persuasione vincente nella piena modernità. Il cristiano finalmente "adulto" s'impegna nel *qui e ora*.

La fratellanza di cui parla papa Francesco non è così immediatamente identificabile con la fraternità francescana. O meglio: a livello di comunicazione pubblica emerge maggiormente la dimensione sociologica, rispetto a quella teologica. Talvolta, seguendo la politica comunicativa del pontificato bergogliano, pare trovare conferma un'altra sentenza di Gómez Dávila:

L'attuale crisi del cristianesimo non è stata provocata dalla scienza, o dalla storia, ma dai nuovi mezzi di comunicazione. Il progressismo religioso è il continuo sforzo di adattare le dottrine cristiane alle opinioni patrocinate dalle agenzie di stampa e dagli agenti pubblicitari⁶.

Francesco d'Assisi, mistico e innamorato "folle" di Dio, ama nell'uomo e nel creato il riflesso divino. Come ha scritto Marcello Veneziani,

la sua è una fratellanza nel Padre. Bergoglio invece, compie un percorso inverso, partito da Cristo arriva alla religione dell'umanità. Bergoglio rimuove la figura del Padre, converte interamente alla storia e all'umanità la figura del Figlio e vota la Chiesa alla fratellanza universale che il suo esegeta o il suo megafono di "Civiltà Cattolica", il gesuita Padre Antonio Spadaro, traduce legittimamente in cittadinanza globale, senza confini⁷.

Sempre Gómez Dávila ricordava con tagliente e ironica perspicacia teologica che «per democratizzare il cristianesimo bisogna alterare i testi, leggendo *uguale* dove c'è scritto *fratello*»⁸. Rendere interamente ed esclusivamente orizzontale ciò che ha dimensione eminentemente verticale: questo è l'esito di esegesi che, anche quando non dichiaratamente intenzionate, risultano infine condizionate dallo spirito dei tempi, dall'avanzare di una modernità intesa come processo storico autopro-

6 N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 193.

7 M. Veneziani, *L'ideologia della fratellanza in Bergoglio*, in "La Verità", 6 ottobre 2020.

8 N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, cit., p. 212 (corsivi nel testo).

pulsivo che tutto riduce alla propria logica immanentistica. Ne consegue, tra l'altro, un cristianesimo privato della dimensione trascendente, della sua distintiva e qualificante componente anagogica, che conduce cioè al divino. Da religione verticalizzante l'uomo, che viene sollecitato cristianamente a trasumanarsi (vedi Dante e la sua *Divina Commedia*), il cristianesimo si trasforma gradualmente in una proposta filantropica orizzontale, che livella sul piano sociale e pianifica su quello economico. La mondanizzazione paracristiana dell'Europa e delle élites colte nordamericane ha comportato una paralisi della grande, autentica politica internazionale. Migliore situazione e maggiore margine di manovra non si sarebbe potuto offrire all'espansionismo di una Cina che si pensa e agisce non da ora come un impero celeste, baciato e cullato dal destino.

Tornando al nostro tema principale, qual è il rapporto tra la parabola del cristianesimo, che, secolarizzandosi, ha alimentato buona parte del moderno, e la trasformazione subita dal liberalismo dal secondo dopoguerra ad oggi? Cruciale è in tal senso la parabola del buon samaritano che Gesù, nel Vangelo secondo Luca, racconta in risposta alla domanda di un dottore della legge che gli chiede: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». La legge del Signore prescrive di amare il prossimo tuo come te stesso, ma chi è questo prossimo? Ebbene, colui che ha compassione per l'uomo percosso e derubato dai briganti, abbandonato ferito e lacerato. Obbedisce al Signore colui che si prende cura di costui e di chi versa in simili condizioni, in ogni luogo e in ogni tempo. Compassione, accoglienza e cura del bisognoso riassumono il precetto cristiano fondamentale per guadagnarsi la vita eterna. Compito da assolvere qui ed ora, durante la propria vita sulla terra. Lo ha ribadito papa Francesco in occasione dell'*Angelus* del 25 ottobre 2020:

La verifica del nostro cammino di conversione e di santità è sempre nell'amore del prossimo. Questa è la verifica: se io dico "amo Dio" e non amo il prossimo, non va. La verifica che io amo Dio è che amo il prossimo. Finché ci sarà un fratello o una sorella a cui chiudiamo il nostro cuore, saremo ancora lontani dall'essere discepoli come Gesù ci chiede⁹.

9 Cfr. https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2020/documents/papa-francesco_angelus_20201025.html. Si veda anche l'apposito capitolo, intitolato "Un estraneo

Traduzione laica di questo precetto si trova nel concetto e nella pratica della solidarietà. Possiamo ben dire che questa è la forma secolarizzata della carità cristiana, è la realizzazione concreta della parola di Cristo come fondamento incontrovertibile di un'etica. I più influenti teorici del post-modernismo ritengono che la storia occidentale consista in un processo di secolarizzazione da intendersi, per usare le parole di Gianni Vattimo, non quale mero «fenomeno di abbandono della religione, ma come attuazione, sia pure paradossale, della sua intima vocazione»¹⁰, ossia la tendenza alla tolleranza, alla carità e alla solidarietà nei confronti del prossimo.

L'indebolimento delle strutture politiche, sociali e culturali dell'auto-rità in Occidente è l'esito non definitivo, ma da preservare, alimentare e consolidare, sia della storia europea, che è culminata con le due guerre mondiali e la Shoah, sia della storia statunitense, che ha raggiunto il proprio culmine con Hiroshima, Nagasaki, il napalm in Vietnam e il supporto alle dittature latinoamericane. Il *mea culpa* elevato a discorso pubblico sarebbe il modo con cui l'Occidente nel suo insieme, Europa più Stati Uniti d'America, sta cercando dalla fine degli anni Settanta di riscattarsi per i secoli di dominio, violenza e sfruttamento coloniale perpetrati nei confronti del resto del mondo. La strada dell'emancipazione da una tradizione di soprusi ed etnocentrismo è appena iniziata, ma la cultura del liberalismo occidentale anti-occidentalista, il neoprogressismo *liberal* e *global*, si propone di portare avanti questa battaglia che ritiene di autentica civiltà e compiuto progresso, appunto.

Richard Rorty e Gianni Vattimo, rispettivamente al di là e al di qua dell'Atlantico, sono stati autorevoli portavoce, figure esemplari e più di altre eloquenti di questa nuova ideologia postmoderna, elaborata tra gli anni Sessanta e Settanta, diffusasi in tutto l'Occidente dopo il 1989 e giunta sino a oggi come qualificante una élite colta, di provenienza transatlantica (anzitutto, statunitense, inglese e francese) ma che si pensa essenzialmente come cosmopolita. Ciò che Rorty apprez-

sulla strada", dedicato alla figura del «viandante di Samaria» e agli insegnamenti che se ne debbono trarre in Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, guida alla lettura di L. Bruni, Paoline, Milano 2020, pp. 60-79.

10 G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 28.

za della versione “debole” del cristianesimo teorizzata da Vattimo è la riduzione di tutto alla carità, laicamente intesa, ossia al valore della solidarietà che deve sostituirsi al principio dell’oggettività, alla ossessiva ricerca di essenze e fondamenti.

Nel suo ottavo anno di pontificato, esattamente il 3 ottobre del 2020, papa Francesco ha firmato la sua terza enciclica, significativamente intitolata *Fratelli tutti* e dedicata alla «fraternità e l’amicizia sociale». A proposito della carità declinata anche come «l’attività dell’amore politico», possiamo leggervi il seguente brano:

È carità stare vicino a una persona che soffre, ed è pure carità tutto ciò che si fa, anche senza avere un contatto diretto con quella persona, per modificare le condizioni sociali che provocano la sua sofferenza. Se qualcuno aiuta un anziano ad attraversare un fiume – e questo è squisita carità –, il politico gli costruisce un ponte, e anche questo è carità. Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica¹¹.

Sempre secondo i nostri filosofi postmoderni, se cerchiamo un nucleo originario e un tratto inconfondibile della cristianità, li troviamo nella *kenosis* di Dio, nel sacrificio che Egli, nella persona del Figlio, compie del suo potere e della sua alterità, cedendo tutto agli esseri umani. Cristiani autentici, perciò, si diventa impegnandosi nel pensare e vivere l’amore quale unica legge. A tal proposito Rorty ha sostenuto che

Corinzi 1,13 è un testo ugualmente utile sia per i credenti come Vattimo, il cui senso di quel che trascende la nostra condizione presente è legato a un sentimento di dipendenza, sia per i non credenti come me, per i quali questo senso consiste semplicemente nella speranza in un futuro migliore per l’umanità. La differenza tra questi due tipi di persone è la differenza tra un’ingiustificabile gratitudine e un’ingiustificabile speranza. In questo modo, il credere che qualcosa esista realmente e il credere che non esista non entrano in conflitto¹².

11 Francesco, *Fratelli tutti*, cit., p. 146.

12 R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S.

Vattimo intravede l'indebolimento delle categorie e dei principi culturali e politici della tradizione come esigenza etica, ma anche come conseguenza storica del fallimento dell'eurocentrismo e dell'occidentalismo. Tale indebolimento sarebbe d'altro canto inscritto nello stesso patrimonio genetico del cristianesimo. Il fulcro di questa religione è l'Incarnazione, che san Paolo legge e spiega come *kenosis*, che in greco significa letteralmente "svuotamento". Tale termine teologico indica la privazione che della propria divinità la persona del Padre ha compiuto nella persona del Figlio. San Paolo dice di Gesù Cristo: «possedendo la natura divina, non pensò di valersi della sua uguaglianza con Dio, ma annientò se stesso, prendendo la natura di schiavo e diventando simile agli uomini» (*Filippesi*, 2, 7).

Schiavo tra gli schiavi, Gesù, così come letto da Vattimo, genuino e acuto portavoce di un pensiero debole fattosi forte ideologia di alcune élites occidentali, additerebbe la via di un'emancipazione per cui la stessa celeberrima frase evangelica «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Giovanni, 8, 32) deve essere intesa come segue: è vero solo ciò che rende liberi, dai dogmi, dagli idoli. La libertà è la causa prima e ultima per cui lottare, non la verità. Dunque il relativo, non l'assoluto, è identificato con il bene, al pari di quanto insegna la concezione giuridica e procedurale della democrazia proposta da Hans Kelsen¹³. La storia da valorizzare è quella intrapresa come lotta non-violenta per le libertà, al plurale, di individui, ancor prima che di popoli, nella convinzione crescente che il ricorso alla violenza potesse essere ridotto fino ai minimi termini. La "primavera europea" del 1989 salutata da Timothy Garton Ash, da Antonio Polito¹⁴ e da tantissimi altri giornalisti, intellettuali, politici, *opinion leaders*, ecc., va letta in questi termini e fu effettivamente decifrata così dalla sinistra occidentale che, da tempo stanca di essere (per alcuni, persino fingersi) comunista, poté trasformarsi in liberale e progressista, mantenendo a propria esclusiva discrezione l'anticapitali-

Zabala, Garzanti, Milano 2005, p. 45.

13 Cfr. H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1929), in Id., *La democrazia*, a cura di M. Barberis, il Mulino, Bologna 1998, pp. 147-152.

14 Cfr. T. Garton Ash, *1989. Storia della primavera europea*, Garzanti, Milano 2019; A. Polito, *Il Muro che cadde due volte*, Solferino, Milano 2019.

smo, oppure mitigandolo con l'ecologismo e i diritti civili, da ampliare e implementare soprattutto in tema di sessualità, identità di genere e antirazzismo. D'altronde, se combattere le diseguaglianze economiche e sociali è il tratto distintivo della sinistra, non è né incoerente né difficile l'avvicinamento di questa parte politica a un cristianesimo inteso come etica evangelica dell'aiuto al prossimo.

In diversi scritti e occasioni pubbliche Gianni Vattimo ha ribadito che la verità è soltanto ciò che rende liberi e nient'altro che questo. Il pensiero debole inteso come autentica filosofia cristiana risulta così non una semplice *boutade* del brillante e provocatorio filosofo torinese, bensì un'intuizione che coglie molto di vero, o almeno una dimensione significativa, di un fenomeno storico-culturale in atto nel contesto occidentale. Attraverso la storia europea degli assolutismi, della colonizzazione e conversione violenta dei popoli extra-europei, dell'Inquisizione cattolica e delle persecuzioni perpetrate da parte delle altre confessioni cristiane, del colonialismo, dell'eurocentrismo, delle guerre mondiali, dei razzismi, ecc., ci siamo resi conto che il nostro vero vizio è la verità, non l'errore. Il relativismo del pensiero debole è l'unica filosofia emancipativa che si possa e si debba coltivare, sentenza Vattimo, pensatore che si rivela pertanto assai più decisivo nella recente storia culturale europea di quanto si potrebbe sospettare.

Resta però un dubbio che, per l'ennesima volta, solo e soltanto un aforisma di Gómez Dávila può sintetizzare con assoluta pertinenza e una impeccabile, icastica incisività: «Il relativismo assiologico non è teoria della ragione ma ideologia dell'orgoglio. Che nulla prevalga su di noi»¹⁵. Che sia questo periodo storico, ossia l'ultimo quarto del ventesimo secolo ed il primo quarto del ventunesimo, il tempo, culturalmente parlando, segnato dall'egemonia del narcisismo samaritano?

Cosa intendiamo con una simile espressione? Partiamo dall'analisi che a fine anni Settanta Christopher Lasch, con perfetto tempismo, svolgeva nei confronti della società americana e della trasformazione culturale che la stava caratterizzando da poco più di un decennio. Quanto accadeva ne-

15 Cit. in G. Zuppa, *La teoresi in Nicolás Gómez Dávila. Prolegomeni allo studio di un classico*, tesi di dottorato, tutor S. Zucal, Scuola di Dottorato in Studi Umanistici – XXVI ciclo, Università degli Studi di Trento, a.a. 2013-2014, p. 17.

gli Stati Uniti d'America si sarebbe poi verificato, con alcune varianti specifiche, nelle società dell'Europa occidentale, nel corso degli anni Ottanta e Novanta. Già nel 1979 Lasch poteva affermare, cogliendo esattamente il punto nevralgico della grande trasformazione antropologica in atto, che

la “personalità autoritaria” non rappresenta più il prototipo dell'uomo economico. L'uomo economico è stato a sua volta sostituito dall'uomo psicologico dei giorni nostri – il prodotto finale dell'individualismo borghese. Il nuovo narcisista è perseguitato dall'ansia e non dalla colpa. Non cerca di imporre agli altri le proprie certezze, ma vuole trovare un senso alla sua vita. Libero dalle superstizioni del passato, mette in dubbio persino la realtà della sua stessa esistenza. [...] Acquisitivo nel senso che i suoi desideri non conoscono limiti, egli non accumula in previsione del futuro, [...] ma esige una gratificazione immediata e vive in uno stato di inquietudine e di insoddisfazione perenne. Il narcisista non ha interesse per il futuro, in parte perché il passato lo interessa pochissimo¹⁶.

Già prima dell'uscita del volume di Lasch, gli anni Settanta era conosciuti come il «decennio dell'io», secondo il titolo di un celebre saggio firmato da Tom Wolfe e apparso nell'agosto del 1976 sulla *New York Review*¹⁷. Le conseguenze dell'avvento di una società “affluente”, del benessere diffuso, a livello di ampie fasce della popolazione, se non di massa, andavano però ben oltre l'affermazione di una stagione di arrogante individualismo egoistico. Il narcisismo non si riduce a mero egoismo. Lasch aveva sviluppato la propria analisi a partire dal declino conclamato del ruolo sociale della famiglia nella società statunitense, letto come un più generale e profondo mutamento nella struttura dell'autorità culturale. La controcultura degli anni Sessanta e il capitalismo consumistico avevano finito per convergere nel destrutturare la cosiddetta “famiglia borghese”, luogo di patriarcale repressione per l'una, di esasperata parsimonia per l'altro¹⁸. Esaminando le conseguenze psicologiche della

16 C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* (1979), nuova postfazione dell'autore (1990), Bompiani, Milano 1992, pp. 10-11.

17 T. Wolfe, *Il decennio dell'io*, Castelvechi, Roma 2013.

18 Cfr. C. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, postfa-

radicale e probabilmente irreversibile messa in discussione dell'autorità genitoriale, si evince che la personalità emergente nelle società occidentali è di tipo narcisistico. Si susseguono così generazioni di uomini e donne che faticano in misura crescente a riconoscere i propri limiti, così come a prendere atto che il mondo non esiste soltanto per soddisfare i propri personali desideri. Il «dirittismo» di cui sopra costituirebbe pertanto una logica conseguenza di una mutazione antropologica favorita da una combinazione di fattori storici prodottasi soprattutto a partire dal secondo dopoguerra ad ovest della Cortina di ferro.

D'altro canto, a nostro avviso, il nuovo narcisista tempestivamente avvistato da Lasch continua tutt'oggi ad essere perseguitato anche da un forte senso di colpa, retaggio di una cultura variamente cristiana ma uniformemente presente tra le due sponde dell'Atlantico sotto forma di messaggio secolarizzato contenente un invito pressante alla solidarietà, all'assunzione di parole e opere di attenzione, supporto, soccorso nei confronti del prossimo. Di qui quell'atteggiamento che abbiamo denominato "da buon samaritano", una forma di umanitarismo che nella tradizione politico-culturale europea può ritrovarsi anche in parte dell'Illuminismo e soprattutto nel socialismo, marxiano e non. Anzi, dal fallimento del comunismo sovietico, dichiaratamente marxista, oltre che leninista (e, per trent'anni, anche staliniano), il socialismo occidentale ha espunto la lotta di classe dal proprio schema ideologico e recuperato la battaglia illuministica contro i pregiudizi e le tradizioni del passato. In questa sostituzione si è aggiunta una preoccupazione paternalistica che per Lasch risponderebbe a un'esigenza essenzialmente capitalistica di controllo manageriale¹⁹, mentre per noi, se guardiamo anche al particolare contesto europeo meridionale, si addice a un sostrato culturale cristiano-cattolico. Sotto questo profilo l'Italia, come spesso accade, si mostra interessante laboratorio politico-culturale. Basterebbe prendere la biografia intellettuale di Pietro Barcellona per comprendere come tra un'aspirazione di redenzione cristiana e l'esigenza psicologica alla base

zione di G. Fofi, Neri Pozza, Vicenza 2019.

19 Scriveva Lasch nel 1979: «il capitalismo ha elaborato una nuova ideologia politica, il liberalismo assistenziale, che assolve gli individui da ogni responsabilità morale e li considera vittime delle condizioni sociali» (*La cultura del narcisismo*, cit., p. 242).

di chi invocava la rivoluzione comunista i punti di contatto fossero innumerevoli. Non solo, spesso dalla prima si è passati alla seconda, apparsa come più naturale e convincente in un'epoca di secolarizzazione incalzante, se non compiuta. Talvolta si è successivamente tornati all'aspirazione religiosa originaria, come appunto nel caso di Barcellona²⁰.

Dal marzo 2013 il pontificato di Jorge Mario Bergoglio ha posto basi più ampie e solide per un incontro tra carità cristiana e solidarismo umanitario di ascendenza socialista. “Fratellanza” è termine-concetto agevolmente condivisibile e assorbibile senza residui da entrambe le tradizioni culturali. Soprattutto se il prossimo con cui affratellarsi appartiene alla categoria degli ultimi per condizione materiale e sociale, se è il povero. Sin dal suo primo documento programmatico papa Francesco ha affermato che «per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica»²¹. Venuta meno la fiducia nella lotta armata e nella rivoluzione violenta, resta vivo nella mentalità europea l'ideale socialista del riscatto delle classi povere e della fine della diseguaglianza materiale. Ideale che pertanto continua ad alimentare l'esortazione morale e la predica ammonitrice, rese equivalenti alle forme più laiche dell'indignazione e della denuncia sociale²².

La locuzione “narcisismo samaritano” è di per sé ossimorica, mettendo assieme due istanze assolutamente divergenti. Da un lato, si segnala un'attitudine introflessa e autoreferenziale, dall'altro, un'istanza estroflessa e altruistica. Siamo dunque agli antipodi. Eppure questa locuzione designa bene la tensione in atto nella *forma mentis* del progressista occidentale contemporaneo, che del liberalismo ha trattenuto essenzialmente, se non esclusivamente, una concezione della libertà come liberazione da vincoli e perseguimento individuale della felicità, intesa come appagamento di ogni potenziale desiderio/piacere e rimozione

20 Si veda P. Barcellona, *Incontro con Gesù*, pref. di F. Ventorino, Marietti 1820, Genova-Milano 2010.

21 Papa Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 198.200. Si veda anche, Id., *Non distogliere lo sguardo dal povero* (Tb 4.7). Messaggio in occasione della VII Giornata mondiale dei poveri (19 novembre 2023), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2023.

22 Cfr. F.J. Álvarez González, *L'etica dell'indignazione. Un'etica in tempi di impotenza*, Aracne, Roma 2007; S. Hessel, *Indignatevi!*, add editore, Torino 2011.

della maggiore quantità di dolore/sofferenza possibile. Se, vocabolario alla mano, per *forma mentis* si deve intendere quella struttura mentale tramite cui il singolo considera e interpreta la realtà, e che si è determinata per l'intrecciarsi di elementi caratteriali e di indole personale con l'azione formatrice esercitata dall'educazione e dall'ambiente socioculturale di riferimento, allora "narcisismo samaritano" si rivela locuzione adeguatamente riassuntiva e descrittiva.

Si rivela, inoltre, essere il portato ultimo e più pervasivo dell'innesto del processo di trasformazione capitalistica del nostro vivere associato dentro la secolarizzazione che, in Europa come in America, ha reso del tutto immanente l'aspettativa escatologica propria del cristianesimo. Non c'è più niente di provvisorio in questo mondo né di rinviabile ad un secondo avvento (*parusia*). Questa è l'assunzione, più o meno implicita, di chi ancora si professa cristiano. L'*hic et nunc*, il qui ed ora, risulta pressante esigenza comune a credenti e non credenti. Si è dunque inverato l'annuncio di Nietzsche, un po' constatazione precoce, un po' speranzosa pretesa, secondo cui il «mondo vero» diventò una favola e la verità non sta nell'aldilà e in nessun altro dove se non nell'umana volontà²³. Una volontà che però, in Occidente, non si è ancora decisa a sbarazzarsi completamente della figura evangelica del Cristo, del suo potente richiamo etico. In fondo, nemmeno Nietzsche vi era riuscito del tutto. Siamo ancora immersi dentro una temperie di cristianesimo post-nietzschiano. È morta la trascendenza di Dio, mentre l'io della soggettività occidentale si è emancipato dal limite di un'autorità esterna, indiscutibile e inamovibile. Non completamente, però. Residui di un Super-io forgiato in due millenni di cristianesimo continuano a esercitare pressioni sulla coscienza media occidentale²⁴. Non post-cristiani, ma neo-cristiani, fedeli agli insegnamenti di un Cristo umano e terrestre, reso cioè compatibile con un'etica edonistica, con tratti utilitaristici²⁵.

23 Cfr. F. Nietzsche, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola. Storia di un errore*, in Id., *Crepuscolo degli idoli o Come si filosofa col martello* (1888), intr. di G. Raio, Newton Compton 1994, p. 46.

24 «Per il cattolico progressista la preghiera è un'autoesortazione» (N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, cit., p. 156).

25 «Il cristiano moderno non chiede che Dio lo perdoni, ma che ammetta che il peccato non esiste» (ivi, p. 148).

Il nuovo narcisista di cui parlava Lasch a fine anni Settanta si è incontrato con il nuovo cristiano uscito dall'elaborazione teologica post-conciliare, pressoché coeva. Nel nome del progressismo si tenta da tempo una sintesi tra queste due figure dell'antropologia culturale occidentale contemporanea. Così si spiegherebbe una buona parte del politicamente corretto²⁶, nonché di quell'originale miscela di individualismo libertario e solidarismo universalistico che ha alimentato negli ultimi decenni il discorso pubblico di una parte significativa dell'*establishment* tra le due sponde dell'Atlantico. Per siffatte posizioni ideologiche il progresso consiste nel forgiare un io libertario e solidale insieme. Una forma antropologica peraltro non inedita, ma emergente dentro quella duratura temperie ideologica a tutti nota come Sessantotto, fenomeno che è stato, al contempo, «estremamente individualistico ed estremamente socializzato»²⁷.

In termini di culture politiche, con particolare riferimento al caso italiano, potremmo dire che del socialismo comunista e del cattolicesimo democratico il liberalismo è stato il solvente prima, il coagulante poi. D'altro canto, in un dialogo del suo celebre romanzo *L'Espoir*, ambientato nella guerra civile spagnola e pubblicato nel 1937, André Malraux, che di quel conflitto fece esperienza diretta tra le fila repubblicane, ebbe a scrivere la seguente frase, che nell'ambito del ragionamento sin qui svolto suona oltremodo pertinente e lungimirante: «E Cristo? È un anarchico che ce l'ha fatta. L'unico».

26 Per una sua prima ricognizione e descrizione nel contesto socio-culturale nel quale si è inizialmente manifestato, cfr. R. Hughes, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto* (1993), Adelphi, Milano 2003. L'Autore all'epoca riteneva che il fenomeno in questione non avrebbe contagiato il contesto europeo continentale, sottovalutando la capacità di influenza e condizionamento culturale dell'*establishment* mediatico e intellettuale statunitense, soprattutto nei riguardi di una élite tecnocratica che ancora stava prendendo forma e consistenza attorno a un processo di integrazione europea acceleratosi proprio dopo l'uscita del volume di Hughes.

27 A.G. Biuso, *Contro il Sessantotto. Saggio di antropologia*, pref. di E. Mazzarella, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2012², p. 119.

Abstract

Con l'ossimoro "narcisismo samaritano" si intende mettere a fuoco le caratteristiche salienti della *forma mentis* prevalente nella cultura politica progressista europea e nordamericana nel corso dell'ultimo cinquantennio. A tale scopo occorre mettere assieme gli esiti principali delle trasformazioni subite, grosso modo nello stesso arco di tempo, dal cristianesimo, cattolico ma non solo, con il Concilio Vaticano II, dalla filosofia, con il successo del postmodernismo, e dal socialismo marxista, con il crollo dell'Unione Sovietica e la conseguente crisi dei partiti comunisti occidentali. Il politicamente corretto e l'universalismo cosmopolita propri della nuova sinistra liberale e globalista costituirebbero pertanto l'approdo temporaneo del connubio, non privo di tensioni, tra secolarizzazione del cristianesimo e fallimento del comunismo.

With the oxymoron "Samaritan narcissism" we intend to focus on the salient features of the *forma mentis* prevailing in European and North American progressive political culture over the last fifty years. In order to do so, we need to bring together the main outcomes of the transformations undergone, roughly in the same time frame, by Christianity, Catholic but not only, with the Second Vatican Council, by philosophy, with the success of postmodernism, and by Marxist Socialism, with the collapse of the Soviet Union and the consequent crisis of the western communist parties. The political correctness and cosmopolitan universalism of the new liberal and globalist left would therefore represent the temporary landing place of the union, not without tension, between the secularisation of Christianity and the failure of Communism.

Parole chiave

narcisismo, samaritano, progressismo, cristianesimo, occidente
narcissism, samaritan, progressivism, christianity, west

ΤΡΑ ΑΙΩΝ Ε ΚΑΙΡΟΣ. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso

Pio Colonnello

Università della Calabria

Del libro di Biuso¹, un'appassionata indagine sui principali temi della metafisica – l'essere, la verità, il tempo – e sulla loro fecondità per il presente e il futuro, ci sarebbe molto da dire, tanto sulla ricchezza dell'itinerario riflessivo che abbraccia l'intera storia della nostra tradizione filosofica, quanto sull'originalità delle proposte ermeneutiche. Nell'impossibilità di discutere questo vasto plesso di argomenti, mi propongo di ripercorrere un solo sintomatico *Leitmotiv*, che riguarda l'incrocio del concetto di tempo con l'orizzonte del tragico, nell'apertura all'incondizionato, all'incalcolabile e finanche alla dimensione del sacro. Pertanto, la mia intende essere una lettura “per lumi sparsi”, per usare un'espressione vichiana, interpellando cinque figure emblematiche della ricerca di Biuso: Euripide, Leopardi, Nietzsche, Heidegger, Canetti.

Mi rivolgo, *in primis*, nella sezione dedicata al pensiero greco, alla costellazione di questioni che fanno capo al nesso *Tyche/hybris/dike*, seguendo allo stesso tempo una suggestiva indicazione jaspersiana, secondo la quale il tema del tragico non rappresenta un problema particolare di una particolare filosofia, ma il problema ultimo della filosofia, manifestandosi come l'emblema stesso della negatività metafisica del reale. Un problema che Biuso approfondisce, seguendone le intrinseche modulazioni, esplorandolo nelle sue radici, nell'intento di penetrare in quella profondità dalla quale l'uomo sente salire l'invocazione ultima e radicale, il senso o la giustificazione del suo esistere.

Non a caso intendo procedere dalla riflessione sulla tragedia euripidea, giustappunto per il singolare intreccio delle dimensioni del tempo e del sacro con il tema della “colpa incolpevole”, la quale, Biuso ben lo evidenzia, non riguarda solo la condotta e la vita del singolo, considerato che la

1 A.G. Biuso, *Chronos. Scritti di storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

tragicità della lotta non è quella con il demoniaco, ma piuttosto con il divino, appunto perché nella tragedia il sapere mitico è caratterizzato dalla domanda volta a penetrare nell'intimo della divinità.

Tra le tante pagine spicca, in particolare, la fine interpretazione della tragedia *Ione*, di sicura importanza, ma ingiustamente negletta. Il tema della lotta tra gli dèi e i mortali ribadisce il limite dei viventi rispetto alla perennità della φύσις. Il pregare dei Greci, ben lontano dall'idea cristiana di *pietas*, chiede conto agli dèi della loro volontà arbitraria e spesso incomprensibile. Lo fa Giocasta, scrive Biuso, rivolgendosi a Zeus e chiedendogli perché mai un dio, nella sua saggezza, possa consentire che uno stesso uomo conosca solo la sventura. Eppure, al di sopra di Zeus c'è Ἀνάγκη, la cieca necessità che nessuna volontà può sviare perché sta dentro la struttura stessa che diviene, il mondo. Eroe è, anche e soprattutto, Eracle, l'*Eracle furioso*, come suona il titolo della tragedia di Euripide. C'è sempre un dio che non tollera il trionfo di un umano, qualunque ne sia la ragione, o intrinseca, o data da eventi che scatenano l'invidia².

Il tema del tragico ritorna nella sezione dedicata ai moderni, ad esempio nel capitolo su Giacomo Leopardi. La peculiare lettura di Biuso del pensiero leopardiano va ben oltre lo stereotipo del pessimismo leopardiano, pure evocato nelle pagine delle *Operette morali* e dello *Zibaldone*, opere definite da Biuso insieme antropologiche e metafisiche. È vero che l'esistere consiste nell'assurdo oscillare tra il dolore e la noia, il cui ultimo esito è l'essere per la morte. È vero che la natura umana, per Leopardi, non può essere corretta e trasformata alla radice. Eppure, qual è l'esito ultimo del nichilismo leopardiano? Originale è, senza dubbio, l'accostamento di Leopardi a Camus. Anche Leopardi, come Camus, è un "uomo in rivolta", lo gnostico che comprende e che in questa comprensione, osserva Biuso, diventa straniero al suo mondo. Leopardi fu a suo modo *étranger* a Recanati, all'Italia. Lo straniero che avverte il peso della solitudine eroica, della solitudine esistenziale. Nondimeno, in Leopardi, la sofferenza della solitudine si rivela come parola poetica. Non è forse vero che la poetica solitudine leopardiana convoca le altre solitudini, le avverte che nessuna di esse è l'unica, ma ognuna nella sua unicità è piena di senso? All'uomo, che

² Ivi, pp. 47-48.

patisce la sua vita, ma da solo non sa reggerne il peso, viene in soccorso appunto la poesia, con cui una solitudine chiama le altre, come se ognuna potesse nella solidarietà delle altre trovare la salvezza dalla disperazione.

Nella sezione sui moderni, non meno interessanti sono le riflessioni su Nietzsche, che l'Autore concentra in alcune pagine fondamentali. Discutere del tema del tragico in Nietzsche può risultare un mero *topos*, un *dejà vu*. Biuso ne sottolinea un aspetto non abbastanza esplorato, a partire dai *Wahnbriefe*, dai cosiddetti "biglietti della follia", del 1888-89, testimoni della drammatica e costante tensione nietzscheana verso l'inattualità: «Questi testi si pongono in continuità con l'intera opera nietzscheana, ma non nel senso di una costanza della "follia", ma – al contrario – come dimostrazione che anche le estreme righe di Nietzsche sono ancora filosofia, sono ancora quell'intreccio radicale di esistenza e teoresi che costituisce una delle cifre del suo pensare»³.

Anzi, giudicare tutto ciò esclusivamente con il criterio della follia è uno degli errori che un buon lettore di Nietzsche deve evitare. Del resto, anche Kurt P. Janz, il più noto dei biografi nietzscheani, dopo aver formulato diverse ipotesi, osserva che in ogni caso tale vicenda umana e filosofica non può essere liquidata affibbiandole l'etichetta della "pazzia"⁴. In accordo con Deleuze, Biuso individua nei *Wahnbriefe* un grande gioco ermeneutico: lo scoprimento del punto di vista della salute nella malattia, e la scoperta del punto di vista della malattia nella salute. Salute e malattia appaiono, così, strettamente collegate, l'una interna all'altra, o, come si esprime Zarathustra, esse, al pari di tutte le cose, sono «incatenate, intrecciate, innamorate», sussistendo tra queste due forme di esistenza soltanto differenze di grado e non un contrasto assoluto.

Lo smascheramento delle false antitesi, come degli idoli della falsa coscienza, perseguito in tutta l'opera nietzscheana, rivela alla fine una "suprema" maschera: il mondo come "gioco" e la continua trasformazione cui l'uomo è "esposto", prima ancora di fissare la realtà nei suoi "doppi" metafisici: essere e apparenza, utilitarismo e morale. Allora, è l'esperienza dell'arte – che è poi l'esperienza del tragico – ciò che restituirebbe all'uo-

3 Ivi, p. 179.

4 Ivi, p. 187.

mo la possibilità di vivere la vita senza un filtro “deformante”. Solo il sapere tragico, proprio della grande arte, della grande salute, ci fa riconoscere l’*ordine oscuro*, nell’orribile disordine dell’esistenza, quell’ordine che non è il contrario della ragione, ma è ciò che precede la stessa distinzione tra ragione e antiragione, restituendo all’uomo la profondità dell’*Abgrund*. Se il mondo diventa favola, ciò non significa che il *pathos* della tragedia possa essere interpretato nel senso di un alleggerimento e di una vanificazione. Forse, la leggerezza è emancipazione dal logo come linguaggio della fondazione e, insieme, possibilità di restituire la parola alla sua allusività, alla sua enigmaticità originaria. Ma, alla fine, all’atto del crollo della ragione, proprio il venir meno del gioco che aveva sostenuto l’opera, a favore di una fatale confusione di maschere, avrebbe reso impossibile il proseguimento dell’opera stessa? È questa una delle domande che l’Autore del volume consegna all’intelligenza del lettore.

Nel procedere alla conclusione, l’attenzione va a un autore lungamente studiato da Biuso, a Martin Heidegger. Significativa è la sua proposta di tradurre il *das Unheimlich* heideggeriano non con “inquietante, ciò che è inquietante”, come viene comunemente reso, bensì in «riferimento alla *Heimat*, alla dimora, al luogo nel quale una volta l’umano abitava e che però ha perduto diventando *Unheimlich*»⁵. Volendo sottolineare la forte valenza teoretica della traduzione heideggeriana del termine chiave τὸ δεινόν, presente nei versi dell’*Antigone*, Biuso evidenzia la profonda scaturigine “gnostica” della riflessione di Heidegger. Se l’uomo è τὸ δεινόν, è perché in lui è manifesta la caduta da una condizione di luce a una di oscurità. Una lettura, questa, in qualche modo consonante con l’interpretazione di Émil Bréhier degli anni Cinquanta, da una parte, e di Karl Jaspers dall’altra, tra i pochi autori che hanno individuato in *Essere e tempo* il percorso gnostico del filosofare heideggeriano. Come mortali, questa è la nostra casa, nella quale abitiamo sin dall’inizio come *Sein-zum-Tode*, enti che sono fatti di finitudine e di inoltrepasabile limite: solo un evento dà scacco a ogni violenza, scrive Biuso commentando il § 52 di *Essere e tempo*: «Questo evento è il morire. Esso è l’oltrepasante-fine che va al di là di

5 Ivi, p. 213.

ogni compimento, è il limitare che va oltre ogni limite»⁶. Se le cose stanno così, la filosofia diviene davvero un viatico per tornare allo splendore da cui proveniamo? A ben vedere, ritornare allo splendore da cui proveniamo comporta nondimeno recuperare il passato per proiettarlo come futuro? Comporta esplorare il luogo di confine di dimensioni tra loro dissonanti, il non-più e il non-ancora, in modo che le stesse antitesi appaiano come apertura di senso, disvelamento dell'incalcolabile, dell'ulteriorità?

Infine, va evidenziato che la peculiarissima interpretazione del tragico in Elias Canetti è condotta sulla scorta di potenti suggestioni nietzscheane. Nel descrivere il protagonista di *Auto da fé*, Peter Kien, un "perfetto studioso", Biuso sottolinea l'ambiguità tragica della sua condizione di solitudine. Di fronte alla segregazione di Peter – condizione che in altre opere di Canetti è definita come la forza centrifuga, che spinge a conservare l'identità del singolo tramite la solitudine in cui ognuno sta come un mulino a vento in una pianura sconfinata – dunque, di fronte all'isolamento sta il potere, la cui natura consiste nell'afferrare ciò che sta davanti e a disposizione, incorporarlo e annientare così ogni diversità rispetto a colui che divora. Nondimeno, anche il potente, bene lo evidenzia Biuso, vive la sua angoscia: essa è il contraccolpo della sorte, il poter perdere l'autorità e dover subire la vendetta di coloro a cui si è comandato. Alla fine, il potere è l'altro nome della morte, perché tutti soggiacciono a quella forma di trascendenza che annienta parimenti dominati e dominatori. L'unica forma di liberazione dall'impulso a sopravvivere, distruggendo ciò che è diverso da noi, «è per propria natura una soluzione riservata solo a pochi» e consiste in «un isolamento creativo che faccia acquistare l'immortalità»: l'arte, il sapere, la cultura come sopravvivenza che non si nutre della morte altrui, anzi moltiplica e ricrea la vita. La scrittura è il nemico della morte.

Proprio qui, a partire da questo plesso di temi dell'opera di Canetti, Biuso illustra, in modo discreto, quasi sottotraccia, l'intreccio tra la dimensione alienante, cui il potere sottopone il singolo, e la tonalità tragica della suggestione nietzscheana. Alla domanda: ma, alla fin fine, cos'è il potere, in ogni luogo e dovunque appaia? La risposta di Canetti è che «l'istante del sopravvivere è l'istante della potenza. Il potente è in primo luogo il

6 *Ibidem*.

sopravvissuto, l'unico superstite di fronte alla distruzione dei suoi simili; il suo trono poggia su mucchi sterminati di cadaveri»⁷. Ed ecco la tonalità nietzscheana: lo strumento e la tonalità del potere sono appunto la dissimulazione, il silenzio sulle proprie reali intenzioni, il segreto indicibile, il moltiplicarsi delle maschere, la finzione. Connessioni, consonanze accidentali? Non sembrerebbe, perché Biuso sottolinea proprio quei passi in cui Peter Kien appare quasi un personaggio nietzscheano. Si osservi che alla fine, Peter Kien «ride forte, come non ha mai riso in tutta la sua vita». Forse, nel brano *La visione e l'enigma dello Zarathustra*, non troviamo la figura del pastore, un trasformato, un circonfuso di luce, non più pastore, non più uomo, il quale, dopo avere sputato la testa del serpente che gli era finito in bocca, ride come mai prima al mondo aveva riso un uomo?

Molto altro ci sarebbe da osservare riguardo a queste originali piste ermeneutiche nelle quali è *delineata e approfondita* la struttura temporale del mondo e della filosofia che tenta di comprenderlo. Il lettore potrà scorgere da sé i meandri di una riflessione che invita al dialogo e sollecita al ripensamento di ciò che spesso si ritiene per scontato, alla smentita di vecchi e nuovi luoghi comuni.

Abstract

La presente nota ripercorre alcune piste riflessive di un volume complesso che, abbracciando l'intera storia della nostra tradizione filosofica, presenta affascinanti proposte riflessive. Nella mia lettura volgo una particolare attenzione all'incrocio del concetto di tempo con l'orizzonte del tragico e la dimensione del sacro, interpellando cinque figure emblematiche: Euripide, Leopardi, Nietzsche, Heidegger, Canetti.

This note retraces some reflective paths of a complex volume which, spanning the entire history of our philosophical tradition, presents fascinating reflective proposals. In my reading I pay particular attention to the intersection of the concept of time with the horizon of the tragic and the dimension of the sacred, questioning five emblematic figures: Euripides, Leopardi, Nietzsche, Heidegger, Canetti.

Parole chiave

tempo, sacro, tragico, finitudine, trascendenza
time, sacred, tragic, finitude, transcendence

⁷ Ivi, p. 105.

LA DIFFICILE CONVIVENZA TRA MISTICA E SPECULAZIONE¹

Francesco Coniglione

Università di Catania

Quale misticismo

Non pare esista una univoca definizione di misticismo che possa mettere d'accordo i suoi studiosi e in grado di abbracciare le molteplici forme nelle quali esso si è espresso lungo la storia spirituale dell'umanità, in Oriente e in Occidente². Come ha affermato Scholem, siamo di fronte alla situazione paradossale «che, sebbene non esistano dubbi su quali siano i fenomeni ai quali la storia e la filosofia hanno dato il nome di misticismo, esistono almeno tante definizioni del termine quanti sono gli studiosi sull'argomento»³. Se ne è pertanto tratta la convinzione che una sua caratterizzazione non può in sostanza che risultare il punto di convergenza di molteplici fattori, sociali, di potere, di genere, per cui il concetto di misticismo è “socialmente costruito”⁴ e non può quindi essere univocamente ed indifferentemente applicato ad ogni epoca e cultura.

È tuttavia possibile, in tale polifonia di tentativi definitivi, distinguere due diversi approcci che, in una sorta di tipologia idealtipica, possono essere sinteticamente identificati come due poli contrapposti.

Ad un estremo, il tentativo di vedere nel misticismo una sorta di base comune a tutte le esperienze religiose o generalmente aventi attinenza alla dimensione della sacralità, sottolineandone la sua unità e le costanti caratteristiche, come avviene nelle sue più classiche trattazioni, a par-

1 Riprendo in sintesi e modifico quanto da me già detto in *L'uomo venuto da un altro mondo. Francesco d'Assisi* (Bonanno, Acireale-Roma 2023), §§ 7.1, 7.2, 8.1, 8.2, a cui rinvio, specie per una più ampia articolazione di riferimenti alla letteratura.

2 Cfr. L. Komjathy, «Mysticism», in M. Juergensmeyer, W.C. Roof (eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Sage, Los Angeles et al. 2012, p. 860.

3 G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, p. 52 (ed. ePub). Avverto che la numerazione delle pagine nelle edizioni ePub è approssimativa in quanto varia con la visualizzazione di esse.

4 Cfr. G.M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge U.P., Cambridge 1995, p. 12.

tire da quelle che sono state alla base del rinnovamento di interesse per il fenomeno, come le opere di William James e di Evelyn Underhill⁵, da molti ancora apprezzate e utilizzate. Sottesa a questa impostazione v'è l'idea del misticismo come «una forma universale di esperienza religiosa che trova una specifica espressione in ambienti distinti: misticismo buddhista, misticismo indiano, misticismo spagnolo e così via»⁶. Sullo sfondo vi sta spesso l'idea dell'esistenza di una “*philosophia perennis*”, della quale il misticismo sarebbe l'espressione primigenia, che coglie la radice di ogni espressione religiosa, teistica o meno⁷, con ovvi richiami alla Tradizione e alla sua essenza presente in ogni religione, pur mediata da una molteplicità di simboli⁸: dal mistico verrebbe in sostanza conosciuta la medesima realtà, cambiando solo il modo con cui egli la esprime, in dipendenza dei diversi contesti culturali e storici di appartenenza⁹.

All'altro estremo troviamo invece le concezioni costruttiviste e post-moderniste che negano sia possibile identificare una comune “esperienza mistica”, o una sua “essenza”; lo stesso termine di “misticismo” sarebbe una invenzione della cultura occidentale in tempi abbastanza recenti¹⁰.

5 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1912), Routledge, London and New York 2002; E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, E.P. Dutton and Company, New York 1912³.

6 P. Tyler, *The Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, London – New York 2011, p. 7; cfr. anche P. Werner, «Mysticism as Doctrine and Experience», in Id. (ed.), *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1994.

7 Cfr. A. Huxley, *La filosofia perenne*, trad. di G. De Angelis, Adelphi, Milano 1995; E. Zolla, *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Mondadori, Milano 2000.

8 Cfr. S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany 1989; R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (1927), trad. di J. Evola, Mediterranee, Roma 1991; M.J. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004.

9 Cfr. ad es. L. Kołakowski, *Se non esiste Dio*, trad. di E. Ceva, il Mulino, Bologna 1997, p. 91; G. Gilbert, *Il misticismo*, trad. di G. De Martino, Xenia, Milano 1994.

10 Esprimono con particolare incisività questa posizione i saggi contenuti in S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978 e Id. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983. Della sterminata letteratura sull'argomento mi limito a indicare R.L. Franklin, «Postconstructivist Approaches to Mysticism», in R.K.C. Forman (ed.), *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998; nonché l'aggiornato e approfondito testo di R.H. Jones, *Philosophy of Mysticism. Raids*

Ne segue che la scelta per una interpretazione unitaria, che riconosca la medesimezza dell'esperienza, è contestata dall'approccio post-modernista che pone l'esigenza di una considerazione "pluralista" del misticismo, in quanto esso può assumere molte modalità ed esprimersi in una molteplicità di linguaggi. La ricerca dell'univocità sarebbe il tipico portato dell'approccio illuminista, di contro al quale si arriva a sostenere che

il "misticismo" è un'illusione, qualcosa di irreale, una falsa categoria che ha distorto un aspetto importante della religione. Questo non significa che le affermazioni fatte dagli yogin, o da Śāṅkara, San Giovanni della Croce o Eckhart siano irreali o illusorie. Ma proprio questi dati sconcertanti hanno portato gli studiosi a costruire i cosiddetti sistemi mistici e, a volte, a vedere nel "misticismo" l'essenza della religione¹¹.

Ogni astratta ricerca sulla sua essenza, sulla sua "natura propria", sarebbe pertanto malconcepita in quanto il "mistico" ha subito cambiamenti in base al tempo e ai luoghi¹², sicché non è possibile che esso possa essere analizzato e studiato indipendentemente dalle culture e dalle tradizioni spirituali all'interno delle quali s'è formato, che l'hanno forgiato e delle quali esso ha mutuato lessico, simboli e apparato concettuale¹³. Come dice Katz, non è che vi sia una identica esperienza mistica in tutte le sue manifestazioni e una differenza nelle sue interpretazioni, ma è la stessa "esperienza mistica" ad essere "sovradeterminata" dall'ambiente socio-religioso nella quale essa ha luogo: «Come risultato del suo processo di acculturazione intellettuale nel suo senso più ampio, il mistico porta alla sua esperienza un mondo di concetti, immagini, simboli e valori che modellano e colorano l'esperienza che alla fine e di fatto ha»¹⁴.

on the *Ineffable*, SUNY Press, Albany 2013.

11 H.P. Penner, «The mystical illusion», in S.T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, cit., p. 89.

12 Cfr. R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystical East'*, Routledge, London & New York 1999, pp. 10-1.

13 Cfr. R.M. Gimello, «Mysticism in Its Contexts», in S.T. Katz, *op. cit.*, p. 63.

14 S.T. Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», in Id., *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978, p. 46.

Un approccio meta-cognitivo ai contenuti dell'esperienza mistica

Significa ciò rassegnarsi a una indeterminatezza del concetto di mistico e quindi farne una sorta di “mistico mistero”? Ritengo non sia necessario giungere a una posizione così nichilistica, che ci farebbe dissolvere l'oggetto tra le mani: v'è un'altra strada possibile, che porta, tra l'altro, a superare almeno in parte la dicotomia dei due approcci estremi prima delineati. A tale fine la lezione post-modernista è utile – a mio avviso – in quanto ci invita a passare, nello studio del misticismo, dai *contenuti* dichiarati essere presenti nelle rispettive esperienze mistiche – che sono sempre differenti – a quello che è il *modo* in cui il mistico sente e valuta la propria esperienza.

Prendiamo il caso della *ineffabilità*, una delle caratteristiche unanimemente attribuite al fenomeno mistico. Non è qui tanto importante determinare a quale esperienza essa si riferisca, ma il dato di fatto che il mistico afferma – *di qualunque realtà esso parli* – che essa è da lui intesa come infinitamente distante dalle parole o dai modi che potrebbe usare per esprimerla, e quindi “ineffabile”. Resta infatti vero che, qualsiasi sia il modo in cui il mistico descrive la *sua esperienza* – con l'immaginario e con l'apparato teorico cristiano, giudaico, buddhista, islamico ecc. – egli *sempre avverte una infinita distanza tra ciò di cui sente di avere immediata esperienza e ciò che è in grado di riportare nelle parole e nello scritto*, nominandolo nei modi più vari: Dio, Uno, *nirvāṇa*, Assoluto, Tao, Mistero, o semplicemente “luce” o “illuminazione”. Questa è una *modalità* di manifestazione del mistico che può ragionevolmente essere ritenuta propria di tutte le forme in cui esso si manifesta, appunto perché non tocca i *contenuti* immaginari delle visioni, rivelazioni, conoscenze che vengono di solito enunciati nelle opere dei mistici.

Analogamente, per quanto concerne il suo *carattere noetico* (un'altra delle caratteristiche elencate da James) è pur vero che le varie possibili intuizioni della verità possono essere molto diverse tra loro e che, ad es., la qualità noetica di quanto rivelato dal Don Juan di Carlos Castaneda e nel *satori* descritto da Suzuki non possono essere assolutamente comparate, così come le “verità” cui giunge un cristiano sono completamente diverse da quelle di un sufi. Ma qui non è importante mettersi d'ac-

cordo sul contenuto di queste verità, o addirittura proporsi il compito di verificarne la consistenza epistemologica, quanto il fatto che ciascun mistico, in tutte le tradizioni o esperienze, è *profondamente convinto di essere pervenuto a una conoscenza più profonda del reale* e quindi di essere giunto a delle Verità che altrimenti, nella sua vita “profana”, non avrebbe mai conosciuto. Ad importare in tutti questi casi non è il contenuto o l’oggetto o l’immagine o la visione nella loro materialità, bensì il *dato fenomenologico* di come tutto ciò è *vissuto* dal mistico, di come esso viene presentato: non ci interessa *che cosa* vede un mistico, cosa gli è “rivelato” (se il vuoto, l’inconsistenza del sé, un serafino alato, il Cristo in croce o quant’altro), e *se* esso sia il Vero, bensì il fatto che *in ogni caso e comunque* egli è *convinto* di avere avuto accesso a una superiore “conoscenza”, diversa da quella posseduta nella quotidianità della sua vita, nel mondo profano nel quale è immersa la sua coscienza normale di ogni giorno.

A mio avviso un approccio semplicemente meta-cognitivo e fenomenologico al mistico¹⁵ è idoneo a cogliere quelle sue caratteristiche che lo distinguono dalla normale religiosità rituale o dallo stato di coscienza normale di ogni uomo, ed è anche compatibile con quanto sostenuto in ambito post-modernista sulla contestualità dell’esperienza mistica: la molteplicità delle visioni o delle esperienze (dei *contenuti*) è perfettamente compatibile con una comune modalità (con la *forma*) con cui esse vengono descritte o presentate nell’ambito dei vari misticismi.

Certo, l’approccio meta-cognitivo non mira a farci cogliere le diffe-

15 Nell’assumere questa impostazione mi ispiro, per alcuni aspetti, alla lezione fornita dalla scuola fenomenologica olandese di filosofia della religione, i cui principali esponenti sono stati William Brede Kristensen con i suoi allievi Gerardus van der Leeuw e C. Jouco Bleeker. Cfr. J.L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, T&T International, London - New York 2006, pp. 108-140; D. Allen, «Phenomenology of Religion», in J. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, London and New York 2010². Per altri aspetti il mio approccio è simile, seppure in un altro ambito disciplinare, a quello utilizzato da Jan Assmann con la sua “mnemohistory”, che «non si occupa del passato in quanto tale, ma solo del passato come viene ricordato. [...] Lo scopo di uno studio mnemostorico non è quello di accertare l’eventuale verità di tradizioni come quella su Mosè, ma di studiare queste tradizioni come fenomeni di memoria collettiva» (J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998, p. 9). Pertanto si potrebbe, a mio avviso, dire che entrambi gli approcci hanno carattere meta-cognitivo.

renze semantiche nel modo in cui viene inteso Dio o il “Nulla” nelle diverse tradizioni (o in tutti coloro che li utilizzano), per cui sarebbe per questo aspetto giustificato il rimprovero di genericità e indefinitezza mosso da Katz¹⁶ a una presentazione del misticismo che ne enumeri i caratteri salienti riscontrabili sulla base delle stesse descrizioni dei mistici (da lui definita “fenomenologica”, ma in senso generico). E in effetti l’approccio meta-cognitivo è utile solo a farci distinguere il campo tra la consapevolezza che della propria esperienza ha il mistico e quella dell’uomo che vive nella quotidianità un’esperienza linguisticamente esprimibile in modo intersoggettivo, ipotetico e congetturale, alla base della conoscenza codificata dai sistemi cognitivi a disposizione (*in primis*, la scienza). Di conseguenza, l’approccio meta-cognitivo *non serve affatto a studiare comparativamente il misticismo* – nella molteplice varietà delle sue manifestazioni – bensì a *demarcare il campo tra esso e tutto ciò che gli è estraneo*. È questa una impostazione metodologica che si potrebbe anche definire minimale. Essa permette, a mio avviso, di evitare il possibile equivoco consistente nel confondere la dimensione oggettiva e quella epistemica del linguaggio, ovvero il fatto che viene profferita una certa asserzione su alcunché, della quale il locutore è convinto (e che quindi ritiene assolutamente vera), e la realtà di ciò che è asserito¹⁷, la cui verità o meno deve essere accertata indipendentemente da quello che proferisce il locutore o dalle sue convinzioni¹⁸.

Detto in altri termini e in relazione al nostro argomento: che un mistico abbia una esperienza, la coscienza di..., o dica di incontrare direttamente Dio sono tutte espressioni *interne* al linguaggio da lui usato, la cui consistenza veridica non può risiedere nella loro mera enunciazione, ma deve essere oggetto di un accertamento o una giustificazione

16 Cfr. S.T. Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», cit., p. 51.

17 Per un esempio di tale confusione cfr. P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2019, p. 17 (epub).

18 È questa una confusione analoga a quella denunciata da Rudolf Carnap (*Logical Syntax of Language*, 1934, Routledge, London 2000, §§ 72-81) in filosofia, quando non si distingue tra il modo materiale e il modo formale di parlare e si ritiene che una certa proposizione verta direttamente sul mondo e non sia una espressione che appartiene a un dato linguaggio; con la conseguenza che l’onere di accertare la consistenza ontologica della proposizione è un compito differente dalla sua mera enunciazione.

indipendente. Ovviamente noi possiamo *credere* alla verità di quanto dice il mistico, ma la nostra credenza non è in questo caso una “conoscenza” (ovvero una “credenza vera giustificata”), bensì solo un *atto di fiducia*, un’*accettazione ex auctoritate* che è possibile solo *all’interno* di un comune orizzonte di fede. È un accesso al vero che si pone in modo alternativo rispetto a quello delineato e perseguito dalla conoscenza filosofica e scientifica.

Se invece ci poniamo sul piano meta-cognitivo, intenderemo le espressioni dei mistici per quello che sono, prendendole solo sul piano meta-epistemico; nel descrivere le convinzioni dei vari protagonisti coinvolti nelle diverse forme di esperienza mistica e nelle sue varie correnti non è tanto importante dare un giudizio sulla loro fondatezza epistemica o conoscitiva, bensì coglierle nella loro valenza fenomenologica. È la posizione che a un di presso viene caratterizzata nelle scienze religiose e in antropologia cognitiva come *emica*, in contrapposizione a quella definita *etica*¹⁹. Per questi motivi non ci sembrano rilevanti e/o interessanti i tentativi fatti per testare alla luce delle ricerche neurofisiologiche contemporanee la fondatezza delle varie manifestazioni del mistico nel corso della sua storia (in tutti i suoi aspetti, anche quelli più controversi, oggi catalogati come frutto di superstizione, quali visioni, predizioni, chiaroveggenze, miracoli, levitazione ecc.).

È possibile un misticismo speculativo?

Un aspetto significativo dell’approccio meta-cognitivo sta nel fatto che esso tende inevitabilmente a privilegiare il lato del vissuto, la cosiddetta “esperienza mistica” della quale non possiamo sapere null’altro se non quanto ci viene comunicato o dai resoconti autobiografici “in prima persona” degli stessi mistici o dalla varie testimonianze e interpretazioni che ne danno altri: sempre e comunque descrizioni che la colgono in parte, o addirittura la deformano secondo schemi e canoni interpretativi estranei alla personalità del mistico. In sostanza, questa

19 Cfr. W.J. Hanegraaff, «On the Construction of ‘Esoteric Traditions’», in A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Louvain 1998, pp. 12-13.

esperienza primigenia, originaria, se non vuole essere solo un fatto privato, può in effetti essere colta solo nelle espressioni o descrizioni che di essa si danno, cioè nel linguaggio, del quale siamo permanentemente prigionieri: come nel famoso adagio di Bernardo di Cluny, che è anche la chiusa finale del celebre romanzo di Umberto Eco, «Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus». Ma se questo è vero, allora la molteplicità delle espressioni, dei linguaggi e delle forme che l'espressione del mistico esibisce, non è una sua dannazione, una sua impossibilità, ma l'unico modo in cui lo si può avvicinare.

Tale carattere eminentemente esperienziale è presente in particolar modo nella mistica cristiana, specie a partire dalla svolta cistercense e vittorina, e si distingue per il particolare accento sull'amore e sulle emozioni come via privilegiata per l'accesso a Dio, piuttosto che la meditazione e il pensiero astratto secondo le modalità indicate nelle opere dello pseudo-Dionigi. Si sottolinea in essa l'importanza dell'incontro diretto con Gesù, di una immediata relazione, di un trovarsi “faccia a faccia” con Dio, di “vedere il suo stesso volto”, come afferma Guglielmo di Saint-Thierry²⁰, di superare tutti i limiti che provengono da ragione e intelletto per accedere a una nuova dimensione cognitiva che ne sfugga le strettezze. Quello che non è possibile alla ragione, può farlo l'amore, grazie al quale l'uomo può superare la propria piccolezza e precipitarsi nell'abbraccio divino. È questa la *vera sapientia*, cioè l'amore di Dio; ad essa vengono contrapposte le altre conoscenze rappresentate dalle diverse scienze fondate sulle argomentazioni: è la netta distinzione, operata dal certosino (forse francescano) Ugo di Balma (fine '200 e inizio '300), tra intelletto, o facoltà di conoscere, e affettività, o facoltà di amare, ponendo quest'ultima – conformemente alla lezione di Tommaso Gallo – al di sopra della prima²¹. Appunto in ciò consiste per lui la “teologia mistica”, consistente nella “estensione” (*extensio*) verso Dio grazie all'amore, che è superiore per eccellenza a ogni altra scienza insegnata dai dottori del mondo.

20 Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in F. Zambon, *La mistica cristiana*, Mondadori, Milano 2020, p. 1150.

21 Cfr. Hugues de Balma, *Théologie mystique*, tome II, trad. di F. Ruello, Les éditions du cerf, Paris 1996, 1, 18-25.

Tale approccio è accompagnato da un profluvio di visioni, estasi, rapimenti, incontri personali ed esperienze di abbracci, baci, nozze mistiche, di teatrali e spettacolari escandescenze, di immagini conturbanti e inquietanti, nonché dal proliferare di scale, “passi” e gradi diversi che descrivono l’elevazione dell’anima a Dio sulla spinta dell’amore/*caritas*. Una molteplicità di manifestazioni che non deve però far indulgere alla ricerca di una loro impossibile coerenza, di una loro sintesi unitaria, sistematica, e così distogliere l’attenzione da quello che è il nucleo centrale di tale nuovo misticismo, che poi ne segnerà la storia: l’idea che sia possibile un accesso al Vero che percorre strade diverse da quella dell’intelletto o della ragione, la quale ha il suo pieno dominio solo nel mondo umano e terrestre, mentre deve cedere le sue prerogative quando si tratti di accedere al regno dello spirito. Un diverso accesso che ha bisogno anche di un linguaggio specifico, non quello della ragione fatto di sillogismi, definizioni e argomentazioni, ma intriso di metafore, allegorie, simboli e che si estenua e tormenta non tanto per far cogliere il senso pieno dell’esperienza conoscitiva, pur sempre ineffabile, ma per indicare una via, per stimolare alla ricerca, per liberare la mente dai consueti percorsi argomentativi. È una modalità esperienziale che trova impulso ed ha il suo *incipit* nell’atteggiamento pratico di san Francesco, nel suo misticismo vissuto più che teorizzato, sicché «il cuore che era stato messo sotto giudizio dalla cultura e anche dal cristianesimo ufficiale, in S. Francesco ritrova il suo posto»²². Secoli dopo Pascal dirà che il cuore ha le sue ragioni che l’intelletto non può intendere, così distinguendo l’*esprit de finesse* dall’*esprit de géométrie*. È quel “pensiero del cuore” che è stato rivalutato da James Hillman, sulla scia di Henry Corbin²³, e che riprende in sostanza la differenza posta da Tommaso Gallo tra lo *scire* e il *nosse*, ovvero tra la conoscenza intellettuale fatta di argomenti e quella esperienziale, che eccede l’intelletto e che sola può condurre all’unione mistica²⁴.

22 L. Boff, *Francesco d’Assisi. Una alternativa umana e cristiana* (1981), trad. di B. Pistocchi, Cittadella Editrice, Assisi 1999⁴, p. 46.

23 Cfr. J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. di A. Bottini, Adelphi Edizioni, Milano 2002, pp. 43-44 e sgg.

24 Cfr. B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, trad. di M. Rizzi, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 127-128.

A tale nuova mistica del cuore è stata contrapposta la cosiddetta “mistica speculativa”, superiore e più pregiata: la prima indulgerebbe al sentimentalismo e sarebbe della seconda una sorta di decadimento, con tutto il suo repertorio di visioni, rivelazioni, ecc. Essa appartenerrebbe alla sfera psicologica del soggetto, che vede ciò che è determinato a vedere, per cui la trascendenza di Dio si banalizzerebbe in contenuti determinati. Invece la mistica in senso proprio, speculativa, non è ricerca del particolare, ma dell’universale²⁵, sicché spesso si finisce per dare un giudizio negativo dell’atteggiamento spirituale di san Francesco e della mistica scaturita dal suo esempio. In tale valorizzazione dell’elemento speculativo del misticismo, tuttavia, si finisce per mettere in secondo piano la centralità della sua esperienza per concentrarsi sulla sua discussione teologica, portata avanti dai grandi mistici “teologi” o “filosofi” (quali lo pseudo-Dionigi, lo stesso Bonaventura o il più eccellente di tutti, Meister Eckhart). Si viene così a rompere quella solidarietà che, a mio avviso, caratterizza il senso più proprio del misticismo, ovvero la coesistenza dell’esperienza mistica col discorso sul mistico; il tentativo di descrivere le estasi e le visioni che provengono da un *excessus mentis*, con la teorizzazione sulla possibilità o meno di una conoscenza di Dio o di una casistica classificatoria dei vari gradi e delle diverse “scale” che ad essa portano. Sarebbe un po’ come il voler sostituire l’esperienza del gustare un manicaretto con la descrizione della ricetta per prepararlo: anche in questo caso la ricetta (i passi, gradi e scale, ecc. descritti per pervenire alla contemplazione mistica) ha solo la funzione di indicare la via (o una delle molteplici vie possibili, come accade con i *daršana* induisti) che porta all’esperienza immediata del “sapore”, di per sé non descrivibile a parole. Per cui non ci dobbiamo affatto stupire del fatto che il misticismo possa manifestarsi sia in maniera del tutto avulsa da ogni riflessione teologica su di esso (come nel caso di san Francesco e di santa Chiara, per cui sarebbe eccessivo affermare che essi non sono dei mistici per il semplice fatto di non aver lasciato una descrizione vera e propria della propria esperienza) sia anche mediante una sua mera

25 Cfr. M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L’esperienza mistica dall’Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999, pp. 15, 17 e *passim*.

discussione di carattere teologico e sapienziale, in assenza di personali esperienze, come nel caso di san Bonaventura, «nei cui scritti non si registra nessuna personale esperienza del divino»²⁶. A voler insistere sul carattere meramente speculativo del misticismo si corre il rischio o di finire in un ossimoro o di accedere a una sorta di hegelismo di ritorno, dove il “pensiero speculativo” – che *supera* ed eccede l’intelletto di cui sono fatte le scienze profane ed empiriche – viene di fatto equiparato al mistico, così come fatto da Hegel²⁷.

Trasponendo la questione dal piano non più della filosofia sistematica, ma a quello della conoscenza scientifica, è questa l’alternativa che con lucidità ha posto Wittgenstein: da una parte v’è la totalità dei fatti e quindi la conoscenza scientifica, per la quale egli appronta sofisticati strumenti logici e concettuali, dall’altra il silenzio del mistico. Pensare che tra i due vi sia una via intermedia – cioè un sapere che è al tempo stesso una intuizione, una conoscenza che sia insieme contemplazione – è l’equivoco di fondo in cui si va a cacciare il cosiddetto misticismo speculativo, che in sostanza finisce per ridursi a una discussione filosofica sull’esperienza mistica, con tutte le sue centinaia di interpretazioni e varianti che entrano a far parte tipicamente dei discorsi umani.

Un esempio può essere fornito dalla cosiddetta “conoscenza metafisica” di cui parlano René Guénon e il tradizionalismo in genere. Essa sarebbe, diversamente dalla tipica passività del misticismo cristiano²⁸ (dovuta alla necessità della “grazia”), una iniziativa attiva che si iscrive nel protagonismo tipico del cammino iniziatico (che fu anche della gnosi)²⁹ e si contraddistingue per essere intellettualità pura, conoscenza e non scienza; ma conoscenza dell’universale, cioè dei principi, che tuttavia è poi in fondo caratterizzata come “intuitiva”, “immediata”, e pertanto si oppone alla conoscenza discorsiva e nella quale soggetto e

26 C. Leonardi, in *Letteratura francescana*, vol. III, *Bonaventura: La perfezione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2012, p. 22.

27 Cfr. ad es. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, pp. 255-256.

28 Cfr. O. Schmucki OFM, «The Mysticism of St. Francis in the Light of His Writings», in *Greyfriars Review*, 3, 3 (1989), p. 248: «La vita mistica presuppone una radicale passività».

29 Cfr. R. Guénon, *Considerazioni sull’iniziazione* (1946), trad. di G. Stucco, Luni Editrice, Milano 1996, pp. 17-21.

oggetto si unificano e si identificano³⁰. Tuttavia, anche questa conoscenza metafisica, pura e intuitiva, che non può che esprimersi parzialmente nel linguaggio, sempre imperfetto, distinta da quella “formulata” in una esposizione³¹, finisce per percorrere il medesimo vicolo cieco: il contenuto di tale supposta “conoscenza” o rimane qualcosa di ineffabile e non pienamente attingibile all’interno delle trame del discorso e della ragione argomentativa, oppure quando gli si voglia dare un minimo di contenuto esso finisce per coincidere con una particolare dottrina, così come accade con Guénon, che alla fine vede la conoscenza metafisica realizzata in pieno solo nel pensiero orientale e in particolare nel Vedānta³².

Un analogo discorso può esser fatto in merito al misticismo speculativo: si può ben sostenere che il mistico è assai diverso dal misterioso, per essere eminentemente razionale, dialettico e speculativo, a differenza di quanto accade con la rappresentazione e l’intelletto finito, forieri solo di superstizione³³, ma poi non si riesce a chiarire sino in fondo il senso di tale razionalità che o rimane essa stessa ineffabile o si articola e si esplicita in una particolare dottrina, come il cristianesimo, ritenuto la religione dialettica e al tempo stesso mistica per eccellenza³⁴. Lo speculativo così inteso è nella sostanza una sorta di irrocervo: è al di là di ogni espressione razionale (“intellettuale”, con una implicita svalutazione in stile hegeliano dell’intelletto rispetto alla ragione), ma al tempo stesso deve comunque trovare espressione e così finisce per prendere le forme di una dottrina precisa (sia essa il Vedānta o il cristianesimo, ma potrebbero essere molte altre, a seconda dei gusti e delle inclinazioni dell’interprete), pretendendo incarnare le forme di una superiore e in fondo misteriosa razionalità, di più nobile conio, rispetto al misero intelletto dei comuni discorsi umani.

Eppure la strada è stata con chiarezza indicata da san Bonaventura che distingue appunto lo speculativo dallo estatico; egli così differenzia la *speculazione* e la *meditazione*, ancora possibili all’intelletto, da quell’e-

30 Cfr. *ivi*, p. 142.

31 Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

32 Cfr. *ivi*, pp. 241-247.

33 Cfr. M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004, p. 17.

34 Cfr. *ibidem*.

stasi che lo eccede e che è concessa solo a chi riesca a raggiungere la condizione di san Francesco; solo essa ci mette in presenza dei “grandi misteri”, cosa ben difficile da realizzare, al punto che ancora egli stesso non sa se l’Ordine monacale in grado di incarnarla sia già presente, con ciò ammettendo che non coincide con quello dei Minori, delle cui imperfezioni e deficienze è implicitamente consapevole³⁵.

Di fronte a questa difficoltà è comprensibile il suggerimento che fornisce Giovanni Scoto Eriugena quando sostiene che Dio è conoscibile solo attraverso le sue molteplici teofanie, e quindi grazie alle immagini che se ne danno, «che sono il solo modo in cui Dio è apparso, appare e apparirà agli uomini»³⁶; e tali teofanie non possono essere che infinite perché procedono dalla sua infinità. Ma – possiamo aggiungere – così come Dio si manifesta nelle immagini, allo stesso modo esso è contenuto nei discorsi degli uomini, che possono essere anch’essi molteplici, ciascuno cogliendo solo uno dei suoi aspetti e nessuno essendo esaustivo della totalità. Quest’ultima la si può cogliere solo nella visione mistica, quando si giunga a vederla dispiegata negli eventi; è la condizione descritta poeticamente da Dante (che è in sostanza la medesima sensazione descritta da Leopardi nell’*Infinito* quando, al culmine della contemplazione, afferma: «e mi sovvien l’eterno, / e le morte stagioni, e la presente / e viva, e il suon di lei»):

Nel suo profondo [dell’essenza divina] vidi che s’interna [è contenuto],
 legato con amor in un volume,
 ciò che per l’universo si squaderna:
 sustanze e accidenti e lor costume
 quasi conflati insieme, per tal modo
 che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.
 (*Paradiso*, XXXIII, 85-90)

Sicché di fronte all’uomo ci sono due strade: o quella mistica che ci permette di pervenire a una modalità di conoscenza del divino del tutto

35 Cfr. Bonaventura di Bagnoregio, *Collazioni sull’Exameron*, in F. Zambon, *La mistica cristiana*, cit., pp. 1357-1362.

36 Cfr. F. Zambon, *La mistica cristiana*, cit., p. 927.

diversa da quella comunemente posseduta – né razionale, né speculativa, né metafisica – ma che ci dà l'accesso immediato alla totalità di Dio grazie alla dimensione affettiva, a uno slancio centrato sul sentimento dell'amore che sostituisce e sopravanza l'egemonia del logos, ponendovi fine, secondo la via indicata in nuce da san Francesco³⁷; oppure quella che si serve di immagini e di discorsi, ma che devono essere moltiplicati all'infinito affinché nella loro asintotica realizzazione possano non diciamo condurci, ma avvicinarci a Dio, perché la verità – ci dice Pavel Florenskij – ha «la struttura di un'infinita *discursio*»³⁸. Al limite, quindi, sarebbe possibile cogliere razionalmente Dio se fosse possibile vederne tutte le teofanie, articularne tutti i discorsi, ricomporre gli infiniti riflessi di uno specchio spezzato, così come è suggerito dalla parabola buddhista dei ciechi che cercano di scoprire con cosa avevano a che fare solo toccando le varie parti di un elefante³⁹. Ma all'uomo non è possibile tale percezione sinottica, olistica, anche se può sempre più godere una sua parziale visione accogliendone in sé le molteplici manifestazioni, in immagini e dottrine. È in sostanza l'insegnamento di Pavel Florenskij:

Che cosa ho fatto per tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un insieme [...], come un quadro e una realtà compatta, ma a ogni tappa della mia vita da un determinato punto di vista [...]. Le sue angolature mutavano, l'una arricchendo l'altra; è qui (nella mutazione degli angoli di visuale) la ragione della continua dialettica del pensiero assieme al costante orientamento di guardare il mondo come un unico insieme⁴⁰.

Qualora fosse possibile avere presente questa molteplicità di immagini e discorsi, si verrebbe a verificare quella situazione descritta letterariamente nella bella novella di Arthur C. Clarke, *The Nine Billion Names of God*, intendendo per nove miliardi l'infinità e per “nomi” le teofanie

37 Cfr. L. Boff, cit., pp. 15-23.

38 P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità* (1914), trad. di P. Modesto, Rusconi Editore, Milano 1974, p. 78.

39 Cfr. R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, vol. I, *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2010⁵, pp. 682-683.

40 Cit. in L. Zak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, p. 206.

e i discorsi, analogamente a come nel *Tao tē Ching* i “diecimila esseri” sono il simbolo della totalità dell’universo.

In questo racconto si immagina che una società americana produttrice di computer venga ingaggiata da monaci buddhisti tibetani al fine di compilare una lista di tutti i nomi di Dio. Infatti, secondo la filosofia dei monaci, compito dell’umanità è trovare tutti i possibili nomi di Dio, composti con non più di nove lettere di un alfabeto da loro inventato, tra i quali ci sarebbero stati quelli veri e segreti, che nessuno conosce (analogamente a come nessuno conosce il vero nome di Roma, secondo le concezioni tradizionaliste⁴¹). Le combinazioni possibili sono circa nove miliardi e per portare a termine il lavoro a mano sarebbero necessari quindicimila anni. Con un computer appositamente programmato, avrebbero potuto condurre a termine il lavoro in un centinaio di giorni. I due tecnici inviati dalla ditta americana stanno per completare il loro lavoro quando scoprono che secondo le concezioni dei monaci, una volta avuta la lista dei nomi, «la razza umana avrà finito ciò per cui è stata creata e non avrà più senso continuare [...] Quando la lista è completata, Dio interviene e conclude semplicemente le cose... bingo!». Ovviamente i due tecnici americani non credono a queste superstizioni ma pensano di ritardare il lavoro del calcolatore in modo da mettersi in salvo dalla possibile ira di quei matti dei monaci quando scopriranno che tutto quel lavoro è stato vano e che niente di quello che pensano sarà accaduto. Ma sul sentiero che li conduce all’aeroporto, uno di essi alza la faccia al cielo e vede che «sulla loro testa, senza alcun trambusto, le stelle si stavano spegnendo». I monaci avevano terminato il loro lavoro e i nomi autentici di Dio avevano adempiuto la loro funzione evocatrice.

Questo brillante racconto indica il paradosso cui va incontro ogni misticismo, essendone al tempo stesso la più peculiare caratteristica: solo esaurendo l’infinità delle possibili enunciazioni di Dio è possibile attingerne l’essenza; ma questo è impossibile farlo nel discorso (enumerandone tutti i “nomi”), nemmeno se aiutati dal più potente computer. A rimanere sono pertanto solo i discorsi (i “nomina nuda”), unico modo con

41 Cfr. G. Casalino, *Il nome segreto di Roma. Metafisica della romanità*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

cui l'uomo può rapportarsi ai propri simili, che devono pertanto essere accolti nella loro irriducibile pluralità; e in effetti «[i] pluralismo si fonda sulla convinzione che nessun singolo gruppo può abbracciare l'esperienza umana nella sua totalità» in quanto le diverse sue espressioni «rappresentano dottrine realmente differenti di una realtà onnitrascendente non riducibile al *logos*»⁴². In fondo la tesi di Heidegger che il linguaggio sia “la casa dell'Essere”⁴³ indica la imprescindibilità del discorso (e quindi degli enti che in esso si esprimono), ma al tempo stesso l'impossibilità che il suo “abitatore” (l'Essere – o anche Dio, l'Assoluto, l'Uno, il Tao ecc., secondo le varie declinazioni del misticismo) sia pienamente colto dal suo coinquilino, dall'uomo, per quanto raffinate siano le sue articolazioni.

Abstract

Alla difficoltà di definire in senso proprio il misticismo e all'impossibilità di pervenire a una sua caratterizzazione unitaria si può in parte rispondere adottando e sviluppando un approccio meta-cognitivo che miri a coglierne non i contenuti, bensì il modo in cui essi si manifestano e vengono descritti dai suoi interpreti. In tal modo si può valorizzare quello che è stato definito il «misticismo del cuore», liberandolo da quello stato di inferiorità rispetto al cosiddetto «misticismo speculativo» e pervenendo a una sua caratterizzazione pluralistica, libera da connotazioni di fede e di appartenenza.

The difficulty in defining mysticism properly and the impossibility of achieving a unified characterization can be partially addressed by adopting and developing a meta-cognitive approach that aims to grasp not its contents, but rather the way in which they manifest and are described by its interpreters. In this way, it is possible to valorize what has been termed the «mysticism of the heart» freeing it from a state of inferiority compared to the so-called «speculative mysticism» and arriving at a pluralistic characterization, free from connotations of faith and belonging.

Parole chiave

misticismo, fenomenologia, misticismo speculativo
mysticism, phenomenology, speculative mysticism

42 R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, trad. di F. Medici, Jaca Book, Milano 2000, pp. 110 e 201.

43 Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998³, p. 31.

L'EPISTOLA AI ROMANI DI K. BARTH

Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso

Michele Del Vecchio

I.I.S. C. Varalli, Milano

Dio è il Dio sconosciuto. Come tale egli dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte e altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro somma, né la loro fonte ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda¹.

Perché Paolo di Tarso e la sua *Lettera ai Romani*?

Siamo nell'estate del 1916. L'Europa è in guerra da due anni. Il giovane pastore di Safenwil, piccolo villaggio minerario nel nord della Svizzera, discute con un collega sulla situazione di grande disagio che entrambi affrontano nell'esercizio del loro ministero nella chiesa riformata: temono il rischio di finire in un punto morto, di essere risucchiati dal vuoto dell'inazione di fronte alla catastrofe che ha colpito l'intero continente. Il giovane Karl Barth è la guida religiosa e spirituale della piccola *ecumene* del Cantone di Argovia dal 1911. Da allora sono passati cinque anni vissuti con lo sguardo sempre attento al presente e sempre rivolto al futuro. Ma ora confessa al collega e amico Eduard Thurneyson di sentirsi bloccato in una routine senza prospettive e gli confida anche qualcosa di inaudito: afferma di non riuscire più a credere alle grandi promesse dei padri della Riforma. Neppure a quelle espresse da colui che è stato, storicamente, l'esempio più fulgido e ammirato: Friedrich Schleiermacher². Il giovane Karl cerca una parola nuova, un esempio da imitare, una teologia "all'altezza dei tempi". In una di quelle giornate opache riprende in mano la *Lettera ai Romani* di Paolo. «Era il testo – scrive Barth – che, già nell'istruzione per la confermazione, mi si era

1 K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, trad. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1989, p. 12.

2 E. Busch, *Karl Barth. Biografia*, trad. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1977, pp. 86-87.

rivelato di una importanza fondamentale. Incominciai a leggerlo come se quella fosse la prima volta: lessi e rilessi, scrissi e scrissi»³. Il cambiamento finalmente imboccava la strada giusta e nell'agosto del 1918 egli portava a compimento la prima stesura della *Römerbrief*, il suo commento alla ultima *Lettera* di Paolo, scritta a Corinto, intorno al 58 d.C. e indirizzata alla nascente comunità di Roma.

Nato a Basilea nel 1886, figlio di un professore di teologia nell'università di Berna, il giovane Barth si era naturalmente incamminato sulle orme paterne e aveva seguito un corso di studi di alto profilo. Iscritto all'università di Berna, – dove il padre era professore di dogmatica – vi frequentò l'anno propedeutico, terminato il quale andò a studiare teologia nelle migliori università tedesche: Berlino, Tubinga, Marburgo, «la mia Sion». Aveva ascoltato, allora, le lezioni dei grandi maestri del protestantesimo. Il 4 novembre del 1908 veniva consacrato pastore da suo padre nella cattedrale di Berna e due anni dopo riceveva l'incarico di Safenwil.

La prima edizione del suo commento era passata quasi inosservata. Ma Barth non s'arrese allo scacco. E nel 1920 si rimise al lavoro dedicando quasi l'intero anno alla nuova stesura che, alla fine, divenne un volume di oltre cinquecento pagine. Le sue riflessioni si orientavano ora verso un radicalismo teologico – e anche politico – che si configurava come alternativo rispetto alla tradizione teologica liberale da cui proveniva. Barth fu a lungo attivo anche sul versante dell'impegno politico: è un suo connotato importante, la cui conoscenza completa il profilo della sua personalità e della sua incidenza nel panorama del protestantesimo novecentesco. Contrariamente a quanto accaduto nel '18, il nuovo commento, pubblicato nel gennaio del 1922, incontrò un ampio favore di pubblico. Il successo dell'opera lo aiuterà non poco nel progresso della sua carriera di docente universitario: infatti nel 1921 era stato nominato professore di teologia riformata a Gottinga.

3 Ivi, p. 28.

Il commentario di Barth, un capolavoro della teologia del Novecento

Il Novecento, iniziato con l'annuncio della "morte di Dio", e proseguito nel gelo delle numerose e continue predizioni sulla "assenza di Dio" o sulla sua "eclissi" ha avuto, quasi in contrappunto al consolidamento della prospettiva nichilista, alcuni grandi teologi. Una ulteriore conferma della ricorrente sfasatura tra tempi della storia e tempo della soggettività personale. Noi condividiamo il giudizio di quanti ritengono che il posto di Barth sia tra i grandi teologi del XX secolo, accanto a quelli della tradizione cattolica: Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri De Lubac.

Pierangelo Sequeri riconosce a Barth di essere stato «il pensatore che ha deciso il rilancio contemporaneo della teologia come articolazione di un logos umano che rinvia direttamente e insieme dialetticamente al Logos divino»⁴. Inoltre gli attribuisce il merito di avere sfidato, in un duello teorico, «quell'orientamento dominante della teologia universitaria, indicato come liberale, che ritiene praticabile, nell'orizzonte del logos di rilevanza scientifica e critica, soltanto quel tipo di sapere del cristianesimo che può essere omologato con il sapere storico-critico»⁵.

Il commentario del '22, oggetto della nostra analisi critica, è disposto in un ordine lineare e razionale. L'autore segue il dispiegarsi del testo paolino versetto per versetto nei sedici capitoli che compongono la lettera, rispettandone l'intreccio argomentativo. Tuttavia il commento barthiano evita intenzionalmente di esaminare questioni filologiche o storico-letterarie, come, invece, avrebbe richiesto la oramai consolidata metodologia esegetica applicata agli scritti del primo e del secondo testamento. La sua lettura non-esegetica si avvale di una interpretazione di impianto teologico-filosofico che configura una "ermeneutica esistenziale della Rivelazione". Essa convoca ogni lettore all'appello salvifico dell'irruzione del *Dio-Totalmente Altro* nella storia personale in un confronto immediato con la dimensione "performativa" della parola "rivelata".

La seconda versione della *Römerbrief* è stata perlopiù recepita come uno di quei colpi di tramontana che scendono rapidi e improvvisi lungo

4 P. Sequeri, «Karl Barth (1886-1968)», in a cura di G. Angelini-S. Macchi, *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, p. 113.

5 Ivi, p. 114.

una vallata alpina e scompaginano il pianoro sottostante. Chi ancora oggi si accosta a quel testo, lo apre e ne legge qualche brano non può non provare un senso di sorpresa mista ad ammirazione che si converte poi, quasi sempre, in curiosità, coinvolgimento e interesse. È un libro imponente, indiscutibilmente impegnativo, scritto a caratteri fitti e inevitabilmente piccoli: un fiume di parole che sembra precipitarsi sul lettore. E sono parole da subito avvertite come decisive, poiché riguardano Dio, lo chiamano in causa, cercando quasi di afferrarlo, trattenerlo, almeno per placare quella sete di verità che nessuna acqua sa portarsi via. Alcuni studiosi ritengono, forse non a torto, che il linguaggio della teologia non sia interamente una creazione umana: nella sua parte fondata, originaria, iniziale, sarebbe stato trasmesso da Dio quando Egli ha parlato agli uomini. E Dio ha certamente parlato agli uomini e lo ha fatto per primo. Solo dopo l'uomo ha risposto. In questo dialogo infinitamente lontano nel tempo e mai interrotto, l'uomo ha appreso l'uso della parola "sacra", costituendo quel patrimonio lessicale a cui attingere, per interpellare, implorare, confessare e ringraziare l'Eterno. La riflessione di Barth, è sempre ampia, sottile, spesso illuminante. Egli sa utilizzare con indubbia abilità gli strumenti della "dialettica": il paradosso, l'antitesi, la diatriba. Il lettore che si avvicina alla sua opera⁶ deve pertanto sviluppare una qualche dimestichezza con il lessico teologico, predisponendosi per accogliere la sfida di un pensiero estremamente originale.

Il *Totalmente-Altro* e il "dualismo" di Barth

Dio e l'uomo sono separati, secondo Barth, da un'incolmabile distanza. Dio è il "Totalmente-Altro" (*ganz Andere*), il *Deus Absconditus*: nessun cammino che parte dall'uomo conduce a Dio. Non la via della Storia che è, per definizione, l'ambito del "relativo"; non la via della Metafisica che può portarci solo alla Causa prima; neppure il percorso della esperienza personale, pur profonda ed autentica, se manca il dono della fede. L'immanenza assoluta dell'uomo è opposta alla trascendenza assoluta del divino. Come

⁶ Essa comprende, oltre al commentario di cui ci occupiamo, i tredici volumi della monumentale *Kirchliche Dogmatik*, che nel loro insieme formano un *opus magnum* tra i più vasti della storia della teologia.

la temporalità è opposta alla eternità, e l'orizzontalità lo è alla verticalità. Sono le antinomie di una relazione caratterizzata dalla lontananza infinita di Dio. Egli si rivela pienamente solo in Cristo, quindi in quella via che parte da Dio stesso. E si rivela nella crisi e nella rottura che portano alla fede.

Su questo tema relativo al dinamismo conoscitivo-rivelativo tra uomo e Dio, il commentario presenta due posizioni diverse, quella di Paolo e, naturalmente, quella di Barth. La posizione di Paolo si manifesta nel primo capitolo della *Lettera ai Romani* (vv. 19-21): l'Apostolo sostiene con forza che è possibile, anche per i pagani, "conoscere" Dio a partire dall'osservazione del cosmo in quanto opera divina: «Ciò che di Dio si può conoscere è in loro manifesto: infatti Dio stesso lo ha loro [i pagani] manifestato [...] al punto di essere inescusabili perché conoscendo Dio non gli hanno dato gloria»⁷. I versetti paolini enunciano il principio della conoscibilità, da parte di tutti, del Dio invisibile e condannano il pervicace rifiuto delle genti nel riconoscere l'Eterno.

Assai diversa è la posizione di Karl Barth. Egli imposta la sua riflessione sulla "conoscibilità" divina in due distinti momenti. Il primo consiste nel riconoscimento che noi non possediamo un sapere fondato di Dio. Questa mancanza di conoscenza, tuttavia, non è assoluta. Essa presenta numerosi varchi e aperture in quanto Dio è l'*Altro*. Non è l'*Estraneo*:

Noi sappiamo che Dio è colui che noi non conosciamo e che appunto questo non conoscere è il problema e l'origine del nostro conoscere. Noi sappiamo che Dio è la personalità che noi non siamo e che questo non essere è la negazione e il fondamento della nostra personalità⁸.

Il secondo momento prospettato da Barth consiste nel riconoscere che l'*invisibilità* di Dio può essere "contemplata" generando in noi una condizione di consapevolezza "imperfetta" che ci permette però di accedere a una conoscenza superiore e intellettuale dell'Eterno. Detto in altro modo, Barth prospetta palesemente l'adozione di un modello platonico. Egli scrive che:

⁷ B. Maggioni-F. Manzi, *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, p. 32.

⁸ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 21.

Questa conoscenza di Dio, la conoscenza dell'eteronomia a cui siamo sottoposti, è autonoma: noi non ci opponiamo a qualcosa di estraneo ma a quello che è più nostro, non a qualcosa di lontano ma a qualcosa che è più vicino, quando ad essa ci opponiamo. Il ricordo di essa ci accompagna, come interrogativo, e come avvertimento, in modo permanente⁹.

L'“invisibilità” del Divino non ci impedisce di concepire “il pensiero-Dio”. È possibile concepire un modello di relazione con il Dio “inconoscibile”, come indica la figura di Giobbe nella vicenda biblica.

La sapienza platonica ha da gran tempo riconosciuto come l'origine di ogni dato, quello che non è un dato. La più sobria sapienza della vita ha da gran tempo stabilito che il timore dell'Eterno è il principio della conoscenza. Occhi aperti, incorruttibili come quelli del poeta di Giobbe o dell'Ecclesiaste, hanno da lungo tempo ritrovato nello specchio del visibile il suo archeologo, l'invisibile, la non investigabile altezza di Dio¹⁰.

La concezione “dualistica” di Barth emerge chiaramente nella sua concezione di Dio. Questa caratterizzazione del suo pensiero era stata immediatamente evidenziata dal primo studioso italiano di Barth, il filosofo Piero Martinetti, docente nell'ateneo milanese, figura di grande levatura morale e di notevole rigore intellettuale, noto soprattutto per i suoi studi su Kant. Martinetti possedeva una profonda religiosità personale e nel 1941 pubblica l'estratto di un suo articolo uscito nella *Rivista di Filosofia* sul commentario barthiano¹¹. È uno scritto di una trentina di pagine, fortemente compatto nell'impianto argomentativo. Egli mette in luce il carattere dualistico del pensiero del teologo svizzero, a partire dalla contrapposizione tra tempo ed eternità che egli declina come contrapposizione di mondi: il “mondo del tempo” è quello dell'uomo, segnato dal peccato, dalla morte, dalla finitudine; il “mondo dell'eternità” è quello del Totalmente-Altro: l'uno è il non essere dell'altro. Martinetti ritiene, con piena ragione, che l'impianto teologico barthiano abbia accolto le suggestioni di due autori

9 *Ibidem*.

10 Ivi, p. 22.

11 Cfr. P. Martinetti, *Rivista di Filosofia*, Nuova serie, vol. II, nn. 1-2, Torino 1941.

ottocenteschi: il primo è Kierkegaard con il suo protestantesimo rigoroso e la tonalità esistenziale del suo pensiero. Il secondo è Dostoevskij, che viene più volte citato nel commentario. Essi hanno fornito a Barth alcuni strumenti decisivi per leggere le relazioni che gli uomini intrattengono con Dio, con gli altri, con sé stessi, con la propria concretezza esistenziale sempre contesa tra finito-infinito, tra ciò che siamo e ciò che saremo, tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo che è già in noi ma che tuttavia non è noi.

La grazia divina e il Dio della Misericordia

Il quinto capitolo della *Lettera ai Romani* di Paolo segna una svolta rispetto all'intreccio di questioni, apparentemente insolubili, che l'Apostolo aveva posto nei capitoli precedenti. L'*incipit* presenta la formula della dottrina cristiana sulla salvezza: «Giustificati dunque per la fede abbiamo pace nei confronti di Dio» (Rm 5,1). Queste poche parole di Paolo sono la proclamazione del “principio della giustificazione mediante la fede”, principio fondamentale perché apre ad un orizzonte di salvezza personale che fino a quel momento era sconosciuto. Secondo il “principio” indicato l'atto di fede produce una condizione di rinnovamento nella relazione con Dio e quindi pone i presupposti per la salvezza del credente. La fede è un dono della grazia.

Paolo si impegna sino allo spasimo, in questo capitolo e nel successivo, il sesto, per spiegare la nuovissima situazione generata dalla proclamazione della “sola fide”. L'Apostolo esorta i fedeli ad accogliere i frutti della grazia battesimale, il primo dei quali è la promessa di immortalità o, detto altrimenti, l'esplicita proclamazione della “risurrezione”. Come è risorto Cristo analogamente risorgeranno i credenti in Cristo. È una novità esplosiva: il peccato e la morte sono totalmente “decentrati” dalla prevalenza di quattro elementi nuovi che si concatenano l'uno nell'altro: battesimo, grazia, risurrezione, vita eterna. È Cristo la fonte della vita nuova, è lui il modello universale del Risorto, è lui l'origine della giustificazione umana, è sempre lui l'ispiratore del battesimo che è il primo e fondamentale passo sulla via della vita eterna.

Nel capitolo quinto del commentario intitolato *L'uomo nuovo*, Barth presenta una splendida pagina su Paolo. In essa enuncia il principio secondo cui noi siamo quello che siamo ma anche quello che non siamo.

Barth chiama in causa Paolo, il Paolo della giustificazione per sola fede: «Paolo, sostenuto dalla potenza di Dio è quello che è: l'inviato di Colui, davanti al quale ogni uomo è polvere e cenere. Ma questo significa: egli è quello che non è, egli sa quello che non sa, egli fa quello che non sa fare ("Io vivo, ma non io..."). Questa è la grazia, nella quale Paolo sta»¹².

Le questioni affrontate da Barth nel capitolo sesto del commentario sono complesse e mettono in gioco diverse categorie teologiche, *in primis* la relazione dialettica tra peccato e grazia, nella quale il peccato sarebbe vinto e "risolto" per l'efficacia della "grazia" divina, la quale "divora il peccato". La "vittoria" (termine di Barth) del regno della grazia è irreversibile. Questo tema costituisce il punto di partenza per un percorso argomentativo che approda poi a quello della risurrezione intesa come partecipazione dei fedeli alla morte e risurrezione di Cristo: «Poiché in quanto siamo congiunti con lui [Cristo] nella similitudine della sua morte, lo saremo anche nella risurrezione».

Tutto il capitolo undicesimo della *Lettera ai Romani* è dedicato ad Israele. In esso, viene enunciato il tema della "misericordia di Dio". Il commento di Barth è una lunga riflessione sulla "misericordia", che è il suo protocollo teologico fondamentale. Lo spunto per esporre le sue considerazioni gli viene offerto dal versetto 32 dell'undicesimo capitolo della *Lettera* che recita: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare verso tutti misericordia»¹³. Come interpreta Barth? Egli vi vede la dichiarazione del principio fondamentale della *Lettera ai Romani*: il trionfo della misericordia, la sua universalità, la solidarietà profonda.

Quello che Paolo, e non solo Paolo intende quando parla di Dio, della giustizia, dell'uomo, del peccato, della grazia, della morte, della risurrezione, della legge, del giudizio, della salvezza, della elezione, della reiezione, della fede, della carità, della speranza, quando parla del giorno di Gesù Cristo; quali categorie si devono adoperare per sillabare queste parole primordiali; [...] Si deve intendere in senso pregnante il divino "rinchiudere" [...] e in senso pregnante la divina "misericordia", in senso pregnante [...] tutti. In questa dichiarazione

12 K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 129.

13 B. Maggioni-F. Manzi, *Le lettere di Paolo*, cit., p. 126.

si rivela il Dio nascosto [...] Dio il Signore [...] il nostro Padre in Gesù Cristo. Qui è presente la possibilità di Dio in tutta la sua premente vicinanza, in tutta la sua ricchezza, in tutta la sua inafferrabilità. Qui è il principio la fine, la vita e il fine dei pensieri di Dio¹⁴.

L'eredità di un incontro

Non sappiamo chi ha cercato e voluto l'incontro dei due grandi spiriti che animano ogni riga, ogni pagina, ogni capitolo di questo straordinario libro sulla fede, sulla vita, sull'uomo e su Dio. Solo la volontà e la mano miracolosa del Cristo hanno avvicinato, hanno fuso lo spirito missionario, militante, pronto al martirio di Paolo e lo spirito razziocinante, speculativo, inquieto, ribelle e forse anche egocentrico di Barth. Essi hanno lasciato in eredità un testo capace di risalire le distanze più lontane, aperto al futuro più ignoto e ignorato, capace di parlare con una lingua viva e oscura, rivelativa e dogmatica, la lingua del "sì" e del "no".

L'incontro tra Dio e l'uomo, già deciso nell'eternità di Dio, si rivela una volta per sempre nel tratto di storia che inizia a Betlemme e termina circa trent'anni dopo nel giardino di Giuseppe di Arimatea; e questo è anche il contenuto essenziale di ogni storia, della vita di ogni uomo. Dio, che ha eletto nell'eternità Gesù Cristo, si rivela come tale (come il Dio che elegge) nella storia di quell'uomo, Gesù di Nazareth, con ciò determinando il senso essenziale di ogni altro essere umano. Questa è la questione centrale posta, ancora oggi, dal pensiero di Barth: un pensiero al contempo originario ed attualistico¹⁵.

Oltre Barth: il ritorno di Paolo nella cultura teologica e filosofica successiva alla pubblicazione del commentario

Il commentario di Barth ha avuto la forza di un "evento epocale" soprattutto nell'ambito della cultura teologica. Il grande quadro diagnostico delineato da Barth su Paolo ha interpellato la coscienza credente e non, con una singolare audacia. Va detto comunque che l'interesse per

14 K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 404.

15 E. Cerasi, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 19-20.

Paolo nella cultura tedesca è sempre stato vivo. Possiamo fare appena un accenno a due importanti studiosi tedeschi – tra i molti – che nel XX secolo si sono confrontati con Paolo: Martin Heidegger e Rudolf Bultmann. Del primo ricordiamo la pubblicazione, anche in italiano, dei suoi due corsi giovanili tenuti alla Università di Friburgo nel 1920-21¹⁶. Tiziano Tosolini, nel suo recente studio sul giudizio pronunciato da alcuni filosofi novecenteschi sul messaggio paolino, scrive che: «Nella *Interpretazione fenomenologica della Lettera ai Galati*, Heidegger afferma subito che a interessarlo non è tanto una lettura dogmatica, teologico-esegetica o storica della Lettera, quanto piuttosto il vissuto di chi l'ha scritta, l'esperienza religiosa di Paolo, il *come* Paolo ha inteso il suo vivere con Cristo dopo essere morto alla Legge»¹⁷. Molto importanti, sotto il profilo teologico, gli studi di Bultmann, che ha iniziato a occuparsi di Paolo sin dal 1910, dedicandogli numerosi e fondamentali saggi e ha dialogato intensamente con Barth¹⁸. Del teologo della demitizzazione vanno almeno ricordati i suoi studi di esegetica del 1929 in cui fa il punto sugli studi paolini. «La comprensione della teologia paolina – scrive Filippo Costa – sta per lui decisamente al centro della ricerca neotestamentaria»¹⁹.

Negli anni Ottanta-Novanta del secolo scorso ha progressivamente preso corpo una ricerca culturale, prima in Germania e poi anche nel nostro Paese, che ha messo a fuoco un originale obiettivo teorico, recuperando Paolo in una prospettiva insolita. Ci riferiamo alla “Teologia politica” e alle opere di due autori (ma non sono certamente i soli) che si sono mossi su questo terreno: Jacob Taubes e Massimo Cacciari. Su questo specifico tema, ancora oggi dibattuto, essi hanno prodotto due diversi ma importanti contributi che segnaliamo: Taubes *La teologia politica di San Paolo*²⁰ e Cacciari *Il potere che frena*²¹. Il suo libro è dedicato «alle enigmatiche parole della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2,67 [...]»

16 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

17 T. Tosolini, *Paolo e i filosofi*, Marietti, Bologna, 2019, p. 13.

18 F. Costa, *Teologia ed esistenza*, Casa editrice D'Anna, Firenze 1978.

19 Ivi, p. 28.

20 J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1993.

21 M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

dove si parla di qualcosa o di qualcuno che contiene-trattiene-frena (to katechon-o katechon) il definitivo trionfo dello Spirito dell'empietà»²². Un ulteriore percorso di ricerca, attivo oramai da qualche decennio e ancora intellettualmente vivace è quello indicato come "messianismo". Ne è l'esponente di punta Giorgio Agamben che è l'autore di un interessantissimo e suggestivo libro dal titolo: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*²³. Sulla figura di Jacob Taubes, ebreo, rabbino e docente alla università di Berlino e sul suo dialogo con Carl Schmitt è di notevole aiuto lo studio di Elettra Stimilli a lui dedicato²⁴.

Ognuno dei sei autori espressamente richiamati in questo paragrafo conclusivo meriterebbe un approfondimento. Ora possiamo solo indicare per ciascuno di loro, anche come segno di gratitudine per i contributi a cui abbiamo attinto, l'argomento caratterizzante la loro ricerca. Quindi, per Heidegger il tema dell'"essere-divenuti e della attuazione"; per Bultmann il significato di "fede come autocomprensione esistenziale"; per il rabbino Taubes il concetto di "messianismo in Paolo e nella tradizione ebraica"; per Cacciari l'approfondimento del "Katéchon nella seconda Tessalonicesi"; per Stimilli il concetto di "ateismo teologico"; e infine, per Agamben, quello di "Tempo profano e di Tempo messianico".

Abstract

Il saggio analizza l'opera pensata dal giovane Barth come un commentario della *Lettera ai Romani* di Paolo. L'Apostolo scrisse la sua ultima epistola a Corinto nel 57-58. L'obiettivo del teologo svizzero era quello di oltrepassare la prospettiva della "Teologia liberale", da lui apertamente criticata e proporre una diversa concezione di Dio, chiamata successivamente "Teologia dialettica".

The paper analyzes the work conceived by the young Barth as a commentary on Paul's *Letter to the Romans*, written in Corinth in 57-58. The aim of the Swiss theologian was to go beyond the perspective of the so-called, "Liberal theology" openly criticized, in favour of a "Dialectical theology".

Parole chiave

Totalmente Altro, teologia dialettica, peccato, invisibilità di Dio, giustizia di Dio
The Wholly Other, dialectical theology, sin, God's invisibility, God's justice

²² Ivi, p. 11.

²³ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁴ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2019.

IL SACRO E IL TRAUMA

Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo

Alessandra Filannino Indelicato

Scuola Universitaria Superiore IUSS Pavia



L'affresco raffigurante Apollo e Cassandra, recentemente ritrovato nel salone nero di Pompei.
Centro Archeologico di Pompei, Ministero della Cultura

*Se non ti senti pensato dal tragico,
quale bussola hai nella vita?*
Guido Ceronetti¹

*In questo mondo
camminiamo sopra l'inferno
guardando i fiori*
Kobayashi Issa²

Nell'*Agamennone* di Eschilo, Cassandra è un personaggio complesso che, tuttavia, ci aiuta a sondare con una disposizione da *κολυμβητήρ* (*kolymbētēr*) e un «pensiero salvifico»³ le profondità oscure del dolore

1 G. Ceronetti, *Tragico tascabile*, Adelphi, Milano 2015, p. 1.

2 Cfr. *Haiku. Il fiore della poesia giapponese da Basho all'Ottocento*, a cura di E. Dal Pra, Mondadori, Milano 2017.

3 Il termine *κολυμβητήρ* (*kolymbētēr*) è usato nelle *Hiketides* (*Supplici*) di Eschilo (v. 408)

quando è liminare al sacro, il tragico esistenziale con le sue sottili fioriture nell'anima e nella condotta umane. Con queste considerazioni, offro in maniera del tutto sintetica e parziale una cauta rilettura del $\tau\rho\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ (*trauma*)⁴, parola greca che significa originariamente «ferita», nella prospettiva del sacro a teatro, in particolar modo avvalendomi degli strumenti che offrono l'etica greco-antica e l'ermeneutica del tragico⁵.

ed è pronunciato da Re degli Argivi Pelasgo, dilaniato dal dilemma, interiore e politico allo stesso tempo, circa l'accoglimento della supplica per salvare le antiche cugine egizie figlie di Danao. Il significato di questo termine è molto particolare e polisemantico e spazia da «pescatore di spugne» a «nuotatore» a «palombaro», a «tuffatore». In generale, qui, voglio sottolineare la necessità di un pensiero salvifico e profondo sul sacro, in grado davvero di cogliere la necessità di una coerenza tra teoria e pratica, tra istanza individuale e collettiva, almeno in ambito filosofico. «*RE PELASGO Ci vuole un pensiero profondo, salvifico / che, come pescatore di spugne si inabissi con sguardo lucido, non inebriato / affinché questa vicenda abbia compimento felice [...]*». Eschilo, *Supplici* in *Tutte le tragedie*, trad. di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2011, vv. 407-411.

Per un approfondimento sul tema dell'immersione nel pensiero nella cultura sapienziale buddhista si veda G. Giustarini, «The concept of *pariyogāhana* in the epistemology of the *Paṭisambhidāmagga*: An immersion in knowledge and liberation», in *Teaching Awareness in the Buddhist Tradition - Essays in Honour of Professor Corrado Pensa*, a cura di C. Neri e F. Sferra, Sheffield: Equinox Publishing, Sheffield/Bristol 2024, pp. 14-28.

4 Da qui in avanti con i caratteri greci, proprio per rimarcare l'ambito di riferimento culturale greco-antico, ma anche la valenza antropologica, filosofica, immaginale e poetico-letteraria di questa parola. Qui, ci interessa, anche se brevemente, rintracciare le modalità in cui la semantica del «trauma» – comunque poco rilevante rispetto all'intero *corpus* tragico, visto il numero davvero risibile di occorrenze – apparterebbe a questo patrimonio attraverso il personaggio di Cassandra, senza tuttavia sovrapporre l'investigazione della stessa alle numerose riletture e dissertazioni di stampo psicanalitico e neuro-scientifico specialmente in ambito sperimentale, relativo alle tecniche di intervento e all'approccio clinico-terapeutico che popolano gli studi in questo campo, dalla nascita della psicoanalisi freudiana ad oggi. A tale proposito, il lettore interessato potrà trovare un testo-radice, tra i vari di questo autore, in S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), trad. C.F. Piazza et al., Bollati Boringhieri, Torino 1977, mentre troverà elaborazioni in chiave contemporanea nei recenti studi di D. Kalshed, *Il mondo interiore del trauma*, trad. di M. Ventura, Moretti&Vitali, Bergamo 2001 e J. Fisher, *Trasformare l'eredità del trauma. Un manuale pratico per la vita quotidiana e la terapia*, a cura di M.P. Boldrini e G. Tagliavini, Mimesis, Milano 2021.

5 Ho precedentemente provato ad approfondire questa disciplina in sboccio solo nell'ultimo trentennio nelle accademie italiane, nel mio A. Filannino Indelicato, *Per una filosofia del tragico. Tragedie greche, vita filosofica e altre vocazioni al dionisiaco*, Mimesis, Milano 2019. A tal proposito rimando a uno studio molto interessante di G. Garelli, *Filosofie del tragico*, Bruno Mondadori, Milano, 2001 e a un più recente studio di S. Piazzese, «Prometeo: dismisura, dolore, conciliazione», in *Il Pequod. Rivista culturale*, Anno VI, n. 7, 2023, pp. 106-118.

A premessa di ciò e in uno scenario violento come quello bellico attuale, mi sembra importante illuminare il carattere protettivo di questo «pensiero salvifico» quando adottato dalle narrazioni storiche-mitologiche, sempre da intendersi come «ipotesi di lavoro», come direbbe Primo Levi⁶. Ci si permetterebbe, così, di parlare di questo rapporto – quello tra τραῦμα (*trauma*) e sacro –, senza desacralizzarlo, senza considerarlo offensivo, inopportuno, o addirittura blasfemo, ma evidenziandone i paradossi e le ambiguità intrinseche.

Un uso tardo e di certo non esauriente del termine «sacro», che, com'è noto, rintraccia la sua etimologia nella radice indoeuropea $\sqrt{sac-}$, $\sqrt{sak-}$, $\sqrt{sag-}$, rimanderebbe a un tentativo di aderenza e, dunque, a una aprioristica separazione indicante una irriducibile alterità empirica e ontologica, sia essa considerata divina, sia essa attribuita ad altre forme del non-immediato, del non-visibile, del mediano (e cioè del *daimonico*). In linea con questa etimologia, anche la stessa parola *temenos*, il recinto sacro, o *templum* o, ancora, lo stesso termine *tempus* deriverebbero dalla radice $\sqrt{tem-}$, da cui il verbo greco τέμνω (*temno*), tagliare. Entrambe le radici segnalerebbero una frattura, uno strappo – per esempio, tra lo straordinario e l'ordinario; tra lo spazio sacro e quello secolare; o anche solo il tentativo di accompagnare il ritmo biologico-esistenziale con gli strumenti della calendarizzazione matematica, accettata culturalmente. Una separazione, per così dire, in dialogo con la vita, che può farsi addirittura *mètron* adottato collettivamente.

Quando Mircea Eliade descrive l'*homo religiosus*, intende rilevarne la competenza, per così dire, ricettivo-ierofanica:

L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a talune forme di manifestazione del sacro: gli è difficile accettare il fatto che, per certi esseri umani, il sacro possa manifestarsi nelle pietre o negli alberi. Ma, come vedremo, non si tratta di venerare la pietra o l'albero in sé stessi. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali; lo sono invece proprio per il fatto che sono ierofanie, perché mostrano qualcosa che non è più né pietra né albero, ma il sacro⁷.

6 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2003.

7 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 15.

Qui il sacro è caratterizzato da elementi di (1) *dis-omogenità*, contrapposta a una omogeneità del caotico fluire del mondo, una cosiddetta *differenza* opposta a un'indifferenza di quello che Eliade chiamerà *profano*, cioè non-sacro; (2) *fissità nello spazio* rispetto a una relativa diffusività dello spazio del profano; (3) *possibilità di un orientamento*, e cioè, il sacro offre una mappa, la possibilità di una (4) *metanoia* ovvero, con le parole di Eliade, una trasformazione, una *fondazione identitaria nella vita reale*.

Quest'ultimo senso ci interessa perché ci aiuta a rileggere il sacro come compito etico, esso stesso *temenos*, un contenitore aprioristico dove possa essere coltivata la sutura tra umano e divino o, meglio, seguita la natura *daimonica* dell'essere umano⁸. Un contenitore, quello del sacro, che – ci ricorderà Agostino in ambito cristiano – culminerebbe, sì, nel bello, ma un bello che alberga dentro noi stessi, in dialogo tra noi e il mondo⁹. Con voci diverse, qui rapsodicamente presentate, notiamo che il sacro, in via del tutto generale, convocherebbe a una certa forma di contatto panico-dionisiaco ed estatico-orfico (forse avvicicabile alla *unio mistica*, o a quella contemplazione ultima, *epopteia*, di matrice misterica). La coltivazione del sacro, in questo senso, costituirebbe il segno tangibile della sapienza greca¹⁰ nel suo aspetto anche quotidiano, una vera e propria *manière de vivre*¹¹ che illuminerebbe un certo ontologico «vivere-con» il divino, una postura immediata e irrazionale al cuore della natura anfibia dell'essere umano¹². Forse, per questo motivo, Heidegger tradusse il famoso frammento 119 DK di Eraclito, che recita ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων¹³ con «l'uomo,

8 Cfr. A. Tonelli, *I Greci in noi. Dalle origini della nostra cultura alla deriva transumanista*, Meltemi, Milano 2023.

9 «Tardi ti ho amato, Bellezza tanto antica e tanto nuova... Tu eri dentro di me e io stavo fuori e qui ti cercavo» [X, 27]. Agostino, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012.

10 Naturalmente, per questo genere di approccio, mi riferisco alla produzione di Giorgio Colli, per come è attualmente rivisitata dal suo allievo Angelo Tonelli. Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1990.

11 Cfr. P. Hadot, J. Carlier e A.I. Davidson (a cura di), *La filosofia come modo di vivere*, trad. di A.C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008.

12 Cfr. A. Turchi, «L'uomo, il sacro, il valore. Saggio di antropologia religiosa», in *Angelicum*, Vol. 72, n. 3 1995, pp. 385-408.

13 Cfr. Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013.

in quanto è uomo, abita nella vicinanza del Dio»¹⁴. Il sacro, infatti, in rapporto all'etica, potrebbe essere visto come la cifra che spinge al ricomporsi mitobiografico¹⁵ di un'autenticità in potenza, di una non-divisibilità – il cosiddetto processo di individuazione junghiano, se vogliamo. Dall'altra parte, con Platone, potrebbe essere riletto come spazialità ricettiva, *chora*, per le cosmologie interiori ed esteriori. Ma sacro è anche lo sguardo stesso del prigioniero della caverna in *Repubblica* VII, o quello rivolto ai corpi erranti, *ta planeta*, nel *Timeo*¹⁶, che unirebbero la consapevolezza a un movimento tanto alto quanto profondo.

Per tornare al tema della spazialità, anche il luogo della somma contemplazione, il *theatron* sarebbe sacro, dal punto di vista dell'etica. E infatti, il *theatron* nasce come un rituale sacro, il cosiddetto ditirambo tragico, e il suo etimo, che pone l'attenzione sul verbo del guardare, il verbo greco *theaomai*, rimanda al guardare da palombari, nelle profondità, in quanto gli spettatori nel teatro antico sono seduti in maniera tale che lo sguardo è rivolto verso l'interno in diretto contatto visivo con il profondo centro-cuore che è il palcoscenico. Si direbbe che il teatro sia dunque un luogo davvero sacro, folle ed erotico, tutelato da Pan, nume al quale – sempre Platone ce lo insegnerà, per bocca di Socrate – è possibile rivolgersi per invocare: (1) l'aderenza tra il dentro e il fuori; (2) il contatto tra funzioni e disposizioni dell'animo; e (3) la misura e la saggezza pratica nella distribuzione delle ricchezze¹⁷. Ma ancora, con Aristotele, potrebbe essere interessante pensare al sacro come quel luogo dove la vita ancor più perfetta di quella *kata ton logon* possa essere allenata – quel *theion ti* del *bios kata ton noun* a cui anche Aristotele accennerà soltanto¹⁸.

14 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 303.

15 E. Bernhard, *Mitobiografia*, trad. di G. Bemporad, a cura di H. Erba-Tissot, Adelphi, Milano 2007.

16 Cfr. Platone, *Repubblica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2009 e, id., *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

17 Mi sto naturalmente riferendo alla famosa preghiera a Pan a conclusione del *Fedro*. Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017.

18 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2009.

Appare ora più semplice confutare la facile accusa di stare suggerendo la natura traumatica come sacra *in sé*, celebrandola, nel complesso, come fioriera di sbocchi esistenziali. Se è vero che ogni significativo apprendimento avverrebbe soltanto nella dimensione di una certa, pur minima, sofferenza indotta o di uno sforzo, quello, per esempio, della *metanoia* intesa come pratica della disposizione a un nuovo assetto dell'intelletto, è anche vero che qualunque ferita, in quanto tale, è distruttiva sia per il corpo che per l'anima¹⁹. Si tratta, cioè, di un'esperienza dis-integrante e dis-unitiva che, in totale coerenza con questa semantica, il linguaggio tragico costruisce su (e fa derivare da) il verbo *τιτρώσκω* (*titrōskō*) con il preciso significato di «offendere» o «arrecare danno». Questo verbo rimanderebbe, in maniera decisamente univoca, a una vera e propria lacerazione, uno strappo laddove non un foro – causato, per esempio, da una freccia²⁰. In maniera diversa, anche il trauma richiama l'idea di separazione, ad esempio, dei bordi della pelle disgiunti al sopraggiungere della lacerazione. Se è vero, dunque, che l'istanza separativa avvicinerrebbe etimologicamente il sacro al trauma, è anche vero che, almeno idealmente, dove abita il sacro non dovrebbe esistere lacerazione alcuna, in quanto, come abbiamo detto, il sacro rimanderebbe alla perfettibilità, anche etica, dell'unione con il dio. Questo tema si scontra e incontra con il principio di realtà: sappiamo che la vita è informata in modi diversi dal ferire e dall'essere feriti – ed è qui che il discorso filosofico arriva a una *myse en abime*. Il sacro, infatti, si designerebbe come una separazione, per così dire, protettiva per evitare il trauma, proprio a cagione della difesa dalle intemperie del divenire, delle varie forme di eccessi, o, per usare ancora una volta la similitudine del palombaro tuffatore, dal pericolo del moto ondoso e dell'inabissamento a mare aperto. Ma la natura *daimonica*, che è sempre in potenza, conferirebbe anche al sacro una separatezza mai definitiva dalla sofferenza: di questa obliquità del sacro, il teatro tragico è una testimonianza imprescindibile.

Un altro esempio lampante dell'ambiguità del sacro in relazione al trauma-

19 Cfr. P. Cameron, *Un giorno questo dolore ti sarà utile*, trad. di G. Oneto, Adelphi, Milano 2001.

20 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Librairie Klincksieck, Paris 1983, p. 1122.

ma è espresso in maniera magistrale dalla letteratura buddhista della tradizione canonica pāli. Il Buddha, infatti, una volta illuminato, torna a Bodh Gaya, nel parco delle delizie di Isipatane. Qui egli avvia la ruota del Dhamma, consegnando i suoi primi insegnamenti, che riguardano, in particolare, i fondamenti delle quattro nobili verità – il primo essendo il riconoscimento della vita come qualitativamente informata dal dolore (*dukkha*)²¹. Il luogo sacro prescelto per la consegna è un *migadāya*, una riserva protetta, privata, spesso annessa alle dimore reali. Si tratta di uno spazio sacro per cervidi, ungulati e animali di ogni tipo. Come ci insegna magistralmente Cinzia Pieruccini²², la protezione del «parco dei cervi», tuttavia, è ambivalente: se, da una parte, il *migadāya* protegge i cervi da potenziali attacchi di predatori notturni o grossi mammiferi affamati, dall'altra, alcuni dei ricchi proprietari usarono questo spazio a loro piacimento, per soddisfare il desiderio di improvvise tenute di caccia, molto comuni nelle caste alte della società indiana, non solo al fine di rinsaldare il prestigio sociale ma anche come semplice passatempo. Pensare dunque al *migadāya* come metafora del sacro, e di un'umanità-cervide, per così dire, protetta ma sempre e comunque esposta agli agguati della vita – o del dio – è suggestivo e ci convince a mantenere vivo il dialogo tra l'istanza sacra e quella relativa al τραῦμα (*trauma*).

Ritornando in Grecia, nemmeno il *theatron*, inteso come luogo sacro, è del tutto privo di ambiguità, essendo un dispositivo originariamente pensato per accompagnare letteralmente una creatura ferita a morte e, allo stesso tempo, sacrificata, ovvero, fatta-sacra. In una logica tanto ambigua quanto presumibilmente omeopatica, il ditirambo tragico, padre della tragedia classica, in quanto rito sacro, prevedeva l'accompagnamento con canti e danze alle urla e alle grida di dolore e di morte di un piccolo animale, forse un capretto, che, bollito e arrostito, potesse ripercorrere in forma «sacra» la morte-rinascita dello stesso *daimon* del teatro sia tragico che comico, Dioniso, antichissimo *genius loci* e archetipo dei paradossi di ζωή (*zoe*)²³.

E cioè, in altre parole, la tragedia non nasce come celebrazione trionfale

21 W. Rahula, *Gli insegnamenti del Buddha*, trad. di M.A. Falà, Adelphi, Milano 2019.

22 C. Pieruccini, *Nel Parco dei cervi. Caccia, allevamento e protezione nell'India antica. Cervi, antilopi e gazzelle*, Petite Plaisance, Pistoia 2023.

23 Cfr. K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, trad. di L. Del Corno, Adelphi, Milano 1994.

per una ferita suturata, non dall'entusiasmo positivisticò del rimarginare, ma, innanzitutto riguarda la contemplazione partecipata di una ferita imposta e inferta, condivisa attraverso registri coreutici e musicali, non senza ambiguità – anche qui, il capretto sacrificato al centro del mondo siamo noi, ma siamo anche i danzatori tutt'intorno. L'essere umano è dunque mortale, potenzialmente feribile fino alla morte e pertanto sempre esposto, sempre vulnerabile: non è un caso se, in greco, «mortale» *brotòs* (inteso come condizione di fratellanza universale accomunata dal morire, condizione che ci rende, appunto *brothers*), e «sangue», *bròtos* (il sangue che esce da una ferita), siano termini pressoché identici. Nonostante, il Dioniso di *Baccanti* sia venuto a dirci che è proprio dal riconoscere il *daimon* che dobbiamo fondare la nostra identità umana – la conversione alla vita filosofica –, la tragedia magistralmente ci insegna che la ferita non sempre e comunque è trasformata né trasformabile e, quando mai lo fosse, il processo sarebbe molto lento: il compito della sutura, insieme alla ferita rimasta aperta, è ereditato, e spesso demandato a interi cicli generazionali – le saghe tragiche intergenerazionali come l'*Orestea*.

Viviamo nella società della negazione del dolore e nella retorica della rinascita dalle nostre ceneri, rivolgendoci spesso alla mitologia, ad esempio, dell'Araba Fenice, ma in questa sede vogliamo ricordare che di ferita profonda, il più delle volte, si muore – e anche molto male. La sopravvivenza – sia essa sacra, conquistata, miracolosa oppure del tutto casuale – è essa stessa una condizione liminare non banale e non scontata, di cui spesso si porta un peso insopportabile, una «terribile fatica», come testimonia, ancora, Primo Levi.

Eschilo ritrasse Cassandra come una principessa decaduta e una sacerdotessa di Apollo rinnegata, fotografando lo scenario post-bellico fuori da Ilio. Infatti, l'*Agamennone* racconta la saga degli Atridi ed è la prima tragedia della trilogia *Orestea* con cui Eschilo vincerà le Grandi Dionisie del 458 a.C. A quest'ultima, per chiarezza, debbono essere aggiunte *Coefore* ed *Eumenidi*, più il dramma satiresco, purtroppo perduto, *Proteo*.

In questa tragedia, siamo davanti a una Cassandra ferita, già preda – sia in quanto θῆρ (*thēr*), bestia da sacrificare, sia in quanto depredata violen-

temente di tutte le sue intimità, compresa quella sessuale; siamo davanti a una Cassandra già bottino di guerra, peraltro, di uno dei più arroganti e violenti combattenti achei, Agamennone. Qui, Cassandra è già testimone di ferite atroci, come quelle inflitte, prima delle sue, al corpo dell'amato fratello Ettore, e anche a tutti i suoi fratelli e familiari. È anche e già una sopravvissuta, Cassandra, una delle poche superstiti della famiglia reale troiana – ad eccezione delle cognate Andromaca ed Elena, e della madre Ecuba²⁴. Si tratta, cioè, di un *ghenos*, quello troiano, sbrandellato dalla furia degli Atridi e da coloro che l'hanno nutrita per placare l'onta del tradimento commesso dalla moglie dell'Atride Menelao, la bellissima Elena, follemente amata dal principe troiano Paride Alessandro, e con lui scappata a Ilio.

Veniamo a Cassandra ora, con questo sguardo che tenga insieme la sacralità e la potenzialità della ferita. L'*Agamennone* è una delle tragedie dove il registro del non verbale, o di un verbale straniante e disorientante accompagna e tiene insieme lo spettatore. Tutto nell'*Agamennone* è liminale, tutto avviene nel passaggio tra mondi, a partire dal *tempus* – la tragedia, infatti, è collocata nel passaggio tra la notte della sconfitta definitiva di Ilio, e la giornata seguente, illuminata da una luce sinistra e rosso sangue. Ci troviamo ad Argo e la regina Clitemnestra, ancora furiosa per quanto accaduto alla figlia Cerva-Ifigenia, sta aspettando insieme al suo amante Egisto, l'arrogante marito massacratore stupratore e figli-cida Agamennone. Il capo vittorioso degli Achei, il più valoroso tra gli Atridi, è appena scampato da una tempesta in nave, ed è ora di ritorno ad Argo, la città ove pensa di mantenere il regno godendosi il suo prezioso bottino di guerra, la principessa troiana Cassandra, *mantis* prima violentata sessualmente da Apollo e poi condannata a essere increduta.

La luce, il fuoco, la luminosità in questa tragedia avranno un ruolo molto particolare, tutt'altro che il deittico apollineo raccontato da Nietzsche, in quanto obliquo è lo stesso dio della luce e del carro solare, Apollo Λοξίας (*Loxias*), il Ritorto, l'Ambiguo, il dio dalle profezie criptiche, che qui si presenta come un oscuro distruttore.

24 Le donne superstiti alla disfatta di Ilio e appartenenti al *ghenos* troiano – Elena, Andromaca, Ecuba e Cassandra – saranno oggetto della tragedia euripidea a loro dedicata, *Troiane*. Il femminile “iliadico”, in generale, interesserà molto Euripide che dedicherà loro molta parte della sua produzione, basti pensare a *Elena*, *Ecuba*, *Andromaca*.

O Apollo [ἄπολλον]! Apollo!
 Dio delle strade, mio distruttore [ἀπόλλων]!
 Per la seconda volta, interamente, mi hai distrutta (vv. 1080-1081).

«*Ōpollon*», dirà Cassandra con un gioco di parole sulla lunghezza vocalica – la prima, lunga, a indicare il nome del divino, la seconda, breve, a indicare il verbo della distruzione totale e dell’annientamento, ἀπόλλυμι (*apollymi*).

In apertura (vv. 23-31), la luce della staffetta delle torce tra le torri nella notte, richiama la distopia dell’inganno tramato da Clitennestra, la sua finta gioia – ma cosa è finto nel teatro della finzione? – per il ritorno di Agamennone, gioia recitata, giocata nel teatro del teatro delle ferite, che è la vita stessa, insieme al messaggio autentico portato dalla luce, il messaggio luminoso della vittoria achea su Ilio. Il confine tra il mondo angoscioso dell’*onirico*²⁵, del notturno e dell’atteso luminoso e focoso, sarà *ēthos* della sentinella con cui si apre la scena tragica. Una volta colto il messaggio della disfatta di Ilio, la sentinella testimonierà la paralisi del verbale e l’impossibilità di procedere ai festeggiamenti se non con un registro coreutico, cioè, tutt’altro che razionale, ma piuttosto poetico-musicale:

Salve a te, o bagliore che fai risplendere nella notte
 luce diurna, e istituisci molte danze in Argo
 per ringraziare di questo fortunato evento! Evviva!
 Evviva! La donna di Agamennone
 esorto a chiara voce: si levi subito dal letto
 e innalzi un grido di gioia esultando a questo bagliore,
 perché la città di Ilio è stata conquistata, come il fuoco
 annuncia risplendendo [...]
 E io stesso danzerò questo preludio [...]
 Sul resto
 non dico nulla: un grosso bue
 mi sta sopra la lingua (vv. 31-36).

25 Si ricorda, qui solo come suggestione, che in tedesco sogno è *Traum*. Trauma e sogno sono dunque legati, foneticamente e psichicamente, ma non etimologicamente.

In questa luce così inquietante – la luce della *χάρις βίαιος* (*charis biaios*), «grazia violenta» degli dèi (v. 182) –, tuttavia, la speranza di vedere altrimenti non viene persa. Vi è una sorta di fiducia nella luce anelata e intesa come Giustizia divina, in qualche modo incarnata, e non a sorpresa, ancora dallo stesso Apollo. Sacro e *τραῦμα* (*trauma*) si dispongono in un sublime gioco di specchi che evidenzia il rapporto tra silenzio e conoscenza e che spicca con il famosissimo verso del *pathei mathos* (v. 177).

Dike, come contrappeso,
dona conoscenza. Il futuro
quando sia accaduto, potrai saperlo. Prima
lo si saluti con gioia, il che equivale
a piangerlo anzitempo: giungerà chiaro
con i primi raggi dell'alba... (vv. 250-254).

Il passaggio tra verbale e non verbale è un basso continuo, e il verbale, anche quando occorre, è sempre o quasi in forma di canto o di poesia. La parola, invece, dà solo spazio all'angoscia e al turbamento, come se il verbale non riuscisse a star dietro alle cose del mondo, come se il linguaggio del trauma non fosse affatto accessibile al verbale deittico dell'investigazione razionale, ma a quello dell'arte – e, d'altra parte entrambe le dimensioni, epistemica e artistica, sono apollinee²⁶. Il canto che si fa *theatron* è originariamente *threnos*, canto funebre, lamentazione – per sua natura sensibile alla mortalità e alla vulnerabilità umana²⁷. È con il *threnos* che Cassandra invoca il Lossia (vv. 1071-1080), insistendo sul trauma inteso come dolore totale e totale smarrimento etico (vv. 1137-1140):

O Apollo! Apollo!
Dio delle strade, mio distruttore!
Ah, dove mi hai condotta? Sotto quale tetto? [...]
La mia pena, che grido, riversa dolore su dolore. Perché

26 Viene in mente quel “siamo partiti cantando”, conclusione dei diari di Etty Hillesum. Cfr. E. Hillesum, *Diario (1941-1943)*, trad. di C. Passanti e T. Montone, Adelphi, Milano 1981.

27 Cfr. N. Loraux, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, trad. di M. Guerra, Einaudi, Torino 2001.

mi conducesti qui, me sventurata,
se non per condividere morte? Perché?

È così che Cassandra riempie la scena: in silenzio, raccontata come un animale, una bestia sacrificale, una cagna che annusa il sangue non ancora versato, un creatura spaventevole straniera sconosciuta, un usignolo vibrante a cui spezzeranno anche il canto, Cassandra-*thēr* non si racconta, non si può raccontare, ma prevalentemente ella vaticina, dà la propria testimonianza (*martureō* il verbo doppio del martire e del testimone), parla la lingua dei folli (è *menade* ma è anche *alethomantis* od *orthomantis*), canta a se stessa il suo stesso *threnos*. Ma, provando a dire le sue visioni in forma di immagini, ella parla in realtà a tutta l'umanità:

Ió ió la vita dell'usignolo melodioso!
Gli dèi
lo cinsero di un corpo alato, gli fecero dono
di una vita dolce, a parte il pianto.
A me non resta che essere squarciata
dal duplice taglio della scure. (vv. 1146-1149)

Soltanto un *hermeios*, dice Clitennestra, potrebbe capirla nonostante Cassandra parli proprio il greco – «*Eppure parlo lingua greca, e fin troppo bene*» (v. 1254) – ma questo interprete non arriverà mai sulla scena, a rimarcare lo iato profondo tra ciò che si può dire alla luce del sole e il linguaggio famelico ma muto del dolore totale. E infatti Cassandra non inizierà alcuna battuta, o quasi, senza un lamento, senza quelle *akoretos boas* (urla insaziabili). Si tratta di una vocalità particolare, che suona ancor più straniante al nostro udito non abituato al greco. E così, Cassandra lamenta e urla sempre – «*a a idou idou*» (v. 1125); «*e e papai papai*» (v. 1114); «*Io io popoi*» (v. 1110); «*Io io talainas*» (v. 1136); «*iu iou o o kaka*» (v. 1214) – fino a giungere al grido di dolore, sordo in quanto noi non lo possiamo sentire: «*Ototototopoida apollon apollon!*» (v. 1072). È questo che condurrà allo strapparsi delle bende della profezia, al riconoscerla con un «*δεινός πόνος*» (*deinos ponos*), una fatica terribile.

Ancora una volta
il terribile travaglio [δεινὸς πόνος, *deinos ponos*] di vaticinare verità
mi vortica dentro, sconvolgendomi con i suoi preludi <dolorosi> (vv.
1214-1216).

La parola *deinos* è anch'essa rigorosamente fedele alla natura del Lossia, e si riferisce a quel «terribile» che conserva il meraviglioso: è parola segnatrice di mondi, della liminalità tra il meraviglioso e l'angoscioso. Nell'urlo apparentemente folle – incompreso ma non incomprensibile – di Cassandra si sostanzia la follia stessa del mondo dell'intuizione [e]retta (*orthomantia*): un mondo che è sempre distonico e va sempre troppo veloce, di un mondo che è lui folle, nel coltivare un pensiero che teme il tuffo nelle profondità.

Questo è τραῦμα (*trauma*), ci insegna Cassandra: un δεινὸς πόνος (*deinos ponos*), la fatica insopportabile dell'amore per il Lossia, che chiede di tenere insieme, in qualche oscuro e irrazionale modo, il sacro con il dolore. Ma questo, non senza uno scotto. La rabbia distruttiva che brucia tutto quello che c'è attorno è ingenerata dal τραῦμα (*trauma*), e annichilisce la possibilità di essere amati per davvero:

Ma perché porto ancora questo scettro,
e queste bende profetiche intorno al collo? Forse
perché si rida di me? Ma ti distruggerò, scettro,
prima di morire! E voi, bende, andate in malora! Nella polvere!
Così vi contraccambio! Arricchite qualcun'altra di rovina. Non me.
(vv. 1265-1268)

Il τραῦμα (*trauma*), dunque, infuoca, spara in aria verso il sole, ma è un sole obliquo, è un sole ingannevole, è un sole distopico che disincarna, che sradica, che distoglie dalla *alethomantike*, la fedeltà profetica al vero, facendo governare solo il dubbio del disorientamento etico, del discernimento morale, perno-cardine del senso di identità:

O forse sono un falso profeta, che bussa alle porte
per spendere ciarle? Sii mio testimone, e giura
che sto riconoscendo le scelleratezze di questa casa, tramandate dall'antichità
Sbaglio, o colpisco nel segno come un arciere? (vv. 1195-1197)

E, se, da una parte, si dà anche con le parole il pericolo di ripetere questo «buco» nell'anima degli altri (v. 1197), è anche vero che, dall'altra, esso si presta alla possibilità di essere suturato, a partire dalla condivisione e dall'esposizione protetta. Questo *ad-sistere* e accompagnare è il ruolo stesso del Coro che si riconosce come corpo ferito messo in scena, insieme a Cassandra:

Un morso mi lacera. Sanguino.
È ferita [τραῦμα, *trauma*] per me, sentirti piangere sommessa
il tuo destino di dolore (vv. 1164-1166).
[...] Svuotata, la mente. Non so dove rivolgere la mia inquietudine,
così da trovare una via di uscita. Crolla
il palazzo. Ho paura. Scroscia pioggia di sangue che sfalda la casa.
Non sono più gocce, e la spada di Dike si arrota
su altra mola di rovina (vv. 1530-1536).

Con un limite enorme, uno iato mai risolvibile tra trauma e trauma, perché non tutti i traumi sono uguali, perché non tutte le ferite, forse, devono essere portate all'altro in maniera obliqua, perché le verità palombarie fanno sempre paura, ecco che riconosciamo quella di Cassandra come una «ferita inguaribile», per usare le parole della poetessa Chandra Candiani²⁸.

28 La poetessa ci offre, con le sue vibranti parole, la possibilità di uscire fuori dalle retoriche convenzionali sulla ferita, sul trauma e sulla spinta entusiastica alla sutura a tutti i costi. È dell'irrimediabilità della ferita che dobbiamo avere il coraggio di parlare: «E poi ci sono le ferite che non guariscono, quelle che non guariranno mai. Sono le ferite che difendono la dignità. Vanno tenute in vita. Non si accettano inviti a dimenticarle, a placarle, ad addomesticarle. Non si può preferire il benessere alla verità. E ci verrà offerto molte, molte volte, dalle più diverse persone. Ci diranno che le ferite restano perché non lasciamo andare, e sapremo che si tratta del complotto per salvare la faccia ai violenti, per coprire il male, per zuccherarlo, e vivere nella menzogna. Sulla lavagnetta della cucina, la mia amica Stefania ha scritto questa frase di Adrienne Rich: "chi non ha memoria vive nella menzogna"».

Esiste una lotta, tra chi vuole fare del mondo un posto grazioso, avvolto dal pensiero positivo e dal nascondimento delle tenebre e chi nelle tenebre c'è stato, ne ha i segni addosso e vuole vivere, ma non vuole dimenticare, vuole stare nell'onore del vero. È una lotta all'ultimo respiro, non bisogna soccombere e non si tratta di diventare violenti ma saldi, decisi, feroci: la verità dell'esistenza, la dignità di portare ferite, non si tocca. E non si tratta. Non si scende a patti. Il mondo è anche un inferno e chi ci è stato vuole ricordarlo, e dirlo». C. Candiani, *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Einaudi, Torino 2021, p. 134.

E così il Coro, che ora assume, e forse comprende (v. 1213) il passo del τραῦμα (*trauma*), denuncia la durezza dello spaesamento acquisito – a riprova del fatto che anche l'*ad-sistere* può essere ambiguo, non meno terribile, non meno faticoso:

Intendo, e rabbrivisco, e ho paura: udivo verità,
non fantasie. E a sentire il resto,
sono come un corridore che corre sbandando fuori della pista.
(vv. 1242-1245)

Cassandra sa che non ci sarà alcuna via di uscita, Cassandra prevede la sua e altrui morte, conosce l'*inguaribilità* della sua ferita, e nonostante tutto, se la porterà addosso con dignità, aderenza, sacralità, fino alla fine. Morirà con pazienza e coraggio, come sottolineato dal Coro (v. 1303), rifiutandosi di fuggire (v. 1301). Andrà incontro a ciò che l'aspetta semplicemente augurandosi che la morte non sia piena di turbamenti e chiamando il Coro – e, con esso, naturalmente, noi spettatori tutti – al penoso compito della testimonianza (v. 1317). Cassandra «non può preferire il benessere alla verità» – per usare le parole di Candiani – e chiede in cambio il solo dono ospitale, sacro, della memoria. Il riconoscimento del fatto che la sua vita sia stata un esempio preciso di una specifica modalità di portare un certo tipo di frattura dell'anima, nella consapevolezza che non siamo noi a decidere quale ferita ci toccherà, provocatoriamente – preannunciando in questo modo anche la «banalità del male»²⁹.

Íó vicende dei mortali! Se c'è felicità
è simile a un'ombra; se sventura,
un colpo di spugna umida cancella il disegno,
a maggiore pietà (vv. 1327-1330).

Così il destino della veggente si compie, mentre ancora risuona sulla scena il suo particolarissimo, «*Ototopopoidà Apollon apollon*», e non si sentirà in effetti nessun grido più lacerante di questo, nemmeno quando

29 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013.

Cassandra entrerà a palazzo sapendo che sono per lei soglie infernali e liminali tra vita e morte, tra luce e notte. E così Cassandra è una testimone tragica di quelle ferite che non si scelgono e che non guariscono, perché esistono anche queste. E così Cassandra, alla quale inizialmente dà voce soltanto il silenzio, esploderà con l'urlo ambiguo – un urlo di devastazione e autoannientamento ma, forse, l'unico urlo liberatorio possibile – che sarà *symbolon* della presa d'atto di una condizione di necessaria rinuncia a se stessa, per poi tornare nel mutismo di chi perde la speranza ma non la verità.

Abstract

Lo studio si propone di esplorare l'ambiguo rapporto tra sacro e trauma adottando gli strumenti che sono propri della filosofia del tragico, l'ermeneutica e l'etica antica. Per farlo, verrà analizzato il personaggio di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo, sacerdotessa ferita e violata dal suo stesso dio, donna – per usare un'espressione della poetessa Candiani – dalle «ferite inguaribili». Il sacro sarà investigato come spazialità mai completamente protetta (come nel caso del *theatron* e del *migadāya*) ma anche come tensione e compito etico per una vita illuminata dalla sapienza. Tuttavia, la luce offerta dal Lossia – il Ritorto, l'Ambiguo – è obliqua e allucinata essa stessa, e il movimento etico sconvolto dallo spaesamento, cantato o urlato dalle voci lamentose e addolorate della tragedia.

The study aims to explore the ambiguous relationship between the sacred and trauma by adopting the tools offered by the philosophy of the Tragic, hermeneutics, and ancient ethics. To do so, the character of Cassandra in Aeschylus' *Agamemnon* will be analyzed. She is a priestess wounded and violated by her god, a woman – with the poetess Candiani's words – endowed with «incurable wounds». The sacred will be then investigated as a spatiality yet never completely protected (as in the case of *theatron* and *migadāya*), but also as a thrust to and an ethical task for a life enlightened by wisdom. However, the light offered by the *Loxias* - the Twisted, the Ambiguous – is shown as oblique and hallucinated, and the ethical calling, sung or shouted by the mournful voices of tragedy, is thus shattered.

Parole chiave

Cassandra; sacro; trauma; filosofia; tragico

Cassandra; sacred; trauma; philosophy; tragic

SACRIFICIO E INNOCENZA: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli

Giuliano Giustarini

Mahidol University

Scritture canoniche in lingua pāli e lessico del sacro

Al fine di una collocazione storica e di una comprensione filosofica dei passi che saranno discussi, occorre tenere a mente che il Canone pāli è l'unico canone di scritture buddhiste sopravvissuto in una lingua indiana antica. Le diverse scuole che si erano formate dopo la morte del Buddha storico e dopo i concili che ne seguirono redassero e conservarono i loro rispettivi canoni: di queste scuole sopravvisse soltanto il Theravāda, che si formò in Sri Lanka e poi si diffuse in Myanmar, Thailandia, Laos e in parte in Vietnam. Delle altre scuole abbiamo traduzioni in cinese e tibetano oppure raccolte parziali (per esempio il Nidāna Saṃyukta in sanscrito) o semplici frammenti o porzioni di testi (per esempio in lingua gāndhārī).

Rispetto ai contenuti, un'ipotesi per molti versi plausibile consiste nell'identificare la relazione con il sacro con l'intero sentiero verso la liberazione dal *saṃsāra* (il ciclo delle rinascite in cui gli esseri sono intrappolati) e dal *dukkha* (sofferenza, insoddisfazione) di cui il *saṃsāra* è permeato. Questa visione è centrale nel pensiero indiano e nel buddhismo è codificata principalmente nell'esposizione delle quattro verità su *dukkha* e in parte nella quarta, l'ottuplice sentiero¹:

<i>dukkha</i>	Sofferenza, senso di insoddisfazione che colora ogni aspetto del ciclo delle rinascite (<i>saṃsāra</i>). Si manifesta nella nascita, nel decadimento, nella morte, nella separazione da persone e cose care e nell'unione con persone e cose sgradite.
---------------	--

1 Cfr. R.L.M. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 59-84.

<i>dukkha-samudaya</i>	Origine della sofferenza/insoddisfazione: <i>taṇhā</i> , la sete o avidità, che può avere come oggetto i piaceri sensoriali, l'esistenza, la non-esistenza.
<i>dukkha-nirodha</i>	La cessazione della sofferenza, ovvero il <i>nibbāna</i> o <i>vimutti</i> , la liberazione.
<i>dukkhanirodhagāminī paṭipadā (magga)</i>	La via che conduce alla cessazione della sofferenza

La via è chiamata ottuplice sentiero, o nobile ottuplice sentiero (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*), poiché a sua volta consiste in otto fattori, che sono disposti e sviluppati secondo tre macroaree di addestramento:

buona visione (<i>sammā diṭṭhi</i>) buona intenzione (<i>sammā saṅkappa</i>)	conoscenza/comprendimento profonda, o saggezza (<i>paññā</i>)
buona parola (<i>sammā vācā</i>) buona azione (<i>sammā kammanta</i>) buon modo di guadagnarsi da vivere (<i>sammā ājīva</i>)	disciplina morale (<i>sīla</i>)
buono sforzo (<i>sammā vāyāma</i>) buona consapevolezza (<i>sammā sati</i>) buona concentrazione (<i>sammā samādhi</i>)	concentrazione/meditazione (<i>samādhi</i>)

L'aggettivo che accompagna l'ottuplice sentiero, *ariya*, generalmente tradotto con "nobile" nel senso di "elevato", "virtuoso", si presta a indicare lo stesso ottuplice sentiero come relazione con il sacro. Una paretimologia dei commentari connette il termine *ariya* ad *ārakā* ("a distanza", "lontano", "alla larga"): «È nobile in quanto se ne sta, completamente purificato, lontano dalle contaminazioni» (*ariyo 'ti kilesehi ārakā thito parisuddho*)².

Il termine *ariya* presenta già da sé i tratti di una visione del sacro, elevando alcuni fondamenti dottrinali e le loro pratiche relative a una dimensione di trascendenza, ovvero di alterità o, meglio ancora, superiorità rispetto alla visione convenzionale.

² Per i testi pāli si è consultata l'edizione digitale del Chatṭha Saṅgāyana Tipitaka (quarta versione, da qui in poi CST4), reperibile e scaricabile dal sito <https://tipitaka.org/cst4.html> (ultima consultazione: 7 aprile 2024). Le traduzioni in italiano sono le mie.

Questa affermazione richiede alcune premesse ontologiche e, in ultima analisi, soteriologiche. Innanzitutto, la visione convenzionale nel buddhismo, in particolare nel buddhismo canonico dei Discorsi (Sutta) del Buddha, indica come visione convenzionale quella che relega la relazione con la realtà al concetto di io e mio, ovvero a dinamiche di identificazione e appropriazione rispetto agli oggetti esperiti. Questa relazione si configura nel predominio di un numero variegato di veleni, contaminazioni, catene, che per brevità e comodità potremmo qui ridurre a tre inquinanti principali: l'illusione (*moha*) o ignoranza (*avijjā*), l'avidità (*lobha*) o sete (*taṇhā*) e l'avversione (*vyāpāda*) o odio (*dosa*). Questa visione ha come conseguenza diretta la produzione di quello che in lingua pāli va sotto il nome di *dukkha*, termine difficilmente traducibile che abbraccia i significati di insoddisfazione, malessere, sofferenza nell'intera gamma di gradazioni possibili. La trascendenza o superamento di questa visione e quindi della condizione esistenziale limitata e dolorosa passa (in termini di visione ontologica) attraverso la comprensione della triplice caratteristica primaria dei fenomeni esperiti: impermanenza (*anicca*), insoddisfazione/sofferenza (*dukkha*), assenza di un'entità individuale indipendente e permanente (*anattā*). I fenomeni sono riconosciuti come costruzioni (*saṅkhāra*), fabbricazioni che sorgono e cessano in continuazione, trasformandosi senza sosta in qualcos'altro. La comprensione delle costruzioni come costruzioni permette di accedere a ciò che non è costruito, composto, e che pertanto è al di là del sorgere e finire, del nascere e morire: è chiamato appunto "non-nato" (*ajāta*), "non-divenuto" (*abhūta*), "non-fatto" (*akata*), "non-costruito" (*asaṅkhata*), "oltre la morte" (*amata*), "liberazione" (*vimutti*) o *nibbāna*, termine pāli che equivale al noto termine sanscrito *nirvāṇa*. All'interno dello schema delle quattro verità (*sacca*) sopra descritte, la liberazione rappresenta la terza nobile verità, il *dukkha-nirodha*, cioè la cessazione della sofferenza che sottende all'esistenza intera.

I *samaṇa* e i *brāhmaṇa*, cercatori e sacerdoti

A questo punto è d'interesse osservare la declinazione della dimensione del sacro nella configurazione di ruoli specificamente atti alla sua trattazione e alla divulgazione delle vie soteriologiche pertinenti. L'In-

dia ai tempi del Buddha, secondo le scritture pāli, descrive una pluralità di figure in relazione con il sacro. In particolare, i termini *samaṇa* e *brāhmaṇa*, traducibili per approssimazione con “cercatori/asceti” e “sacerdoti/officianti”, indicano le due tipologie di spicco nel Canone pāli in riferimento al sacro. Il termine *brāhmaṇa*³, italianizzato in brahmano o brahmino, è un esplicito riferimento alla divisione delle caste che troviamo in India e che è ampiamente documentata nei Sutta: «O Vāseṭṭha, ci sono queste quattro caste: guerrieri (*khattiya*), brahmani (*brāhmaṇa*), agricoltori-mercanti (*vessa*), servitori (*sudda*)»⁴.

Il discepolo del Buddha è invitato a una rinuncia (*pabbajā*, letteralmente “andare oltre”) a queste possibili condizioni sociali, con i loro ruoli e doveri, e ad abbracciare una vita contemplativa nella foresta. La *pabbajā*, scelta di vita che pare fosse piuttosto diffusa all’epoca del Buddha, è presentata come spina dorsale dell’identità del *samaṇa* e diviene il primo livello di ordinazione nella comunità buddhista, seguito dall’ordinazione piena, *upasampadā*⁵.

Un celebre discorso dell’Udāna usa la similitudine di quattro grandi fiumi indiani che perdono il loro nome e identità una volta che sfociano nell’oceano, per indicare che per mezzo della *pabbajā*, nome, status, ruolo, etc. spariscono lasciando il posto all’identità di praticanti discepoli (o “figli”) del Buddha⁶. In questa nuova condizione, lontana dalla società e dai suoi vincoli, la priorità è quella della purificazione (*suddhi*) della mente: «Che uno sia un *khattiya*, un brahmano, un *vessa*, un *sudda*, uno di bassa casta, se pratica impiegando sforzo, sempre concentrato, esercitandosi stabilmente ottiene la suprema purificazione. Sappilo, o brahmano»⁷.

La distinzione tra *samaṇa* e *brāhmaṇa* e l’evidente preferenza nel

3 Cfr. Pontillo, T., Neri, C. (2014). ‘Words involving the stem Brahman - denoting the achievement of super-human status in Vedic and Sutta Piṭaka Sources’, in *Indologica Taurinensia* 40: 151-194. Sullo stesso tema, delle stesse autrici: Pontillo, T., Neri, C. (2016). ‘The meaning of the phrase ‘to become brahman-’ in Vedic and Sutta Piṭaka sources’, in *Vrātya Culture in Vedic Sources, Selected Papers, A Panel of Veda and Vedic Literature*, Bangkok, pp. 117-158, *passim*.

4 Aggaññasutta, *Dīgha Nikāya* 27, CST4 II.115.

5 Per esempio, nel Mahāsupinasutta, *Aṅguttara Nikāya*, CST4 V.196.

6 Uposathasutta, *Udāna*, CST4 45.

7 Suddhikasutta, *Samyutta Nikāya* CST4 I.193.

buddhismo dei primi sui secondi è così spiegata nei commentari: «I *samaṇa* sono tali perché intraprendono l' "andare-oltre" (*pabbajjā*, inteso qui non nell'accezione specifica di noviziato buddhista, ma quella più ampia di rinuncia al mondo in favore della pratica ascetica), mentre i brahmani lo sono soltanto per nascita»⁸.

Sebbene la definizione di brahmano sia qui e altrove quella convenzionale, questa è spesso alterata se non letteralmente rovesciata nei passi canonici in cui il Buddha e i suoi discepoli insistono nel rimodellare il termine *brāhmaṇa* in modi comunque positivi, ma slegati dalla condizione di nascita e, in buona misura, dal contenuto ritualistico performativo. Il principio sottostante è ben sintetizzato in frasi come «non chiedere della nascita, chiedi della condotta» o «non per nascita si è brahmani»⁹. E per ritornare alla definizione di sacro e di trascendenza nel buddhismo antico delle scritture pāli, i versi successivi appaiono emblematici nella loro descrizione di quello che nel continente sud-asiatico è stato ed è tutt'ora l'officiante del sacro per eccellenza, il brahmano:

O Vaseṭṭha, io non chiamo qualcuno brahmano in quanto nato da vagina, d'origine materna,
 se questi è un brahmano solo per apparenza ed è attaccato alle cose.
 Uno che è libero dalle cose materiali, senza appropriazione, quello io chiamo brahmano.
 Colui che, avendo reciso tutte le catene¹⁰, non si agita¹¹,
 che è andato oltre l'attaccamento, libero da qualsiasi giogo¹², quello io chiamo brahmano.
 Non si è brahmani per nascita, non si è non-brahmani per nascita:
 Si è brahmani per *kamma* (azione intenzionale), si è non-brahmani per nascita¹³.

8 *Majjhima Nikāya Purāṇaṭṭikā* CST4 I.143.

9 *Sundarikasutta, Saṃyutta Nikāya* CST4 I.195.

10 Il commentario al Vaseṭṭhasutta spiega queste catene (*saṃyojana*) secondo la classificazione in dieci catene tipica dei Sutta (per esempio, nel *Saṃyojanasutta, Aṅguttara Nikāya*, CST4 X.13).

11 Secondo il commentario, "non è agitato dalla sete (*taṇhā*)".

12 Il termine qui tradotto è *visaṃyutta*, glossato nel commentario come "libero dai quattro tipi di vagina", ovvero dai quattro tipo di nascita: ovipara, vivipara, da umidità e infine spontanea.

13 Vaseṭṭhasutta, *Majjhima Nikāya* 98, CST4 II.460.

Il termine *samaṇa* indica invece un asceta itinerante, qualcuno che ha lasciato la casa e si dedica alla pratica contemplativa, attraverso forme di asceti talvolta estreme, al fine di raggiungere la liberazione dal *saṃsāra* e quindi da *dukkha*¹⁴.

L'etimologia del termine *samaṇa* (sanscrito *śramaṇa*) è incerta. Nel lessico buddhista pāli, la forma di pratica del *samaṇa* è chiamata *sāmañña* ed è trattata in modo particolare ed esplicito nel Discorso sui frutti della pratica contemplativo-ascetica¹⁵. I *samaṇa* non sarebbero (almeno nella letteratura antica) persone necessariamente esterne o distanti dal brahmanesimo, ma rappresenterebbero forme particolari di intensa dedizione alla pratica religiosa, con marcata enfasi sull'esercizio di tecniche meditative. È inoltre un termine che nei testi pāli si trova attribuito dai non-buddhisti al Buddha stesso, chiamato *samaṇo gotamo*, "l'asceta Gotama". I commentari pāli lo collegano etimologicamente alla radice *sam* (scr. *śam*), "acquietare", "pacificare", la stessa di *santi/śanti* (pace) o di *samatha/śamatha* (la calma connessa alle pratiche meditative e sviluppata in coppia con la "visione profonda", *vipassanā*). Questa pacificazione ha a che fare con ciò che è malvagio, pernicioso (*pāpa*), in ultima analisi tossico e foriero di sofferenza per gli altri e per se stessi: «Colui che pacifica completamente i mali, piccoli o grandi, in virtù proprio della pacificazione dei mali è detto un *samaṇa*»¹⁶. Oppure, nelle etimologie di *brāhmaṇa* insieme a *samaṇa*: «È detto brahmano perché distrugge i mali (*bāhitapāpo 'ti brāhmaṇo*), *samaṇa* per la condotta pacificata (*samacariyā samaṇo*)»¹⁷.

Dal momento che i massimi officianti del sacro in senso lato ma più specificamente del sacrificio/oblazione in India¹⁸, tanto nella letteratura vedica quanto in quella buddhista, sono i brahmani, è utile esaminare altri aspetti

14 Per una lettura più ampia del termine all'interno delle tradizioni indiane antiche, cfr. B. Shults, "A note on śramaṇa in Vedic texts", *Journal of Oxford Center of Buddhist Studies* 2016, vol. 5, pp. 113-127.

15 *Sāmaññaphalasutta*, *Dīgha Nikāya* 2, CST4 I.150-253.

16 *Dhammapada*, CST4 stanza 265.

17 Ivi, stanza 388.

18 Cfr. M. Ferrara, *Il rito inquieto. Storia dello yajña nell'India antica* (Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2018), *passim*.

relativi a questi ultimi, cominciando dalla loro relazione con il Buddha e con la comunità monastica buddhista, il *bhikkhu-saṅgha*. Al riguardo, torna utile la collezione specificamente dedicata ai brahmani, il *Brāhmaṇasaṃyutta*¹⁹, dove i brahmani sono interlocutori del Buddha in modo più o meno amichevole, con interesse nelle questioni del sacro, e finiscono per avere un grado di trasformazione interiore (*sotapatti*); quindi lasciano la condizione laica/brahmanica e sono ordinati nella comunità monastica buddhista, e infine ottengono la liberazione, ovvero la meta ultima del sentiero.

La sequenza è così delineata:

sotapatti – Letteralmente, “entrata nella corrente”, ovvero passo irreversibile verso il risveglio in massimo sette vite, con impossibilità di rinascere in una condizione inferiore. Si concretizza con “l’occhio del Dhamma”, intuizione che permette di penetrare la verità dell’impermanenza delle cose condizionate.

pabbajjā – Passaggio dalla vita sociale alla dedizione totale alla ricerca della liberazione.

upasampadā – Ordinazione completa nella comunità (*saṅgha*) dei monaci (*bhikkhu*), preceduta da un periodo di prova che può estendersi a seconda della provenienza del tirocinante.

nibbāna – Letteralmente, “estinzione” (di una fiamma con un soffio), nel senso di cessazione dell’arsura (*pariḷāha*) causata dalla sete (*taṇhā*). Il *nibbāna* è descritto come “distruzione dei veleni” (*āsava-khaya*), “liberazione” (*vimutti*) dal giogo delle rinascite, “cessazione della sofferenza/insoddisfazione” (*dukkha-nirodha*).

Dunque, i brahmani sono descritti come officianti interessati alla liberazione ultima ma legati a una visione errata. Una volta che questa visione è dissipata nel confronto dialettico con il Buddha o con un discepolo (*sāvaka*) del Buddha, i brahmani si adoperano nel sentiero loro insegnato fino a raggiungerne la meta finale.

Violenza e non violenza (*vihiṃsā e avihīṃsā*) come chiave di lettura del sacrificio vedico

I Sutta ci offrono numerose reinterpretazioni del sacrificio alla luce

¹⁹ *Saṃyutta Nikāya*, CST4 I.187-208.

dell'etica buddhista, secondo la quale le attività nocive nei confronti di qualsiasi essere vivente devono essere abbandonate. I passi testuali che discutono i sacrifici cruenti li respingono apertamente pur non rifiutando in toto il sacrificio stesso e addirittura riconoscendogli una funzionalità. Le strofe che seguono appaiono decisamente esplicite a riguardo:

L'immolazione di cavalli, l'immolazione di uomini [...]:
 i grandi sacrifici sono grandi violenze, questi non sono di grande frutto.
 Laddove si uccidono vari tipi di capre, pecore, mucche,
 a quel sacrificio i grandi cercatori virtuosi non si avvicinano.
 Quei sacrifici non violenti, che si compiono sempre per dovere familiare,
 dove non si uccidono vari tipi di capre, pecore, mucche,
 a quel sacrificio i grandi cercatori virtuosi si avvicinano.
 Un saggio dovrebbe sacrificare questo, questo sacrificio è di grande frutto,
 perché questo è migliore, non peggiore, per chi sacrifica.
 Ed è un sacrificio abbondante, e le divinità si rasserenano²⁰.

L'enfasi sul non nuocere esseri viventi pervade tutta la letteratura canonica pāli ed è relativa a tre tipi di azione (*kamma* in pāli, *karman* in sanscrito): fisica, verbale e mentale: «Colui che non nuoce con corpo, parola e mente è in realtà innocente, egli che non nuoce ad altri»²¹.

Una lettura della visione etica buddhista e del suo rapporto con la declinazione (anche rituale) del sacro passa imprescindibilmente dalla stessa nozione di *kamma*: il *kamma*, che deve essere inteso come azione basata su un'intenzione (*cetanā*), soggiace a una legge di maturazione (*vipāka*) o retribuzione secondo la quale le azioni virtuose arrecano felicità a chi le compie, mentre provocare sofferenza conduce a condizioni di sofferenza (in questa vita o nelle successive):

Gli esseri desiderano felicità. Chi nuoce loro con il bastone,
 cercando felicità per sé, in seguito non ottiene felicità.
 Gli esseri desiderano felicità. Chi non nuoce loro con il bastone,
 cercando felicità per sé, in seguito ottiene felicità²².

20 Yaññasutta, *Samyutta Nikāya*, CST4 I.120.

21 Ahimsakasutta, *Samyutta Nikāya*, CST4 I.191.

22 *Udāna*, CST4 12 e *Dhammapada*, CST4 stanza 131.

E proprio l'abbandono del bastone/violenza (*daṇḍa*) è indicato come marchio di distinzione del vero brahmano e al contempo del vero asceta e del vero monaco:

Sebbene ben adornati, se si è calmi, addestrati, composti, *brahmacārin*, avendo depresso il bastone (o: rinunciato alla violenza) nei confronti di tutti gli esseri, si è un brahmano, si è un *samaṇa*, si è un *bhikkhu*²³.

Gli oggetti del sacrificio: gli animali nei Sutta

Nel Kūṭadantasutta, il Buddha elenca al brahmano Kūṭadanta una serie di possibili sacrifici, in alternativa a quelli cruenti di animali, che sono invece non cruenti²⁴. Questi sacrifici/oblazioni hanno la funzione di ispirare un senso di serena fiducia (*pasāda*) e quindi favoriscono il sentiero per la liberazione. Poi arriva a descrivere il sacrificio per eccellenza, ovvero lo stesso sentiero per la liberazione.

I sacrifici non cruenti sono presentati ricorrendo al racconto su un antico re, Mahāvijita, di cui il Buddha rivela poi di essere stato il brahmano officiante in una vita precedente: questi sacrifici sono così descritti: «O brahmano, in quel sacrificio (*yañña*) non si uccisero bovini, non si uccisero capre o pecore, non si uccisero galli, galline o maiali, non si uccise alcuna specie di essere vivente, non si abbattono alberi, non si tagliò l'erba»²⁵.

La letteratura buddhista pāli tratta frequentemente la relazione con gli animali, incoraggiando non solo il rispetto ma perfino l'intenzione di bene nei riguardi di tutti gli esseri.

23 *Dhammapada*, CST4 stanza 142.

24 *Dīgha Nikāya* 5, CST4 I.323-358.

25 Si è ipotizzato che il termine pāli *yañña* (sanscrito *yajña*) nel buddhismo fosse sostituito da *dāna* (donazione, generosità) perché già sinonimo di “dare” Cfr. M. Heim, *Theories of the Gift in South Asia. Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna* (New York: Routledge 2004), p. 153, n. 24. Nei testi pāli, *yañña* e *dāna* coesistono e sembrano assumere caratteristiche specifiche non totalmente sovrapponibili. Cfr. Ferrara, cit. 2018, *passim* e J. E. M. Houben, “To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*)? Arguments and perspectives in Brahmanical ethical philosophy.” In J. E. M. Houben e K.R. van Kooij (a cura di) *Violence denied. Violence, non-violence and the rationalization of violence in South Asian cultural history* (Leiden: Brill Publications, 1999) pp. 105-183.

Inoltre, la simbologia animale è un diffuso stratagemma retorico per descrivere dinamiche soteriologiche e contemplative. Vi è per esempio la contrapposizione tra il falco e il pappagallo (o quaglia) nel Sakuṇagghisutta del Satipaṭṭhānasam̐yutta (la sezione sulle applicazioni della consapevolezza, *sati*)²⁶, in cui il falco rappresenta Māra, il demone-personificazione degli inquinanti mentali, e il pappagallo (*lāpasakuṇa*) il praticante che resta preda di Māra se indugia nel desiderio di piaceri sensoriali ma che lo vince se si rifugia nella consapevolezza (*sati*); oppure si trova l'immagine della scimmia intrappolata nel Makkāṭasutta, ancora nel Satipaṭṭhānasam̐yutta²⁷.

Una delle più pregne immagini con animali è quella del cervo (*miga*), visto come oggetto delle attenzioni del cacciatore/Māra: quest'ultimo, per esempio nel Nivāpasutta²⁸, ricorre a trappole astute per catturare i cervi che pascolano liberi. Il pascolo libero è visto in molti discorsi come condizione benefica e da proteggere, come si legge in questa duplice immagine del cervo/rinoceronte: «Come un cervo (*miga*) libero se ne va dove vuole per pascoli nella foresta, così l'uomo sapiente (*viññū*) tiene a cuore la propria indipendenza: che si proceda da soli, come un rinoceronte»²⁹.

Elementi ancora più suggestivi, da molti punti di vista, si trovano nel composto *migadāya* (*miga-dāya*, letteralmente “donazione per i cervi”), che indica un'area di un bosco in cui i cervi (e in genere gli animali) sono al sicuro. Queste riserve naturali, che possono essere formalmente dedicate agli scoiattoli (*kalandaka-nivāpa*, ovvero “luogo in cui si dà il cibo agli scoiattoli”) o ai pavoni (*mora-nivāpa*), sono generalmente lo scenario in cui il Buddha dispensa insegnamenti, a cominciare dal primo discorso sulle quattro verità, offerto proprio nel parco dei cervi.³⁰

26 *Sam̐yutta Nikāya*, CST4 V.372.

27 *Sam̐yutta Nikāya*, CST4 V.373.

28 *Majjhima Nikāya* 25, CST4 I.261-271.

29 Khaggavisāṇakappasutta, *Suttanipāta*, CST4 stanza 39.

30 Cfr. C. Pieruccini, “Hunting, farming and protecting animals. Remarks on *migadāya* and *mṛgavana*”, *Indologica Taurinensia. The Journal of the International Association of Sanskrit Studies*, 2018, voll. 43-44, pp. 285-303.

Conclusione

Alla luce delle analisi delle figure specifiche del sacro, della natura pragmatica della visione del sacro e delle sue applicazioni in prospettiva etica, si evince un'interpretazione del sacro depurata dal sostrato di identificazione e di appropriazione. Quelle dimensioni che nelle scritture buddhiste canoniche in lingua pāli sono riconducibili, per caratteristiche e funzioni, al sacro sembrano mancare di quelle forze centripete rappresentate dall'io (*ahaṃ*) e dal mio (*mama*), dall'attaccamento ideologico e dall'avversione. Le conseguenze sul piano etico di questa che è, a tutti gli effetti, la visione ontologica ma soprattutto soteriologica del "non-sé" (*anattā*) sono piuttosto intuitive: il conflitto tra una parte che riconosce, nomina e agisce il sacro in particolari modi e l'altra che si affida a definizioni diverse è considerevolmente ridotto, a maggior ragione per via del rifiuto a priori del conflitto stesso. Non solo: una declinazione del sacro priva di spinte centripete e talvolta conflittuali è potenzialmente in grado di favorire una riflessione filosofica non confinata in compartimenti stagni di aree semantiche, disciplinari e perfino geografiche, ma aperta a mutue contaminazioni e quindi volta a maggiori partecipazioni di pensiero. In altre parole, adoperando criteri epistemologici almeno parzialmente depurati dall'inquinante dell'io-mio, appare possibile sradicare le perniciose autoreferenzialità del dibattito filosofico e instaurare una dialettica più fluida e più aperta a nuove direzioni di pensiero e condotta. È quindi ragionevole auspicare, a tale riguardo, ulteriori studi in chiave filologica, storico-religiosa, filosofica in senso ampio, etica e politica.

Abstract

Nella società indiana al tempo del Buddha il rapporto con il sacro (inteso come alterità, trascendenza o senso ultimo) si declina in una varietà di modalità e combinazioni e, di conseguenza, produce una varietà di figure distinte eppure intrecciate tra loro. Queste modalità e queste figure assumono tratti specifici all'interno delle scritture buddhiste in lingua pāli, in particolare in quelle canoniche. L'esame di passi esemplificativi del Canone buddhista pāli permette di affrancare l'idea di sacro da reti concettuali strettamente teologiche, di mettere in luce la valenza filosofica di questa declinazione del sacro, e infine di individuare gli scenari pragmaticamente etici che tale declinazione contiene in potenza.

Sacrificio e innocenza

Giuliano Giustarini

In the Indian society at the times of the Buddha, the relationship with the Sacred (intended as alterity, transcendence, or ultimate meaning/purpose) is conjugated through a range of modes, and thus brings about distinct and yet intertwined figures. These modes and figures assume specific traits within Buddhist scriptures in Pāli language, especially in the Canonical ones. The investigation of illustrative passages from the Pāli Buddhist Canon allows to free up the notion of Sacred from strictly theological conceptual tangles, to shed light upon the philosophical significance of this conjugation of the Sacred, and last to detect the pragmatically ethical scenarios that such conjugation potentially unfolds.

Parole chiave

buddhismo, sacro, etica

buddhism, sacred, ethics

«ALMENO SPOSTO LA POLVERE»

Pensiero e poesia: il mistico

Eugenio Mazza

Università Federico II di Napoli

Dare un senso al nesso “pensiero e poesia”, significa porsi due domande: che cos’è filosofia? che cos’è poesia? In modo piuttosto apodittico proverò a rispondervi.

La filosofia non brevetta concetti. La filosofia pensa. E pensa il “tempo”: *tutte le cose che sono una sola cosa*. Il suo interiore *fluire*, il *mare di dentro* (per governarne le onde, tenerne la *misura*: “conosci te stesso”), il *mare di fuori*, l’*eterno divenire* del tempo, che mentre ti traversa, ti *aggruma* in te stesso e insieme ti dà la circostanza cui tenerti per salvare te stesso, *nei fenomeni il fenomeno che sei*, che è la verità di Platone – *sôzein ta phainomena* – mirabilmente ridetta da Ortega y Gasset: “io sono io e la mia circostanza, e se non salvo la mia circostanza non salvo neppure me stesso” (*Meditazioni del Chisciotte*). In questo senso “*la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero*”, come voleva Hegel. Ovvero, *veritas filia temporis*, per dirlo con un antico brocardo. Sebbene questo tempo sia anche il tempo *come ti si è fatto dentro*, il *tempo esistenziale*, la grande obiezione di Kierkegaard e del suo *Singolo*; e non solo il *tempo storico-ontologico*, il fiume della storia nelle sue basi evenemenziali, il suo divenire come scorre o tempesta *fuori*, da governarne, o almeno comprenderne, i *moti*: da quelli delle stelle, cui dare scienza e matematica, toglierli alla luna di Leopardi; a quelli della storia, perché vi resti in piedi, per *il tempo debito*, il *mio* “momento”, quella crasi del *mo(vi)mentum* che è l’*aggrumarsi ontico*, come *ente*, di ogni cosa finita. *Momentum* di tempo che gli dà spazio (*esserci*) nell’*aggrumarsi discreto* del *divenire* come mare delle cose che divengono. Un *aggrumarsi* per noi *esistenziale*, un *aggrumarsi* che “*si*” *sente* – nella felicità del fiorire e nel dolore dello svanire, in una quale che sia, sempre, tonalità affettiva.

Che la possibilità sia più in alto della realtà, secondo una definizione dell’*essere nel tempo* di Heidegger, potrebbe voler dire solo questo: che

la possibilità può sempre accadere, è inesauribile, mentre la realtà è già *sempre accaduta* e cioè *esaurita*, caduta nel finito, “salvata” a prezzo di cadere dall’eterno, *scampo* per un *momento* dal *non ente*. *Non c’è altra salvezza conosciuta alla ragione che questo cadere nell’ente*, che questo cadere che ruina nel tempo mentre vi si fa spazio. Per noi, *rivelazione* dell’ente a sé stesso, della sua *apocatastasi*, della sua “restaurazione finale”: *a-che* dell’esserci come di ogni ente che si è messo in salvo per un momento dal niente, che è *stato* ente. Un’evidenza della ragione che della ragione è il suo punto di domanda e di *senso*. *Senso: direzione* del destino dell’*attaccamento* a sé, del *sensus sui*, del *con-sensus*, dell’*assenso a sé consapevole*, e non solo più sulla *route* dell’istinto, di una vita che è stata *spiegata a sé stessa*, *esposta* – nella sua apocalissi – alla sua anticipata apocatastasi. Senza che ci sia modo di sfuggirvi: l’inaggirabile dell’essere nati.

Più ancora che la sua capacità di artificio, fundamentalmente come capacità di calcolo, una più raffinata macchina biologica di salvamento e affermazione della specie, che oggi si prova ad affidare alla potenza dell’IA, *il genio dell’umano* è questo *sentimento del tempo che lo ragiona* in pensieri e opere, parole ed omissioni. Qualcosa che nessuna “macchina” può “provare”. Per una specie che, a salvarsi, non può più muoversi nella “sicurezza” dell’istinto, nella ferma cecità dell’azione capiti quel che capiti, *la fisica della salvezza* (istinto, calcolo, strumento) si tira dietro la sua *metafisica*, ovvero *la trascendenza dalla natura* in cui si è installata. Quel che capita lo deve non solo *calcolare*, ma *dargli un senso* in una più larga economia della salvezza da quella ristretta dell’istinto. Le *soteriologie* – le grandi narrative filosofiche o religiose, o le silenti pratiche di salvezza di ogni giorno, la pratica del compito quotidiano, in cui la vita si impegna al bivio di un *vedere* la rovina di ogni cosa sul tempo su cui pure ha avuto la “felicità” di *salire*, e di un *sentire* che non lo accetta, ovvero da questo bivio il distogliere lo sguardo – sono un modo di *sopravvivere* alla sua “trascendenza”: di sopravvivere più che alla sua *fisica*, alla sua *metafisica*, al *nichilistico* portato del sentimento che ne viene, l’*a che serve* in agguato di ogni giorno. Un modo di dare alla vita che si è fatta storia, computo di sé, numero del suo prima e del suo poi, l’elemento *sovrastorico* quotidiano – e per la grande azione in

grande stile – in cui la vita che ha visto sé stessa nel suo intimo, si è ragionata in coscienza, può darsi ancora *un movente*. Elemento di cui benissimo scrisse Nietzsche e poetò Leopardi. Posto che questa vita non sa più essere quello che non può più essere, *la pura animalità del viverci*.

Con ammirazione ha guardato questo miracolo, che è una pratica di *resistenza*, Hugo von Hofmannsthal, ne *Il folle e la morte*: «Che miracolo sono queste vite / che l'impensabile vogliono pensare, / che ciò che mai fu scritto pure leggono, / che ciò che è più confuso hanno nel pugno / e nelle tenebre trovano la via».

Questa follia è affidata alla parola. Perché *essere* è un fatto di parola. Per vederlo, per dirlo, per restarci: Finché parlate siete vivi.

Venite, parliamo tra noi
chi parla non è morto,
già tanto lingueggiano fiamme
intorno alla nostra miseria.

Venite, diciamo: gli azzurri,
venite, diciamo: il rosso,
si ascolta, si tende l'orecchio, si guarda,
chi parla non è morto.

Solo nel tuo deserto,
nel tuo raccapriccio di sirti,
tu il più solo, non petto,
non dialogo, non donna,

e già così presso agli scogli
sai la tua fragile barca –
venite, disserrate le labbra,
chi parla non è morto

Così Gottfried Benn, *Venite*, in *Apréslude*. Ma ancora più perentorio in *Ein Wort*, in *Poesie statiche*:

Una parola–: emergono dai segni
vita che ha forma, senso improvviso,

si ferma il sole, tacciono le sfere
e tutti intorno ad essa si concentra.

Una parola – una luce, un volo, un fuoco,
getto di fiamme, parabole di stelle –
e poi di nuovo il buio, senza fine,
nel vuoto spazio intorno al mondo e all'io

L'attacco di questo testo, *Ein wort, ein Satz*, il traduttore lo semplifica, *Una parola*. È come se non riuscisse a dirlo, è una ripetizione che in italiano non “suona”, non è eufonica. O forse sciogliere la paratassi, articolarla è una blasfemia: *una parola, un principio*. Se non è una mera ripetizione, è il *Vangelo di Giovanni, al principio era il logos*. Ma qui il *logos* non scende dal cielo, non siede presso Dio; siede presso sé stesso, non si muove, *accentra* – è l'antico *motore immobile* a cui vanno tutte le cose, *epperò non dura*.

Ma qui sto già, apoditticamente, rispondendo alla seconda domanda: che cos'è poesia? Che, cioè, in modo eminente l'“Essere” (e la poesia questo sa e questo dice), è un fatto di parola, *averla e nominare*. Nominare un *mondo*, e – nello specchio del mondo – trovare l'io, la *solitudine che (si) appartiene: presso di sé, l'essersi fatta sola*, insieme al mondo che “vede”, *della vita che prende la parola*. Questo strano fatto emerso dalle voci del niente, dai silenzi che si urtano nel grande mare prima di ogni cosa, prima che ci sia “cosa”, albero, frutto e mano, che coglie la mela amara di saperlo – questo strano fatto, in cui qualcosa si prende addosso la vita, o se la trova, e dice “Io”, mentre nomina il mondo, è la *poesia*. Cioè *noi*, nella nostra sostanza di parola. Il “mondo” (essere, noi, cose) è *istituzione di parola*. Di questa istituzione linguistica del mondo, la poesia (quella dei poeti “necessari”) è la custodia. Custodia della soglia del senso, nella carne del mondo.

Se Hölderlin è per Heidegger «il poeta del poeta», è perché nella sua poesia il tema è questa *essenza “linguistica” della poesia*, che in quanto «linguaggio non è uno strumento disponibile, ma l'evento che in quanto tale dispone sulla suprema possibilità dell'essere uomo»; il farsi linguaggio del linguaggio come farsi del mondo nella parola. Il motivo per cui la poesia è *poiesi originaria*. Nominando gli *Dei* – nient'altro che *la luce del manifesto*, l'originaria *teofania* del mondo – la

poesia «nomina tutte le cose in ciò che esse sono», il Sacro del Mondo: «Questo nominare non consiste nel fatto che qualcosa di già noto prima verrebbe soltanto provvisto di un nome, ma, invece, quando il poeta dice la parola essenziale, l'ente riceve solo allora, attraverso questo nominare, la nomina a ciò che è. Così viene conosciuto *in quanto* ente. La poesia è istituzione in parola (*worthafte*) dell'essere» (*La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988).

I “poeti” potranno anche non esserci, essercene di rari o di cattivi, ma la poesia è questo. Niente di “letterario”. I suoi “generi” vengono dopo, ne sono la storia o la perdita; non ne sono l'essenza. L'essenza è questo “vedere” dell'origine – inteso a sé, nella sua sostanza di parola. Una parola che non descrive, ma sente e vede sé; attonita al suo miracolo, che celebra o medica nella parola: il miracolo del lirico, che fa della lirica «la cima il colmo la sommità della poesia», e dei suoi “generi” il solo «perché primo di tempo, [...] eterno ed universale, cioè proprio dell'uomo perpetuamente in ogni tempo ed in ogni luogo, come la poesia»; sì che la poesia «consistè da principio in questo genere solo», e la sua essenza «sta sempre principalmente in esso genere, che quasi si confonde con lei, ed è il più veramente poetico di tutte le poesie, le quali non sono poesie se non in quanto son liriche», dove «quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio (come per esempio nella lirica, che non è propriamente imitazione), apre il cuore e ravviva» – che è il «magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di sé, e delle sue disgrazie, e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito)».

Se Hölderlin è il poeta del poeta, Leopardi, che qui stiamo citando (da *Zibaldone*, ed. Flora) è la coscienza della poesia, ne conosce l'ufficio, dal lato di chi la fa, dal lato di chi vi mette le mani: il *vicinissimo* del “sentimento” nel *lontanissimo* della “contemplazione” del proprio stare al mondo, *nel* mondo. Punto di equilibrio tra “apollineo” e “dionisiaco” (Nietzsche), ovvero tra *ferma forma* e *animo mosso*, intuizione contemplativa e sentimento, “espressione o intuizione lirica” (Croce), l'arte, il poeta, la “grande arte”, il “poeta del poeta”, hanno sempre

questo ufficio: assistere come la prima volta all'incarnarsi delle cose; nel *germinio* del mondo – delle cose e di sé – ascoltarne il silenzio e dargli voce: alla *presenza*, dargli forma.

Patema fermo nella forma, la poesia, la grande poesia rompe gli argini del paesaggio letterario, è *esperienza*, non *conoscenza*, ovvero conoscenza *nell'esperienza* e non *dell'esperienza*; che è l'altra possibilità, quella *ragionata* della filosofia, dalla filosofia (Ernesto Grassi). Imbattersi dell'Io nel suo miracolo, pura *meraviglia* – “ed io chi sono?”, “e questo che tasto e vedo?” – che la filosofia custodisce solo come “pensiero”. Se non è affidamento, preghiera che ha avuto una risposta, l'ingresso nel Tempio – nel taglio del tempo che si fa spazio e che noi siamo –, l'ingresso nel Tempio è qui sempre solo dalla parte delle rovine o dello stupore della sua pianta, del suo ordine non capito: “io vedo il fiume, ma non so la montagna e non so il mare”. La poesia prova a dire questo, questo sapere dell'Io sul grande fiume, legno che vi naviga prima che sia ciottolo restituito al trascino minerale del suo fondo. Levigato nella parola. Stare al mondo è avere parola. *Dire* “questo”, non solo vederlo. Misurarne il peso. L'umana possibilità di sostenerlo. I poeti custodiscono questo.

Breviter, provo a dire questo in altro modo:

È tutto ingiusto.
 Non c'è niente da fare.
 La macchina non riesco a calibrarla.
 Cammina sulle gambe
 Ma non va. Non va niente
 Dove deve andare.
 Mi dicono che nessuno
 Ha stabilito dove.
 Sarà. Ma io cerco ancora.
 Alzo i fogli. Sposto libri.
 Almeno sposto la polvere.

Ecco io penso che pensando e poetando, noi spostiamo la polvere, per non farcene sommergere.

Addendum

Ritratto del poeta da vecchio

In una recensione molto bella a *Cerimoniale*, la mia ultima raccolta per Crocetti (2023), di cui gli sono grato, Alberto Giovanni Biuso ha avuto modo di scrivere (*Il Mattino*, 22.06.2023) che in questa raccolta «c'è qualcosa di assai più che visionario [...] c'è la forza antica e fondatrice del mistico». A dire qualcosa sulla mia poesia, vorrei partire da qui. Perché se c'è un'ambizione in *Cerimoniale*, è precisamente questa.

Mistico è un legame nella distanza. Una distanza dal mondo epperò nel mondo. Un legame in cui si stringe nella parola, che vi si distanzia, tutto il mondo, e la distanza stessa, e il tutto che vi è il mio *niente*. *Il mio niente*, qualcosa che è insieme ente e non è ente: e cioè l'*io*, in questo suo *nientificarsi*, in cui tutto di sé e del mondo si stringe, mentre in questo tutto vi si scioglie. E così si toglie dall'*angustia*, dall'*angoscia*, dall'*angere*, da *una stretta del cuore*, dal vuoto della distanza che gli si è aperta. Che è poi *l'opera della morte*, la sua potenza cognitiva, come sempre Biuso coglie perfettamente commentando della raccolta la seconda parte, *Opera sesta* – sesta come il giorno in cui *finisce* la creazione, affidata al suo destino di *non* stare mentre *sta* in sé stessa.

In questo senso la lirica, l'*io* lirico, il luogo dove accade in parola tutto questo, resta, come vide Leopardi, il vertice e la sommità della poesia. L'unica poesia *universale* che può emergere, cioè, ed è emersa in ogni tempo e in ogni luogo. Tutto il resto è poesia storico-situata; se si vuole, quando lo è, grande letteratura – come quando diciamo “la poesia del secolo decimonono, del Quattrocento, o greca, o araba”. E così via.

La grande poesia è parola del mistico. Dice questo, nient'altro. Non so se la mia poesia sia una grande poesia, questo devono dirlo altri; ma so che la grande poesia dice questo.

Come *si fa* questa poesia? In *Cerimoniale*, la raccolta che Biuso ascrive alla forza del mistico. Che poi significa come *accade* e quale *artificio* della lingua maneggia? La *tecnica* poetica di questa poesia è *stare nella pazienza della parola*: un *vederla sospesa*, un suo sospendersi nel dettato del linguaggio ordinario; un suo staccarsene e venir davanti, venirmi davanti, nella sua originaria solitudine, nell'intatta integrità di come *si*

dà a sentire, di come suona, prima del suo consumo comunicativo. Una sospensione che è una sorta di effetto *Koyaanisqatsi* linguistico, effetto che in cinematografia è la manipolazione della velocità delle immagini (ne riprendo la descrizione in cinematografia da Giuseppe Frazzetto, *Nuvole sul grattacielo. Saggio sull'apocalisse estetica*, Quodlibet 2022) che altera l'ordinaria percezione visiva, qualcosa che squilibra – fino a sospenderla o a renderla impercettibile – la visione, la fa uscire fuori dai cardini della visione ordinaria. Preso in prestito dalla lingua *hopi*, *Koyaanisqatsi* significa qualcosa come «vita squilibrata», vicino al «tempo fuori dai cardini» di Amleto, che non sa se stare nella sua azione, divenendovi o no sé stesso. È in questo dissesto, in questo uscire dai suoi cardini, del dettato ordinario della parola che il mistico, la parola-tutto, la parola che dice tutto, si accampa: ci sorge davanti, e quasi ci si fa vedere in aria nel suo suono, ferma. E vi raggiunge il suo proprio *stare*.

Stare che viene dal sanscrito *sthā*, che significa stare fermi, rimanere, da cui il sostantivo *āsthanā*, cioè posto, terra. Il motivo per cui molti paesi dell'Asia finiscono in *-stan*: i luoghi dove “stanno” gli afghani, gli uzbeki, i pachistani, stabili nella loro propria “terra”. Una stabilità, lo *sthāna* che «le psicologie orientali che hanno sempre considerato la mente una scimmia errante e divagante, incapace di stare ferma, hanno considerato un fondamentale esercizio spirituale» (Roberto Rosano, *Quella porta da aprire dentro di noi*, “L'Osservatore Romano”, 13.05.2023; anche le citazioni che seguono sono di Rosano).

Ecco, la parola del mistico è questo esercizio spirituale. Molto vicino, del resto, alla spiritualità cristiana, che «ha sempre dato molta importanza all'*esychia*, la pace derivante dal rimanere, dal perseverare nel Signore, dalla *stabilitas*». *Stabilitas* che è «la *ypomoné* degli anacoreti dei deserti d'Egitto, di Palestina e Siria, da *ypó* (sotto) e la forma sostantivale del verbo *méno*, che significa restare fermi, sussistere. La traduzione italiana di *ypomené* è la *pazienza*, che invece viene dal latino *patire*». La pazienza, di restare, al di là di ogni cura della vita, e dei suoi affanni, nello spazio ove il Signore dona la grazia. Una movenza di pensiero che si ritrova ancora in Kierkegaard (*Due discorsi edificanti*, Il melangolo, Genova 2022), dove, commentando un versetto del Vangelo di Luca, «preservare la propria anima nella pazienza»

(21,19), la pazienza viene proposta come il rimedio al delirio giovanile di eternità, nella *memoria mortis* come il ricordo dei propri limiti di creatura, della propria contingenza, che non è avvilitamento per la morte fisica che verrà, ma capacità di stare nell'attesa del compimento come intimità con l'eterno che è già venuta, come sempre per Kierkegaard ci mostra la saggezza di Simeone e della profetessa Anna i quali, avendo affidato la loro attesa a Dio, *stabilendosi* nel Tempio, sono sempre «nei pressi del compimento».

Fosse anche la stabilità non di un compimento in Dio, ma nel proprio Niente, *il Mistico* dà voce a questa *pazienza dello stare nella parola*, che attende – o che attende a sé stessa – nella sua verticale solitudine *a pensare, ad aprire il chiuso urto delle cose*:

Pensare è aprire
Il chiuso urto delle cose

Un volo alto
Un disordine nel cuore

Non ferirsi le mani
È già gran cosa

(*Pensare è aprire il chiuso urto delle cose, in Cerimoniale*)

Abstract

Nel loro rapporto intimo e antico, poesia e filosofia rompono gli argini dei confini disciplinari e degli schemi ordinari del pensare. In questo modo hanno la possibilità di attingere alla dimensione del sacro nella specifica forma del mistico nel preciso senso di un legame nella distanza. Distanza dal mondo che però accade tutta nell'immanenza del mondo.

In their intimate and ancient relationship, poetry and philosophy break the banks of disciplinary boundaries and ordinary thought patterns. They thus have the possibility of drawing on the dimension of the sacred in the specific form of the mystical, in the sense of a long-distance bond. Distance from the world which however occurs entirely in the immanence of the world.

Parole chiave

poesia, filosofia, parola, sacro, mistico
poetry, philosophy, word, sacred, mystical

L'UMANESIMO E IL SACRO. A partire da Marsilio Ficino

Roberto Melisi

Università Federico II di Napoli

In una pagina celebre, Mircea Eliade scrive: «Orbene, la prima definizione che si può dare del sacro è *che esso si oppone al profano*»¹. Ripensando la categoria del «numinoso» introdotta da Rudolf Otto², lo storico propone di analizzare il sacro «nella sua totalità» in termini di «ierofania»³. Tale concetto, secondo l'autore, riesce ad esprimere più correttamente tutta la dimensione del sacro come «manifestazione di qualcosa di *completamente diverso*», inteso non più «soltanto in ciò che di *irrazionale* esso comporta»⁴. Non è certamente questa la sede per approfondire i legami tra il «completamente diverso» e quel «totalmente altro» che Otto identifica con il mistero religioso, poiché intendo piuttosto fornire alcuni strumenti utili per rileggere le teorie umanistiche sul sacro a partire dalla riflessione di Marsilio Ficino.

Il sacro tra filosofia e religione

La distinzione tra sacro e profano appare nel proemio al *De Christiana religione* dove, denunciando il deprecabile divorzio tra religione e filosofia, Ficino afferma: «ciò che è santo fu dato da lacerare ai cani. In parte notevole la dottrina fu trasferita ai profani». Il filosofo di Careggi, appena «iniziato ai riti sacri del sacerdozio», rievocando nostalgicamente i «felici secoli» in cui i *sacerdotes* erano al contempo ministri della sapienza e del culto, riconosce la nefasta separazione della *philosophia* dalla *religio*. L'esito di questo processo è la riduzione della prima a vera e propria empietà e della seconda a mera superstizione, dal momento che gli «ignoranti» e i «vili» presiedono alle «cose sacre, ignari del tutto delle realtà divine

1 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 14.

2 Cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009, pp. 20-22.

3 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 14.

4 *Ibidem*.

e umane»⁵. In opposizione a questo «secolo di ferro», Ficino ricorda che l'unica vera *sapientia* è stata tramandata nel tempo da una lunga catena di *prisci theologi* inaugurata da Zoroastro ed Ermete Trismegisto, culminante in Platone ed inveratasi finalmente con il cristianesimo⁶. Inoltre, i «teologi antichi» hanno scelto di “nascondere” le verità da loro custodite affinché non venissero profanate: «E poiché tutti costoro velavano di immagini poetiche i sacri misteri che riguardano il divino, affinché non fossero divulgati ai profani, è accaduto che i loro successori ne interpretassero la teologia alcuni in un modo, altri in un altro»⁷.

Per mezzo della teoria della *prisca theologia* o *pia philosophia*, come è stato correttamente notato, Ficino propone tesi che delineano «una filosofia della religione molto precisa, e che dichiarano l'universalità della categoria del “sacro”, l'immanenza del sacro stesso in ciascuna cultura. Dagli ebrei ai persiani ai bramani, agli egizi, ai druidi, alla Grecia, a Roma, sempre la *sapientia*, o *scientia* (i due termini appaiono sinonimi), e la *religio* si sono compenstrate, sono vissute e convissute in un'osmosi reciproca, feconda»⁸. Tuttavia, nel momento stesso in cui egli elabora la propria “filosofia della storia”, sembra sottrarre storicità al sacro⁹. Questo, infatti, a

5 Cfr. M. Ficino, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova, Roma 2005, p. 28.

6 La bibliografia su questo tema è vastissima, pertanto, mi limito a segnalare l'esauriente contributo di S. Gentile, «Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*», in *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), a cura di S. Caroti - V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2012, pp. 57-72.

7 M. Ficino, *Teologia platonica*, XVII, 1, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 1697. Si tratta di quel «conveniente occultamento delle cose divine» perseguito da Platone «nello stesso modo che vediamo esser fatto anche da altri teologi pagani, alcuni attraverso favole, altri attraverso enigmi ed allegorie», cfr. B. Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di E. Del Soldato, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 66-67. Cfr. anche G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 163: «Ma, come era costume degli antichi teologi, Orfeo coprì i misteri dei suoi dogmi con la veste delle favole e così li dissimulò con veli poetici, che se uno legge i suoi inni può credere che nulla vi sia celato se non racconti e semplici scherzi poetici».

8 R. Zanzarri, *Introduzione*, in M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 9.

9 Cfr. P. Magnard, «Platon pour disposer au christianisme», in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, éd. par P. Magnard, Vrin, Paris 2001, p. 202: «Le profane est inaugural, il a commencé à tel moment assignable du temps, il relève de l'histoire. Le sacré est immémorial, abyssal, sans commencement repérable, remontant indéfiniment en deçà de lui-même».

differenza del profano, non ha avuto un inizio nel tempo, è il “sempre presente” custodito dalla tradizione sapienziale che attraversa ricorsivamente, nel susseguirsi delle epoche, momenti di oblio, obbedendo all'inesorabile legge cosmica più tardi definita *vicissitudo universalis*¹⁰.

Non è semplice, considerato il particolare intreccio a cui vengono sottoposte le molteplici fonti utilizzate, ricostruire il vero significato del “sacro” per Ficino. A questa nozione, peraltro, si accompagnano spesso quelle di “mistero” e “divino”. Ci si può accostare ad essa considerando innanzitutto come viene descritta la dinamica erotica ne *El libro dell'amore*, commento al *Simposio* platonico:

Ancora di qui sempre avviene che gli amanti hanno timore e reverentia allo aspecto della persona amata, e questo avviene etiandio a' forti e sapienti huomini in presentia della persona amata, benché sia molto inferiore. Certamente non è cosa humana quella che gli spaventa, occupa e frange, perché la forza humana negli huomini più forti e sapienti è sempre più eccellente; ma quel fulgore della divinità risplendente nel corpo bello constringe gli amanti a maravigliarsi, tremare e venerare decta persona come statua di Dio¹¹.

L'oggetto d'amore, *statua Dei*, vera e propria «ierofania» (se non propriamente «teofania»), genera la medesima reazione contraddittoria di attrazione e repulsione, stupore e paura, che si prova al cospetto del divino. La venerazione del sacro, inoltre, non viene consigliata dalla ragione discorsiva che, anzi, deve lasciarsi precedere dalla fede per raggiungere la vera *sapientia*:

Ci ricorderemo che non dobbiamo turbarci, se non possiamo essere capaci di queste verità, poiché ritengo che questo sia il massimo segno della loro origine divina. Se la nostra mente le comprende fino in fondo, sono più piccole della mente stessa. Se sono tali, non possono essere divine; se invece sono divine, oltrepassano ogni capacità della mente umana. La fede, come ritiene Aristotele, è il fondamento della scienza; con la sola fede, come dimostrano i platonici, andiamo verso Dio¹².

10 Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 163.

11 M. Ficino, *El libro dell'amore*, II, 6, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987, pp. 34-35.

12 Id., *La religione cristiana*, cit., p. 225.

Tale prospettiva viene sostanzialmente confermata nella lettera *Cum bene omnia regantur a Deo, omnia in melius accipienda*¹³: biasimando l'arroganza degli uomini, i quali pretendono di discutere dei «misteri divini», di cui «Pitagora proibiva di parlare senza il lume divino», persino tra banchetti e meretrici, il filosofo afferma, con Paolo, che nessuno può conoscere le realtà di Dio se non lo spirito stesso di Dio¹⁴. Il sacro, insomma, è tutto ciò che ha a che fare con il mistero e verso cui bisogna volgersi con riverenza.

I concetti fin qui analizzati vengono riferiti sia alle fonti pagane che a quelle cristiane, tanto da renderne deleteria una netta separazione. In altre parole, sembra che non sia possibile distinguere tra un “sacro” precedente la rivelazione cristiana ed un “sacro” ad essa seguente. Valga come esempio quanto Ficino scrive nell'incipit del proemio al *Commento allo Pseudo-Dionigi Areopagita* in cui associa l'estasi dionisiaca delle bacchanti alla mania divina dell'autore della *Teologia mistica*. Il *furor divinus* del teologo, che la tradizione cristiana ha voluto identificare con il primo pagano convertito da Paolo di Tarso all'Areopago di Atene, è assimilabile al particolare *status* raggiunto dagli adepti del dio Dioniso, di cui hanno dato testimonianza i *veteres theologoi* e i Platonici. È soltanto grazie a esso che Dionigi ha ricevuto la facoltà di conoscere i sacri misteri dei profeti e degli apostoli e li ha potuti esprimere in «stile orfico»¹⁵.

Tra sacro e santo

Si può discernere tra ciò che è “sacro” e ciò che è “santo”? Nel *De Christiana religione* Ficino usa entrambi i termini che la lingua latina aveva coniato per tradurre le parole greche *hágios* e *hierós*, vale a dire *sacer* e *sanctus*¹⁶. I filosofi – egli scrive – «furono chiamati magi, cioè sacerdoti (sa-

13 Id., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990, p. 125.

14 *Ibidem*. Cfr. M. Davie, «Pulci e Ficino: verità religiose per sola fede», in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 17-20 luglio 2000), a cura di L. Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Firenze 2002, pp. 405-411: 407-408.

15 Cfr. M. Ficino, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, ed. and tr. by M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge - London 2015, pp. 2-4.

16 Cfr. O. Procksch, *Hágios*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel - G. Friedrich, I, Paideia, Brescia 1965, pp. 234-310; G. Schrenk, *Hierós*, *ivi*, IV, Paideia,

cerdotes), dai persiani, poiché presiedevano alle cerimonie sacre (*sacris*)»¹⁷; mentre, è la «cosa santa (*sanctum*)» – come si è visto – ad essere data in pasto ai cani. La religione è «santa (*sanctam*)», invece la filosofia è il «sacro (*sacrum*) dono di Dio»¹⁸. La medesima differenza terminologica è riscontrabile anche nell'auto-volgarizzamento dell'opera, la cui pubblicazione precedette di due anni quella della prima edizione latina (1476)¹⁹. Altrove, però, è la stessa filosofia ad essere definita santa: «lì tutte le arti, gli affari e le cose umane finiscono, e del loro numero resta solo la santa filosofia (*sancta philosophia*); lì nient'altro è la vera felicità che la vera filosofia»²⁰.

Piuttosto che esprimere due concetti differenti, i termini *sacrum* e *sanctum* sembrano riferirsi al medesimo oggetto. In tal senso si può interpretare il contenuto di alcuni testi raccolti nel libro ottavo dell'*Epistolario* ficiniano. Il primo è l'*Oratio in principio lectionis. Philosophia Platonica tanquam sacra legenda est in sacris*²¹: lungi dall'essere un'epistola, questa *oratio* è probabilmente la trascrizione del discorso inaugurale tenuto dal filosofo in occasione di una pubblica lettura nella Chiesa di Santa Maria degli Angeli²². Ricordando che i Pitagorici «meditavano ed insegnavano i sacri misteri della filosofia (*sacra philosophiae mysteria*) nei templi», per seguire le tracce degli antichi sapienti, intende anch'egli esporre «la reli-

Brescia 1968, pp. 739-910. Si veda anche A. Alessi, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Las, Roma 2016, pp. 155-160.

17 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 27.

18 Ivi, p. 28.

19 Cfr. M. Ficino, *Della cristiana religione*, Nicolò di Lorenzo, Firenze 1474. Sulle traduzioni in volgare realizzate dall'autore stesso, rimando a G. Tanturli, «Marsilio Ficino e il volgare», in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1-3 ottobre 1999), a cura di S. Gentile - S. Toussaint, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 183-213.

20 Cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 227.

21 Cfr. Id., *Opera omnia*, 2 voll., ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, fac-similé suivi et préfacé par S. Toussaint, Phénix éditions, Paris 2000, I, p. 886.

22 Cfr. G. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 309-310; M. J. B. Allen, *Introduction*, in M. Ficino, *The Philebus Commentary*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1975, pp. 8-9. Più in generale, sulle letture pubbliche di Ficino, si vedano M. J. B. Allen, «Ficino's Lecture on the Good?», in *Renaissance Quarterly*, 30, 2 (1977), pp. 160-171, ora in Id., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*, Variorum, Aldershot 1995, cap. II; S. Toussaint, «Plotin chez les moines. En marge des *Ennéades*: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino camaldule?», in *Accademia*, 6 (2004), pp. 47-61.

giosa filosofia (*religiosam philosophiam*) del nostro Platone nel mezzo di questa Chiesa»: *in his sedibus angelorum divinam contemplabimur veritatem*²³. Contrariamente agli ammonimenti di Agostino d'Ipbona, il quale nel *De civitate Dei* aveva scritto che se Platone avesse scoperto come conseguire la vita beata, per i Greci sarebbe stato «ben più degno e giusto che in un tempio dedicato a Platone venissero letti i suoi libri» piuttosto che compiere riti sacri in «templi dedicati a spiriti diabolici»²⁴, Ficino ritiene che la filosofia platonica possa essere insegnata persino nei templi cristiani!

La ragione che legittima la lettura dei testi platonici in una chiesa cristiana è ben evidente nelle lettere *Concordia Mosis et Platonis* e *Confirmatio Christianorum per Socratica*²⁵. Entrambe esprimono il profondo accordo tra platonismo e cristianesimo: se nella prima, sull'autorità di Numenio di Apamea, si ricorda che Platone non è altro che «un Mosè che parla attico»²⁶, la seconda ruota invece intorno alla ripresa del *topos* del «filosofo santo»²⁷. Socrate è presentato se non proprio come *figura Christi* (al pari di Giobbe e Giovanni Battista), almeno come sua *adumbratio*²⁸, ma, in verità, anche Platone viene sottoposto ad una forma di «sacralizzazione»²⁹, tant'è vero che viene spesso definito *divinus* o *divus*³⁰. Anzi, secondo quanto egli afferma nell'*Epitome* al Fedone platonico, il lettore delle due epistole avrebbe trovato addirittura «conferma»

23 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 886. Sull'uso frequente dell'espressione *noster Plato*, mi permetto di rinviare al mio «Platone e la diffusione del platonismo nell'Epistolario di Marsilio Ficino», in *Studi filosofici*, 41 (2018), pp. 31-48, in partic. pp. 33-40.

24 Agostino d'Ipbona, *La città di Dio*, II, 7, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 134. Cfr. D. J.-J. Robichaud, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, pp. 137-138, 202.

25 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, pp. 866-868.

26 Cfr. Numénus, *Fragments*, 8, éd. par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1973, pp. 50-51. Cfr. É. des Places, *Numénus et la Bible*, in Id., *Études platoniciennes. 1929-1979*, Brill, Leiden 1981, pp. 310-315; Id., *Numénus et Eusèbe de Césarée*, ivi, pp. 316-325. Ficino legge l'espressione in Eusebio di Cesarea, cfr. J. Monfasani, «Marsilio Ficino and Eusebius of Cesarea's *Praeparatio Evangelica*», in *Rinascimento*, 49 (2009), pp. 3-13: 8.

27 Cfr. J. Hankins, «Socrates in the Italian Renaissance», in *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, ed. by M. Trapp, Routledge, London - New York 2007, pp. 179-208: 194.

28 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 868.

29 Cfr. U. Pizzani, «La sacralizzazione della figura di Platone nel pensiero di Marsilio Ficino», in *Il sacro nel Rinascimento*, cit., pp. 413-430.

30 Cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 39, 196. Si veda, in particolare, l'opuscolo *De vita Platonis*, in Id., *Opera omnia*, cit., I, pp. 763-770.

dei due Testamenti: dell'Antico «per Platonem», del Nuovo «per Socratem»³¹. Se è vero che il *Logos* divino ha illuminato le menti dei sapienti prima dell'incarnazione di Cristo, è possibile scorgere un disegno provvidenzialistico tanto nella vita di Socrate quanto in quella di Platone. Dalla corretta valutazione delle vicende biografiche del primo (“trasfigurazione” in meditazione, “ultima cena” con i discepoli, accettazione volontaria di una morte ingiusta), infatti, si è portati a considerarlo non più soltanto “prefigurazione”, ma vero e proprio *alter Christus*³². Nella nascita del secondo, invece, è persino rintracciabile un'analogia con il Natale del Signore³³: come si legge nella dedica a Lorenzo il Magnifico del *Plato latinus* (1484), la divina provvidenza, poiché dispose che la «santa religione (*religionem sanctam*)» non solo venisse difesa da profeti, sibille e «dottori sacri (*sacris doctoribus*)», ma anche adornata da una pia ed elegante filosofia, ha stabilito il momento della venuta dell'«anima divina di Platone» affinché illustrasse a tutte le genti la «religione sacra (*religionem sacram*)» e, dunque, “preparasse” al messaggio evangelico³⁴.

Platone – scrive Ficino al cardinale Bessarione – ha ricevuto da Dio la sapienza che, come oro preziosissimo, «risplendeva chiarissimamente nel petto di un tanto uomo, come più puro, e più candido d'ogni altro»³⁵. Tali parole sono state lette come un sottile riferimento alla beatitudine dei “puri di cuore” nel cosiddetto “discorso della montagna” (*Mt* 5, 8) alla luce degli antichi riti di purificazione³⁶. Questi erano, nelle pratiche

31 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1390. Sul tema, rimando a D. Conti, «Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate», in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. Del Prete - S. Ricci, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 59-76.

32 Cfr. M. J. B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998, pp. 196-212.

33 Cfr. U. Pizzani, «La sacralizzazione della figura di Platone nel pensiero di Marsilio Ficino», cit., pp. 413-414.

34 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1128. Cfr. C. S. Celenza, «Late Antiquity and Florentine Platonism: the “Post-Plotinian” Ficino», in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J. B. Allen - V. Rees - M. Davies, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 71-97: 84-87.

35 Cfr. *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, in Vinegia 1546-1548, rist. anast. a cura di S. Gentile, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, I, p. 16; per l'originale latino, cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 35.

36 Cfr. M. O'Rourke Boyle, «Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato»,

religiose greche, gli strumenti per separare il “sacro” dal “profano” e, specialmente nei culti misterici, per distinguere gli iniziati dai non iniziati. Nel pensiero ficiniano, invece, è la conoscenza che diventa mezzo di purificazione, nonché viatico per la salvezza. La *scientia* non è conquista umana, ma dono sacro; lo dimostra l'aneddoto di Pitagora che ringrazia Dio per la scoperta del celebre teorema, riportato nell'epistola *Philosophia et religio germanae sunt*³⁷. A ragione si è parlato, dunque, di una «sacralizzazione della saggezza» negli «umanisti del Rinascimento», riconoscendo che Ficino «non pensava altrimenti» rispetto a Charles de Bovelles o a Gerolamo Cardano³⁸.

Nel proemio alla traduzione di Plotino (1492), la deificazione di Platone raggiunge il culmine quando Ficino fa pronunciare al filosofo ateniese le stesse parole che Dio Padre rivolge al Figlio in occasione del Battesimo (Lc 3, 22): «E potreste pensare che Platone abbia parlato così a Plotino: “Tu sei il mio figlio prediletto; in te mi compiaccio”»³⁹. Eppure, se è vero che l'Antico Testamento è inverato dal Nuovo Testamento, non è tanto la dottrina platonica, ma il «sapere di non sapere» socratico, interpretato come una sorta di pseudo-dionisiana “teologia negativa”⁴⁰, la (non-) conoscenza a cui si rivolge il filosofo fiorentino. Il metodo socratico agisce come *katharsis*, rito di purificazione dalle passioni che dispone l'anima a ricevere la verità divina. Questo è soltanto il primo passo dell'itinerario di *deificatio* inteso come vero fine del saggio. La divinizzazione dell'uomo è il *telos* dell'incarnazione di Cristo: «Perché Dio si è fatto uomo? Perché l'uomo, in qualche modo, divenisse Dio»⁴¹. Marsilio si fa erede ed interprete del tema patristico dell'*admirabile commercium*

in *Journal of the History of Ideas*, 63, 1 (2002), pp. 41-62.

37 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 854. All'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti, destinatario dell'epistola *Sapientia a solo Deo*, egli scrive che la sapienza può ottenersi solo come dono di Dio, cfr. *ivi*, p. 842.

38 Cfr. J. C. Margolin, «L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento», in *Trattato di antropologia del sacro. Volume 4: Crisi, rotture e cambiamenti*, a cura di J. Ries, trad. di M. G. Telaro, Jaca Book, Milano 1995, pp. 228-240.

39 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1548. Cfr. E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano 1985, pp. 28-29.

40 Cfr. J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, trad. di S. U. Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2009, p. 451.

41 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 86.

cium tra uomo e Dio, risalente almeno all'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione⁴², e lo pone al centro di un ideale di *renovatio* del cristianesimo⁴³.

Universalità del sacro

La scissione tra sacro e profano, con cui inizia il libro ficiniano sulla religione, non è, dunque, uno *status* permanente, poiché l'a-storicità del primo prevale sulla temporalità del secondo. Anzi, in quanto la rivelazione divina è una sola, da un lato, non appare enfatico il riconoscimento di una "religione naturale" in Ficino⁴⁴, dall'altro, sembra anche possibile giustificare la sua «sacralizzazione» di ciò che si è manifestato prima della venuta di Cristo, proprio alla luce della "buona novella". Il filosofo non soltanto recupera l'originario messaggio evangelico, così compendiato da Julien Ries: «[...] il Vangelo insegna che per il cristiano nulla è profano, perché tutto è santificabile. I Padri non hanno trascurato di sottolineare questa novità. La nuova creazione instaurata da Gesù non si pone sotto il segno della contrapposizione sacro-profano»⁴⁵, ma lo proietta, per così dire, retrospettivamente anche sulla «rivelazione greca»⁴⁶.

Gli ultimi scritti ficiniani, niente affatto ascrivibili a una deriva magico-astrologica, sono coerenti con questo "paradigma": se tutto è sacro,

42 Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, III, 10, 2, a cura di E. Bellini - G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997, p. 234: «[Gesù Cristo] divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio»; ivi, III, 19, 1, p. 278: «Per questo appunto il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio»; ivi, V, pref., p. 410: «[...] il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro [...] per il suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso». A tal proposito, cfr. G. Frosini - A. Vaccaro, *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 104-108.

43 Cfr. C. Vasoli, «Il *De amore* e l'itinerario della *deificatio*», in Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988, pp. 75-117; Id., «Il mito dei *prisci theologi* come "ideologia" della *renovatio*», in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce 1999, pp. 11-50.

44 Cfr. P. R. Blum, «La religione naturale di Marsilio Ficino», in *Marsile Ficin ou Les Mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Études Humanistes (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par S. Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 313-326; J. Hankins, «Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers», in *Rinascimento*, 48 (2008), pp. 101-121.

45 J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, trad. di F. Marano e L. Saibene, Jaca Book, Milano 1995, p. 224.

46 Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala - G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014.

gli “dèi” sono ovunque e i segni dei cieli si manifestano da ogni parte, le *operationes* della magia naturale sono l'esito pratico della contemplazione dell'occulta simpatia universale⁴⁷. La teoria della *prisca theologia* è, infatti, il fondamento della medicina astrologica che trova nel *De vita coelitus comparanda* (il terzo dei *Libri de vita* pubblicati nel 1489) il suo luogo d'elezione⁴⁸. La terapia dei *Musarum sacerdotes*, vale a dire degli uomini di lettere, più di tutti sottoposti alla minaccia della *melancholia*, presenta una sacralità peculiare; la cura del medico Ficino volge lo sguardo, come un Giano bifronte, da una parte, alla medicina greca antica⁴⁹, e, dall'altra, all'«immagine medica» del Cristo⁵⁰:

E Cristo stesso, datore di vita, che ordinò ai discepoli di curare i malati in tutto il mondo, comanderà ai sacerdoti, se non possono, come quelli un tempo, curare con le parole, di curare almeno con le erbe e le pietre. E se queste cose non basteranno da sole, ordinerà di combinarle insieme con un certo opportuno afflato del cielo e di somministrarle ai malati⁵¹.

Come notava Eugenio Garin, le pagine di Ficino apparentemente più scabrose vanno lette alla luce delle traduzioni degli autori neoplatonici

47 Cfr. P. Castelli, «I “prodigi vani” e gli antichi sapienti: Astrologia, Magia e Teurgia negli scritti di Ficino», in *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, a cura di P. Castelli - P. Ceccarelli - A. Mazzanti - C. Paolini, OpusLibri, Firenze 1984, pp. 33-47: 39.

48 Poiché la bibliografia in proposito è molto ampia, si veda almeno C. Vasoli, «Un “medico” per i “sapienti”: Ficino e i *Libri de vita*», in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von B. Mojsisch - O. Pluta, 2 voll., B. R. Grüner, Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, anche in Id., *Tra “maestri” umanisti e teologi: studi quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 120-141.

49 Cfr. G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, p. 27: «*Hierós*, anche se assai presto in greco si è specializzato in senso religioso, non appartiene originariamente alla sfera della religione oggettiva, tanto meno di quella olimpica: *hierós* è tutto ciò in cui si rivela attiva una forza, una vitalità prodigiosa e magica, che oltrepassa non soltanto le forze e le capacità umane, ma è altresì al di fuori di ogni comprensibilità razionale».

50 Cfr. V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, trad. di N. Toschi Vespasiani, EDB, Bologna 2016, p. 140.

51 M. Ficino, *Apologia*, in Id., *Sulla vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995, p. 297.

da lui compiute tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del Quattrocento. Al loro interno spicca un passo illuminante, tratto dal *De sacrificio et magia* di Proclo, che costituisce quasi un compendio di tutta la riflessione ficiniana sul sacro:

A quel modo che gli amanti della bellezza sensibile ascendono gradatamente mediante la ragione alla bellezza divina, così anche gli antichi sacerdoti, considerando nelle cose naturali una qualche comunione e una certa reciproca simpatia, e una corrispondenza fra ciò che è manifesto e ciò che è potenza occulta, fondarono di tutto questo una scienza sacra. [...] Tutte le cose pregano e innalzano inni al signore della loro specie. Solo che alcune lo fanno in forma intellettuale, altre in modo razionale, altre naturale, altre ancora sensibile. [...] Così tutto è pieno del divino, le cose terrene delle realtà celesti, le celesti delle sopracelesti⁵².

La celebrazione della natura «artificiosa»⁵³, finalmente intesa come «ierofania», ossia manifestazione del divino, sigilla definitivamente, per così dire, la sintesi della dialettica tra sacro e profano. Non vi è più necessità di tributare il culto a Dio esclusivamente nei luoghi sacri, separati dallo spazio profano, poiché – come Ficino dice chiaramente commentando Plotino – è la creazione stessa a “parlare” dappertutto di Dio⁵⁴. Da ciò consegue, allora, che ogni conoscenza è religiosa, in quanto non fa altro che celebrare la mirabile opera del divino artefice. Con il riconoscimento della sacralità del Tutto (che è un solo grande essere vivente⁵⁵), pertanto, sembra entrare in crisi il paradigma del sacro «numinoso» come «totalmente altro», a vantaggio del sacro “meraviglioso” inteso come “totalmente prossimo”, oggetto di un rinnovato stupore filosofico.

52 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1928; E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 77, nota 6.

53 Cfr. M. Ficino, *Teologia platonica*, IV, 1, cit., p. 251.

54 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, pp. 1694-1695. Cfr. R. Ebgi, *Introduzione*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Einaudi, Torino 2022, pp. XI-XII.

55 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1746. Cfr. anche Id., *Sulla vita*, III, 2, cit., p. 193.

Abstract

Il saggio propone una riflessione sul sacro nel pensiero di Marsilio Ficino. Attraverso l'analisi delle opere ficiniane, viene presentata la complessità del concetto non soltanto in contrapposizione al profano, ma anche in relazione a nozioni affini (divino, santo). Ne risulta una peculiare "filosofia della religione" che vede nel sacro, tanto pagano quanto cristiano, la manifestazione della divinità. Lo "svelamento" delle tradizioni sapienziali, accomunate dalla "teologia platonica", consente di osservare sotto una nuova luce la rivelazione cristiana, nella prospettiva di rinnovamento della fede che lega gli umanisti del tardo Quattrocento.

The essay offers a reflection on the sacred in the thought of Marsilio Ficino. Through an analysis of Ficino's works, it presents the complexity of the concept not only in opposition to the profane, but also in relation to similar notions (divine, holy). The result is a peculiar "philosophy of religion" that sees in the sacred, both pagan and Christian, the manifestation of the divinity. The "unveiling" of sapiential traditions, united by the "Platonic theology", allows us to observe the Christian revelation in a new light, in the perspective of renewal of faith that binds the humanists of the late fifteenth century.

Parole chiave

Marsilio Ficino, sacro, profano, platonismo, cristianesimo

Marsilio Ficino, sacred, profane, platonism, christianity

ALL'OMBRA DI FEUERBACH. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel

Roberto Morani

Università di Firenze

L'umanismo di Feuerbach e la crisi dell'hegelismo

Rievocando la crisi dell'hegelismo, Friedrich Engels, nell'opera *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, uscita nel 1888 per la casa editrice Dietz, ha individuato l'avvio di questo fenomeno storico-filosofico nell'uscita di *Wesen des Christentums*: «L'incanto era rotto; il “sistema” era spezzato e gettato in un canto [...]. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: per un momento fummo tutti feuerbachiani»¹. Per misurare la profonda influenza sul dibattito filosofico dell'epoca della nuova concezione del mondo ateo-umanistica, formulata nell'*Essenza del Cristianesimo*, Engels richiama un passo della *Sacra famiglia* in cui Feuerbach è elogiato per aver «completato e criticato Hegel dal punto di vista hegeliano, risolvendo il metafisico spirito assoluto nell'“uomo reale che ha il suo fondamento nella natura”, [e per aver] portato a compimento la critica della religione»². Per Engels l'irruzione di Feuerbach nel pensiero contemporaneo ha costituito un punto di non ritorno, perché ha sancito il crollo del sistema hegeliano in quanto teologia razionale e inaugurato una riflessione filosofica definitivamente refrattaria ad assoggettarsi all'astratto paradigma teorico improntato dalla conciliazione speculativa.

1 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* [MEW], Dietz, Berlin 1956-2018, Bd. XXI, pp. 259-307, a p. 273; *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli 2009, pp. 63-64.

2 F. Engels-K. Marx, *Die heilige Familie*, in MEW, Bd. II, pp. 3-223, a p. 147; *La sacra famiglia*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. IV, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 5-234, a p. 154.

Molti anni dopo, Karl Löwith, nel suo volume *Von Hegel zu Nietzsche* – uscito nel 1941 per la casa editrice Europa Verlag –, riprende questa chiave di lettura per descrivere la “frattura rivoluzionaria del secolo diciannovesimo” e colloca Feuerbach al centro della temperie culturale che, dal 1840, in avanti, si è contrapposta alla *Versöhnung* hegeliana della ragione con la fede, dello Stato con il Cristianesimo, contribuendo al declino del “mondo borghese-cristiano” e alla presa di coscienza che la realtà non è illuminata dalla luce splendente di uno spirito che rimane presso di sé, ma posta nell’inquietante ombra dell’autoestraniazione dell’uomo³. Per Löwith l’uomo contemporaneo deve resistere alla tentazione di spostare all’indietro le lancette della storia universale e di rimpiangere la profondità speculativa della dialettica hegeliana: il processo di “dissoluzione delle mediazioni” è ormai irreversibile, in particolare la *Versinnlichung* e la *Verendlichung* «della teologia filosofica di Hegel, operate da Feuerbach, sono venute semplicemente a formare la visuale di questa epoca, in cui ora noi tutti, coscienti od incoscienti, ci troviamo»⁴. Il presente si ritrova ormai nell’impianto teorico *contemporaneo* di Feuerbach e ha assunto una fisionomia *post-hegeliana*.

Se due pensatori così distanti, come Engels e Löwith, hanno ugualmente identificato in Feuerbach l’*anti-Hegel* per eccellenza, di grande rilievo appare la posizione di Alexandre Kojève, che, nei seminari tenuti tra il 1933 e il 1939 all’École Pratique des Hautes Études di Parigi, apparsi in volume nel 1947⁵, ha manifestato tutt’altro orientamento interpretati-

3 K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 9 Bde., Metzger, Stuttgart 1988, Bd. V, pp. 1-489, a p. 69; *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 2000, pp. 87-88.

4 Ivi, p. 108; tr. cit., p. 133.

5 Il volume di Kojève è uscito nel 1947 grazie alla cura editoriale di Raymond Queneau, che ha raccolto, ordinato, integrato la mole di appunti relativi ai sei anni di corsi. Da parte sua, Kojève ha inserito alcune correzioni e note, concedendo l’*imprimatur* alla stampa. Significativa, in apertura del volume, la *note de l’éditeur*: «Ci scusiamo per la composizione un po’ eterogenea di quest’opera. Il nucleo principale è costituito dagli appunti presi fra il gennaio 1933 e il maggio 1939 durante il corso tenuto da Alexandre Kojève all’École Pratique des Hautes Études (V sezione). Il corso era intitolato *La Philosophie Religieuse de Hegel* ma in realtà si trattava di una lettura commentata della *Fenomenologia dello Spirito*. Pubblichiamo qui quegli appunti, rivisti da Alexandre Kojève, al quale altre occupazioni hanno impedito di scrivere l’*Introduzione alla lettura di Hegel*

vo, mostrando come non sia tanto Feuerbach a minare il sistema di Hegel, quanto l'ateismo radicale di Hegel a rappresentare il precorrimento della prospettiva filosofica di Feuerbach. Se si considera che, negli anni Trenta del Novecento, l'autore dell'*Essenza del cristianesimo* campeggiava, nella storiografia filosofica, come uno dei maggiori artefici del declino dell'idealismo hegeliano, si comprende quanto mostrarne l'occulta sintonia con il suo principale obiettivo polemico costituisca un'operazione di grande portata ermeneutica, dalle implicazioni teoriche decisive. Per usare la formula di Gaston Fessard, grazie a Kojève *Hegel devient feuerbachien et marxiste avant la lettre*⁶, ossia si rivelerebbe il capostipite di quel movimento filosofico, la sinistra hegeliana, che invece si sarebbe illuso di avere compiuto un vero e proprio parricidio nei suoi confronti.

In questo saggio, mi propongo di verificare la grandezza e i limiti del progetto filosofico di Kojève, che si compie nella trasformazione dell'immagine di Hegel da punto di riferimento negativo della generazione degli anni Quaranta dell'Ottocento a origine dimenticata del movimento di opposizione che ne è scaturito, verificando se l'esegesi kojèvia intercetti una traiettoria ateo-umanistica effettivamente presente nel testo hegeliano.

Feuerbach e la riduzione antropologica della religione

Prima di affrontare la lettura di Hegel proposta da Kojève è utile ricostruire per sommi capi l'ateismo demitizzante di Feuerbach, a partire dall'accusa alla *Vernunft* hegeliana di non riuscire ad adempiere il supremo compito «di realizzare e di umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia»⁷. L'ideale dell'*homo homini deus* indica l'avvenuta riappropriazione da parte dell'uomo di ciò che

che attendevamo da lui» (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 8; *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 9). D'ora in avanti cito nel corpo del testo con sigla ILH e, a seguire, i numeri di pagina dell'edizione francese e della traduzione italiana.

6 G. Fessard, *Deux Interprètes de la Phénoménologie de l'esprit* [1947], in id., *Hegel, le Christianisme et l'histoire*, PUF, Paris 1990, pp. 275-279, a p. 276.

7 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie Ausgabe, Berlin 1967, Bd. IX, pp. 264-341, a p. 265; *Principi della filosofia dell'avvenire*, in id., *Principi della filosofia dell'avvenire* [1946], a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979, pp. 69-141, a p. 69.

aveva alienato in Dio, un atto emancipativo che segna la definitiva uscita del *regnum hominis* dallo stato di minorità: è una ripresa di dignità, una liberazione, ma anche una nuova attribuzione di compiti, il dovere di sostituire l'impegno realistico e faticoso, l'orizzonte mondano o storico al sogno infantile ed evasivo proprio della *fede* in un Dio trascendente.

In *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach descrive il processo dell'obiettivazione religiosa come un'inconsapevole proiezione di attributi e qualità umane in un Dio inesistente, che rende estranee a sé stesse la coscienza e la vita dell'uomo: la *Selbstvergegenständlichung des Menschen* determina la dinamica di spossessamento dell'uomo da sé stesso e la religione si configura come il riflesso alienato dell'essenza umana nel processo della sua realizzazione.

Il divenire della religione è *ritmato da due distinti movimenti*, che la compiono e la dissolvono: dapprima, l'uomo traspone fuori di sé, inconsciamente, i suoi attributi e le sue qualità, quindi torna, nuovamente, a riappropriarsene. In virtù di questo movimento di andata e ritorno, Dio si riveste inizialmente di forme e di determinazioni umane che successivamente si rivelano una dotazione proveniente *ab extra*, dalla sua presunta creatura. Per definire l'alternativo moto di alienazione e di disalienazione, Feuerbach utilizza il paragone con la circolazione arteriosa:

Come l'attività delle arterie spinge il sangue sino alle membra più remote dal cuore, e l'attività delle vene ve lo riconduce, come la vita, in generale, consiste in una sistole e diastole permanente, così accade anche per la religione. Nella sistole religiosa l'uomo espelle da sé la sua propria essenza, ripudia, respinge se stesso; nella diastole religiosa egli torna ad accogliere nel suo cuore l'essenza che egli aveva respinto⁸.

La sistole religiosa è quindi il momento in cui l'uomo traspone fuori di sé, inconsciamente, la propria essenza, in cui impoverisce la sua umanità ed arricchisce Dio. È il momento necessario, anche se provvisorio, dell'alienazione. La diastole religiosa rappresenta invece il momento in

8 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in id., hrsg. von W. Schuffenhauer und W. Harich, dritte durchgesehene Auflage, Akademie Verlag, Berlin 2006, p. 73; *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 48.

cui l'uomo si appropria nuovamente della propria essenza prima estromessa, diventa consapevole e riconquista la propria umanità. «Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo non deve essere nulla»⁹. Il processo di autoinnalzamento al divino consente all'uomo di riacquisire progressivamente ciò che riteneva oggettivo, trascendente e dipendente da Dio: lo scopo ultimo è di dimostrare

che l'opposizione fra il divino e l'umano è assolutamente illusoria e che di conseguenza anche l'oggetto e contenuto della religione cristiana è assolutamente umano. La religione, almeno quella cristiana, è il *rapporto dell'uomo con se stesso* o, più esattamente, *con la sua essenza* (e questa soggettiva), ma tale rapporto con la sua essenza è *come con un'essenza diversa da lui. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana* o, meglio, *l'essenza dell'uomo*, purificata, liberata dai limiti dell'individuo, obiettivata, cioè *intuita e adorata come un'altra essenza, da lui distinta, particolare* – tutte le *determinazioni* dell'essenza divina sono perciò determinazioni umane¹⁰.

Affermare che «*il segreto della teologia è l'antropologia*»¹¹ non significa abbassare la prima alla seconda in nome di una prospettiva finitistica che ne denuncia l'origine “umano, troppo umana”, bensì elevare «l'antropologia alla teologia, appunto come il cristianesimo, abbassando Dio all'uomo, ha reso l'uomo Dio, anche se un Dio ancora remoto dall'uomo, trascendente, fantastico». E Feuerbach suggella la sua svolta ultraumanistica dichiarando di non assumere il termine “antropologia” «nel senso della filosofia hegeliana o in genere della filosofia fino ad ora, ma in un senso infinitamente più alto e universale»¹². In altri termini, il movimento di demitizzazione conduce *all'apoteosi dell'uomo*, alla conquista dei tesori del cielo, non semplicemente a una piatta *reductio ad hominem* del religioso.

9 Ivi, p. 29; tr. cit., p. 44.

10 Ivi, p. 29; tr. cit., p. 38.

11 Ivi, p. 7; tr. cit., p. 17.

12 Ivi, pp. 19-20; tr. cit., p. 16.

Kojève e la lettura ateo-umanistica della “Fenomenologia dello spirito”

Anche se l'autore dell'*Essenza del Cristianesimo* non viene mai citato nel corso del seminario parigino, in realtà, come ha osservato Vincent Descombes, «Kojève argomenta a partire da un'esigenza umanistica, in uno stile vicino a quello di Feuerbach»¹³. Una prima avvisaglia di questa tacita vicinanza si affaccia nell'articolo del 1934, *La métaphysique religieuse de V. Soloviev*, che costituisce la rielaborazione della dissertazione di dottorato, presentata a Heidelberg nel 1926 sotto la guida di Karl Jaspers. In queste pagine, Kojève, o meglio Kojevnikoff – questo è il nome dell'autore sul frontespizio della rivista – accosta la dottrina della Teandria e della *Sophia* di Solov'ëv a Hegel e a Comte:

Se vogliamo trovare altri filosofi che attribuiscono all'uomo un'importanza [...] che si sarebbe tentati di chiamare sovrumana, non è a Böhme né a Schelling, ma è piuttosto a Hegel e a Comte che dovremmo pensare. [...] Del resto in Comte l'uomo non è uguale a Dio: sostituisce Dio. E, se si volesse dare un'interpretazione “teologica” all'antropologia di Hegel si arriverebbe allo stesso risultato. In Comte come in Hegel, l'uomo può essere assoluto solo prendendo il posto di Dio: per loro l'uomo è assoluto, ma è assoluto solo perché non c'è altro Assoluto che l'uomo stesso¹⁴.

La sottolineatura del carattere *abrogativo* della riduzione antropologica della teologia, che innalza l'uomo alla posizione del divino attraverso un atto di negazione, è estremamente significativa: non basta cioè il mero

13 V. Descombes, *Le même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 60. Anche per Stefanos Geroulanos (*An Atheist that is not Humanist emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 362, nota 62) l'elemento principale della filosofia di Feuerbach rivalutato da Kojève (alla luce del giovane Marx) è stato il rovesciamento della teologia in antropologia, riducendo la prima a una forma trasfigurata e idealizzata della seconda.

14 A. Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XIV, 1934, 6, pp. 534-554, XV, 1935, 1-2, pp. 110-152; *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, in A. Kojève, *Sostituirsi a Dio. Saggio su Solov'ëv*, a cura di M. Filoni, Medusa, Milano 2009, pp. 21-92, a pp. 56-57. Sulla dissertazione sotto la guida di Jaspers, e più in generale sulle travagliate vicende biografiche di Kojève, si veda il volume di Marco Filoni, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

accertamento fattuale del rovesciamento della dipendenza gerarchica tra l'*ens creator* e l'*ens creatum*, ma occorre rivendicare *immer wieder* l'atto demistificante che smaschera come illusoria la trascendenza divina. Il nome di Feuerbach non compare espressamente, ma la convergenza con le posizioni ateo-umanistiche dell'*Essenza del cristianesimo* sono innegabili.

Il secondo documento che, negli anni Trenta, certifica l'adozione da parte di Kojève di una posizione radicalmente immanentistica emerge da una bozza di recensione ai due volumi che Gaston Fessard, tra il 1936 e il 1937, pubblicò presso la casa editrice parigina Grasset.¹⁵ Lo scritto – rimasto inedito e probabilmente destinato in origine alla rivista “Recherches philosophiques”, le cui pubblicazioni si interrompono proprio nel 1937 – denuncia l'impossibilità di avvicinare il cattolicesimo alle posizioni filosofiche di Hegel e Marx. Muovendo da un punto di vista «“hegeliano” e “marxista”, ossia ateo»¹⁶, Kojève osserva che i due grandi pensatori tedeschi «partono precisamente dall'impossibilità per loro, e per l'uomo moderno, di ammettere l'esistenza di Dio. E ogni loro sforzo ha lo scopo di rimpiazzare in questo uomo “nuovo”, e attraverso quest'uomo “nuovo”, il Dio già morto in loro e attraverso loro»¹⁷. Il tentativo del teologo gesuita di coniugare il teismo e l'ateismo è smascherato come velleitario, perché se l'uno tende la mano all'altro

lo fa nella maniera in cui il maestro tende la mano all'allievo, al fine di aiutarlo a conoscere meglio il mondo nel quale vive, è a vedere più chiaramente in se stesso. E allora, credendo a Platone (che su questo punto, credo, può far d'autorità), un *dialogo* nel senso proprio e forte del termine non può aver luogo se non a queste condizioni. Si tratta quindi di capire chi dei due debba svolgere il ruolo di maestro. E la mia risposta, da buon “hegeliano”, è: colui che “può” svolgerlo, colui che riesce a imporsi come “padrone”, sia per la superiorità del suo ragionamento, sia per ragioni extra-razionali che alla fine si riducono al successo delle sue azioni¹⁸.

15 Cfr. G. Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*, Grasset, Paris 1936; Id., *La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, Grasset, Paris 1937.

16 G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 131-136, a p. 132. Sulla recensione cfr. anche M. Filoni, *L'azione politica del filosofo*, cit., pp. 170-173.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 235.

Considerando che Fessard era un assiduo uditore dei corsi universitari di Kojève, non deve essersi troppo sorpreso leggendo la conclusione della bozza di recensione, anzi deve averla giudicata come perfettamente derivata dai presupposti ermeneutici che vedeva esposti nel dettaglio a lezione. E infatti il documento più importante della lettura antropocentrica della filosofia hegeliana si ritrova nel seminario parigino sulla *Fenomenologia*, un evento che ha costituito una sorta di diario filosofico dell'epoca, coagulando intorno a un'esegesi innovativa le molteplici direzioni teoriche del pensiero contemporaneo, e divenendo il punto in cui tutte le linee convergono in unità. Nel corso del 1937-1938, dedicato al settimo capitolo dell'opera di Jena, intitolato *Die Religion*, Kojève prende in esame il fenomeno dell'alienazione religiosa e descrive la strategia demistificante hegeliana, che riconosce, nella trascendenza, un'immanenza ancora dimentica di sé: «il periodo post-rivoluzionario, essendo post-cristiano, è anche in genere post-religioso. È la Filosofia (tedesca) a sostituire la Religione; e la Scienza di Hegel, a cui questa Filosofia mette capo, è chiamata a rimpiazzare una volta per tutte ogni specie di Religione nell'esistenza umana» (ILH, 197; 245).

L'universo concettuale hegeliano può essere definito tramite le categorie interpretative della «scienza atea assoluta» (ILH, 204; 255), o dell'«l'ateismo post-rivoluzionario» (ILH, 206; 256). In virtù di questo radicale rovesciamento dell'impianto teorico tradizionale, non c'è spazio per una configurazione del divino distinta dal mondo da lui stesso creato per un atto di volontà e in grado di sovrastare l'uomo dall'alto della sua strapotenza ontologica. Se questo è vero, rimane però ancora da comprendere perché la *Fenomenologia* dedichi alla religione un capitolo nevralgico, collocato in posizione strategica, alle soglie del sapere assoluto. Oltretutto, secondo Kojève, il passo posto come *incipit* rischia di generare una lettura fuorviante: Hegel osserva che nelle precedenti figurazioni descritte nel movimento fenomenologico – *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein*, *Vernunft* e *Geist* – «è certamente apparsa anche la religione, come coscienza dell'essenza assoluta in generale; ma unicamente dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta stessa. In quelle forme, però, non si è manifestata l'essenza

assoluta in se stessa e per se stessa, l'auto-coscienza dello spirito»¹⁹. Per Kojève, «questo passaggio è volutamente equivoco. È uno di quei passaggi che gli hegeliani “di destra” hanno potuto citare in appoggio alla loro interpretazione teistica del pensiero di Hegel» (ILH, 197; 246).

Vale la pena di arrestarsi un attimo, perché il riferimento polemico a *les hégéliens de droite* rivela, in controluce, che la matrice della sua esegesi è riconducibile all'asse umanistico elaborato dalla sinistra hegeliana. *Prima facie*, Hegel sembra dichiarare che, nei capitoli precedenti della *Fenomenologia*, si è messo a tema solo l'atteggiamento che l'uomo assume di fronte a Dio e il modo in cui ne prende coscienza, senza che il discorso implichi direttamente Dio stesso e la maniera in cui si rivela nella religione. In realtà, argomenta Kojève, la lettura teistica «è assolutamente impossibile. Se la *PhG* [*Phänomenologie des Geistes*] ha un senso, il *Geist*, di cui si tratta, non è altro che lo Spirito *umano*: non c'è Spirito *al di fuori* del Mondo, e lo Spirito *nel* Mondo è l'Uomo, l'umanità, la Storia universale» (ILH, 198; 246). Il capitolo fenomenologico sulla religione

parla dell'Uomo in quanto tale, dell'uomo collettivo che vive nel Mondo, del *Weltgeist*, del *Volksgeist*, in definitiva dello Stato. Ma non più dal punto di vista del *Bewußtsein*, dell'individuo che si oppone allo Stato e lo vede dal di fuori. Si tratta del *Selbstbewußtsein des Geistes*. Vale a dire che nel capitolo VII [sulla religione] si tratta di mostrare e di comprendere come lo Spirito comprende se stesso in quanto *tale*, e non soltanto in e mediante gli atteggiamenti degli *individui* di fronte a lui. Ora, secondo Hegel, questa auto-comprensione dello Spirito, o del *Volksgeist*, si effettua nella e mediante la *Religione* (ILH, 199; 248).

Nella lettura di Kojève la religione non appartiene alla sfera dello spirito assoluto, bensì a quello dello spirito oggettivo, più precisamente segna il passaggio dalla considerazione dell'uomo come individuo isolato alla dimensione comunitaria, collettiva, storico-politica. In ogni caso, secondo il filosofo russo, «lo *Schicksal*, il Destino del Cristianesimo, è l'ateismo o l'antropo-teismo hegeliano» (ILH, 207; 258), anzi meglio,

19 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 363; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 445.

l'occulta destinazione «di quest'ateismo inconsapevole, è l'ateismo radicale e consapevole di Hegel. O, più esattamente, il suo antropoteismo, la sua deificazione dell'Uomo» (ILH, 208; 259).

Ma perché e in che senso la religione non è già il sapere assoluto? Per Kojève, tra la *Religion* (cap. VII) e l'*absolutes Wissen* (ottavo e ultimo capitolo della *Fenomenologia*), c'è un rapporto di affinità e di divergenza:

È la Scienza atea di Hegel il *sich selbst wissende Geist* nel senso proprio e forte del termine: in e mediante questa Scienza, lo Spirito – s'intende: lo Spirito *umano*, perché non ce n'è altri, come proprio questa Scienza filosofica mostra –, *comprende* se stesso. Ma, in un senso più ampio, la Religione, la Teologia, è anch'essa un'auto-conoscenza, perché, in realtà, credendo di parlare di Dio, l'Uomo non fa che parlare di sé. Si può dunque dire che anche lo Spirito che si manifesta nelle Religioni, lo Spirito di cui si parla nelle Teologie, è uno Spirito che *conosce se stesso*, che la Teologia è un *Selbstbewußtsein*, un'Auto-coscienza dello Spirito (ILH, 208-209; 260).

Anche per Kojève, come per Feuerbach, la religione manifesta l'uomo nella forma alienata dell'estraniamento di sé, palesando uno statuto ambiguo, in tensione tra la rivelazione e l'occultamento, come emerge in modo paradigmatico dalla tesi hegeliana secondo cui «nella religione, lo spirito che sa sé stesso è immediatamente la propria *autocoscienza pura*»²⁰. *Nur unmittelbar*, si potrebbe chiosare a margine, per enfatizzare la tesi kojèvia secondo cui il *Selbstbewußtsein* guadagnato dalla religione rimane gravato dai limiti della mancata comprensione dell'origine antropologica:

Nella Teologia lo Spirito è già un'Auto-coscienza, ma lo è in maniera ancora soltanto "*immediata*". Al posto di *unmittelbar* si può anche dire: *an sich*, in opposizione a *für sich* o a *an und für sich*. Nella Teologia, lo Spirito è cosciente-di-sé "*an sich*" (in sé), e non "*für sich*" (per sé). Vale a dire: è soltanto *in realtà* che esso diventa auto-cosciente, perché in realtà non c'è altro Spirito che lo Spirito umano. E *an sich* significa pure *für uns*: siamo *noi*, Hegel e i suoi lettori, a sapere che ogni Teologia non è in realtà che un'*antropologia*. L'Uomo stesso che

²⁰ Ivi, p. 364; tr. cit., p. 446.

fa Teologia *non* lo sa: *egli* crede di parlare di Dio, d'uno Spirito *altro* rispetto a quello umano. La *sua* auto-coscienza non è dunque “per sé”, *für sich*: auto-coscienza; per lui, essa è soltanto *Bewußtsein*, coscienza di un'entità esterna all'Uomo, di un Aldilà, di una *divinità* trascendente, *extra*-mondana, *sovr*-umana (ILH, 209; 261).

È evidente che Kojève prosegue la posizione di Feuerbach che aveva interpretato la religione come un imperfetto genere di autoconoscenza dell'uomo, nella forma di un riflesso alienato dell'essenza umana, che dapprima depaupera l'uomo e arricchisce Dio, per poi ricondurre all'uomo la precedente oggettivazione religiosa. E infatti, per Kojève, l'uomo, nella religione, prende coscienza di sé in modo inconsapevole attraverso la proiezione delle qualità umane in un *fremdes Wesen*.

Fin quando l'Uomo prende, per così dire, *inconsiamente* coscienza di se stesso, cioè fin quando fa dell'*antropologia* sotto forma di una *teologia*; fin quando parla di sé credendo di parlare di Dio, non si comprenderà mai pienamente e completamente, non saprà mai ciò che è in realtà il *Geist*. [...] Per dare allo Spirito divino la *pienezza* dell'essere, occorre situarlo nel Mondo, concepirlo come l'“entelechia” del Mondo. Ora, concepirlo così, equivale a concepirlo come Spirito *mondano*, cioè *umano*, non più come Dio. In breve, l'Uomo che cerca di comprendersi pienamente e completamente in quanto *Spirito*, non può soddisfarsi se non mediante un'antropologia *atea* (ILH, 214-215; 267-268).

È a questo punto che Kojève compie una forzatura interpretativa, che costituisce uno degli aspetti più geniali e problematici della sua lettura di Hegel, congiungendo il tema – tipicamente hegeliano – della *Vorstellung* come peculiare forma della religione con quello – prettamente feuerbachiano – della *proiezione inconscia dell'essenza umana al di fuori di sé*:

Nel teismo, l'Uomo diventa autocosciente, ma lo fa nel modo della *Vor-stellung*. Si proietta, cioè, *al di fuori* di se stesso, “*stellt sich vor*”, e, non riconoscendosi più in questa proiezione, egli crede di essere in presenza di un *Dio* trascendente. Così Hegel potrà dire che la sola differenza tra la sua Scienza e la Teologia cristiana consiste nel fatto che quest'ultima è una *Vorstellung*, mentre la sua Scienza è un *Begriff*,

un concetto sviluppato. Infatti, basta sopprimere la *Vorstellung*, basta *be-greifen*, sapere o comprendere ciò che si è progettato, basta dire dell'*Uomo* tutto ciò che il cristiano dice del suo Dio, per avere l'antropologia atea che sta alla base della Scienza di Hegel (ILH, 215; 268).

E ancora: «questa mancanza d'autocoscienza, questa proiezione immaginaria del contenuto spirituale o umano nell'aldilà (*Vor-stellung*), distinguono il pensiero religioso (teologico) dal pensiero filosofico (antropologico)» (IHL; 265; 331). Come valutare la sovrapposizione della *Vorstellung* hegeliana come sinonimo di esteriorità, contingenza, finitezza, naturalità, narrazione, con il tema feuerbachiano della proiezione degli attributi e delle qualità dell'uomo nell'essenza divina, al di là dell'ingegnosa spiegazione che ne propone Kojève e che mette al centro lo *stellt sich vor*?

L'eredità di Kojève e il mito dell'umanismo forte

Per valutare la strategia ermeneutica di Kojève occorre distinguere accuratamente tra la *rilevanza storica* e la *verità filosofica* del suo messaggio filosofico. Sul piano della rilevanza storica, non c'è dubbio che Kojève, con la *sua traduzione esistenzialistica* del pensiero hegeliano, abbia rappresentato uno snodo fondamentale del pensiero del Novecento, ponendosi al centro di una fitta trama di rapporti, esercitando una straordinaria influenza sulla sua epoca, attraverso una nuova immagine di Hegel che pone il filosofo tedesco come l'anello di congiunzione della filosofia umanistica degli anni Quaranta e Cinquanta con il pensiero antiumanistico dei due decenni successivi.

Sul piano della verità filosofica, la questione diventa più controversa e solleva due interrogativi, strettamente connessi, riguardanti l'attualità della lettura kojèviana nel panorama attuale della *Hegel-Forschung* e la *proseguibilità* o meno della sua posizione filosofica. Dall'angolatura degli studi hegeliani, non occorre scomodare la famigerata lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948²¹ per certificare la distanza program-

21 Cfr. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., p. 64: «La mia opera non aveva il carattere di uno studio storico; m'importava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso aveva voluto dire nel suo libro; io ho fatto un corso di *antropologia fenomenologica* servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo soltanto ciò che consideravo esser la verità, e lasciando cadere ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore. [...] D'altra parte, il

matica dell'esegesi kojèviana rispetto al *quid interpretandum*. Tuttavia, a dispetto di questa esibita dichiarazione di estraneità, il filosofo russo, con la sua operazione ermeneutica, ha inteso cogliere il *non-detto*, il lato *esoterico* del pensiero hegeliano, portandone alla luce il senso occulto. Se mettiamo a confronto con il testo di Hegel gli assunti esegetici di Kojève, allora si avverte la debolezza di un tale orientamento interpretativo, ulteriormente amplificata dall'insostenibilità del paradigma teorico dell'*umanismo forte*. Lo schiacciamento dello spirito assoluto sullo spirito oggettivo, compiuto da Kojève e denunciato a giusto titolo da Bernard Bourgeois²², nasconde un'operazione di drastica semplificazione dell'articolazione complessiva del pensiero hegeliano.

È sufficiente considerare i §§2-5 dell'*Enciclopedia* berlinese per accorgersi che la *Vorstellung* costituisce la *conditio sine qua non* del *Begreifen* filosofico e non la dimensione mitica che l'umanità deve sempre di nuovo abbandonare per riacquistare la dignità perduta durante la fase dell'oblio di sé. Ma il punto in cui Kojève rimane lontano dall'asse di svolgimento del pensiero hegeliano e dalla sensibilità del pensiero contemporaneo, è l'immagine trionfante dell'uomo come *uomo-Dio*. Tra i vari passi che si potrebbero richiamare a questo proposito, ce n'è uno che si staglia come emblematico:

La dottrina di Hegel è il *Sapere assoluto* (absolute Wissen), che compie e *sopprime* (aufhebt) tanto l'evoluzione "filosofica" quanto quella religiosa o teologica, *rivelando* l'Uomo perfetto che si realizza alla fine della Storia e presupponendo l'*esistenza* reale di quest'Uomo. Dato che l'Uomo perfetto, cioè soddisfatto pienamente e definitivamente da ciò che egli è, è la realizzazione dell'idea *cristiana* dell'Individualità, la rivelazione di quest'uomo mediante il Sapere assoluto ha *il medesimo* contenuto della Teologia cristiana, meno la nozione della *trascendenza*: basta dire dell'Uomo tutto ciò che il Cristiano dice del suo Dio per passare dalla Teologia assoluta o cristiana alla filosofia assoluta o *Scienza* di Hegel (ILH, 267; 333-334).

mio corso era essenzialmente un'opera di *propaganda* destinata a scuotere gli spiriti».

22 Del tutto condivisibili le osservazioni critiche di Bernard Bourgeois sull'inconsistenza ermeneutica «di ogni riduzionismo umanistico della teoria hegeliana del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto» (B. Bourgeois, *Eternité e storicità de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris 1991, p. 26).

In relazione all'enfatizzazione kojèviana del carattere autocentrato, autosufficiente e autoaffermativo dell'uomo, si avverte la profondità dell'osservazione di Livio Sichirollo, quando ha scritto che «la sua *Introduzione [alla lettura di Hegel]* era l'immagine speculare atea di un'interpretazione teologica: non intendeva rinunciare a una teologia che aveva trovato nei filosofi russi e nei suoi studi orientali, e non voleva oggettivamente ammetterla»²³. La deificazione dell'uomo compiuta da Kojève si annuncia nella tesi secondo cui

l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata. E Hegel se ne rende conto perfettamente. A più riprese, egli ripete che tutto quanto la teologia cristiana dice è assolutamente vero, a condizione che non venga applicato a un immaginario Dio trascendente, bensì all'Uomo reale che vive nel Mondo. Il teologo fa dell'antropologia senza rendersene conto. Hegel non fa che prendere veramente coscienza del sapere cosiddetto teo-logico, spiegando che il suo oggetto reale non è Dio, bensì l'Uomo storico (ILH, 572; 713).

In quanto antitesi della teologia cristiana, l'ateismo di Kojève non si limita a rifiutare gli attributi divini perché infiniti o reciprocamente incompatibili, bensì li rivendica per il soggetto umano, che si scopre il vero Dio attraverso la scoperta che l'Altro di cui stava parlando il discorso teologico è il medesimo che stava parlando ossia l'uomo, riconoscendo sé stesso nell'alterità e ponendo così fine all'*Entfremdung*: «l'Auto-coscienza *perfetta* è areligiosa, atea: l'Uomo sa allora che è di sé che prende coscienza, non di Dio» (ILH, 221; 275).

La forza interpretativa della lettura di Kojève risiede nella trasformazione della posizione filosofica di Hegel da bersaglio critico della rivoluzione antropologica di Feuerbach a suo occulto precorritore. Agli occhi di Kojève, infatti, anche il filosofo di Stoccarda, come l'autore del *Wesen des Christentums*, avrebbe potuto rivendicare di avere ridotto «l'essenza extramondana, soprannaturale e oltreumana agli elementi dell'essenza umana in quanto suoi elementi fondamentali. Alla fine siamo ritornati al punto

23 L. Sichirollo, *Snobismo di un hegeliano*, in id., *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 2002, pp. 135-141, a p. 138.

d'inizio. L'uomo è l'inizio della religione, l'uomo è il centro della religione, l'uomo è la fine della religione»²⁴. Ha perfettamente ragione Vincent Descombes a definire l'umanismo riappropriativo, elaborato da Kojève e ripreso da Sartre nell'*Essere e il nulla*, come una sorta di "teologia rovesciata":

È proprio questa sostituzione, con cui si scrive "uomo" al posto di "Dio", a definire l'umanismo. Ed è in questo senso che il titolo di umanista è stato adottato da Sartre e dai suoi amici dopo il 1945: l'esistenzialismo è un umanismo, come disse in una conferenza pubblicata con questo titolo, che divulgò i temi di *Essere e nulla*. Che l'umanismo ateo sia ateo nel senso che rivendica la divinità dell'uomo, significa che è una teologia rovesciata. Sappiamo perfino quale teologia l'umanismo coglie a vantaggio dell'essere umano: è, come rivela Sartre, la teologia cartesiana. Nella prefazione a una selezione di testi di Cartesio, Sartre spiega che l'idea geniale di Cartesio è stata quella di porre un Dio che ha creato verità eterne. Lungi dall'essere preceduta da un ordine eterno di verità che la definiscono, e quindi la limitano, la libertà divina è il fondamento sovrano dell'essere, della verità e del bene. L'unica debolezza di Cartesio è stata quella di aver attribuito a Dio un potere creativo che, secondo Sartre, ci appartiene di diritto [...]. Il segno distintivo dell'umanismo è questo desiderio di recuperare o riappropriarsi degli attributi divini, tra cui il più prezioso di tutti, il potere di creare e "far esistere un mondo"²⁵.

Rispetto alla seduzione ateo-immanentistica di Kojève, che conduce all'apoteosi dell'uomo, al suo innalzamento a principio primo dell'essere, il pensiero contemporaneo può ritrovarsi maggiormente nelle posizioni di Jean Hyppolite che, in un punto illuminante di *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, si rifiuterà di individuare in Hegel l'origine dell'umanismo di Feuerbach:

Ma se pare inclinare verso questo umanismo, Hegel si rifiuta di ridurre completamente dio all'uomo. Egli mantiene sempre un certo necessario superamento dell'uomo. La grande sofferenza dell'uomo –

24 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit., p. 315 ; *Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 198.

25 V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., pp. 43-44.

una forma della coscienza infelice – sta proprio nell'essere egli ridotto a sé solo, nell'aver assorbito in sé il divino. Se dio stesso è morto, che cosa resta? Un pensiero profondo, questo, che preannunzia i temi di pensatori come Nietzsche o Heidegger sull'assenza di dio e sulla necessità di trascendersi²⁶.

Trasformato in una sostanza, dotato della prerogativa suprema dell'indipendenza da altro, l'uomo scopre una terribile e gelida solitudine ontologica, si scopre l'autore di un monologo privo di interlocutori in un mondo abitato da fantasmi, tanto più emancipato dal dominio di Dio quanto meno in effettivo ascolto dell'alterità. La demitizzazione della religione non comporta lo smascheramento dell'illusione, ma sancisce soltanto l'interruzione del movimento del decentramento dello spirito finito verso ciò che *non è*, il moto che rende l'orizzonte umano un luogo instabile, precario, continuamente sbilanciato, eccentrico, attraversato dal desiderio e dalla costante ricerca dell'ulteriorità inoggettivabile. Forse la paradossale eredità del lascito filosofico di Kojève è l'aver presentato una forma talmente radicale di *deificazione dell'uomo* da aver condotto il pensiero contemporaneo a comprenderne l'*improseguibilità*.

Abstract

Il saggio si concentra sulla lettura atea e immanentista del pensiero di Hegel, elaborata da Alexandre Kojève nel seminario dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito* e tenutosi a Parigi tra il 1933 e il 1939. La lettura di Kojève modificò profondamente l'immagine di Hegel nella Francia del primo Novecento, rendendolo protagonista del dibattito filosofico per almeno due decenni. Tuttavia, la linea interpretativa umanistica promossa da Kojève comportava una regressione a una prospettiva filosofica feuerbachiana, che il pensiero contemporaneo percepiva come lontana e insostenibile. La letteratura hegeliana ha oggi il compito di riconoscere l'incidenza storica dell'interpretazione kojéviana e allo stesso tempo di liberarsene per ricostruire il profilo autentico di Hegel.

26 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, 2 tomes, Aubier, Paris 1946, p. 524; *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 670-671. Su Hyppolite mi permetto di rimandare al volume *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

All'ombra di Feuerbach

Roberto Morani

The essay focuses on the atheistic and immanentist reading of Hegel's thought, elaborated by Alexandre Kojève in the seminar dedicated to the *Phenomenology of the Spirit* and held in Paris between 1933 and 1939. Kojève's reading profoundly altered the image of Hegel in early 20th century France, making him a protagonist of philosophical debate for at least two decades. However, the humanistic line of interpretation promoted by Kojève entailed a regression to a Feuerbachian philosophical perspective, which contemporary thought perceived as distant and untenable. Hegelian literature today has the task of recognising the historical incidence of Kojévian interpretation and at the same time freeing itself from it in order to reconstruct Hegel's authentic profile.

Parole chiave

Hegel, umanismo, Feuerbach, ateismo, libertà
Hegel, humanism, Feuerbach, atheism, freedom

DER GOTTESBEWEIS ALS THEOPHANIE

Roberto Vinco

Universität Heidelberg

Thomas von Aquin schließt bekanntlich seine Gottesbeweise mit folgender Bemerkung ab: «und das ist, was alle „Gott“ nennen». Aber verhält es sich wirklich so? Genauer formuliert: Ist der Gott, der bewiesen wird, identisch mit jenem sakralen Prinzip, das der religiöse Mensch anbetet? Oder haben Philosophen wie Martin Heidegger Recht, wenn sie auf einen unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem metaphysischen Gott und demjenigen der Religion verweisen? Im Folgenden werde ich eine Zwischenposition vorschlagen. Dies bedeutet: Es gibt eine Übereinstimmung zwischen dem bewiesenen und dem religiösen Gott, aber der Sinn der Gottesbeweise besteht nicht (wie üblicherweise angenommen) in einer inferentiellen Dynamik, sondern in der Darstellung der allumfassenden göttlichen Erscheinung.

Die inferentielle Dynamik der Gottesbeweise und ihr metaphysisches Weltbild

Die gewöhnliche Konzeption der Gottesbeweise ist durch eine fast ausschließliche Betonung ihres Inferenzcharakters gekennzeichnet. Was ist damit gemeint? In der Standardauffassung der Beweise wird Gott als das Resultat (oder als der Zielpunkt) einer Argumentationskette betrachtet, die von Prämissen ausgeht, die sich vom Ergebnis unterscheiden und daher als «nicht-göttlich» gelten müssen.

Versuchen wir diese Idee etwas zu präzisieren. Traditionell werden Gottesbeweise sehr allgemein in zwei Kategorien unterteilt: Beweise a posteriori und Beweise a priori. Auf der einen Seite haben wir also Argumente, die von der Welt ausgehen und von gewissen Charakteren, die die Welt auszeichnen (Veränderung, Kontingenz, usw.). Diese Typologie von Argumenten geht somit explizit von einem Bereich der Realität aus, der nicht göttlich ist und versucht, durch eine Reihe von Argumenten die Existenz Gottes abzuleiten.

Zum Beispiel: Im berühmten ersten Weg der *Summa Theologiae* beginnt Thomas von Aquin mit der Existenz der Bewegung, die uns gewöhnlich begegnet. Er analysiert dann dieses Phänomen gemäß der Lehre von Akt und Potenz und ausgehend von den Thesen, dass alles, was in Bewegung ist, von etwas anderem bewegt wird und dass die Reihe der bewegten Bewegter nicht unendlich sein darf, leitet er die Existenz eines ersten unbewegten Bewegers ab, den er mit Gott identifiziert.

Auf der anderen Seite haben wir hingegen eine Typologie von Beweisen, die die Welt außer Acht lässt und sich direkt auf Gott konzentriert. Dies geschieht gewöhnlich durch die Herausarbeitung einer Quasi-Definition des Wesens Gottes. Der Ausgangspunkt ist allerdings, auch in diesem Fall, nicht wirklich Gott selbst, sondern eine Entität, die, zumindest vorläufig, nur *in mente* ist. Der Sinn der Argumentation besteht dementsprechend darin, diesen vorläufigen Zustand aufzuheben, um zum wirklichen Gott zu gelangen.

Das klassische Beispiel ist hier natürlich das Beweismodell, das zum ersten Mal vom Hl. Anselm im *Proslogion* herausgearbeitet wurde. Das Argument führt zunächst Gott als die größtmöglich konzipierbare Entität ein. Ausgehend dann von der Prämisse, dass eine *in rerum natura* existierende Entität «größer» als eine ist, die nur im Geist existiert, wird daraus die These abgeleitet, dass Gott nicht nur eine Vorstellung ist, sondern dass er auch wirklich existiert.

Nach dieser kurzen Beschreibung der Struktur der Gottesbeweise können wir uns nun auf das metaphysische Weltbild konzentrieren, das sie voraussetzen. Dabei sind an erster Stelle vor allem zwei Punkte hervorzuheben:

1.) Gott gilt zwar als das erste in der Ordnung der Dinge, aber nicht in der Ordnung der Erkenntnis. Gottesbeweise setzen, mit anderen Worten, ein «epistemisches Unterwegssein zu Gott» voraus und diese Reise impliziert, wie wir bereits oben erwähnt haben, dass wir gedanklich zu Gott kommen müssen.

2.) Gott ist zwar eine ausgezeichnete Realität bzw. der Grund des Realen, aber er ist gleichzeitig eine *bestimmte* Realität. Gott ist, mit anderen Worten, jene *Portion* des Realen, die sich aufgrund einer besonderen Natur von der Welt unterscheidet.

Diese Implikationen lassen schließlich die Gottesbeweise als Arti-

kulationen jener Subdisziplin in Erscheinung treten, die gewöhnlich «spezielle Metaphysik» (*metaphysica specialis*) genannt wird. Warum verhält es sich so? Im Rahmen der Schulmetaphysik wird zwischen allgemeiner und spezieller Metaphysik unterschieden. Die erste (die Ontologie) befasst sich mit den allgemeinsten Zügen der Realität. Die zweite ist hingegen durch besondere Forschungsbereiche gekennzeichnet. Dabei spielt vor allem die rationale Theologie, die Gott als Forschungsbereich hat, eine ausgezeichnete Rolle. Mehr noch: Die rationale Theologie kann als die Krönung der Metaphysik überhaupt betrachtet werden. Die Grunddynamik der Metaphysik besteht somit in einer Bewegung, die vom Allgemeinen (dem Seienden als solchem) zum Besonderen (dem wirklich Seienden bzw. Gott) übergeht.

Der bewiesene Gott und das Heilige

Die Konzeption, die sich aus der inferentiellen Natur der Gottesbeweise ergibt, ist allerdings nicht unproblematisch. Man kann nun diese Schwierigkeiten aus verschiedenen Perspektiven betrachten; in diesem Kontext wollen wir sie aber mit Blick auf die Thematik des Heiligen bzw. des Sakralen vertiefen. Dabei geht es vor allem um folgenden zentralen Punkt: Die Natur Gottes, die aus der oben beschriebenen Dynamik entsteht, ist eine, die die Aura des Sakralen nicht (mehr) besitzt. Kurzum: Der inferierte Gott ist ein profanierter Gott. Warum ist dies der Fall? Wir können in Übereinstimmung mit Mircea Eliade die Dimension des Sakralen bzw. des Heiligen anhand eines Kontrastes mit derjenigen des Profanen einführen. Dabei stellt das Profane die Sphäre des Alltäglichen dar, in der der Gang unserer Welt gemäß den gewöhnlichen Bahnen abläuft. Das Sakrale ist hingegen der Bereich des ganz Anderen, das unsere alltägliche Erfahrung grundsätzlich in Frage stellt. Diese Andersheit ist allerdings (und das ist die zentrale Botschaft Eliades) nicht so zu verstehen, als ob das Heilige in sich selbst geschlossen wäre. Im Gegenteil: Das Heilige ist von einem Manifestationscharakter gekennzeichnet. Es ist daher nicht eine Entität, die sich hinter den Phänomenen verbirgt, sondern eine allgegenwärtige Präsenz.¹

¹ Zu dieser Thematik vgl. z.B. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des*

Nun ist es gerade diese doppelte Dimension des Sakralen, die durch die Inferenz (und allgemeiner durch die Dynamik der speziellen Metaphysik) verloren geht. Denn einerseits wird Gott als eine zwar außergewöhnliche, aber doch objektivierbare Entität erfasst. Dadurch wird aber Gott auch «traktabel» und zumindest partiell auf unsere alltägliche Erfahrung zurückgeholt. Auf der anderen Seite ist der bewiesene Gott ein Gott, der nicht unmittelbar präsent ist, sondern ein Prinzip, das sich nur durch eine Argumentationskette zeigt.

Diese problematische Seite lässt sich auch folgendermaßen darstellen: Das Heilige ist, wie auch Eliade hervorhebt, das prägende Merkmal der traditionellen Gesellschaften und der traditionellen Welt überhaupt. Mit anderen Worten: Das traditionelle Weltbild ist ein religiöses. Das moderne Weltbild ist hingegen (zumindest im Westen) vorwiegend ein profanes. Was unterscheidet aber die Welt der Tradition von der modernen Welt? Julius Evola hat mit seiner bekannten Radikalität die spezifische Differenz zwischen den zwei Weltsichten folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

Wie schwer es für den modernen Menschen vielleicht auch zu verstehen sein mag, man muß von dem Gedanken ausgehen, daß sich die Wirklichkeit für den traditionsverbundenen Menschen auf einen weit größeren Umkreis von Dingen erstreckte, als es der ist, auf den sie sich im allgemeinen heute erstreckt. Heute anerkennt man im Grunde als Wirklichkeit nur, was über die Körperwelt in Raum und Zeit nicht hinausgeht. Gewiß läßt mancher auch noch jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren etwas zu: aber insofern dieses Etwas immer nur unter dem Gesichtswinkel einer Hypothese oder eines wissenschaftlichen Gesetzes, eines spekulativen Gedankens oder eines religiösen Dogmas oder eines Moralprinzips zugelassen wird, verläßt man in Wirklichkeit nicht die genannte Grenze: praktisch, d.h. im Hinblick auf unmittelbare Erfahrung, bezieht der moderne Normalmensch, welches die Spielart seines «materialistischen» oder «spiritualistischen» Glaubens auch sei, seine Anschauung von der Wirklichkeit lediglich von der Körperwelt her.²

Religiösen, Insel-Verlag, Frankfurt a.M./Leipzig 1998, vor allem S. 13-20.

2 J. Evola, *Erhebung wider die moderne Welt*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1935, S. 15.

Man kann folglich behaupten, dass die moderne Welt (und dies bedeutet noch einmal die entsakralisierte Welt) dadurch gekennzeichnet ist, dass sie Gott (und allgemeiner das Übersinnliche) nicht als unmittelbare Erfahrung versteht, sondern höchstens als Ergebnis einer Inferenz, die vom Körperlichen (und allgemeiner vom Nicht-Göttlichen) ausgeht.

Wenn es sich aber so verhält, dann stellt sich die fundamentale Frage, ob es eine grundsätzliche Inkompatibilität zwischen der Ersten Philosophie (als argumentativer und logischer Tätigkeit) und der Natur des Heiligen und damit der tieferen Dimension der Religiosität gibt.

Die Erste Philosophie als sakrale Wissenschaft

Dass es sich nicht so verhält, lässt sich schon aus der Tatsache ableiten, dass selbst Autoren des so genannten «Integralen Traditionalismus» (z.B. René Guénon) die Konzeption einer «sakralen Wissenschaft»³ besprechen. Was zeichnet aber eine solche Wissenschaft aus? Im Vergleich zur bisher dargestellten Position ist eine sakrale Wissenschaft durch eine unmittelbare Erfassung des Absoluten gekennzeichnet. Nun ist eine solche Philosophiekonzeption nicht eine exotische Seltenheit, sondern eine, die, wie z.B. Hegel hervorgehoben hat⁴, von Anfang an prägend ist. Versuchen wir diese These genauer zu explizieren. Der Satz des Thales «die ἀρχή ist Wasser» (und somit der Anfang der Philosophie) soll deshalb als genuin philosophisch betrachtet werden, weil durch ihn die allumfassende Einheit zum Ausdruck gebracht wird. Diese allumfassende Einheit stellt gleichzeitig die wahre Natur des Realen dar. Der Satz des Thales lässt sich daher folgendermaßen übersetzen: «Alles ist (wirklich) Wasser».

Die philosophische Sicht richtet sich somit direkt auf das Absolute, d.i. auf die allumfassende Ureinheit. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn die alltägliche (und auch mythische) Perspektive, die von der vielfältigen Welt unserer sinnlichen Erfahrung ausgeht, ausgeschaltet

3 Zu dieser Thematik vgl. R. Guénon, *Die Krise der modernen Welt*, Matthes & Seitz, Berlin 2020, vor allem Kap. 4, S. 64-81.

4 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Theorie-Werksausgabe in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 (=TW) neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, TW 18, S. 203-204.

bzw. zum Schweigen gebracht wird. Die Setzung des Absoluten erfolgt daher durch ein In-Frage-Stellen unserer gewöhnlichen Weltsicht.

Diese fundamentale Dynamik, die den Anfang der Philosophie auszeichnet, erhält allerdings ihren vollkommenen Ausdruck im Rahmen der Perspektive des Parmenides. Warum ist dies der Fall? Das Wasser des Thales beansprucht, die Einheit des Ganzen in Erscheinung treten zu lassen. Das Wasser kann aber diesen Anspruch nicht erfüllen, weil es ein besonderes Element ist und das Ganze nicht durch einen Teil ausgedrückt werden kann. Die thalesische Perspektive ist, mit anderen Worten, noch sinnlich geprägt (noch materialistisch im Sinne Evolas).

Der große Schritt des Vaters Parmenides besteht nun darin, das Reale mit den Augen des reinen (d.h. nicht sinnlich geprägten) Denkens betrachtet zu haben. Das Sein des Parmenides ist mit anderen Worten die wahre ἀρχή und dies bedeutet wiederum die ἀρχή, die sich dem reinen Denken offenbart.

Diese «geistige ἀρχή» unterscheidet sich nun vom Wasser des Thales zum einen, weil sie einen authentischen Anspruch auf Totalität erheben kann⁵. Dies bedeutet: Jenseits des Seins (im Gegensatz zum Wasser) gibt es in der Tat nichts. Das Sein markiert wirklich «die Grenzen der Totalität».

Alle Dinge bilden wahrhaftig eine Einheit dadurch, dass sie sind, und nicht weil sie z.B. «wässrig» sind.

Das parmenideische Sein ist zum anderen auch der wahre Ausdruck des Absoluten. Das Sein wird nämlich von Parmenides als jenes Prinzip konzipiert, das jeglicher Form von Nicht-Sein grundsätzlich entgegengesetzt ist und somit als jene ἀρχή erfasst, die prinzipiell nicht ins Wanken gebracht werden kann.

Das Nicht-Sein ist allerdings auch das, was unsere phänomenale Welt charakterisiert. Denn diese besteht aus Vielheit und Bewegung (und deshalb aus einer Mischung aus Sein und Nicht-Sein). Daraus leitet Parmenides eine monumentale Konsequenz ab: Die phänomenale Welt ist nicht wirklich, sondern bloße *doxa* (trägerischer Schein). Mit anderen Worten: Die Übernahme der philosophischen Perspektive, d.i. die un-

5 Dieser Themenkomplex ist unter anderem von Emanuele Severino herausgearbeitet worden. Vgl. dazu E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Rizzoli BUR, Milano 2015.

mittelbare Schau des reinen Seins (des Absoluten) koinzidiert mit dem radikalsten In-Frage-Stellen unserer gewöhnlichen Erfahrung.

Wir haben oben aber gesehen, dass das erste fundamentale Merkmal des Heiligen darin besteht, dass es als das Andere gilt, das unsere gewöhnliche Erfahrung in Frage stellt. Die parmenideische Auffassung kann deshalb als der philosophische Ausdruck dieser Dimension des Heiligen betrachtet werden. Mit anderen Worten: Das Sein des Parmenides ist das logische Pendant des *Mysterium tremendum*, das die religiöse Perspektive charakterisiert.

Die Frage, die sich dabei stellt, ist nun, ob im Rahmen einer solchen sakralen Perspektive Gottesbeweise noch eine Rolle spielen können. Die Antwort ist positiv, allerdings erhalten Gottesbeweise eine Transformation. Hegel hat wiederum diese Umwandlung besonders hervorgehoben:

Die empirische Welt denken heißt [...] wesentlich, ihre empirische Form umändern und in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere *Gehalt* des Wahrgenommenen mit Entfernung und *Negation* der Schale herausgehoben (vgl. § 13 u. 23). Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, daß die Welt *zufällig* ist, liegt es selbst, daß sie nur ein *Fallendes*, Erscheinendes, und für sich *Nichtiges* ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung *Übergang* und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der *Vermittlung*, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird⁶.

6 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, TW 8, § 50 Anm., S. 132.

Der erste hervorzuhebende Punkt ist, dass Gottesbeweise als ein mangelhafter Ausdruck der Erhebung des Geistes zu Gott präsentiert werden. Mit diesem Terminus «Erhebung des Geistes zu Gott» wird wiederum auf die Übernahme der oben beschriebenen sakralen Konzeption der Philosophie verwiesen, die sich direkt auf das Absolute bezieht. Im Rahmen einer solchen Perspektive sind nun Gottesbeweise nicht mehr als bloße inferentielle Mittel zu verstehen, die vom Punkt A (der Welt) zum Punkt B (Gott) führen. Der tiefere Sinn der Gottesbeweise wird hingegen durch ihre negative Dimension expliziert. Sie sind mit anderen Worten dazu da, die Nichtigkeit bzw. Scheinhaftigkeit der sinnlichen Welt (und allgemeiner des Nicht-Göttlichen) zu offenbaren. Richtig erfasste Gottesbeweise verfolgen daher das Ziel, die Instabilität der Welt nachzuweisen und somit jene Konzeption, wonach die Welt neben Gott bestehen würde, abzubauen. Diese negative Tätigkeit vollzieht aber erst dann ihre Funktion, wenn sich die Negation auf die beweisende Dynamik selbst bezieht, wenn sich der Schein als Schein eines Scheines entpuppt, denn nur dann kann das Absolute in seinem Totalitätsanspruch unmittelbar erfasst werden.

Der Sinn der Gottesbeweise besteht mithin darin, ihre eigene inferentielle Natur aufzuheben, um sich direkt auf das Absolute zu beziehen. Man sieht also, dass in diesem Kontext Gottesbeweise eine parmenideische Prägung erhalten. Allerdings ist die reine parmenideische Position noch unbefriedigend. Denn im Kontext der Auffassung Parmenides' koinzidiert die Nichtigkeit der Welt mit ihrer radikalen Opazität. Das göttliche Sein kann, mit anderen Worten, erst dann in Erscheinung treten, wenn die Welt als ein in sich geschlossenes und trübes Phänomen durchschaut wird. Die Erhebung des Geistes zu Gott behält aber dadurch noch Charaktere, die mit der oben dargestellten Inferenzdynamik verwandt sind. Denn sie besteht im Grunde darin, jene wahre Realitätsdimension zu erreichen, die sich hinter der inkonsistenten Weltansicht der Sterblichen verbirgt.

Der tiefere sakrale Sinn der Gottesbeweise besteht hingegen darin, die Scheinhaftigkeit der Welt (und damit ihre Instabilität) nicht als trügerische *doxa*, sondern als *Manifestation des Absoluten* zu offenbaren.

Die Dynamik der Gottesbeweise erhält dadurch einen durch und durch theophanischen Charakter. Mit anderen Worten: Durch die Dynamik der Gottesbeweise (und allgemeiner der Metaphysik) wird der phänomenale Charakter des Realen nicht ausgeschlossen, sondern in das Absolute integriert und mithin gerettet. Das wahre göttliche Sein zeigt sich daher nicht als der leere verborgene Grund des Realen, sondern als jenes Prinzip, das alles vereinnahmt. Damit aber erweist sich das Absolute als genuin heilig bzw. sakral, denn sowohl die Andersheit des Göttlichen gegenüber der Welt als auch sein Manifestationscharakter werden berücksichtigt.

Das Immanenz- und Transzendenz-Modell

Es gibt nun zwei Grundmodelle, die eine solche theophanische Auffassung durchführen: ein Immanenz-Modell und ein Transzendenz-Modell⁷.

Das Immanenz-Modell ist dasjenige, das traditionell mit Spinoza assoziiert wird und von Hegel (zumindest nach einer Standardinterpretation) vervollkommen wurde. Nach dieser Auffassung wird Gott bzw. das Absolute mit der richtig (d.h. philosophisch) erfassten Welt identifiziert. Mit anderen Worten: Aus der philosophischen Perspektive erscheint Gott als die allumfassende und kohärente Totalität, die überall manifest ist.

Wir können diese Position mit Bezug auf die Struktur des hegelschen Denkens kurz skizzieren. Im hegelschen Kontext beginnen wir als Parmenideer: Wir haben somit auf der einen Seite das reine und leere Sein (als erste Form des Absoluten) und auf der anderen Seite das Nichts (d.i. der logische Kern der weltlichen Phänomenalität). Diese zwei Pole haben am Anfang nur eine äußerliche Beziehung. Sie stehen, um die hegelschen Worte zu verwenden, gleichgültig nebeneinander.

Die philosophische Arbeit besteht nun darin, zu begreifen, dass das wahre Sein die Phänomenalität integriert. Das Sein zeigt sich damit als etwas, das nicht in sich geschlossen ist, sondern in Erscheinung tritt. Gleichzeitig soll die Phänomenalität nicht als ein äußerlicher trügerischer Schein verstanden werden, sondern als der genuine Ausdruck des Absoluten. Im Rahmen der hegelschen Position wird zusätzlich gezeigt,

⁷ Für eine systematische Herausarbeitung dieser zwei Modelle vgl. unter anderem R. Vinco, *Elemente einer Evidenzmetaphysik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2021, vor allem S. 1-30.

dass diese Manifestation des Absoluten so allumfassend ist, dass sie auch die philosophische Betrachtung miteinschließt. Der Geist (d.h. die eigentliche Form des Absoluten) ist, mit anderen Worten, nicht einfach eine objektive Realität, die man äußerlich darstellen kann, sondern ein allumfassendes Prinzip, das sich selbst (philosophisch) erfasst. Der Geist ist, wie Hegel selbst schreibt, für den Geist. Das ganze System kann daher als ein monumentaler Gottesbeweis betrachtet werden. Dieser ist allerdings nicht als eine inferentielle Demonstration Gottes zu verstehen, sondern als eine «Monstration» der allgegenwärtigen Präsenz des Absoluten, oder, noch stärker, als ein Eintauchen in diese. Hegel hat die daraus entstehende sakrale Natur der Philosophie deutlich formuliert. Er schreibt:

Er [Gott; R. V.] ist der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, sowie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhang mit ihm erhält, von seinem Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst⁸.

Kurzum: Die Philosophie ist direkt auf Gott bezogen und ihre Tätigkeit besteht darin, die Allgegenwart Gottes darzustellen. In dieser Dynamik wird auch derjenige miteinbezogen, der sich mit ihr befasst.

Das zweite Modell ist dasjenige der Transzendenz. In diesem Kontext wird einerseits die Andersheit Gottes bewahrt, gleichzeitig wird das Nicht-Göttliche (die Welt) nicht als eine Entität betrachtet, die neben Gott besteht, sondern «in Gott». Wie ist nun diese Konzeption zu interpretieren? Traditionell wird diese Auffassung in platonischer Form dargestellt. Das absolute Sein (und somit der philosophische Gott) ist gewissermaßen das unendliche und unendlich tätige Urbild, das jegliche Perfektion auf eminente Weise in sich beinhaltet. Die Welt ist hingegen das Abbild, das das absolute Sein auf geminderte Weise darstellt. Die

8 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1-3, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 3-5, hg. von W. Jaeschke, Meiner: Hamburg 1983-1985 (= VPR 3-5), hier: VPR 3, S. 3-4.

Welt ist somit nichtig, aber nicht in dem Sinne, dass sie ein trügerischer Schein wäre, sondern in dem Sinne, dass sie der unendlichen Vollkommenheit des Urbildes nichts hinzufügen kann. Zusätzlich ist das Abbild nicht als eine Entität zu verstehen, die neben Gott besteht, sondern als eine durch und durch relationale Entität, die strukturell und durchgehend auf Gott verweist. Gott ist deshalb nicht einfach transzendent, sondern auch absolut immanent.

Die genuine Übernahme der philosophischen Perspektive besteht folglich darin, die Welt als einen Reflex des göttlichen Ursprungs zu betrachten. Diese relationale Dimension kann aber nur dann in Erscheinung treten, wenn es bereits einen unmittelbaren kognitiven Bezug zum absoluten Ursprung gibt. Die Erhebung des Geistes zu Gott besteht folglich darin, die Omnipräsenz *des Urbildes* zu sehen.

In meinen Augen ist einer der Autoren, die diese Position am besten zum Ausdruck gebracht hat, der Hl. Bonaventura. Für Bonaventura wird das endliche Sein (und somit die Welt) richtig erfasst, wenn sie als etwas Mangelhaftes (Gemindertes) begriffen wird. Dies aber kann nur dann geschehen, wenn der Zugang zum vollendeten und absoluten Sein bereits gewährleistet ist. Kurzum: Das *primum cognitum* (das Erst-erkannte) ist das absolute Sein selbst.

Dieses absolute Sein ist nun, laut Bonaventura, nicht als eine abgetrennte platonische Idee zu verstehen. Im Gegenteil: Seine absolute Transzendenz ist mit seiner absoluten Immanenz verbunden. Mit den Worten Bonaventuras:

*Weil es (das reinste und absolute Sein, Anm. R.V.) das vollkommens-
te und unermäßigste ist, darum ist es in allem, wird aber von ihm
nicht eingeschlossen; außer allem, doch nicht ausgeschlossen, über
allem, aber nicht erhoben, unter allem, doch nicht darunter. Weil es
aber im höchsten Maße eins und allseitig ist, darum ist es alles in «al-
lem», mag auch das «Alles» ein Vieles und es selbst ein Eines sein⁹.*

⁹ Bonaventura, *Itinerarium Mentis in Deum/Pilgerbuch der Seele zu Gott*, Kösel, München 1961, V.8, S. 134-135. Ich habe diese Übersetzung leicht modifiziert. Die Hervorhebungen sind von mir.

Welche Funktion erhalten nun in diesem Kontext Gottesbeweise? Diese sind nicht unnötig, aber sie haben auch hier keine reine inferentielle Bedeutung. Mit anderen Worten: Gottesbeweise können uns nicht zu Gott führen, weil er überall manifest ist. Der Sinn der Gottesbeweise besteht hingegen darin, uns zu befähigen, die *gloria Dei*, die überall scheint, zu erfassen. Denn wir sind, wie Bonaventura hervorhebt, ein wenig wie geistige Fledermäuse und die Schau des Offensichtlichsten (der Heiligkeit Gottes) muss von uns erlernt werden.

Abstract

Die Grundstruktur der Gottesbeweise wird gewöhnlich als eine inferentielle Dynamik interpretiert, die von einem nicht-göttlichen Anfangspunkt (z.B. der Natur der Welt) ausgeht und zu Gott führt. Diese Standardauffassung scheint aber eine Konzeption Gottes zu implizieren, die zum sakralen Charakter des göttlichen Ursprungs im Gegensatz steht. Es entsteht somit eine Spannung zwischen dem metaphysischen Gott und dem religiösen.

In diesem Beitrag werde ich zunächst die entsakralisierende Tendenz der Gottesbeweise herausarbeiten. Ausgehend davon werde ich dann eine alternative Konzeption skizzieren, wonach die Beweisdynamik nicht als ein «epistemischer Weg zu Gott» erfasst wird, sondern als ein theophanisches Geschehen. Diese Perspektive wird schließlich sowohl entsprechend ihrem Immanenz- als auch ihrem Transzendenz-Charakter dargestellt.

The basic structure of the proofs of God's existence is usually interpreted as an inferential dynamic that sets off from a non-divine starting point (e.g. the nature of the world) and leads to God. This standard view seems to imply, however, a conception of God that stands in contrast to the sacral character of the divine Source. A tension thus arises between the metaphysical God and the religious one.

In this paper, I will first articulate the desacralizing tendency of the proofs. Based on this, I will then outline an alternative conception according to which the dynamic of proof is not understood as an "epistemic path towards God", but as a theophanic event. Finally, this perspective will be presented according to the point of view of Immanence, as well as that of Transcendence.

Parole chiave

Metaphysik, Gottesbeweise, Theophanie
metaphysics, proofs of God's existence, theophany

FRANCISCO SUÁREZ

Alberto Giovanni Biuso

Università di Catania

Ontologia

Ontologia è una parola che non fa parte del lessico della filosofia antica. E nemmeno di quella medioevale. Le prime occorrenze documentate del termine appaiono nel *Theatrum philosophicum* di Lorhardus (1606) e nel *Lexicon philosophicum* di Goclenius (1613). Il fatto che la parola non ci sia non implica però che non esista la cosa indicata dalla parola. L'intera metafisica greca è una ontologia, nel senso assai semplice che indaga l'essere non per come si costruisce nella mente umana ma per come esso è in sé.

I decenni tra il XX e il XXI secolo vedono l'evidente rinascita del discorso filosofico in quanto tale, vale a dire, dell'ontologia. La filosofia dunque non come semplice analisi critica dei fatti sociali – come *ancilla sociologiae* – né come confronto serrato con i saperi della quantità – la filosofia come *ancilla scientiae* –, ancor meno come analisi logica del linguaggio e neppure come prezzemolo 'umanistico' da distribuire tra le diverse pietanze dei saperi.

La filosofia è invece, nella sua identità, pluralità, specificità, il discorso sull'essere, «ist universale phänomenologische Ontologie; è ontologia universale e fenomenologica»¹, la filosofia è «das sagende Bauen am Seyn durch Erbauen der Welt als Begriff; il dire che edifica l'Essere tramite la costruzione del mondo come concetto»².

Anche per questo, come giustamente afferma Maurizio Ferraris, «la definizione di 'novantiqua', che tradizionalmente spetta alla retorica, sembra

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, «Gesamtausgabe», vol. 2, a cura di F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, § 7C, p. 51 e § 83, p. 575.

2 Id., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, «Gesamtausgabe», vol. 94, a cura di P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, *Überlegungen IV*, «Der Weltbegriff», § 18, p. 212.

oggi applicarsi particolarmente bene all'ontologia»³. La relazione intima e plurale tra ontologia, metafisica ed epistemologia è l'orizzonte nel quale e mediante il quale comprendere lo statuto della filosofia nel presente come nel passato. Quali siano, in particolare le relazioni e le differenze tra *metafisica* e *ontologia* è una questione millenaria che ha ricevuto numerose e differenti risposte. Anche in questo caso ha ragione Ferraris a nutrire delle perplessità sulla differenza sostanziale tra metafisica e ontologia e a porre invece in primo piano la distinzione, che risulta fondamentale, tra l'essere e il sapere e dunque tra l'ontologia e l'epistemologia.

La confusione tra questi due livelli e forme è di fatto ciò che definisce il pensiero moderno, la filosofia postcartesiana e soprattutto il kantismo e l'idealismo sia metafisico (la filosofia classica tedesca) sia fisico (l'interpretazione di Copenaghen della teoria dei quanti) che dalla metafisica kantiana sono scaturiti. 'Metafisica kantiana', esattamente. Perché il tentativo di Kant è consistito nel rivoltare dall'interno (come si fa con un calzino) la metafisica sviluppata dal realismo greco, dal trascendentalismo di Duns Scoto e di Francisco Suárez, sino a Christian Wolff. La *Critica della ragion pura* è anche un trattato di metafisica non soltanto perché trae lessico e problemi dalla *Schulphilosophie*, dalla Scolastica tedesca, ma anche perché in essa «l'Analitica corrisponde alla metafisica generale, la Dialettica alla metafisica speciale (cosmologia, teologia e psicologia razionali). Dunque, occuparsi dell'Analitica significa, letteralmente, esaminare l'ontologia di Kant»⁴. La fallacia trascendentale di Kant «consiste nel totale assorbimento dell'ontologia nell'epistemologia»⁵ e quindi nell'assorbirla in una semplice teoria della scienza che non ha un oggetto proprio o se lo possiede esso consiste non nell'indagine su come il mondo sia fatto (ontologia) ma soltanto sulle modalità con le quali può essere conosciuto (gnoseologia / epistemologia).

Su questo punto Heidegger è ancora una volta assai chiaro: «Per i Greci le cose appaiono. Per Kant le cose mi appaiono. [...] I Greci sono quelli uomini che vissero immediatamente nell'evidenza dei fenomeni

3 M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, p. 7.

4 Ivi, p. 149.

5 Ivi, p. 19.

– attraverso l'esplicita capacità estatica di lasciarsi rivolgere la parola dai fenomeni (l'uomo moderno, l'uomo cartesiano, se *solum alloquendo*, rivolge la parola solo a se stesso). Nessuno ha ancora mai raggiunto l'altezza dell'esperienza greca dell'ente come fenomeno»⁶. È anche dal progressivo e radicale abbandono del fenomeno, della percezione fenomenica, dell'esperienza percettiva che deriva l'inclinazione idealistica, astratta e antropocentrica dei saperi contemporanei.

Scolastica

La Scolastica tomistica riprende invece pienamente il primato ontologico e il realismo di Aristotele, quella scotista stabilisce anch'essa «il primato della considerazione generale dell'essere in quanto tale, rispetto a qualsiasi esistente particolare, fosse pure Dio, ente sommo»⁷, difendendo, rispetto a Tommaso, una concezione univoca dell'essere, per la quale il concetto di ente si applica allo stesso modo a ogni forma ed espressione ontologica, sia essa finita o infinita, materiale o immateriale.

Francisco Suárez condivide la tesi dell'univocità dell'essere e l'intera metafisica di Heidegger si fonda sulla metafisica appunto di Duns Scoto e di Suárez. Nel Novecento la Neoscolastica riprende interamente queste tesi, ed è un vero peccato che essa sia relativamente poco studiata in ambito non cattolico. Per gli Scolastici l'ente è semplicemente la *Res*, tutto ciò che possiede un'essenza senza per questo dover necessariamente occupare un luogo nel tempo. Su tale fondamento si esplica la ricchezza dell'ontologia dal neoplatonismo a Tommaso, più indirizzato a dare rilievo in ogni caso all'esistenza sull'essenza, da Scoto a Suárez, da Wolff a Meinong.

Ha dunque ragione Sofia Vanni Rovighi: «In filosofia non esistono questioni passate in giudicato»⁸. Anche per questo, secondo il brano del *Sofista* che fa da epigrafe a *Sein und Zeit*, un tema come quello dell'essere può sempre tornare al centro dell'indagine teoretica. *Essere*

6 M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, trad. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003, pp. 92-94.

7 A. Saccon, in *Storia dell'ontologia*, cit., p. 85.

8 S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. II, Metafisica*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2022, p. 89.

che della filosofia è la struttura fondamentale, il concetto esplicativo, il problema sempre aperto. Lo è nella duplice forma della ontologia che si chiede se qualcosa esista e della metafisica che si chiede come esista ciò che esiste, che cosa sia l'ente che è. Più propriamente e anche universalmente, metafisica e ontologia in realtà coincidono in quanto sono due declinazioni diverse della teoresi in quanto scienza che indaga l'ente come appunto esistenza di qualcosa e indaga l'essenza come modo d'essere di ciò che esiste.

Il punto di partenza dell'indagine filosofica è dunque ontologico/metafisico e consiste nella semplice osservazione e constatazione che *aliquid est*, che c'è qualcosa. La metafisica è propriamente lo sviluppo dell'affermazione che qualcosa c'è a partire dall'evidenza della molteplicità di ciò che è. Quali rapporti intercorrono tra gli enti che sono ma sono in molti modi? Nucleo della molteplicità degli enti sono due strutture simili e tuttavia da non confondere. La prima è la *diversità*, la seconda è la *differenza*. Essere diversi significa che un ente è irriducibile a un altro, si tratta di un concetto primitivo che fonda l'identità di ogni ente con se stesso. Essere differenti significa condividere con un altro ente alcuni aspetti e non altri. Alcuni semplici esempi: un singolo umano è diverso da una quercia ed è differente da altri esseri umani; una rosa è diversa da una roccia e differente da altri fiori; un libro è diverso da una caffettiera ed è differente da altri libri. L'Uno metafisico è l'insieme di identità, diversità e differenza.

Si tratta di strutture tutte temporali. L'Uno non è infatti mai statico, non è l'Uno parmenideo, ma costituisce proprio il dinamismo per il quale ogni ente diviene, vale a dire ogni ente è una sostanza/identità le cui molteplici caratteristiche e componenti mutano di continuo senza però che questo implichi la dissoluzione di quell'ente, la distruzione di quella sostanza. Ciò implica che la permanenza sia esattamente la capacità di mantenere una identità qualitativa e generale mentre si trasformano tutte le caratteristiche quantitative e particolari. Permanenza che è resa possibile dalla struttura stessa del divenire che consiste in un passaggio dalla potenza all'atto vale a dire da qualcosa che ora è e che nel suo essere/ora ha la possibilità di essere/ancora mantenendo

alcuni ma non tutti gli elementi che nel presente la costituiscono. La dissoluzione di alcuni elementi e l'acquisizione di altri è una possibilità intrinseca a tutto ciò che esiste senza che questo passaggio costituisca la distruzione dell'ente ma soltanto la sua trasformazione, vale a dire esattamente lo sviluppo di alcune delle sue potenzialità e il cancellarsi di altre. Ancora una volta una dinamica di identità/differenza che non *accade* nel tempo ma che è il tempo.

Per trasformarsi bisogna in ogni caso essere. Nel linguaggio aristotelico questo vuol dire che l'atto sta all'origine di ogni potenza. Atto che può essere distinto in *atto primo*, la sua struttura; *atto secondo*, la sua funzione. Atto primo è ciò che qualcosa è; atto secondo è l'attività che gli consente di divenire ciò che è.

Nella metafisica aristotelica e tomistica ciò che è passibile di tale dinamica è la *sostanza prima*, vale a dire i singoli enti che sono e che non costituiscono un predicato di altro, gli individui. Le sostanze seconde sono invece i concetti che raccolgono gli elementi comuni a una pluralità di individui. Socrate è sostanza prima, l'uomo è sostanza seconda. A esistere nella pienezza della realtà sono gli enti composti di materia e forma, gli enti materici che possiedono una propria identità formale. Le sostanze seconde esistono nelle menti che sono in grado di pensare l'identità e la differenza tra le sostanze prime. Solo le sostanze seconde possono essere predicate di qualcosa, le sostanze prime non costituiscono il predicato di altro. Nel linguaggio della Scolastica: «*Suppositum è la sostanza individua, per sé sussistente, completa; ossia, ciò la cui essenza è incomunicabile*»⁹.

È anche questo immanentismo delle sostanze prime a rendere la gnoseologia un livello secondo rispetto all'ontologia. Conoscere è un processo che non tocca la natura di ciò che è conosciuto. La realtà degli enti è del tutto autonoma dalla presenza o meno di una mente e di un intelletto che la conosca. Struttura intrinseca degli enti, struttura ontologica, è l'insieme di materia e di forma che li costituisce, il cui insieme determina la causa di un ente. Causa nel senso molteplice che ancora una volta la metafisica aristotelica sa indicare. Le quattro *cause* di un

⁹ Ivi, p. 52.

libro sono la carta di cui è composto; la forma/libro diversa da ogni altra modalità compositiva della carta; lo scrittore e la tipografia che ha stampato il suo testo; l'obiettivo che il libro intende perseguire. Causa materiale, formale, efficiente e finale. Di queste quattro modalità dell'essere e del divenire due sono intrinseche: la carta/materia e la composizione/forma; due sono estrinseche, l'autore del libro, che ovviamente è un ente esterno al libro scritto, e lo scopo del libro.

Il discorso metafisico così delineato, e qualunque possibile teoria metafisica, va distinto in modo chiaro rispetto al discorso delle altre scienze, in particolare della fisica. La confusione tra questi due livelli ha fatto sorgere problemi e difficoltà spesso artificiose e non giustificate. Un esempio tratto dalla fisica contemporanea può essere utile a capire meglio. L'indeterminismo della fisica quantistica (non dunque di tutta la fisica contemporanea ma certamente di una sua parte molto consistente) non tocca il principio di causalità e il determinismo metafisicamente intesi. Il principio di incertezza (meglio che di indeterminazione) di Heisenberg riguarda infatti una incertezza nel conoscere, non certo una incertezza nell'essere, nozione che sarebbe di per sé bizzarra, riguarda dunque una indeterminazione della conoscenza a individuare insieme la velocità e la posizione di una particella in un istante dato e non certo il fatto che in un dato istante una particella occupi una posizione e si muova a una determinata velocità.

Una distinzione analoga va formulata a proposito ad esempio della centralità dell'estensione nella fisica di Descartes, che non implica che metafisicamente gli enti siano solo estensione, vale a dire siano indagabili soltanto con il linguaggio della quantità. Allo stesso modo, la catena delle cause specifiche di un fatto fisico va indagata dalla fisica mentre l'indagine sul concetto metafisico di atto rimane autonoma dalla conoscenza delle specifiche cause e modalità di un processo fisico dato, costituendone piuttosto il fondamento generale. Le cause particolari sono indagate tramite proposizioni sintetiche a posteriori mentre l'atto è un enunciato analitico fondato sul dispositivo di identità e differenza.

Tutto questo è indagato dalla metafisica tomistica, a sua volta frutto dell'indagine aristotelica, con sviluppi ovviamente molto più analitici e dettagliati da parte della Scolastica.

Suárez: essere ed ente

Francisco Suárez (1548-1617) è probabilmente il più influente filosofo della Scolastica dopo Tommaso. La sua opera costituì infatti non soltanto lo strumento di formazione di intere generazioni di filosofi, compresi molti teologi protestanti, ma è una delle fonti principali di Descartes, di Wolff e anche (pur se come al solito per lo più nascosta) di Heidegger.

Le *Disputazioni metafisiche* di Suárez partono e si indirizzano «ad rerum ipsarum comprehensionem; alla comprensione delle cose stesse»¹⁰ e questo per la ragione che «nos ex rebus ipsis scientiam accipimus; noi apprendiamo una scienza a partire dalle cose stesse» (I.4.10, p. 190). Per riprendere la formula sopra ricordata di Heidegger, a Suárez come a tutti i Greci e agli Scolastici le cose appaiono mentre un moderno parte di solito dal presupposto soggettivistico che ‘le cose mi appaiono’.

L’oggetto e il soggetto della metafisica è per Suárez l’*ente*, nella vastità, densità, polisemanticità di una parola, un concetto e una realtà plurale e fondante: «Objectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine; L’oggetto di questa scienza è l’ente reale in tutta la sua estensione» (I.1.4, p. 68), vale a dire «comprendente sotto di sé non solo tutti gli enti reali, tanto quelli per sé quanto quelli per accidente, ma anche gli enti di ragione» (I.1.2, p. 67).

Ente è dunque un fiore, ente è un gatto, ente è la pietra, ente è Dio. Ed enti sono il numero 620, un triangolo equilatero, la giustizia. Ente è tutto ciò che ha un modo d’essere, empirico o razionale che sia, e anche ciò che *potrebbe essere senza contraddizione*. L’esistenza attuale (quella che concezioni e persone che pensano assai limitatamente ritengono l’*unica* forma di esistenza) è una delle forme dell’essere. Ente è qualcosa che occupa un luogo nello spaziotempo; ente è una forma linguistica e concettuale che abita nel corpomente; ente è qualcosa che potenzialmente è in grado di apparire, essere e diventare.

10 F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, nuova edizione riveduta e ampliata, Bompiani, Milano 2017, *Proemio*, p. 60. Le successive citazioni dall’opera di Suárez verranno indicate nel testo, tra parentesi.

Appaiono dunque centrali in questa ontologia la possibilità, oltre la semplice realtà empirica; la struttura razionale, oltre la semplice materialità atomica; l'attitudine, oltre la realizzazione già accaduta. Si tratta del principio aristotelico della *potenza* rispetto all'*atto*. Un principio che consente di comprendere la complessità e ricchezza dell'essere e dell'accadere al di là della sua sola manifestazione nel presente. Un principio che fa dell'ontologia un sinonimo della temporalità la quale si estende e distende nel presente, nel già e nel non ancora. Per Aristotele, come per Heidegger, la possibilità 'sta al di sopra' della sola realtà attuale ed è anche questa sua potenza a rendere «l'ente semplicemente considerato, ossia lo stesso essere [simpliciter ens seu ipsum esse] qualcosa di massimamente perfetto» (I.1.30, p. 115). In termini un poco più tecnici, «definiri potest metaphysicam esse scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur; la metafisica può essere definita come la scienza che considera l'ente in quanto ente, o in quanto astrae dalla materia secondo l'essere» (I.3.1, pp. 162-163).

L'essenza reale ha dunque per Suárez la struttura della possibilità, della pensabilità, della dimensione empirica, senza esclusione di nessuna di queste forme. In sintesi: «Ens concipi potest, et quasi totum actuale, et ut totum potenziale; L'ente può essere concepito sia come tutto attuale, sia come tutto potenziale» (I.2.12, p. 130). Nell'ottima sintesi di Étienne Gilson: «l'être, c'est l'essence, et la réalité de l'essence, c'est son aptitude à exister» mentre «l'être actuellement existant» non è che un caso particolare dell'«être simplement possible»¹¹.

Rispetto alla formulazione tomistica di queste strutture, Suárez condive con Duns Scoto la tendenza all'univocità dell'ente. Dove Tommaso utilizza il dispositivo della 'analogia' per coniugare ma anche nettamente distinguere i modi d'essere delle diverse entità – per l'appunto un fiore, un gatto, una pietra, Dio, il numero 620, un triangolo equilatero, la giustizia – Scoto e Suárez insistono sulla natura per così dire 'neutra' dell'ente, all'interno del quale possono essere comprese le entità più diverse, i modi d'essere più vari. L'unica condizione è che tali modalità non siano contraddittorie, che di esse non possa essere predicato allo

11 É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962, p. 147.

stesso tempo che sono e che non sono; detto in modo ancora più sintetico «questo principio a priori si riduce a quello per cui *Ogni ente è uno*, giacché il motivo per il quale una cosa non può essere e insieme non essere, è che essa, in maniera determinata, può essere solo una» (III.3.1, p. 605), nel senso che Dio e gli enti mondani, il creatore e le creature – per riferirsi alla massima distinzione possibile – partecipano dello stesso essere; la differenza non sta nella loro realtà ma nel modo nel quale essa viene concepita dalle menti umane.

La realtà plurale del mondo è in questa prospettiva talmente chiara e oggettiva da comprendere in sé i trascendentali, intesi non soltanto come i concetti universali che la mente umana può intendere e che è capace di elaborare, ma come gli universali che esistono indipendentemente dai cervelli degli esseri senzienti. Dei sei trascendentali tradizionali – ente, cosa, qualcosa, uno, vero, buono – ai quali si possono aggiungere il durare e l'occupare un luogo, vale a dire lo spaziotempo, Suárez conduce una drastica riduzione, sostenendo «che le passioni proprie dell'ente sono solo tre, vale a dire l'uno, il vero e il buono» (III.2.3, p. 585) e questo sempre per la tendenza all'univocità che caratterizza la sua metafisica.

Mediante complesse e ripetute analisi che percorrono le prime tre *Disputationes* Suárez tende a dimostrare che in realtà il trascendentale è soltanto uno, ed è l'*essenza*, l'elemento che distingue il qualcosa dal niente, vale a dire l'ente medesimo che possiede una qualche *quidditas*, che lo rende appunto un ente, un qualcosa che c'è, che appare e che si dà, qualcosa che «appellatur *essentia*, quia est id, quod per actum essendi primo esse intelligitur; è chiamata *essenza*, in quanto è ciò che pensiamo vi sia per primo, in ciascuna cosa, mediante l'atto d'essere» (II.4.6, p. 492). E questo, ancora una volta, perché «se assumiamo l'ente in atto, significandolo con questo termine nella sua qualità di participio, la sua ragione consisterà nell'essere qualcosa di esistente in atto, ossia qualcosa che possiede un reale atto d'essere, o una realtà attuale, la quale si distingue da quella potenziale, che è nulla in atto (quod est actu nihil)» (II.4.4, p. 491). Sembra dunque che ente ed essenza coincidano. E anche questo, soprattutto, questo fa l'autonomia ontologica dell'essere rispetto alla pensabilità gnoseologica dell'essere.

Suárez: il realismo metafisico

L'ontologia essenzialista di Francisco Suárez appare quindi come una potente espressione del *realismo* del pensiero greco-medioevale rispetto al soggettivismo di quello postcartesiano. Un realismo per il quale ciò che accade nella mente non condiziona in nessun modo quanto è nella materia e nella realtà. Una similitudine proposta dal filosofo chiarisce bene il significato di questa tesi: «Lo stesso accade con la luce del sole, in quanto essa possiede e la virtù di illuminare, nella quale conviene con lo splendore del fuoco, e la virtù di riscaldare, nella quale conviene con il calore, e la virtù di seccare, nella quale conviene con la secchezza; e da esse tutte l'intelletto può astrarre diversi concetti, ma sarebbe senza senso e senza fondamento ritenere che essi siano tutti distinti, secondo realtà, nella luce» (II.3.11, p. 475). E conclude che «bisogna fare attenzione a non trasferire il nostro modo di concepire alle cose stesse, e non ritenere che, a causa di un modo diverso di parlare, vi sia nelle cose una distinzione che in verità non esiste» (II.3.12, p. 475).

La realtà, la sua autonomia, la sua evidenza, la sua potenza che si manifesta a ogni passo anche nel limite che qualunque corpomente incontra nel trasformare il mondo secondo i propri desiderata, è la condizione ed è lo sfondo dell'ente e dell'essenza.

E tuttavia l'opera di Suárez è molto diversa dalle tante sintesi che la Scolastica e la tarda Scolastica hanno formulato e proposto del realismo aristotelico (ed ellenico in generale), non soltanto per l'esplicita dichiarazione di indipendenza metodologica rispetto a un commento tutto a ridosso di Aristotele e delle *Sentenze* di Pier Lombardo ma per una ragione sostanziale che fa delle *Disputationes* la sintesi conclusiva della Scolastica e però anche un momento di passaggio e di *fondazione* della metafisica moderna. Costantino Esposito afferma giustamente che «Suárez può essere considerato come una vera e propria soluzione di continuità nell'intreccio dell'onto-teologia, nel senso preciso di un'interruzione che funga al tempo stesso da giuntura» (p. 792).

'Giuntura' verso che cosa? Proprio verso la posizione costruzionistica, cartesiana e soggettivistica della metafisica moderna. Com'è noto, Descartes si formò nel collegio gesuitico di La Flèche, dove le *Disputazioni*

di Suárez costituivano il ‘libro di testo’ degli studi filosofici. Tutta la sua opera è intessuta dei termini e del linguaggio della Scolastica, compresi gli elementi che sembrano di maggiore novità, e che certamente lo sono per la particolare declinazione che Cartesio ne offre. Già i termini ‘chiarezza e distinzione’, due fondamenti del *Discours de la méthode*, sono anch’essi tratti dalla tesi suareziana per la quale «la massima perfezione della conoscenza umana sia posta nella certezza e nell’evidenza» (I.5.10, 245). Ma la continuità tra Cartesio e Suárez secondo vari autorevoli interpreti – tra i quali Étienne Gilson, Gustav Siewerth, Jean-François Courtine – è sostanziale e consiste nel fatto che Suárez «trasformò definitivamente la metafisica in logica razionale [...] e radicò la conoscenza esclusivamente in un soggetto che concepisce astrattamente»¹².

Il dispositivo gnoseologico e metodologico di una certezza autonoma dalla complessa differenza che la realtà rimane rispetto a qualunque tentativo di concepirla, sarebbe favorito anche dall’autonomia immanentista dell’ente univoco coglibile, conoscibile e argomentabile nelle forme razionali difese da Suárez. Una concezione dell’ente come tutto ciò che *potrebbe essere senza contraddizione* e il principio fondamentale per cui *ogni ente è uno*, renderebbero possibile anche il nulla come luogo massimo della possibilità, della potenzialità, dell’attitudine a essere. La condizione per l’esistenza diventa quindi la sua non-impossibilità, che però è un dispositivo logico assai prima che ontologico. In questo modo, per Courtine, «l’*onto*-logia viene fondata come un’*onto-logica*: uno slittamento questo, insieme semantico e cosale, che trova il suo alveo più appropriato appunto nella tesi suareziana del nulla, grazie alla quale soltanto la ‘realtà’, la ‘possibilità’ e la ‘pensabilità’ fanno una sola cosa» (Esposito, p. 807).

Interpretazioni e letture, queste, molto interessanti ma credo anche motivate da una difesa del tomismo rispetto alla torsione scotista che Suárez ne ha dato. Non va infatti dimenticato che la continuità tra Tommaso e Suárez è solida almeno quanto gli elementi di distinzione. Anche per Suárez, contro il volontarismo di Scoto, «il vero esprime un

12 G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1959, pp. 184-185 e 260.

ordine all'intelletto, il buono alla volontà: ma l'intelletto è una facoltà che precede la volontà» (III.2.9, p. 595). Anche per Suárez l'autonomia del teoretico, rispetto alla morale e a qualunque altra forma dell'abitare umano il mondo, va garantita proprio perché il teoretico è un tentativo di comprendere il mondo come esso è in sé – ontologia, appunto – e non soltanto come appare a noi o da noi è conoscibile – logica e gnoseologia. La metafisica «però non è morale [moralis autem non est], poiché la considerazione del fine ultimo in ordine ai costumi non è compito suo, ma, come s'è detto, della filosofia morale» (I.5.4, p. 237); «Un uso della scienza, che sia sicuramente onesto o utile alla cosa pubblica o ad altri fini, è accidentale per la scienza come tale [accidentalis scientiae ut sic], benché per l'uomo sia massimamente necessario» (I.5.43, p. 299).

E soprattutto Suárez distingue con molta chiarezza la 'dialettica' (gnoseologia), che insegna *come* la mente umana conosce il mondo, dalla metafisica che invece indaga l'essere autonomo del mondo: «Ma questa sentenza, se non la si chiarisce meglio, confonde la metafisica con la dialettica, giacché è compito proprio della dialettica quello di esporre in che modo si conosce, compito che essa non svolge altrimenti che insegnando gli strumenti del sapere e dimostrando la loro potenza e le loro proprietà. [...] Poiché dunque le operazioni della mente, per essere corrette e vere, devono essere proporzionate e commensurate alle cose stesse, è necessario che tali strumenti si fondino in qualche modo su queste stesse cose e che poi si esplichino con le parole» (I.4.28 – I.4.29, pp. 221-223).

Prima le cose e poi le parole, esattamente il contrario di ogni metafisica del soggetto e del primato linguistico. Gli enti esistono e accadono e la metafisica è il loro coglimento e apprendimento non come operazione della mente ma come immersione nella loro sostanza e caratteristiche, che sono già date nel mondo, che sono il mondo. Il fine della metafisica non è la conoscenza delle condizioni, delle possibilità e dei limiti del componente umano bensì «veritatis contemplationem propter seipsam; la contemplazione della verità per se stessa» (I.4.2, p. 180). *Per se stessa*, come se l'umano non ci fosse.

Suárez: la metafisica come scienza disumana e universale

Ed è anche e proprio per questa sua oggettività non umanistica che la metafisica per Suárez «dignissima et universalissima est omnium quae naturaliter esse possunt; è la più degna e la più universale di tutte le scienze che possono esistere per natura» (I.2.4, p. 119); «è una scienza universale, che fornisce principi universali, e che quindi può prestare aiuto ad altre scienze, se non per la massima astrazione e universalità del suo oggetto» (I.2.25, p. 155). Essendo «scientiam speculativam omnium perfectissimam; la scienza speculativa più perfetta di tutte» (I.5.2, p. 235) e «perfectissima hominis operatio; la più perfetta delle operazioni dell'uomo», la metafisica «est felicitas ipsa, vel ad felicitatem, et commodum hujus vitae maxime necessaria; costituisce la felicità stessa, oppure è necessaria in massimo grado per la felicità e il beneficio di questa vita» (I.6.9, p. 323).

È tale perfezione, che per essere appunto perfezione è il limite oltre il quale l'umano non può andare, è questa felicità che ha tentato di cogliere Heidegger, il cui pensare rappresenta «l'ultima grande svolta nella storia della metafisica, la svolta dall'onto-teo-logia nel pensiero della differenza ontologica – così com'è stata tentata da Heidegger nei termini espliciti di una svolta 'aristotelica in grande stile» (Courtine–Esposito, p. 809).

Heidegger è infatti del tutto consapevole della centralità del pensiero di Suárez ben al di là della Scolastica e nel tessuto della filosofia moderna. Suárez del quale, nel corso tenuto nel semestre invernale del 1929-30, Heidegger afferma che è il pensatore che più ha influenzato il pensiero moderno, nonostante il fatto che «die Bedeutung dieses Theologen und Philosophen ist noch längst nicht in dem Maße gewürdigt, wie es dieser Denker verdient, der an Scharfsinn und Selbständigkeit des Fragens noch über Thomas gestellt werden muß; il significato di questo teologo e filosofo è lungi dall'essere riconosciuto come questo pensatore merita, la cui acutezza e autonomia nel porre le questioni deve essere posta al di sopra di Tommaso»¹³.

13 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, «Gesamtausgabe», II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, voll. 29/30, a cura di F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, § 14, p. 78.

Francisco Suárez

Alberto Giovanni Biuso

Ma quando il pensare è essenziale e fondato esso emerge e riemerge. La rinascita contemporanea della metafisica ne è una dimostrazione.

Abstract

Il saggio cerca di presentare la filosofia di Francisco Suárez nella complessità, fecondità e ricchezza delle sue articolazioni sin dentro il pensiero contemporaneo, in particolare Heidegger. Dopo aver definito i significati di ontologia e metafisica e aver presentato la Scolastica medioevale, il testo analizza in dettaglio le prime tre *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecimo librorum Aristotelis comprehendentes* del pensatore spagnolo.

The paper seeks to present the philosophy of Francisco Suárez in the complexity, fruitfulness and richness of its articulations within contemporary thought, in particular Heidegger. After having defined the meanings of ontology and metaphysics and having presented medieval Scholasticism, the text analyzes in detail the first three *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecimo librorum Aristotelis comprehendentes* of the Spanish thinker.

Parole chiave

metafisica, ontologia, scolastica, realismo, Heidegger
metaphysics, ontology, scholasticism, realism, Heidegger

ALBERT CARACO

Sarah Dierna

Università di Catania

Accade spesso che un autore rimanga nel silenzio e nel silenzio conduca la sua opera di distruzione; accade tuttavia che questi riesca comunque a scavalcare il muro d'ombra al di là del quale è rimasto confinato a causa delle sue idee per incedere in modo dirompente nel panorama culturale. Tale fu anche la vicenda biografica e intellettuale di Albert Caraco (1919-1971).

Nato a Costantinopoli da una famiglia di origine ebraica, Caraco visse i primi trent'anni della sua vita in un continuo errare prima in Europa e poi nell'America del sud in cerca di una terra ospitale e tollerante. L'ospitalità e l'intolleranza di questi spazi contraddistinse però anche l'esperienza teoretica ed esistenziale di Caraco che del mondo ha sempre percepito l'ostilità e una sensazione di estraneità. Un'estraneità prima soltanto avvertita e poi profondamente capita e introiettata a partire dal 1946, quando nelle sue confessioni (*Ma confession*) dichiara che in questo periodo egli è nato una seconda volta; è nato a se stesso; ha finalmente aperto gli occhi sul mondo e ne ha compreso l'errore, il disagio, la tenebra.

Vladimir Dimitrijević, che prima fu un appassionato lettore di Caraco e poi divenne il suo editore, descrive il filosofo di Costantinopoli come «un pozzo di scienza, di cultura, di aneddoti bizzarri e veri»; come «un mandarino solitario» che dietro l'ordine e l'armonia della sua penna e dei suoi disegni cela «un'abissale esperienza del sentimento tragico della vita. Questo sentimento, lungi dall'essere romantico, era veramente gnostico. Poiché il nulla aveva preso il posto di Dio, Albert Caraco lo desiderava ardentemente come accettazione lenitrice dei mali imperfetti e terrestri»¹. A impedirgli di soddisfare tale desiderio fu soltanto la pre-

1 Nota di V. Dimitrijević in A. Caraco, *Post mortem*, trad. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1984, p. 128. Le citazioni successive tratte da questo libro saranno indicate nel testo con la sigla PM e il numero di pagina.

senza dei genitori; aspettò infatti la morte del padre, che seguì di pochi mesi quella della madre, per riabbracciare anch'egli il nulla che tanto bramava e che costituiva ai suoi occhi il passo verso la salvezza eterna rispetto al quale la vita rappresenta soltanto una 'scuola di morte'.

Il pensiero, lo stile e la violenza di Caraco sono stati paragonati al pensiero, allo stile e alla violenza di altri due grandi autori del Novecento: Louis-Ferdinand Céline ed Emil Cioran. Sebbene traspaia un nichilismo di fondo e la stessa visione disincantata sul mondo, sulla storia e sull'umanità, lo stile di Caraco rimane assai diverso e forse al confine tra quello di questi due altri pensatori. *Post Mortem* come il *Breviario del caos* – le opere sulle quali mi concentrerò in questo testo – sono infatti un aforismario di lucida autoanalisi ma non sono scritte in aforismi; sono pagine di prosa filosofica senza tuttavia avere l'andamento della prosa. Caraco riempie sempre i suoi fogli soltanto fino a metà. Nessuno di essi dà tuttavia l'impressione di essere incompleto; ciascuno comunica piuttosto l'essenziale senza bisogno di riempire la pagina. Il vuoto lasciato concede anzi al lettore un respiro, una pausa e una tregua prima della fulminazione successiva.

Automi spermatici

In fisica l'entropia misura il grado di disordine delle particelle. Generato dal caos l'universo tende al caos e alla morte. Di tale caos, l'umano è un epifenomeno che con il suo agire accelera il grado di entropia della storia nonché la sua stessa *dissipatio*.

Se si osserva con un poco di attenzione, di disillusione e di freddezza il presente, risulta infatti evidente che il numero di umani che abitano il Pianeta è cresciuto significativamente e oltre misura. La fecondità è un atto immorale in quanto colui che lo compie ripete e miniaturizza l'attività del demiurgo la cui azione è scaturita dall'ignoranza e ha plasmato la realtà a sua immagine e somiglianza, vale a dire nell'ignoranza e nella tenebra. In tale destino è stato precipitato anche l'essere umano, il quale ha subito la 'ferita' dell'individuazione ma non intende affatto rimarginarla impegnato com'è a continuare l'attività del creatore, e cioè a generare appunto².

² Sulla Gnosi e sullo Gnosticismo cfr. L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-U-

L'umanità precipitata nella storia ha inoltre avvertito l'esigenza di giustificare la propria presenza nel mondo e di indirizzarla verso il giusto corso, ha quindi introdotto istituzioni laiche e religiose con la rispettiva fedeltà ai padri e al Padre che non muore mai (non perché perfetto ma in quanto non c'è mai stato). Il potere temporale e il potere religioso situano tuttavia l'umanità su un piano maggiormente inclinato poiché, con motivi diversi e obbedendo a principi diversi, entrambi alimentano la funesta attività generativa. Tali poteri si ritrovano così a governare una massa di perdizione.

La riflessione di Caraco è veramente filosofica, non si accontenta di salpare le coste superficiali e preferisce invece arrivare al nucleo teoretico della questione. La massa di perdizione non è soltanto un'espressione quantitativa volta a designare la sovrappopolazione che pure l'autore denuncia già negli anni Settanta del Novecento; essa è prima di tutta una metafora ontologico-esistenziale e richiama infatti il concetto agostiniano di *massa damnationis* con cui il vescovo d'Ipbona aveva descritto l'umanità priva della grazia redentrice. Con un'ironica definizione di Caraco, questa massa è composta da 'automi spermatici', da sonnambuli che si traghettano verso la notte senza accorgersene. Essi sono la maggioranza, vivono aggregati senza avere consapevolezza del loro stare e del loro tendere verso la tenebra. Accanto a tali automi, mediante una tripartizione che è sostanzialmente gnostica, Caraco colloca «i ragionevoli e i sensibili, che vivono su due piani» e gli «spirituali nati due volte»: «i sonnambuli sono gli idolatri; i ragionevoli e sensibili i credenti; gli spirituali nati due volte adorano in cuor loro ciò che i primi non immaginano e i secondi non concepiscono, perché sono uomini compiuti e in quanto tali non vanno a cercare, e tanto meno ad adorare, qualcosa che hanno già trovato, poiché sono essi stessi questo qualcosa»³. Si tratta infatti della tripartizione gnostica di ilici, psichici e pneumatici. Come ho anticipato, anche Caraco si colloca tra coloro i quali sono nati due volte. Mentre la prima è una venuta biologica la

dine 2022.

3 A. Caraco, *Breviario del caos*, trad. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1999, p. 10. Le citazioni successive tratte da questo libro saranno indicate nel testo con la sigla BC e il numero di pagina.

seconda è appunto una rinascita gnostica nella quale l'umano guarisce dalla propria cecità e intraprende il lungo percorso di affrancamento dal mondo. In questo duplice passaggio (dal non-essere all'essere, dal sonno alla veglia) fu decisiva la figura materna che educò il figlio alla freddezza, alla saggezza e alla distanza; fu una donna assai ingombrante nella vita del figlio la quale compì prima di tutto su se stessa questo risveglio abbandonando le sicurezze superstiziose e le lagune religiose verso un'esistenza sempre più svuotata di senso ma per questo anche più vicina alla luce e meno dolorosa. Non a caso il figlio si ritrova spesso a riflettere sulla malattia della donna che la costrinse ad assumere oppiacei che intorpidivano lo spirito e annebbiavano la lucidità che ella si era invece così duramente conquistata con l'esperienza.

Contrariamente ai ragionevoli e a coloro che rinascono una seconda volta, la massa di perdizione sonnecchia dinnanzi all'evidente e si affida alla morale, alla religione, ai Capi di Stato. I sonnambuli/idolatri non sopportano che l'universo sia del tutto indifferente e per questo hanno creato un dio a loro immagine e somiglianza; hanno poi stabilito che tale dio mandasse suo figlio a morire per loro; si sono convinti che il dolore fosse soltanto un turbamento transitorio per avere accesso al Paradiso e il sacrificio rivolto agli dèi una garanzia per scansare la morte. In verità «le leggi della natura si fanno beffe tanto degli esorcismi quanto delle orazioni, e adesso che si impara a conoscerle meglio ci si macchia di una colpa a trasgredirle, e doppiamente se lo si fa per amore di esorcismi e orazioni». Dinnanzi a simili follie bisogna riconoscere che «il rifiuto di sacrificare agli dèi e di onorare i loro sacerdoti in verità non farà più morire nessuno, ma l'ignoranza dell'ecologia e il disprezzo della biologia preparano all'intera specie il futuro più tragico» (BC, p. 117).

Il sonno della ragione ha reso l'umano un fanciullo che ha bisogno di un padre che gli detti le regole e lo corregga; solo gli dèi possono quindi modificare il mondo mediante la rivelazione di una fede nuova e antinatalista: «sono gli dèi, in ultima analisi, che devono esortarli a non essere fecondi, se la fecondità minaccia la sopravvivenza della nostra specie: né i poteri civili né le accademie piene di scienziati famosi avranno mai tutta l'autorità che solo gli dèi concentrano sopra di loro» e questa nuova

rivelazione sarà il ritorno a un nuovo Paganesimo che «salverà gli uomini, che le religioni cosiddette rivelate fanno smarrire nel labirinto dei loro paradossi ormai insostenibili, paradossi ormai illegittimi, paradossi ormai assurdi»; un paganesimo che ristabilirà la misura e ergerà Atena o Artemide a divinità da seguire perché «è la fecondità, e non la fornicazione, a distruggere l'universo, è il dovere, e non il piacere» (BC, p. 108).

Accanto alle consuete ragioni biologiche ed evolutive Caraco denuncia motivazioni assai più umane a sostegno della generazione. Non soltanto i preti gioiscono della fecondità degli automi spermatici ma anche i bottegai che da essi traggono il loro profitto. Anche per questo si assiste periodicamente a campagne di incentivazione e di sostegno alla natalità con i loro aiuti che servono soltanto ad alimentare la macchina economica. E tutto questo con il consenso da parte di coloro che finiranno nelle fauci del potere. In una pagina che merita di essere riportata per intero Caraco scrive:

I nostri padroni sono sempre stati nostri nemici e ora più che mai, più che mai i nostri padroni sono fallibili, perché è colpa loro se siamo così numerosi, da secoli, da millenni vogliono che i subalterni si moltiplichino, per farli sgobbare e portarli alla morte. Anche oggi che il mondo scoppia e agli uomini manca la terra, il loro sogno è costruire case di cinquanta piani e industrializzare l'ecumene, con il pretesto di provvedere alle necessità degli altri miliardi che stanno nascendo, poiché a loro occorrono sempre più esseri viventi, sempre, nonostante ciò che affermano. Essi organizzano metodicamente l'Inferno in cui ardiamo, e per impedirci di riflettere ci propinano spettacoli insulsi, che ottendono la nostra sensibilità e finiranno con il guastarci il cervello, i nostri padroni consacreranno quei trastulli sovrintendendo alla loro mania con tutta la pompa che si conviene. Siamo tornando al circo di Bisanzio e così ci dimentichiamo dei nostri veri problemi, senza però che questi problemi si dimentichino di noi, domani li ritroveremo, e sappiamo già che quando saranno insolubili andremo alla guerra (BC, p. 21).

Anche la fede e la morale sono insomma in ultima istanza al servizio del potere. Poiché con i loro principi costruiti sul nulla obbediamo non a dio, non alla ragione bensì al potere e alle sue autorità che vogliono mantenere i loro privilegi e il loro dominio anche a costo di mietere la morte.

L'ermeneutica antinatalista dell'Antico e del Nuovo Testamento elaborata da Théophile de Giraud permetterebbe addirittura di pensare anche un nuovo Cristianesimo più fedele alle Scritture e dunque antinatalista, che esalti la verginità di Maria, la castità e la sterilità di Gesù. Caraco ha espresso posizioni simili a quelle dello studioso belga e insiste inoltre sul ritorno al potere di una figura femminile; sul ruolo prioritario di Maria quale Madre, Vergine e Prostituta; sul richiamo al figlio come sua appendice, come carne che sempre dipende dal ventre che lo ha generato. Il recupero del matriarcato teorizzato da Johann Jakob Bachofen rappresenta per l'autore il ripristino di un modello di vita più tranquillo che precede la storia dei padri ed evita il caos nel quale i padri hanno fatto precipitare la storia.

Delitto, castigo e salvezza

Di fronte a tutto questo Caraco ha posto le seguenti domande che sono legittime e giuste:

Per quanto tempo ancora potremo ingannarci? Tutti i termini sono giunti alla scadenza, il numero degli esseri umani si gonfia come un mare in cui stia per scatenarsi la tempesta, il suolo esaurito scoraggia i nostri sforzi, l'acqua mancherà dappertutto e l'aria già scarseggia, i cibi hanno sempre meno consistenza e i rifiuti ingombrano l'ecumene avvelenando ogni cosa. L'ora della verità non sarà anche quella della nostra agonia? Che cosa opporremo alla nostra morte? Le ordinanze dei nostri Capi di Stato oppure le preghiere dei nostri spirituali? A che cosa ci servono questi parassiti e questi fautori di disordine? [...] Per quanto tempo ancora potremo ingannarci, sperando che avvenga l'impossibile, ad onta della nostra evidenza? (BC, p. 118).

L'evidenza è il sovrappiù di umani che calpestano la Terra. L'evidenza è che massa e salvezza non sono conciliabili tra di loro. Questo è detto dal punto di vista esistenziale in quanto lo gnostico redento dalla conoscenza è un eletto rispetto alla perdizione degli illici che sono invece numerosi, ma vale anche dal punto di vista antropologico ed effettuale. Le masse, infatti, precipitano cieche in una spirale discendente che si concluderà con la loro completa *dissipatio*. Bisogna allora contrastare l'atto

generativo responsabile della molteplicità e della dismisura nella quale l'umano vive e della dismisura che è. Se vuole sperare di mantenere il proprio dominio l'autorità non deve più riempire la sua terra di insetti.

La forma di salvezza passa quindi per la sterilità. Al contrario, generare significa commettere un crimine in cui il delitto consiste nel mettere al mondo nuovi esseri umani, il castigo nella dannazione di vivere e di spartire una Terra incapace di sostenerci tutti. La Gnosi, come via di conoscenza e di liberazione è un percorso lento ma soprattutto insufficiente a salvare l'umanità poiché la selva oscura si rischiarava soltanto agli spirituali; per raggiungere la salvezza occorre allora rendere i sonnambuli disperati e miscredenti⁴. La speranza e l'ottimismo – che Caraco imputa peraltro agli ebrei – costituiscono al contrario un oppio e hanno come conseguenza l'atto di generare.

L'illusione nel progresso e la fiducia nella storia sono state due delle piaghe che hanno favorito la crescita demografica e garantito la cecità dei sonnambuli. E questo non soltanto a causa della scoperta di nuovi sistemi di organizzazione sociale e di nuove cure nell'ambito della medicina, le quali hanno contribuito ad abbassare il tasso di mortalità a fronte di un continuo aumento del numero delle nascite.

Proprio perché il potere fa da 'padre' – è interessante che in *Post mortem*, opera dedicata interamente alla morte della madre, Caraco attribuisca al 'Signor Padre' il ruolo del neghittoso sopraffatto dai sentimenti e dal pietismo – incentiva la procreazione perché ha sempre bisogno di nuovi figli per resistere, per durare e per rinnovarsi; esso ha reso la morale e la religione le sue ancelle predilette per garantire se stesso.

A questa indole, l'autore risponde con un parricidio che sostituisce al

4 «Quando gli uomini si persuaderanno che i loro figli saranno più infelici di chi li ha generati e i figli dei loro figli ancora più infelici, quando si persuaderanno che non vi è più rimedio nell'universo, che la scienza non farà miracoli e che il Cielo è vuoto quanto le loro tasche, che tutti gli spirituali sono degli impostori e tutti i governanti degli imbecilli, tutte le religioni sorpassate, tutte le politiche impotenti, allora si abbandoneranno alla disperazione e vegeteranno nella miscredenza, ma moriranno sterili. Ora, la sterilizzazione sembra essere una forma di salvezza, ma senza la disperazione e senza la miscredenza gli uomini non acconsentiranno mai a divenire sterili, e le donne ancora meno, è l'ottimismo a ucciderci, e l'ottimismo è il peccato per eccellenza. Il rifiuto di sperare e il rifiuto di credere portano immancabilmente con sé quello di generare», (BC, p. 115).

figlio (il sonnambulo obbediente) l'anarchico e il nichilista. Queste figure sono infatti «gli ultimi uomini ragionevoli e sensibili fra i sordi, che marcano, e i ciechi, che militano» (BC, p. 107). Anche nella Gnosi affondano le radici dell'anarchismo. Mostrando il filo rosso che lega l'anarchico alla Gnosi, Fava ha scritto che lo gnostico – come l'anarchico e il nichilista di Caraco – «non deve accettare, imparare o professare quanto già detto ma essere capace di scoprire delle interpretazioni veritiere di sé conoscendosi mediante l'esperienza; se ne è capace, deve risalire alla propria natura divina spiegando da sé la sua esistenza» e a proposito della massa:

Il Dio gnostico è la radura alla quale fa spazio il dissolversi della massa che lo nasconde, nasce soltanto come superamento dell'ingiustizia complessiva degli enti. In questo senso non offre alcun conforto morale all'esistenza umana, nessun codice per orientarsi; si offre soltanto come principio di contrasto e ribaltamento generale dello *status quo*, secondo le regole, i metodi e gli scopi di quegli individui interessati a rendere attuale tale principio con il loro impegno, ossia con la gnosi. Al di là del suo carattere religioso, allora, la gnosi si manifesta come una modalità d'esistenza differente, radicale, personale, emancipatrice, libertaria, ed è per questo che l'anarchismo ne ha tenuto conto nel suo strutturarsi in filosofia e teoria politica⁵.

Ma l'anarchico è assai lontano dall'essere ascoltato perché l'umanità è ancora bambina e ha bisogno del potere paternalista da cui lo gnostico invece si affranca. La salvezza rimane quindi un percorso solitario per il camminante che ha intravisto la radura e verso di essa si dirige. Questa com-

5 L. Fava, «Gnosi e Liberazione», in Aa. Vv., *Nel nome di nessun Dio, Libertaria*, a cura di L. Lanza, Mimesis, Milano-Udine 2016. Sempre sul profilo gnostico dell'anarchico Fava scrive: «libero e ribelle alla legislazione mosaica; libero dalla sottomissione a divinità autoritarie e a lui estranee ma consustanziale invece alla natura del divino; libero rispetto a qualunque ordine tecnico-organizzativo che le società si danno, sino a “disattendere ogni regola per distruggere, dalle radici, ogni forma di potere e, con esso, gli equilibri socio-politico-comportamentali del mondo”; così libero, lo gnostico mostra il proprio carattere anarchico ed eversivo. Si capisce allora perché la Gnosi sia stata sempre offesa, calunniata, perseguitata. Lo è stata perché “si è sempre scagliata contro ogni potere, ritenuto il regno nefasto degli Arconti di ‘questo’ mondo”, e ha provato invece a generare il potere – senza armi, senza leggi, senza polizie, senza preti, senza banche, senza padroni – dell'entità che, conoscendo se stessa, apprende il nucleo dal quale si generano ogni sapienza e ogni luce» (pp. 193-194).

ponente elitaria profetizza una conclusione quasi apocalittica nella quale Caraco prospetta l'ineluttabile sconfitta del mondo come uno stadio finale e risolutivo preceduto però da un'inguaribile e insuperabile agonia. Soltanto allora l'umanità sarà finalmente desta ed emetterà grida di dolore, alcuni anticiperanno la morte con la morte, altri la negheranno. Tutti saranno comunque riconsegnati al nulla. Un sonno stavolta eterno e senza sogni⁶.

La madre, abisso e redenzione

Post mortem è dedicato interamente alla morte della madre. Sulla morte e sulla «Signora Madre» Caraco riflette e ritorna di continuo in uno scritto che ne restituisce la dipendenza totale dalla figura materna ma anche l'odio, l'appartenenza ma anche la distanza che lo unisce e lo allontana da una donna così determinante, lucida, fondamentale.

Questa donna ebrea, morta a causa di una malattia polmonare e collocata in bilico tra la civetteria e la disposizione filosofica, ha occupato l'esistenza del figlio, anzi la non-esistenza come Caraco ebbe da aggiungere nell'ultima pagina di questa raccolta: «La mia vita non è mai stata altro che una pagina non ancora scritta [...]. Mia Madre fu l'unico avvenimento di quella che non oso chiamare la mia esistenza, la sua vittoria è totale e io non ho carne se non quanta ne serve per sentirmi spirito. Mia Madre è diventata l'altare dove mio malgrado andavo ad offrirmi a quel principio di cui essa ignorava di essere l'annuncio quaggiù» (PM, p. 119).

6 L'immagine del sonno eterno è senza sogni viene espressa da Caraco per descrivere la morte della madre della quale riferisce spesso che sognava ma non comunicava questi sogni al figlio. Sull'apocalisse che spegnerà definitivamente il mondo e chiude il *Breviario del caos*: «I giovani non possono più salvare il mondo, il mondo non può più essere salvato, l'idea di salvezza è semplicemente un'idea sbagliata, e noi dobbiamo pagare i nostri innumerevoli errori, è troppo tardi per riparare ad alcunché, il tempo delle riparazioni è scaduto e quello delle riforme è finito. I più fortunati moriranno combattendo e i più miserabili stipati negli scantinati o accoppiandosi tra le fiamme, per ingannare l'agonia con l'orgasmo. Il mondo sarà un grido di dolore e di estasi, in cui gli uomini più puri non avranno altra risorsa che ammazzarsi l'un l'altro per non dover disprezzare se stessi. La scelta dell'agonia sarà l'ultima a noi rimasta, e ciò sarà prima di quanto non si pensi, dall'oggi al domani saremo scaraventati nel precipizio e lì ci sveglieremo, non fosse che per il tempo di sentire che stiamo spirando. Allora rivedremo ciò che videro i Conquistatori del Nuovo Mondo, dove, al loro avvicinarsi, intere tribù si gettavano dalla cima della loro montagna unicamente per prevenire l'orrore inevitabile, ingannando la morte con la morte stessa» (A. Caraco, *Breviario del caos*, cit., p. 127).

Il materno sul quale Caraco si ferma e riflette tuttavia non è soltanto quello della Signora Madre pianta e compatita dal Signor Padre, bensì anche l'Archetipo della Grande Madre, della Mater Gloriosa di cui la sua è soltanto un'individuazione: «La Signora Madre, persona non comune, mi rimandava all'Archetipo e mi rendeva presente una Madre Eterna: così, anche se la persona scompare, non trascina nella propria morte la Mater Gloriosa, la nube fluttua in balia dei venti e l'Archetipo che essa a tratti ci dissimulava resta per sempre inamovibile» (PM, p. 97). Il Principio.

La Grande Madre è una figura antica rinvenibile nelle culture e nelle civiltà più antiche e più lontane nel tempo. L'archetipo del materno è simbolo di vita, di nascita e di fertilità; colei che come figlio Albert ha chiamato 'mamma' o 'signora madre' è soltanto la persona, l'amore per la quale è in verità un legame con la perfezione dell'archetipo (il primo bene è un sentimento di inclinazione e non di riconoscenza e di stima). Tale senso dell'eterno consola i figli per la perdita ma si lascia intuire soltanto dai pochi eletti che possiedono la Gnosi e riconoscono in lei l'unità, l'origine, l'inizio. È acuta quindi, nella sua ironia, la critica mossa nei confronti dei movimenti femministi che con le loro opere inseguono un «progre[ss]o solo per quanto riguarda i diritti manifesti» ma raggiungono come unico scopo il «fare della donna un uomo subalterno, appena l'aborto di una virilità per definizione dubbia» (PM, p. 100); il vero legame con la Madre è assai più originario, iniziatico, profondo.

Il legame di Caraco con la madre è tuttavia filosofico perché è stato prima di tutto esistenziale. Da questa donna l'autore ha imparato l'indifferenza e la continenza (all'inizio, l'autore rivela di non provare un sentimento di affetto per la madre anche perché lo ha castrato), da lei il rifiuto dell'amore, il caos e la tenebra del mondo; nonostante l'odio profondo e sordo per un errore originario, la *nascita*, Caraco riconosce alla Signora Madre una grande saggezza per mezzo della quale ella aveva capito il mondo e aveva trasmesso tale comprensione al figlio che adesso la esprimeva nei suoi scritti e nella sua filosofia che anche la donna, nonostante tutto, capiva, condivideva, alimentava. Soprattutto, come madre riconosceva le ragioni egoistiche del proprio gesto e chiedeva al figlio di essere poco indulgente nei suoi confronti.

L'autore lascia intendere che fu anche la madre a pagare il prezzo di tale lucidità e di tale erosione del sentimento amoroso; nei suoi confronti il figlio nutrì una inconsueta indifferenza, non versò nessuna lacrima nel momento della sua scomparsa e accolse la morte con la freddezza alla quale era stato educato. Tale pacatezza esistenziale, che pure non annulla la presenza della madre nella Memoria, scaturisce anche dalla convinzione che la morte fosse in fin dei conti la vera, unica e auspicabile salvezza; il rimarginarsi definitivo della ferita; l'unica luce dinnanzi al perpetuarsi della tenebra. Tale indifferenza e distanza sono dunque una risposta a quanto la madre gli aveva trasmesso che, proprio perché interiorizzato fino alla carne «non meritava di essere propagato. [...] Invece era nostro comune dovere scomparire, affinché i nostri dolori fossero sepolti assieme a noi» (PM, p. 118).

Così, se da una parte il figlio non perdona alla madre il fatto di essere stato castrato (qualunque cosa significhi nei suoi testi tale parola), dall'altro intuisce la prevenzione latente a tale gesto che evita lo spargimento di ulteriore dolore.

Il dolore è ovunque e il primo dovere consiste nell'evitarlo, esso è la moneta dell'amore, amore e dolore procedono di pari passo, meno amiamo e meno siamo minacciati, è proprio dell'amore il degenerare in trepidazioni, così impariamo a tremare per gli altri e portiamo la catena dell'inquietudine. I nostri destini sonnecchiano negli occhi delle vergini più innocenti, nell'ombra delle giovani più incantevoli la schiavitù avanza in armi, l'illusione rinasce a ogni generazione e gli amplessi la perpetuano, da secoli e millenni il solo rimedio è la continenza (PM, p. 85).

Come figura eterna (l'archetipo) la madre rivela la comprensione del mondo perché ne costituisce il principio. È l'elemento unitario e molteplice da cui le cose si generano. È la legge impersonale che regola il cosmo, il principio generatore e volontaristico che spiega il mondo, lo sostiene e lo mantiene. Caraco riconosce comunque la necessità della ferita quando afferma: «Io non ho carne se non quanto ne serve per sentirmi spirito» (PM, p. 119). Diventa necessario espiare la propria colpa per superarla e la carne è il luogo che permette allo spirito di conoscersi e quindi di ol-

Albert Caraco

Sarah Dierna

trepassare se stesso. È lo spirito pneumatico che gli rivela il caos dell'esistere, la conoscenza che gli consente di abitare il caos con pazienza prima di superarlo. La Madre diventa dunque la fonte di luce (PM, p. 44) che gli rende decifrabili le tenebre. Il luogo della caduta ma anche della salvezza.

Abstract

Lo scopo di questo lavoro è presentare alcuni dei temi della filosofia di Albert Caraco. Nel saggio mi concentrerò soprattutto sul suo pensiero gnostico che è alla base della sua concezione dell'umanità. Caraco richiama al concetto di massa di perdizione di Agostino per descrivere l'umanità e la sua tragica fine. Per evitare tale fine la soluzione è la sterilità ma è difficile che l'umanità raggiunga un simile risultato; pertanto è probabile che essa dovrà fare i conti con la propria dissoluzione. Concludo questo saggio considerando il ruolo che la madre di Caraco ha avuto nella sua vita e nel suo pensiero.

The aim of this work is to show some of the subjects of Albert Caraco's philosophy. In the paper I focus on his Gnostic background which is at the base of his human being conception. Caraco recalls to Agostino's 'massa damnationis' concept to describe mankind and its tragic ending. In order to avoid this ending, the solution should be sterility, but it is difficult to achieve such a result; thus mankind will probably have to face with its dissolution. I conclude this paper analyzing the role of Caraco's mother in his life and in his thought.

Parole chiave

Caraco, infecondità, gnosi, dissoluzione

Caraco, sterility, gnostic thought, dissolution

MYSTERIUM INIQUITATIS. LE ENCICLICHE DELL'ULTIMO PAPA di Sergio Quinzio

Alberto Giovanni Biuso

Università di Catania

Per comprendere quale sia nel nostro tempo, e al di là di esso, lo statuto del *sacro* questo libro di Sergio Quinzio è indispensabile. In esso infatti l'autore rifiuta esplicitamente la primalità del sacro a favore invece della fede intesa come una ben precisa fede, quella biblica così come è stata costruita, proposta, imposta e infine *ritirata* dalla Chiesa romana.

Alla fine della sua lunga attività di esegeta biblico e di teologo, del tutto consapevole della «deludente vicenda bimillenaria del sempre più vago, timido, incerto, reticente annuncio cristiano nel mondo» (p. 14) e del suo sostanziale «fallimento», l'autore immagina, seguendo una controversa profezia del monaco Malachia, che l'ultimo papa prenda il nome del primo, chiamandosi Pietro II e che questo papa di fronte alla «proliferazione di tanti cristianesimi dai contenuti sempre più vaghi e contraddittori» (p. 12) scriva due encicliche, la prima dedicata alla resurrezione dei morti, la seconda al *Mysterium iniquitatis* del quale parla Paolo di Tarso nella II Lettera ai Tessalonicesi. Mistero dell'iniquità che non consiste soltanto e in generale nell'«infinito dolore di cui è pieno il creato» (p. 67), non consiste nel 'male' in quanto tale ma nella «forza sotterranea e invisibile che lo propaga» (p. 83) e che abita non fuori, 'nel mondo', ma *dentro* la Chiesa cattolica come *apostasia*, come tradimento e abbandono del *depositum fidei* a favore di principi, atteggiamenti e idee che nulla hanno a che fare con la fede di Abramo e di Gesù Cristo.

Espressioni assai chiare di tale apostasia sono elementi come il cedimento all'illusione idealistica e positivista del progresso proprio mentre la cultura non cristiana da tale pregiudizio prende sempre più le distanze; la fede pelagiana, e non cristiana non agostiniana, che gli umani possano salvarsi con le sole loro forze, con le loro *pratiche* che non hanno più bisogno della fede nella morte e resurrezione del Messia (pelagianesimo che è evidente nelle tesi e nelle azioni dell'attuale pontificato di France-

sco I); la trasformazione della Chiesa cattolica in una agenzia filantropica e del cristianesimo stesso in un *umanesimo*: «Dai supremi pastori della Chiesa fino alle più umili omelie che si pronunciano tutte le domeniche nelle nostre chiese, il discorso che viene proposto è ormai, quasi sempre, un discorso soprattutto etico, sociale, politico, economico» (pp. 31-32).

La riduzione della fede inquieta, dolorosa ed escatologica a un insieme di pratiche umanitarie, «la riduzione della verità cristiana a morale» è per Pietro II «il contrassegno più certo dell'anticristicità del mondo nel quale viviamo. [...] Sulla metodica e universale menzogna delle dichiarazioni di buone intenzioni e degli auspici morali si reggono in gran parte le nostre società, dove si perseguono con sempre più cinica astuzia i propri interessi ostentando nello stesso tempo il più grande altruismo» (p. 67).

Da cattolico totalmente radicato nel testo e nella fede dell'Antico Testamento, Quinzio ribadisce che «la fede biblica ha contorni netti e contenuti precisi, non è né sacralità, né immersione nella sublimità mistica, né invito all'etica» (p. 36) ma è la condivisione delle profezie che hanno condotto all'incarnazione del Signore, alla sua morte sulla croce, alla resurrezione del suo *corpo*, pegno e garanzia della resurrezione di tutti i corpi umani che sulla Terra sono vissuti.

La contrapposizione di Pietro II alla Gnosi, a Marcione, a ogni paganesimo è netta. Senza resurrezione dei corpi non vi è fede cristiana. Quinzio sostiene infatti la piena legittimità della paura umana del morire e la speranza di sopravvivere nella propria integrità psicosomatica: «Non c'è alcun motivo [...] per negare cittadinanza a questo elementare primario bisogno del vivente di non perdere la sua vita» (p. 43).

Il platonico Celso giudicava questo bisogno, dei cristiani e di chiunque altro, come una «pura e semplice speranza da vermi»¹ e infatti Quinzio riconosce che «in altre culture la morte è stata accettata come un fatto naturale, e quindi senza patirne scandalo, come la fine di ciò che è solo parte della grande, necessaria ed eterna macchina cosmica. Ma fin quando resterà sia pure soltanto un residuo di senso cristiano, non potremo ritornare a nessuna serena e pacifica accettazione della morte» (p. 47). Qui, anche qui, sta una delle massime distanze tra la

1 Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1987, V, 14; p. 108.

serenità dei Greci e la disperazione dei cristiani. Disperazione, cupezza e nichilismo che intramano questo libro. Nichilismo nel senso specifico di non vedere nel mondo alcuna luce ma interamente e sempre il segno della morte del Cristo che soltanto una fede esplicitamente irrazionale nella resurrezione del suo corpo può riscattare.

Fede che tuttavia va mostrando sempre più, a Pietro II come a Quinzio, il proprio indebolirsi sino alla dissoluzione. Fede proclamata con queste parole: «Credo in Dio, credo tutto quello che la rivelazione biblica, sua parola, dice di lui, e lo credo nelle forme in cui tale rivelazione mi è stata proposta dalla tradizione alla quale appartengo» (p. 95). Di fronte a tale dichiarazione si ergono difficoltà pressoché insormontabili, tra le quali la natura complessa, stratificata, contraddittoria dei cosiddetti testi sacri degli ebrei e dei cristiani. Su una di tali contraddizioni, clamorosa, si sofferma a lungo Quinzio: quella tra la *rivelazione* espressa nelle Lettere di Paolo e la *rivelazione* proclamata nella Lettera dell'apostolo Giacomo. Due *rivelazioni* dai contenuti opposti in ogni loro elemento: primato della fede o delle opere; relazione dei cristiani con la tradizione ebraica; ambito di predicazione e diffusione della nuova fede. Quale di queste due opposte *rivelazioni* è vera e quale falsa? Da cattolico, Quinzio le assume entrambe e anche a questo scopo si confronta in modo serrato con il concetto e la pratica dell'ermeneutica, escludendo decisamente che la Bibbia possa essere sottoposta a criteri ermeneutici e mantenendo in questo modo per intero e in forma insuperabile la contraddittorietà della sua fede.

Di fronte a tale estremo bisogno di credere si ergono tuttavia altre difficoltà. Paolo e i primi cristiani erano convinti dell'imminente – cronologicamente imminente – ritorno del Signore sulla Terra, come egli stesso aveva assicurato. La delusione per questa attesa andata fallita fu terribile e secondo molti, compreso Quinzio, diede il via alla mondanizzazione del cristianesimo tramite l'assimilazione alle istituzioni romane. Di più: la morte e resurrezione di Cristo non hanno mutato in alcun modo il dolore della vicenda umana: guerre, epidemie, catastrofi, ferocia. E pertanto Quinzio, qui è lui che parla e non Pietro II, riconosce che è stata proprio la sua fede a obbligarlo «a constatare la disperata incompatibilità fra ciò che Dio ci annuncia e promette e i fatti che da millenni continuano a smentir-

lo: realtà contro realtà, *sine glossa*, senza appello a nessun 'ideale'» (p. 95).

La via d'uscita è davvero significativa e consiste nella necessità che la Chiesa e il cristianesimo stesso debbano *morire* per poter resuscitare non per propria potenza e virtù ma per la misericordia del Padre in Gesù Cristo.

Nelle considerazioni conclusive, scritte a nome proprio e non per interposto pontefice, l'autore elenca le ragioni della propria amarezza di fronte all'evidente fallimento della fede cristiana. Tra tali ragioni, una è molto interessante: «Finora è andata delusa anche la ben più modesta aspirazione: quella che un papa alzi la sua voce per parlare con autorità, nel nome di Cristo, del significato sempre più terribile dei tempi che viviamo, della terra che abitiamo, e insieme della salvezza che attendiamo» (p. 112). Sono le parole conclusive del libro, che confermano la natura escatologica e apocalittica del cristianesimo di Sergio Quinzio, che a me sembra *l'unico cristianesimo possibile*.

Un cristianesimo che di fatto non esiste più non soltanto nella Chiesa cattolica ma ancor di più nelle chiese protestanti, nella loro piena secolarizzazione e i cui 'templi' sono davvero i sepolcri dei quali parla Nietzsche, luoghi dove si continua stancamente a intonare il *Requiem æternam Deo*, il funerale della fede cristiana².

Con riferimento solenne alla Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano I *Pastor æternus de Ecclesia Christi*, la quale stabilisce l'infallibilità ex cathedra del Sommo Pontefice Romano, Pietro II conclude la sua enciclica sul mistero dell'iniquità con queste parole: «Definisco solennemente nei seguenti termini il dogma del fallimento del cristianesimo nella storia del mondo» (p. 86), alle quali segue la motivazione che consiste, come accennato, nella necessità per la fede cristiana di morire come è morto il suo fondatore. «In questa morte culmina, e si consuma, il mistero dell'iniquità che domina l'intera storia del mondo. Non esiste altra speranza, per ogni uomo e per la vicenda di tutti gli uomini e dell'intera creazione, al di fuori della croce e della resurrezione di Gesù Cristo» (p. 87).

Questa è la fede cristiana. Ogni altra prospettiva sulla Bibbia e sulla Chiesa cattolica è semplice aggiustamento di una potente tradizione alla sua irreversibile crisi, sperando così di fermarla o almeno rallentarla e

² F.W. Nietzsche, *La gaia scienza*, af. 125, pp. 129-130 dell'edizione dei Classici Adelphi.

Mysterium Iniquitatis

Alberto Giovanni Biuso

invece in questo modo confermandola e rendendola definitiva. Quinzio è stato uno dei pochi veri cristiani cattolici della contemporaneità. Il suo fanatismo biblico, la sua rivendicazione del mistero e dell'irrazionalità, la sua conclusiva e onestamente ammessa disperazione, sono segni assai chiari del nichilismo che è intrinseco alla fede cristiana, ai suoi testi sacri. Nichilismo che trova una straordinaria espressione nel modo in cui questo esegeta e teologo immagina si concluda il pontificato di Pietro II, l'ultimo pontificato: «Pubblicata l'enciclica che sancisce la fine del cristianesimo», il Papa «sale all'interno della cupola di San Pietro [...] e cade all'incrocio dei bracci della croce, nel luogo dei falsi trionfi, là dov'è anche sepolto il pescatore di Galilea» (pp. 13-14).

Un'immagine indimenticabile della morte di una religione radicata nella scissione ebraica, nella coscienza infelice che separa terra e cielo, finito e infinito. Dalla sua fine si può sperare che rifiorisca tra gli umani il sentimento del sacro, che è un sentimento cosmico, immanente, pagano.

Sergio Quinzio

Mysterium iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa

Adelphi, Milano 1995

Pagine 112

€ 18,00

CORREZIONI HEIDEGGERIANE di Eugenio Mazzarella

Alessia Gifuni

Università Federico II di Napoli

Il termine “correggere”, dalle sue origini latine, si compone di *con* e *regĕre* (laddove *regĕre* corrisponde all’italiano *reggere*). Seguendo il senso letterale, *co-rreggere* indicherebbe un «reggere con», un reggere insieme con l’autore una certa questione. Più che segnalare mancanze o difetti, “correggere” vorrebbe dire intervenire nella tessitura di un testo disponendo del proprio materiale speculativo, contribuendo a quanto l’autore aveva già “intessuto”. La correzione diventa, allora, luogo di incontro tra l’autore e colui che corregge a partire da quanto viene corretto. In tal senso, nella correzione colui che corregge dovrà porsi nella stessa posizione speculativa dell’autore per poter *reggere* le stesse questioni cui l’autore anzitutto aveva risposto.

Alla luce di tale premessa, si potrebbe caratterizzare l’attività filosofica di Eugenio Mazzarella confluita in *Correzioni heideggeriane*, raccolta di saggi che coprono un ampio lasso temporale, dal 1987 al 2021. In un contributo del 2020 presente nella raccolta, *L’altro «inizio» nel seynsgeschichtliches Denken dei Beiträge tra rimemorazione dell’antichissimo e profezia delle cose nuove*, Mazzarella dichiara il proprio intento: riflettere su «ciò che è vivo e ciò che è morto in Heidegger» (p. 205). Si tratta di un «dialogo critico con ciò che (Heidegger) consegna alla nostra riflessione, e quindi fondamentalmente un giudizio sulla tenuta speculativa delle sue domande, e delle risposte che a quelle domande ha dato» (p. 206). In realtà, tale dichiarazione potrebbe essere estesa all’intero lavoro ermeneutico che Mazzarella tenta rispetto al «corpus di discorsi che continuiamo a chiamare “Heidegger”»¹, senza che tale lavoro sia limitatamente riferito alla presente raccolta. In tal senso, sono particolarmente rilevanti le parole di Simona Venezia: «sul trādito/tradito Eu-

1 A. Ardivino, *La poesia del pensiero. Correzioni heideggeriane di Eugenio Mazzarella*, 12 febbraio 2024, <https://www.fatamorganaweb.it/correzioni-heideggeriane-di-eugenio-mazzarella/> (consultato il 2.3.2024).

genio Mazzarella ha sempre impostato il suo rapporto con Heidegger, che va considerato, appunto, un rapporto, non una lettura né un'interpretazione, ma un confronto continuo»².

In questo incontro Mazzarella è non poco critico rispetto al pensatore tedesco, individuando nel suo *Denkweg* limiti che poi hanno orientato la direzione speculativa di Eugenio Mazzarella il quale, non a caso, ha messo in luce qualcosa che nel pensiero heideggeriano vive nell'ombra: le ricadute ontiche dell'ontologia. Rispetto a un progetto ontico che nasce dall'ontologia heideggeriana, è da menzionare il lavoro di Binswanger, di cui Mazzarella si occupa nel saggio *Psicoanalisi e ontologia*. I seminari di Zollikon, presente nella raccolta. Heidegger critica fortemente la psichiatria di Binswanger, «rinfacciando piuttosto all'analisi psichiatrica dell'esserci il permanere di una determinante ipotesi husserliana, soggettivistico-trascendentale, nell'acquisizione di *Sein und Zeit* al suo quadro concettuale» (p. 123). Tale posizionamento di Heidegger rispetto a Binswanger permette a Mazzarella di chiarire lo statuto delle prospettive ontiche che dall'ontologia possono scaturire, mostrando come esse non siano necessariamente uno svilimento dell'ontologia, ma lo sviluppo di strade ulteriori aperte a partire da essa: «ciò che la scienza non può dire [...] la fenomenologia che lo comprende tuttavia, come *abisso* non lo colma, al più lo *rispetta*. E tuttavia, una scienza, che avvertita di questo, tenti poi di *sondarlo* non è detto che non sia rispettosa» (p. 127). Mazzarella rivendica, a partire da Binswanger, la possibilità per l'ontologia di essere luce e orizzonte a partire da cui poter pensare non soltanto l'essere, ma anche l'esserci, affinché possa trarre non solo un modo per pensare il *Sein*, ma anche per abitarlo.

La raccolta si apre con il suo contributo meno recente, *Per una storia della metafisica tra Otto e Novecento: il paradigma diltheyano*, che introduce il percorso delineato dal testo non tanto perché fornisca il paradigma interpretativo che Mazzarella adotterà rispetto a Heidegger, quanto piuttosto poiché l'eredità diltheyana rivela il terreno in cui il pensiero di Heidegger mette radici. Il saggio, infatti, introduce il lettore più alla

² S. Venezia, *Tradire il 'traditum'*. Alcune note a partire da "Tecnica e metafisica" di Eugenio Mazzarella, in "Mechane", n. 3, 2022, Mimesis, Milano-Udine, pp. 107-108.

figura di Dilthey che al pensiero heideggeriano. Il resto dei saggi indica ricorsivamente verso il lascito diltheyano, mostrando la centralità di questo saggio d'apertura, come se si trattasse di un monito per il lettore: non considerare la grande rottura di Heidegger rispetto alla tradizione come l'eredità più preziosa che questo pensiero ha lasciato, affinché ci si renda conto che il contributo heideggeriano è nell'originarietà delle questioni che pone. La correzione mazzarelliana è dunque anche per il lettore: indirizzare lo sguardo verso i sentieri dell'originarietà che il pensiero di Heidegger, in effetti, è stato in grado di tracciare. Il saggio interviene specificamente sulla «pretesa» heideggeriana «di rappresentare una rottura epocale nella storia della metafisica» (p. 6). Nonostante la «geniale originalità» (p. 6) che qualifica il rapporto di Heidegger con la storia della filosofia, il suo pensiero rimane comunque «esito di un solido paradigma storico-ontologico operante nella filosofia dopo Kant» (p. 6). Il debito che Heidegger ha nei confronti di Dilthey si riconduce allo sviluppo della coscienza storica, che costituisce la *pars contruens* del proprio progetto *destruens* rispetto alla metafisica: «l'ideale logico della metafisica consiste nel “logismo da postulare nella natura [...] considerato [come] un dato, e la logica umana [come] un secondo dato: [come] il terzo dato la corrispondenza tra i due”» (p. 16). La coscienza metafisica è razionalistica poiché pone nella ragione il centro da cui ristrutturare il rapporto con il mondo. A questo tipo di ideale, Dilthey risponde con «una nuova figura della coscienza», la coscienza storica, che si caratterizza per il proprio «radicamento *psicologico* nel “tutto della vita”» (p. 12). Tale radicamento è quanto Heidegger dichiaratamente riconosce a Dilthey nel paragrafo 10 di *Sein und Zeit*: «ciò che la sua “psicologia intesa come scienza dello spirito” contiene di filosoficamente rilevante va cercato [...] nel fatto che [...] egli stava andando *prima* di ogni altra cosa al problema della “vita”»³.

L'esigenza di Mazzarella di insistere sull'eredità di Dilthey, nonostante i limiti del pensiero diltheyano, colloca Heidegger in un certo panorama

3 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927]; GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 46; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008³, p. 66.

di questioni; prima tra tutte quella della vita. Come l'Autore sottolinea nel saggio centrale alla presente raccolta, *Vita ed essere. Il doppio inizio della Seinsfrage heideggeriana* (2020), nonostante la rivendicazione del pensatore tedesco di riconoscere nella domanda sull'essere il tratto distintivo del proprio pensiero, la questione ontologica non è in realtà la prima domanda della sua riflessione. La domanda con cui Heidegger «effettivamente entra in collisione consapevole con la tradizione filosofica che riceve» (p. 154) «è la domanda sulla vita» (p. 155), laddove è una «domanda, nel suo *imprinting* diltheyano da recuperare alla “devitalizzazione” logica della filosofia come sistema di categorie» (p. 156). Questa è «l'eccezionalità radicale rispetto a tutta la tradizione filosofica come metafisica, [...] un'eccezione di pensiero che parla contro il suo tempo» (p. 154). Punto fondamentale del pensiero di Dilthey, in rottura con la tradizione metafisica, consiste nella convinzione che il «nesso dell'uomo con il suo mondo non è posto in un'oggettività che lo trascenda conoscitivamente garantito dalla sua struttura logica, ma è una prestazione peculiare della sua vita come coscienza, è l'evento della vita come vita psichica come senso di sé nell'orizzonte di senso del “mondo”» (p. 27). La coscienza⁴ si trova già sempre presso un orizzonte mondano, che non è oppositivo a essa, ma l'orizzonte della stessa coscienza, che dunque si estrinseca fuori di sé, nel mondo, a partire dalla propria interiorità. La coscienza storica di Dilthey è pensata nella propria effettività come «autodeterminazione della volontà umana nella libertà della persona» (p. 28). Heidegger, dal proprio canto, fa della *Faktizität* della vita il centro della propria riflessione filosofica, per pensare la vita fuori dalla «nebulosità della “filosofia della vita”», di origine diltheyana, nella «rigorosità dello sguardo fenomenologico» (p. 158), che egli intenderà come metodo capace di cogliere la vita anche in relazione alla propria motilità. Tale specificazione qualifica la modalità con cui Heidegger declina il proprio

4 Secondo Mazzarella, tuttavia, Dilthey rimane fedele all'istanza metafisica di un fondamento incondizionato, sostanzialmente per due ragioni: per la propria ricerca di una fondazione gnoseologica delle scienze, che traduce «un ideale fondativo incompatibile con la scoperta della vita come terreno da cui la filosofia nasce e da essa ritorna» (p. 35); e per la validità universale che in qualche modo il proprio progetto, per fuggire al relativismo, vorrebbe raggiungere.

imprinting diltheyano: «comprendere la vita nella sua tensione immanente alla trascendenza, e nella concretezza della sua storicità» (p. 157).

Per poter cogliere la vita nella propria fatticità, Heidegger si rivolge alla vita religiosa, che «da condivisione esistentiva si fa in Heidegger documento ontologico-esistenziale» (p. 163). Il *Denkweg* heideggeriano si caratterizza quindi come un percorso che «da *ermeneutica dell'effettività della vita* esemplata sulla vita delle prime comunità cristiane» (p. 160) diventerà ontologia. È proprio il passaggio all'ontologia il punto su cui si impernia la critica di Mazzarella: l'intento ontologico del pensiero heideggeriano derubrica gli aspetti ontici del proprio pensiero, di cui Mazzarella rivendica, piuttosto, la portata fondamentale. L'Autore fa riferimento al concetto di *Sorge*, centro nevralgico della correzione mazzarelliana a Heidegger, che sarà sviluppato pienamente nel contributo *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della cura. Una glossa heideggeriana*, presente anch'esso in *Correzioni heideggeriane*. Heidegger delinea un'ontologia che, sin da questi anni, consegnerà «l'affanno della cura al suo passaggio, dove tramonta, nella motilità dell'essere, nella domanda circa l'essere in quanto tale» (p. 159). Se la ripresa della vita, sulle orme di Dilthey, si era rivolta all'esperienza religiosa della vita, questo recupero tuttavia intendeva eliminare ogni aspetto religioso per farsi esercizio pienamente filosofico. A tal fine Heidegger ricorre ad Aristotele: si tratta di «un'esigenza ateologica – di legittimazione puramente filosofica della fenomenologia della vita fattizia – fatta poi analiticamente valere nel ricorso alla *kinesis tou biou* dell'etica aristotelica negli anni di Marburgo» (p. 167).

Heidegger riconosce come unicamente autentica l'esperienza dell'*Angst* in virtù di cui l'esserci si comprende come *Sein zum Tode*: la vita si comprende a partire – e tenendosi stretta – dalla «sua *Legge*, l'essere-per-la-morte» (p. 181). Mentre l'*inquietum cor nostrum* cristiano trova la pace in Dio, Heidegger sostituisce «all'economia della salvezza il puro e immotivato, senza perché, *phylein* della *physis* visto nell'immotivato appartenervi del *proprio* esserci» (p. 161). L'istanza ateologica dell'analitica esistenziale consiste proprio in questo: «fondare l'inquietudine del cuore nel suo stesso essere *terreno* e assumere come *intra-*

scendibile questa inquietudine» (pp. 167-168). Heidegger pensa «un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla – che non gli restituisce, nell’essere, nel *suo* essere, e nell’essere-nel-mondo, nient’altro che la sua voce» (p. 180). È la solitudine ciò che Mazzarella critica dell’esserci heideggeriano, la solipsistica e unica autenticità concessa all’esserci da parte di Heidegger con l’angoscia. Che l’esserci si comprenda *eigentlich*, dunque nel modo più appropriato al proprio essere, soltanto come «nullo fondamento di una nullità» risulta per Mazzarella una riduzione. Altrettanto autentico è, come spiega nel saggio dedicato in modo specifico alla cura, l’orizzonte umano presso cui l’uomo viene al mondo, quell’orizzonte che Mazzarella definisce “previetà comunionale”, non solo nel presente scritto ma nei diversi che al tema il filosofo napoletano dedica, tra cui *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*⁵, volume del 2017.

Questa natura comunionale – *Selbst* come insieme sempre *Mitwelt* e *Umwelt* – della coscienza nel cosmo, del modo in cui l’Esserci in genere è *avventurato* nel cosmo, non è *ontologicamente* meno autentica, meno propria (*eigen*) all’Esserci della “solitudine” che alla natura comunionale dell’Esserci può sopravvenirgli nel fenomeno dell’angoscia, che “isola e apre l’Esserci come *solus ipse*” (p. 193).

L’uomo viene al mondo⁶ non solo presso il proprio destino mortale ma «già sempre *nelle cure degli altri*» (p. 201). Mazzarella inserisce a tale altezza la propria riformulazione della *Sorge*: «la *Cura*, che lo “terrà tutta la vita” come ciò in cui è gettato, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto prendersi o aver cura, ma essere accolto, preso in

5 E. Mazzarella, *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017.

6 È da notare la sottile differenziazione tra mondo e cosmo: «in questo *farsi qualcuno del qualcosa* si apre ciò che è propriamente il mondo, il cosmo visto e ordinato nello sguardo – l’uomo – in cui solo il mondo per quanto ne sappiamo si fa mondo; si apre in noi a noi stesso “aprendo” noi a noi. E si apre in una dipendenza da noi del “mondo”, dell’essere che, come cosmo, si fa mondo» (p. 192). Il mondo diventa tale, differenziandosi dal cosmo, proprio in virtù dell’uomo che lo abita: con l’uomo la circostanza che localizza la sua esistenza, in cui la stessa si temporalizza, diventa mondo come apertura di senso, di appartenenza e di dipendenza.

cura dell'Esserci nelle cure parentali. *Imprinting* che – non meno dell'esperienza della sua “perdita” nel fenomeno dell'angoscia – è ontico e ontologico: un fatto della vita già sempre affettivamente, e poi tematicamente, saputo» (p. 201). Il processo di “aristotelizzazione” che Heidegger compie per tematizzare la fatticità della vita rinuncerebbe a una questione fondamentale posta soprattutto da San Paolo: la salvezza cristiana non è soltanto rivolta alla trascendenza *dal* mondo nelle mani di Dio, ma anche alla trascendenza *nel* mondo. Heidegger rimuove del pensiero paolino «il suo *unitario* fondamento *teologico*: l'accoglienza in Cristo del *logos theou*, come accoglienza apostolica, comunitaria» (p. 179). L'epurazione filosofica della vita religiosa si riconduce, allora, al solipsismo dell'esserci heideggeriano, privato così del carattere comunionale che l'esperienza cristiana della vita identifica come fondamentale. Sulla presente dinamica, Mazzarella riflette anche nel saggio del 2001, *Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana*, laddove, sebbene la possibilità di una filosofia cristiana in Heidegger sia, in chiusura del saggio, esclusa, tuttavia si comprende lo sviluppo della filosofia cristiana che, invece, Mazzarella ha tentato. Per Heidegger, «l'integralità umana, come esistenza salvata in Cristo, non c'è» (p. 134) dal momento che «l'uomo è un esserci di finitudine rimesso a se stesso; e la filosofia non può che pensare questa esistenzialità come tale» (p. 134): nel contesto heideggeriano, l'esistenza umana è da intendersi alla luce della propria appartenenza alla *physis*. Rispetto alla filosofia heideggeriana, la teologia cristiana concilia la redenzione in Cristo del credente, la salvezza del singolo in nome dell'appartenenza a un «Tutto che lo trascende come eccedenza di un essere altro da lui che lo regge e lo fonda» (p. 135). E tuttavia, secondo Mazzarella la ragione per cui non è possibile la salvezza in Dio per Heidegger è perché «questo pensiero non ha più bisogno di Cristo, non ha più bisogno di un mediatore di salvezza del suo fenomeno: giacché questo fenomeno si è già sempre salvato nella verità dell'essere come pensiero e nel pensiero» (p. 151). «Questa ontologia della nuda trascendenza nella *physis*, non riesce a sostenere la sua nudità fuori del giardino della creazione che pure accoglie nella sua concettualità» (p. 151). Il fatto che Heidegger faccia riferimento alla «salvezza nell'essere», che

si compie nel pensiero, è prova del fatto che «da questa gratuità troppo esposta sul nulla anche il pensiero di Heidegger fugge via» (p. 141).

Nonostante, tuttavia, il solipsismo di *Sein und Zeit*, Mazzarella riconosce in Heidegger un recupero del carattere comunionale all'altezza di una fase più matura del proprio *Denkweg*, alla luce dei temi del *Geviert* e della *Gelassenheit*: «una *natura comunionale* dell'Esserci in generale [...] come essere-nel-mondo che solo il tardo Heidegger della *Gelassenheit* e del *mondeggiare* del mondo come “quadrato” (*Geviert*) di “cielo e terra, divini e mortali” saprà guardare come non meno autentica dell'autenticità (in cui si isola) aperta all'Esserci come *solus ipse* nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*» (p. 194). Tale passaggio mostra la modalizzazione della postura critica che caratterizza il dialogo di Mazzarella con Heidegger che, appunto, mette in luce anche le ombre, per aprire nuovi sentieri su cui, in fondo, reincontrare nuovamente Heidegger.

Se a partire dall'*imprinting* ditlheyano Heidegger ha avuto il merito di pensare la vita, tuttavia la propria declinazione della coscienza storica lo inserisce in una certa filosofia della storia che origina un rapporto problematico con la politica. Löwith propone, ottenendo anche l'assenso di Heidegger, che «alla base del suo “impegno” politico ci fosse il suo concetto di “storicità”» (p. 58). Analizzando le strutture filosofiche-storiche che Heidegger espone, Mazzarella torna sulla questione dell'autenticità come autodeterminazione ontologica dell'esserci, che nel suo auto-appropriarsi, si appropria della mancanza di possesso di sé originaria rispetto al proprio fondamento: «il Sé si conosce come originariamente affetto da un *non* che non può ridurre a Sé e che è anzi la condizione del suo *essere* come Sé» (p. 62). L'infondatezza costituisce la colpa originaria da cui il *Dasein* non può redimersi ma può solo assumere autenticamente: l'esserci e-siste autenticamente «non nel togliere la colpa, ma nell'aderire a essa» (p. 63). Tuttavia, è ancora una volta il versante ontico quanto Heidegger, secondo Mazzarella, non sviluppa, traghettando il pensatore verso una certa posizione politica: il problema concerne il contenuto esistenziale connesso alla struttura formale della decisione. «Il pessimismo della forza è il solo durare nello scegliere la scelta: nessun criterio per cosa scegliere, che resta affidato all'evidenza della situazio-

ne» (p. 79). La libertà come libertà-per dell'esserci diventa possibile solo nei termini di «adesione al *positum* della situazione come presupposto teleologico dell'agire» (p. 79). Ciò espone l'esserci al rischio di non riuscire ad affrancarsi dal possibile «demone nel *positum* della situazione» (p. 80), proprio come accade a Heidegger e il nazionalsocialismo.

Quando Heidegger ritiene di doversi confrontare con l'orizzonte politico, l'io dell'esserci diventa un Noi: è l'intero popolo tedesco a dover decidere per la propria appropriatezza. «Ciò che bisogna fronteggiare “nella sua estrema indigenza” è il “destino tedesco”: il vacillare nella sua fondazione come rischio immanente che la mancata anticipazione della sua nullità fondamentale esiti nel divenir reale del suo “nulla”» (p. 81). Il *Deutschtum* deve volersi o meno nel crollo generale dell'Europa. Si apre il compito della risolutezza all'intero popolo tedesco, che ha da essere ciò che è chiamato a essere: questo «movimento verso l'essenza dell'intero Esserci tedesco» (p. 82) si può realizzare soltanto nell'università tedesca, che guida verso la risolutezza. Ciò diventa adesione al *positum* della situazione che si configura come destino: la libertà dell'esserci è libertà dell'assunzione della necessità; è qui che si condensa il problema sostanziale. Non è in questione, dunque, secondo Mazzarella, di salvare o meno Heidegger dal nazionalsocialismo, come spiega anche in un volume del 2018 *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i quaderni neri*⁷. Il punto è, secondo Mazzarella, che l'incontro con il nazionalsocialismo diventa per Heidegger ineludibile ed è un incontro da intendere «come assenso all'intero assetto di un'epoca in quanto destino e non ingenuità politica di un provinciale di genio» (pp. 58-59), finché anche il nazionalsocialismo non è stato collocato nell'orizzonte della tecnica. Emerge quanto precedentemente sostenuto rispetto al rapporto con Dilthey: ciò che Heidegger lascia andare di quella tradizione lo ha condotto a commettere errori imperdonabili.

Dalle notazioni di questo rapporto, emerge in fondo, l'idea mazzarelliana di filosofia, soprattutto nel saggio già citato *L'altro «inizio» nel seynsgeschichtiches Denken dei Beiträge tra rimemorazione dell'antichissimo e profezia delle cose nuove*. Il pensiero come *Denken* deve la-

⁷ E. Mazzarella, *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

sciarsi alle spalle «tutto l'arco della filosofia come calcolo epistemico del reale» (p. 207), per poter pensare l'essere, non più come essere dell'ente, ma come *Ereignis*: «è la specifica uscita dalla caverna [...] alla luce dell'*aletheia* della prestazione che Heidegger chiede alla filosofia, al pensiero» (p. 208). Tale *Denken* richiede una postura che ha i caratteri del *gelassen* e del *denkerisch*, che *tiene aperto* lo spazio perché l'evento dell'essere possa accadere. Dal proprio canto, il *Dasein* che abita presso la vicinanza con l'essere deve tenere aperta la propria trascendenza, fuori dalla *hybris*, che ne tenta il controllo, ma con l'amicizia nel cuore che non domina ma lascia essere, *lassen*. Ma, nota Mazzarella, è la metafisica «l'evento della trascendenza, la nostra» (p. 209), «la storia di questo evento, di come cioè di questo evento teniamo, e possiamo tenere, il campo» (p. 209). La metafisica è il *come* il *Dasein* si occupa del proprio sapere di sé, del proprio evento di esserci, nel mondo, nella sua intemperia e nella sua ricchezza: la metafisica non è una dottrina o una disciplina filosofica, ma l'occuparsi della propria trascendenza. La distinzione nel pensiero heideggeriano tra il *primo* e l'*altro* «inizio» indica secondo Mazzarella due posture fondamentali che in realtà ne costituiscono una, però *diadica* che esplicita il modo in cui «abitiamo questa trascendenza» (p. 211). «È in questa struttura diadica del trascendimento – *primo* e *altro* “inizio” ovvero tradizionalmente *techne* e *religio* – che noi fronteggiamo il mondo» (p. 211). L'uomo sta al mondo non solo in una strategia adattiva per cui manipola ciò che ha a disposizione dischiudendo dalla terra di cui è figlio un mondo che deve abitare – *techne* – ma anche con un «sentimento di appartenenza», *religio*, «che dà senso e orizzonte allo sforzo di rimanervi» (p. 212). La filosofia diventa, secondo Mazzarella, quella domanda dall'uomo per l'uomo che si occupa del proprio sapersi al mondo, che nel sapersi si prende cura di sé, della circostanza di esserci, di esser presso. È così che Mazzarella intende il *phylein* della filosofia, l'amore per il sapere, come l'atto dell'amare e del prendersi cura del proprio caro essere al mondo, esposti sul baratro del non poter esserci mai stati al mondo. Mazzarella insiste sul lascito heideggeriano più prezioso: «l'*ontologizzazione* nel lemma *Essere* del confronto dell'uomo con il suo *Sacro*; con l'*ultrapotenza* fondativa, di

Correzioni heideggeriane

Alessia Gifuni

cui radicata, della *circostanza da cui e in cui veniamo a noi*» (p. 216). La luce di cui il pensiero heideggeriano è stato capace concerne «il carattere *non tecnico* della tecnica come cura di sé» (p. 216), che si prende cura del legame fondativo di quel mondo che Heidegger iscrive nel nome dell'esserci come essere-nel-mondo. Il vincolo al mondo è il compito dal quale Mazzarella intende partire, insistendo sull'importanza di tenere insieme alla *techne*, l'altrettanto fondamentale postura della *religio*: «a differenza di ogni altro ente che al mondo appartiene, noi al mondo dobbiamo *ri-appartenere, ri-legarci*, proprio in quel sapere tramite cui da esso ci isoliamo, ci sleghiamo, nell'acquisita, nella coscienza, nostra *mortalità*. Vale a dire, solo noi possiamo essere *re-ligiosi*. La religione [...] è il presidio nell'*homo cultura* dell'*homo natura* che è in lui, della sua persistente appartenenza naturale, e *al tutto del mondo*» (p. 217).

Eugenio Mazzarella

Correzioni heideggeriane

Neri Pozza, Vicenza 2023

Pagine 331

€ 16,00

**LA GIUSTIZIA IN SCENA. DIRITTO E POTERE IN ESCHILO E
SOFOCLE**
di Emanuele Stolfi

Stefano Piazzese

Università di Messina

La tragedia greca non cessa di interrogarci e quindi di porsi, in merito alle dinamiche politiche della società che abitiamo e ai caratteri che determinano lo statuto esistenziale dell'essere umano del presente, come inesauribile fonte di pensiero che riflette la complessità del vivere umano. Questa, secondo l'interpretazione di chi scrive, è la premessa principale da cui muove Stolfi nella sua rigorosa disamina della dimensione giuridica che dalla parola dei tragici si dirama.

La domanda che l'autore pone all'inizio della propria indagine è essenziale per coloro che vogliono pensare *a partire dalla* tragedia e *con* la tragedia, laddove *con* indica il plesso dei concetti, delle domande e dei problemi che nella poesia tragica si caratterizza come forza magmatica e generativa di prospettive mai del tutto compiute o definitive. E dunque: «perché i lavori di Eschilo, Sofocle ed Euripide vengono ancor oggi rappresentati, e continuano ad appassionarci tanto?» (p. 8). Alla domanda generale l'autore risponde tracciando i confini dell'itinerario percorso nei vari capitoli: il campo di indagine in questione si fa carico dei complessi interrogativi «che gravitano attorno alla giustizia, coinvolgono la responsabilità e la sanzione, il senso della legge e della sua forza vincolante, la funzione del processo e l'attitudine suasoria o iussiva della parola (anche) giudiziaria, i rapporti fra potere e regole di condotta, il destino del singolo in seno a una comunità» (*Ibidem*).

E proprio l'attenzione al tema della giustizia, che nella tragedia di Eschilo viene per la prima volta problematizzato, conduce al πολιτικός, dimensione in cui ogni aspetto dell'esistenza dell'uomo greco prende forma, sicché «quella della politica costituì l'autentica e pressoché esclusiva sintassi della convivenza umana che i greci seppero articolare sino in fondo, elevandola a proprio elemento identitario» (p. 29). In Eschilo e Sofocle, i due tragediografi presi in esame dall'autore, il radica-

mento dei concetti nella dimensione politica è pressoché totale e pervasivo; nel pensiero che emerge dai loro versi il mito è sempre funzionale alla critica della realtà e le questioni che sorgono dalla vita dell'uomo nella πόλις sono, a loro volta, sempre sviluppate muovendo dall'elemento ontologico ed esistenziale che possiamo definire il cominciamento di ogni pensiero tragico: la centralità del dolore. Pertanto, le riflessioni sul potere, sulla legge e sulla giustizia che troviamo nelle tragedie sono costantemente guidate dall'aurea consapevolezza caratterizzante la coscienza tragica (Jaspers) che può essere così formulata: nessuna conoscenza profonda nei tre ambiti summenzionati potrà mai essere raggiunta dall'uomo se non attraverso il patire. La parola dei tragediografi greci, quella di Eschilo in particolare, pone al centro dell'agone tragico il nesso dolore-conoscenza dando voce ai dubbi, alle contraddizioni, ai dissidi insanabili e ai limiti dell'esistente.

Così,

nel portare alla luce la trama profonda e non di rado atroce in cui siamo immersi, la tragedia ci trattiene comunque dal vuoto assoluto di senso: il quale, nel dolore, atterrisce più del dolore stesso. [...] Quelle opere ci pongono dinnanzi gli interrogativi di fondo che coinvolgono ogni tentativo di disciplinare la convivenza umana, per come concepita dai greci sull'arco di un paio di secoli. Ma tali da incidere, come pochi altri, sulla morfologia del pensiero e sull'immaginario (anche giuridico) dell'Occidente (pp. 33-36).

L'*incidere* della tragedia, a cui si è fatto riferimento, segna storicamente un punto decisivo dello sviluppo della coscienza giuridica nell'Atene del tempo; e per tale ragione diviene essenziale, anche per chi si occupa di filosofia del diritto, volgere il proprio sguardo teoretico a queste monumentali opere dello spirito, le più grandi, che interrogano incessantemente ogni epoca, e dunque anche il presente poiché sono specchio della complessità che intride l'esserci nel suo inscindibile nesso con la comunità a cui appartiene e in cui la propria esistenza acquisisce significati. Ed è proprio dall'essere dell'esserci come *essere-con* che scaturiscono i tumulti (evento che mette in crisi la forma) che esagitano la vita della città: è solo

la comunità, almeno per i Greci, a dare senso e forma al vivere del singolo – esso risulta impensabile, in quell’universo culturale, scisso dalla πόλις.

Sarebbe impossibile rendere giustizia al rigore scientifico del libro qui preso in esame, data la sua ampiezza argomentativa e la ricchezza di materiale bibliografico non solo riportato, ma pure discusso vivacemente nel fecondo apparato di note, attraverso una recensione, quindi si cercherà qui di percorrere esclusivamente alcune considerazioni riguardanti il tema della giustizia nell’*Oresteia*.

L’autore, movendo anche da François Ost e in particolare dal notevole contributo di quest’ultimo ad alcuni aspetti del dibattito filosofico-giuridico contemporaneo con il suo volume *Mosé, Eschilo, Sofocle. All’origine dell’immaginario giuridico*, individua due punti focali nella trilogia eschilea a partire dai quali è possibile cogliere il carattere polimorfico e l’originalità del concetto di giustizia che in essa si dispiegano: la problematica configurazione di una responsabilità individuale e l’istituzione di un organo cittadino chiamato a giudicare (cfr. p. 43). Come si caratterizza la giustizia dell’Areopago? E in che modo essa si pone a fronte della violenza che senza posa viene perpetrata nella casa degli Atridi “mattatoio di uomini” (ἀνδρὸς σφαγεῖον), così come Cassandra la definisce (Ag., 1092)? Se l’*Oresteia* (e la tragedia greca in senso generale) è una «macchina per fabbricare perplessità» (p. 43), come afferma Ost, tale perplessità mostra tutto il suo carico perturbante nel momento in cui la vendetta che le Erinni vogliono attuare nei confronti di Oreste non viene del tutto dissolta dal verdetto emesso dal tribunale fortemente determinato dal voto di Atena, poiché la giustizia che l’Areopago vuole realizzare per porre fine allo spargimento del sangue (μίασμα, termine che generalmente indica la contaminazione del sangue versato) accoglie in sé, e qui il paradosso, un aspetto della violenza che intende frenare poiché considerato un elemento fondamentale per la vita della πόλις.

Ecco cosa intende l’autore quando afferma che nell’*Oresteia* la vendetta è

“messa in forma” entro le nuove modalità repressive della πόλις. La sua logica e la sua plurisecolare ricorrenza non furono accantonate in nome di una “più civile” soluzione. Piuttosto, vennero superate e conservate insieme. Convertite in un meccanismo egualmente in gra-

do di appagare l'ansia di giustizia destata da un fatto di sangue, ma tale da non incrinare più la coesione della comunità, e in modo da interrompere la catena potenzialmente infinita delle ritorsioni (p. 52).

Qui tutta «l'incomprimibile alterità» del tragico (p. 61) in forza della quale i versi di Eschilo toccano una delle questioni principali del diritto: l'autentica imputabilità del fatto agente (cfr. *ibidem*). Va da sé che, per quanto sia problematico adoperare concetti come quello di *libertà* e di *responsabilità* quando si interpreta una tragedia greca, non si può non riconoscere che nei personaggi delle tragedie di Eschilo, come afferma Vernant in *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, sia presente, sebbene in guisa assai problematica, un margine di scelta.

L'autore definisce «“polifonia” dell'*Oresteia*» la compresenza di cinque registri lessicali rinvenibili nella trilogia – giuridico, politico, religioso, della responsabilità individuale e del potere della parola (cfr. p. 76) – che nella loro diversità risultano comunque collocati tutti all'interno di quello religioso a cui spetterebbe una preminenza per il fatto che questo «assorbe tutti gli altri: li ospita e trasfigura» (*Ibidem*). Stando a questa prospettiva, ne consegue che la dimensione teologica, in Eschilo, è e rimane lo spazio che costituisce l'*humus* filosofico non solo per l'inizio, ma pure per lo sviluppo del discorso che problematizza l'idea di giustizia. Problematizzare il mito non significa, per il tragediografo di Eleusi, escludere o considerare 'superata' la dimensione teologica che risulta invece posta, in questo pensiero tragico, come cominciamento autentico e riferimento costante del sapere "che salva".

In *Eumenidi*, come si è accennato, si ha la fondazione dell'Areopago per l'azione di Atena che lo stabilisce, che lo istituisce (τίθημι). Il sostantivo θεσμός, ascrivibile al lessico greco della legalità già a partire dalle cosiddette prescrizioni di Dracone, indicava la legge della città evidenziandone la sua provenienza più o meno 'mitica'. Al v. 484 «*thesmós* evoca quindi, in questo primo impiego, il frutto della nuova statuizione: ciò che è posto, ancor più che lo strumento normativo che ne preveda la nascita» (p. 80). Successivamente, ai vv. 571 e 681, il sostantivo è pronunciato dalla stessa Atena per designare il decreto da lei promulgato e le nuove leggi, tali «disposizioni, eterne nel tempo»,

ovvero l'atto istitutivo di questo tribunale. Qual è il fine che il pensatore eleusino intende perseguire nella sua trilogia e, in particolar modo, in *Eumenidi* per quanto concerne il concetto di giustizia? *Ciò che è posto* non ha lo scopo di dirimere la contesa attraverso un'assoluzione totale e una netta condanna. Tutt'altro. Eschilo elabora una complessa teoria della "paura regolativa" il cui obiettivo è quello di

introiettare l'ancestrale terrore che promanava dalle Erinni, facendole insediare benigne in città [...] mantenendo vivo quel moto di paura (*phóbos*), così prossimo alla pietosa reverenza nei confronti degli dèi (*sébas*), senza il quale nessun eccesso può essere interdetto, né assicurata la pace. [...] Pur senza ridurre la traiettoria dell'*Orestea* a un passaggio dalla vendetta alla giustizia, è comunque innegabile che l'apparizione di organi pubblici con funzioni giurisdizionali determini una fondamentale cesura nella vita cittadina (pp. 84-85).

Si tratta, dunque, di un «superamento nella conservazione» (p. 86). Questo è l'aspetto più rilevante della trilogia eschilea in quanto dinamica che segna il passaggio da una fase di "pre-diritto" a quella del "diritto". *Superamento nella conservazione* vuol dire che, in *Eumenidi*, per porre fine al conflitto in atto nella città ne viene istituito un altro capace di "mettere in forma il primo", e ciò affinché vi possa essere la riconciliazione dei vincitori con i vinti generata dall'"ansia di concordia", ovvero da un'espressione della tensione poliedrica e multiforme che caratterizza la parola tragica. Ora, se da un lato abbiamo quindi l'affermarsi della dimensione processuale incarnata dall'istituzione dell'Areopago, dall'altro bisogna considerare che tale "superamento" si compie esclusivamente «preservando qualcosa di quanto parrebbe oggetto di rimozione, con l'ancestrale paura chiamata a insediarsi nel cuore della città» (p. 96), al punto che Atena, non limitando la propria azione all'assoluzione di Oreste e a placare l'ira delle Erinni, invita quest'ultime a prendere parte alla vita delle istituzioni che reggono la πόλις. E in merito a ciò, in *Eu.*, vv. 526 ss. sono presenti diverse voci del lessico etico-politico facenti riferimento al giusto mezzo, al rifiuto di tutto ciò che oltrepassa la misura, al necessario legame tra l'esercizio del potere e il rispetto degli dèi, alla

«presa di distanza da ogni dispotismo (alla maniera orientale, in primo luogo)» (p. 104); inoltre, ivi troviamo anche formulata la «convinzione che una forma di comando (quale *arché*, anziché *krátos*) sia comunque indispensabile» (*ibidem*).

Equilibrio, misura, concordia: questo è il senso eschileo delle *véov θεσμίων*, delle nuove istituzioni (*Eu.*, 490) della città in cui a prevalere non può essere l'anarchia o l'obbedienza acritica nei confronti di chi esercita il potere. Affinché possa realizzarsi questa armonia, è essenziale che le demoniache presenze vengano integrate nella dimensione del politico, così come testimonia quella che Stolfi definisce la "semantica della paura": *δεινόν, φόβος, σέβας, δέος* – concetti attorno ai quali gravita la grande lezione di etica pubblica del pensiero eschileo, sicché

non si tratta tanto di rimuovere certi elementi negativi – o che almeno a noi appaiono tali: l'odio, l'orrore, la violenza – ma di dislocarli, facendo loro assumere una portata benefica. Come se, a conferma delle molte ambivalenze che ci percorrono, in quanto di più oscuro si trova nella nostra natura sia trattenuta anche una portata positiva, che è compito dell'organizzazione politica distaccare dalle perverse dinamiche in cui rischierebbe di risolversi (p. 109).

Non è l'amore reciproco dei *πολιται* a incentivare la loro coesione nella comunità – prospettiva estranea alla *Stimmung* greca – ma la condivisione della paura che mantiene aperto nella città un conflitto interno «condotto “con intento concorde (*homophronéon*)”» (p. 110), la cui tensione tiene in piedi l'apparato istituzionale che vigila sui dissidi che pian piano possono presentarsi.

A confermare il carattere filosofico della parola eschilea è un *fil rouge* che da *Eumenidi* conduce a Platone (*Lettera VII*): il filosofo riconosce la rilevanza politica della paura (aspetto, questo, discusso anche da Foucault ne *Il governo di sé e degli altri*).

Da *Eumenidi*

emerge la convinzione che, all'indomani di un conflitto interno alla *pólis*, sia necessario stabilire una legge comune (*koinòs nómos*), dalla cui osservanza nessuno sia escluso – è anzi opportuno che l'obbe-

dienza ad essa sia ancor più scrupolosa da parte dei vincitori che dei vinti. Per non ricadere nella *stásis*, infatti, occorre evitare disposizioni redatte a beneficio di una sola fazione; così come è indispensabile frenare ogni abuso da parte di quella che ha avuto la meglio (p. 112).

Nell'itinerario tracciato da Stolfi, la tragedia si conferma quale grande *pedagogia politica* (Zagrebel'sky) e, potremmo aggiungere, *giuridica* che affronta le questioni essenziali della vita umana inscindibilmente connessa alla *pólis*, ovvero un arduo tentativo di indagare il nesso giustizia-potere alla luce del suo perturbante legame con la contingenza; un legame che colpisce lo sguardo dello spettatore volto verso l'agone tragico dove la giustizia è in scena.

Emanuele Stolfi

La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle

Il Mulino, Bologna 2022

Pagine 355

€ 29,00

PERFECT DAYS DI WIM WENDERS

Sarah Dierna

Università di Catania

In un quartiere di Tokyo, Shibuya, Hirayama svolge la sua mansione di addetto alle pulizie dei bagni pubblici con rigore, serietà e precisione, caratteri che non appartengono soltanto alla sua vita lavorativa ma anche privata. Egli compie infatti gli stessi esatti movimenti giorno dopo giorno: si alza al mattino ripiegando le sue coperte, innaffia le piante e si reca a lavoro; si ferma a mangiare sempre negli stessi posti introdotto al suo pasto dopo «una giornata di fatica», come gli ripetono sempre i camerieri; pranza in un parco dove occupa il suo tempo fotografando degli alberi con una macchina analogica, torna a casa, legge poche pagine prima di addormentarsi e di attendere che il suono della scopa all'esterno lo risvegli il mattino seguente. Nei giorni di riposo gira in bicicletta, va prima in lavanderia e poi a sviluppare le sue fotografie che ordina infine a casa riponendole in delle scatole contrassegnate da un'etichetta. Tutto perfettamente in ordine, tutto con lo stesso pedissequo ordine. Questa scena si ripete sempre e ogni giorno per l'intera durata del film.

Nel suo lavoro, Hirayama è aiutato da un ragazzo, Takashi, che a differenza sua compie quell'attività con superficialità, è più impegnato a conquistare una ragazzina e sa valutare qualsiasi cosa sempre su una scala da uno a dieci, frutto forse anche di una società della performance che rende tutto commercializzabile, quantitativo e orientato al guadagno; Takashi vuole infatti vendere le audiocassette del suo collega per guadagnare su uno strumento che la tecnologia ha reso prima desueto e poi 'vintage', quindi da collezione. Egli misura anche i propri sentimenti in denaro, convincendosi che senza soldi non potrà amare la ragazza che tanto gli piace.

I bagni pubblici in cui Hirayama svolge il suo lavoro con dedizione invece, sono il luogo in cui l'umano diventa ciò che è, una creatura immonda, sporca ed egoista, come sporchi ed egoisti sono gli utenti di quei

posti che usufruiscono del servizio anche quando Hirayama sta lavorando e muovendosi in modo del tutto indifferente a lui, del tutto irrispettosi del suo lavoro. Poco importa, perché il vantaggio di una mansione come questa consiste proprio nella necessità di svolgerla senza gli umani.

La routine ordinata e precisa con cui Hirayama si impegna a portare a termine ogni giorno feriale o di riposo non è però, come pure è stato scritto e detto a proposito del film, un'immagine di vita alternativa; rappresenta anzi per lui una sorta di *divertissement*. L'incontro con la sorella aiuta infatti a rivedere quelle stesse sequenze di immagini in maniera diversa. Ciò che fino a prima di quell'incontro appariva come una vita semplice della quale il protagonista si faceva carico con pacatezza e distacco diventa adesso una sequenza di azioni compiute una dietro l'altra per impedire a Hirayama di pensare a un passato probabilmente difficile. Niente Wenders rivela però di tale passato se non delle ombre non identificate che appaiono in sogno al protagonista e infine un pianto, quello in cui scoppia Hirayama dopo che la sorella è venuta a riprendersi la figlia scappata di casa la quale si era recata dallo zio per ritrovare un poco di serenità. Il pianto e le ombre ricostruiscono la routine precedente e anticipano quella che segue in modo diverso: non, o non soltanto almeno, la serena dedizione per le piccole azioni di tutti i giorni ma anche la necessità che gli esseri umani hanno di tenersi impegnati in qualcosa per non sprofondare nel buio delle proprie ombre; «il lavoro tien lungo da noi tre gran mali: noia, vizio e bisogno» (Voltaire, *Il candido o dell'ottimismo*, Mondadori, Milano 2016, p. 231). La presenza della nipote o di Niko irrompono nel metronomo esistenziale con cui il protagonista vive i suoi giorni, segnano l'imprevisto, l'inaspettato. La vita.

L'intelligenza di Wenders è consistita anche nel non avere detto niente sulle vicende di Hirayama e della sua famiglia e di non avere sciolto le ombre che disturbano il suo sonno. Una scena molto significativa è infatti l'incontro di Hirayama con l'ex marito della responsabile di una sorta di locanda nella quale il protagonista è solito cenare; in quest'occasione l'ex marito gli rivela di avere un tumore e di avere sentito quindi la necessità di chiedere scusa alla ex moglie senza che ci fosse un motivo particolare; confessa poi a Hirayama che adesso che sta per morire non

Perfect Days

Sarah Dierna

sa ancora se due ombre sovrapposte diventino più scure o rimangano le stesse. I due si mettono così sotto un lampione per scoprirlo ma non risolvono l'enigma così come non si scioglie l'enigma di certe ombre che pure sono lì e bisogna soltanto tollerare la loro presenza. Hirayama propone così al compagno sconosciuto di inseguire e acchiappare l'uno l'ombra dell'altro, ovviamente senza riuscirci. Questa immagine prepara la scena finale che si apre sulle note di *Feeling Good* (Nina Simone) e nella quale Hirayama si reca come tutte le mattine a lavoro stavolta sorridendo. Non un sorriso costruito, non il sorriso finto del lieto fine, ma il sorriso di colui che accetta la tragicità dell'esistere, le sue difficoltà e intemperie senza l'assurda pretesa di poterne dissipare le ombre perché esse appartengono alla vita. Il sorriso di colui che non si perde nei tormenti di un passato irrisolto o negli eccitamenti di un futuro del tutto assente ma vive nel presente come dice anche alla nipote: «un'altra volta è un'altra volta, adesso è adesso». Un modo come un altro per dire che «ogni giorno ce l'ha già, la sua pena! E le sue bischerate...» (L.F. Céline, *Morte a credito*, Garzanti, Milano 2007, p. 235).

I giorni diventano perfetti quando si accetta che siano imperfetti e si rinuncia quindi alla perfezione. In quell'esatto momento essi appaiono sereni, nonostante tutto.

***Perfect Days*
di Wim Wenders**

Giappone, Germania 2023

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

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